

آرمان مستضعفین چهل ساله شد

سرماندگاری آرمان مستضعفین در چهل سال گذشته!

چهلمین سال تکوین حرکت آرمان مستضعفین، همراه با هفتمین سال تکوین حرکت نشر مستضعفین گرامی می‌داریم.

با فرا رسیدن خرداد ۹۵ به همراه «هفت ساله شدن نشر مستضعفین»، آرمان مستضعفین چهل ساله می‌شود. در خرداد ۵۵، در شرایطی هسته اولیه آرمان مستضعفین به صورت درونی تکوین پیدا کرد که جامعه ایران به لحاظ طبقاتی و ساختاری و اجتماعی و سیاسی، در یک تند پیچ بحرانی به سر می‌برد و جنبش سیاسی یا جنبش پیشاهنگ ایران پس از شکست استراتژی چریک‌گرایانه وارداتی دهه ۴۰ و ۵۰ و شکست استراتژی حزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی، گرفتار بن بست تئوریک هم در عرصه «استراتژی» و هم در رابطه با «مبانی تئوری ایدئولوژیک» اعم از سیاسی و اجتماعی و فلسفی و اقتصادی، به عنوان راهنمای عمل، شده بودند.

۲

مقالات:

- فلسفه نیایش ۱
- پرسش و پاسخ ۴
- جنبش مزدبگیران... ۳
- سلسله مقولات فلسفی ۷
- شریعتی و آینده ۴
- جلسه نهم پالتاک ۳
- درس‌هایی از تاریخ ۱۵
- تصور خدا در نهج البلاغه ۵
- شریعتی در آئینه اقبال ۱۰
- بعثت شناسی ۲۴
- تفسیر سوره حدید ۷

و اما، در آنجاها که می‌بینید
مساله‌ای را چند بار تکرار کرده‌ام،
می‌خواهم بگویم که: من جز این، هیچ
حرف دیگری ندارم، بقیه همه حاشیه
است. مثلاً "زر و زور و تزویر"، هر جا
که، جز تکرار این سه، حرف دیگری
زده‌ام، پشیمانم.

م. آ. ۵ - ص ۱۸۸

سلام بر آموزگار بزرگ آگاهی، آزادی و عدالت



کودکانه هم نگردیده است. چراکه پیوسته در هر شرایطی تلاش کرده است تا دو وجه دیگر، مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استثماری در چارچوب، برخورد مشخص، معلول تحلیل مشخص، از شرایط مشخص، جامعه ایران در قالب آن، مؤلفه مبارزه عمده شده مقطعی، تعریف و تبیین نماید.

به همین دلیل در ۴۰ سال گذشته، گرچه به علت، دو فرایند «تاسیس و تثبیت موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی» و به خصوص «خشونت زایدالوصف این رژیم، در فرایند تاسیس آن در دهه ۶۰ تحت هژمونی خود خمینی باعث گردید تا مبارزه ضد استبدادی در جامعه ایران عمده بشود، اما از آنجائیکه، حرکت آرمان مستضعفین در آن شرایط بین عمده شدن مبارزه ضد استبدادی، به صورت مقطعی در جامعه ایران، با مطلق کردن مبارزه ضد استبدادی مرزبندی می‌کرد، این امر باعث گردید تا در آن دهه مخوف و وحشتناک و در آن تند پیچ تاریخ ایران، علاوه بر اینکه، حرکت آرمان مستضعفین، به دامن رویکرد لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی و معرفتی، مدالیه زمان نیافتاد، توانست با استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی در دهه ۶۰، که به عنوان ایمان و فرهنگ حاکم بر جنبش سیاسی ایران، و در راس آن‌ها سازمان مجاهدین خلق از بعد ۳۰ خرداد ۶۰ شده بود، مرزبندی سیاسی و استراتژی و تاکتیک محوری بکند. در این رابطه بحران (نیمه دوم سال ۵۹ تا ۶۰) درون تشکیلاتی آرمان مستضعفین

به همین دلیل، موسسین این حرکت از همان آغاز، در راستای «شکست این بن‌بست تئوریک، استراتژی و ایدئولوژیک، جنبش سیاسی یا جنبش پیشاهنگ ایران، که خودبخود پاسخگویی به حل بحران سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، جامعه ایران بحران زده هم بود»، کوشیدند تا با تکیه بر «اندیشه معلم کبیرمان شریعتی و مبانی فلسفی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و تدوین اسلام تطبیقی، در چارچوب اقدام علمی سازمان‌گرایانه حزبی، طرحی نو درافکنند» و در مسیر «برقراری عدالت اجتماعی بر پایه توزیع عادلانه قدرت در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی آن در جامعه ایران، ریل‌گذاری جدیدی کنند.»

لذا هر چند در طول ۴۰ سال گذشته عمر آرمان مستضعفین، (از سال ۵۵ الی زماننا هذا) این حرکت، از آزمون‌های دشواری عبور کرده است، ولی بسیار مفتخریم که در طول ۴۰ سال گذشته حرکت خود، هر چند، «بیش از یک سال نتوانسته ایم، مبارزه علنی داشته باشیم» و ۳۹ سال از چهل سال عمر این حرکت نظری و عملی، صورت غیر علنی داشته است، «پیوسته در راستای برقراری عدالت اجتماعی، توسط سه مؤلفه مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استثماری، به صورت هماهنگ شده نظری و عملی، همراه با تکیه بر جنبش‌های اجتماعی مردم ایران تلاش کنیم» و البته سرماندگاری ما، در این پراکسیس درازمدت نظری و عملی، در گرو عواملی بوده است که این عوامل عبارتند از:

۱ - این حرکت نظری و عملی، در طول ۴۰ سال گذشته، در مسیر «برقراری عدالت اجتماعی در جامعه استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده ایران پیوسته تلاش کرده است، تا در چارچوب توزیع عادلانه، سه مؤلفه‌ای قدرت، یعنی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی، توسط مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استثماری در مسیر برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران حرکت کند.» و در همین رابطه، هرگز در طول ۴۰ سال گذشته، «با مطلق کردن یکی از این مؤلفه‌های سه گانه مبارزه ضد استبدادی یا ضد استثماری یا ضد استثماری، نه تنها بستر ساز فراموشی دو مؤلفه دیگر مبارزه نشده است، بلکه مهم‌تر از آن، در این مدت گرفتار راست‌روی و چپ‌روی‌های

و مذاکرات بعدی پلنوم در همین زمان و انشعاب بعدی بدنه این حرکت، همه گواه تاریخی این امر می‌باشند.

«البته مرزبندی حرکت آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ و ۵۹ با حرکت آنارشویستی گروه فرقان که معلول مطلق کردن مبارزه ضد استعماری در آن شرایط بود و مرزبندی آرمان مستضعفین در آن زمان، با گروه‌های چپ مارکسیستی، که با مطلق کردن مبارزه ضد استثماری، طبقه کارگر ایران را به ورطه سکتاریستی مبارزه طبقاتی کشانیده بودند، همه دال بر این حقیقت می‌کند.» به همین دلیل در ۴۰ سال گذشته، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) «در مسیر برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران، که هم شعار تاکتیکی و هم شعار استراتژی این جریان بوده است»، پیوسته توانسته است، هم به لحاظ، «نظری و تئوریک و هم به لحاظ سیاسی و عینی، در جامعه فقهزده و استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده ایران، در مبارزه سه مؤلفه‌ای با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، چه در مرحله تاسیس دهه ۶۰ و چه در مرحله تثبیت موجودیت بعدی آن الی زماننا هذا، با جریان‌های راست لیبرالیستی (در اشکال مختلف و رنگارنگ مذهبی و لائیک و غیر مذهبی آن) و جریان‌های رفرمیستی (طرفدار اصلاح از درون نظام و از بالا) و جریان‌های آنارشویستی چپ‌گرایانه (چریکی و سیاسی) و جریان‌های ارتجاعی سیاسی مذهبی و جریان‌های ضد انقلاب سلطنت‌طلب (نظری و عملی) و غیره، مرزبندی تئوریک و عملی بکند.

البته در طول ۴۰ سال گذشته، «رژیم مطلقه فقهاتی، با ترفندهای ارتجاعی خویش، اعم از بگیر و ببند، و شکنجه و اعتراف‌گیری، تحریف، تبلیغ، تهدید، تحمیر، تبعید، مباحثه فقهی و غیره، جهت منحرف کردن حرکت ما، از مسیر عدالت خواهانه خود تلاش وافر کرده است، ولی پیوند نظری و عملی حرکت آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته مانع از به ثمر رسیدن این تلاش‌های ارتجاعی رژیم مطلقه فقهاتی شده است. پر پیاداست که «کلیدواژه استراتژی سه مؤلفه‌ای دیدن مبارزه، در طول ۴۰ سال گذشته آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) معلول تاسی این جریان، از اندیشه‌های معلم کبیرمان شریعتی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال

لاهوری می‌باشد.»

چراکه آنچنانکه خود شریعتی در تبیین مبارزه سه مؤلفه‌ای خود به صورت، «نفی زر و زور و تزویر» مطرح می‌کند: «غیر از این. هرچه در طول عمر خود گفته‌ام اضافی و بیهوده بوده است.» به همین دلیل، تبیین سه مؤلفه‌ای بودن قدرت، (اعم از زر و زور و تزویر یا قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی) همراه با سه مؤلفه‌ای دیدن مبارزه (ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استعماری) و سه مؤلفه‌ای دیدن پایه‌های اثباتی، مسیر برقراری عدالت اجتماعی (دموکراسی سوسیالیستی و پلورالیست سوسیالیستی و سوسیالیست جنبشی نه دولتی) که بسترساز تکوین استراتژی آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین در ۴۰ سال گذشته بوده است همه معلول اندیشه‌های شریعتی و اقبال می‌باشد.

۲ - دومین عامل سر ماندگاری آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته جایگزین کردن «استراتژی جنبش‌گرایی به جای استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی تحزب‌گرایانه پیشاهنگ نئینیستی و اصلاحات از بالا و رفرم از درون نظام می‌باشد» که صد البته، اگرچه «استراتژی جنبشی آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در طول ۴۰ سال گذشته، دچار فراز و نشیب‌های تئوریک و چکش‌کاری‌های عملی و تجربی شده است» اما یک واقعیت غیر قابل انکار در این رابطه اینکه، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته بدون هیچ‌گونه تردیدی:

اولا برعکس جریان‌هایی که در طول ۳۷ عمر رژیم مطلقه فقهاتی، اعم از مذهبی و لائیک و غیر مذهبی، معتقد به استحاله رژیم مطلقه فقهاتی از درون و در بالائی‌های قدرت، توسط خود جناح‌های درونی قدرت بوده‌اند و مدت ۳۷ سال است که، با این خیال خام آب را در هاون می‌کوبند، و پیوسته مبارزه توده‌های ایران را وجه المصالحه یا وجه معامله، تقسیم باز تقسیم قدرت، بین جناح‌های درون نظام، توسط فشار از پائین، جهت چانه‌زنی در بالا کرده‌اند، آرمان مستضعفین و (در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۳۷ سال گذشته، «حتی برای یک لحظه، حرکت نظری و عملی، خود را و استراتژی جنبشی خود را، مشغول بازی‌های جناح‌های درونی قدرت نکرده است.» در طول ۳۷



سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «جنگ جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی، تنها در راستای تقسیم قدرت، بین خود این جناح‌ها، ارزیابی نموده است و معتقد بوده و هست که در زمان ریزش قدرت از بالائی‌ها به قاعده جامعه ایران، به علت اینکه این ریزش باعث به لرزه افتادن موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی می‌شود، در مخالفت با این ریزش قدرت از بالا به پائینی‌های جامعه ایران، بین جناح‌های رنگارنگ درونی رژیم مطلقه فقهاتی، اختلافی وجود ندارد.»

آنچنانکه در جریان جنبش دانشجویی تیرماه ۷۸ این حقیقت را به وضوح تجربه کردیم، چراکه در سرکوب جنبش تیرماه ۷۸ دانشجویی ایران که برای اولین بار در تاریخ هفتاد ساله جنبش دانشجویی ایران، این جنبش توانست با جنبش اجتماعی ایران پیوند پیدا کند، تمامی جناح‌های رنگارنگ درونی رژیم مطلقه فقهاتی هم دست و هم داستان شدند؛ و هر کدام از این جناح‌های درونی، در عرصه سرکوب جنبش دانشجویی ایران می‌کوشیدند تا گوی سبقت را از دیگری برابند و تاج افتخار سرکوب را بر شانه خود بنشانند.

علی‌هذا به همین دلیل بوده است که «در ۳۷ سال گذشته آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در این رابطه همه تلاشش بر آن قرار داشته است تا تنها در جهت انتقال این تضادها از بالائی‌های قدرت به قاعده جامعه ایران تلاش کند، چرا که پیوسته در ۳۷ گذشته بر این باور بوده است که تنها انتقال تضاد از بالائی‌های رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به قاعده جامعه ایران است که می‌تواند توده‌های جامعه ایران را به ناتوانی حاکمیت در تامین منافع آن‌ها هدایت نماید و فقط با آگاهی توده‌های جامعه ایران به این ناتوانی حاکمیت است که این تضادهای درونی حاکمیت می‌توانند به فرایند نتوانستن رژیم مطلقه فقهاتی در حکومت کردن بر مردم مظلوم ایران بیانجامد.»

علی‌ایحال، در همین رابطه است که در ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، برای تعیین و تعریف و تبیین ماهیت همه این جنگ‌های درونی جناح‌های بالائی قدرت، از جناح لیبرالیست‌های مذهبی گرفته تا جناح ارتجاع مذهبی در اشکال رنگارنگ آن، اعم از (به اصطلاح) اصلاح‌طلب و اصول‌گرا و غیره، وقتی

که در ترازوی شاخص و قضاوت دهه اول تاسیس رژیم مطلقه فقهاتی قرار می‌گیرند، ارتجاعی و راست می‌باشند. «چراکه در تاریخ دهه اول تاسیس رژیم مطلقه فقهاتی، (از سال ۵۷ لغایت ۶۷) که اوج فاجعه در تاریخ ۲۵۰۰ ساله گذشته مردم ایران بوده است، هیچکدام از این جناح‌های درونی جز در راستای تانید جنایت، نه تنها سخنی و کلامی و نقدی و حرکتی نکرده‌اند، بلکه برعکس همان جناح‌هایی که امروز ادعای بیشتری دارند، در صحنه جنایت دهه اول تاسیس رژیم مطلقه فقهاتی، قصاصی بیشتری کرده‌اند و به همین دلیل است که، نقد دهه اول تاسیس رژیم مطلقه فقهاتی، خط قرمز همه این جناح‌های درونی قدرت می‌باشد.»

لذا حتی در رابطه با نسل‌کشی تابستان ۶۷ زندان‌های سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی، که با فتوای دو خطی ولایت عظمای فقهت انجام گرفت، با اینکه نزدیک به ۳۰ سال است که از آن فاجعه هولوکاست تاریخ ایران می‌گذرد، هیچکدام از این جناح‌های رنگارنگ درون قدرت، به خود اجازه نمی‌دهند که بگویند، بالای چشم حاج آقا ابرو بوده است. علی‌ایحال، «داوری تاریخی آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۳۷ سال گذشته حرکت خود، در این رابطه به صورت مستمر، در چارچوب شاخص تعیین ماهیت این جناح‌های درونی قدرت، در ترازوی دهه اول تاسیس رژیم مطلقه فقهاتی بوده است.»

به همین دلیل، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، ماهیت واقعی همه این جناح‌های درونی قدرت ارتجاعی می‌دانسته است و در ۳۷ گذشته حتی برای یک مرتبه هم حاضر نشده است، تا برای یکی از جناح تره خورد کند، چراکه سگ زرد، برادر شغال می‌دانسته است و توبه گرگ را فقط در مرگ گرگ تعریف می‌کرده است؛ و در همین رابطه تنها به اعتلای جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و قومی و سوسیالیستی در جامعه ایران، در راستای تکوین جامعه مدنی جنبشی، می‌اندیشیده است، و لا غیر. ○

ادامه دارد



ماه رمضان، ماه گشت «جزیره کوچک من انسان»

در «کل من بزرگتر وجود»

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

سوره احزاب، با عبارت،

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» از آن
یاد می‌کند. اقبال من با نهایت انسانی را همان
گوهری می‌داند که پیامبر اسلام با عبارت:
«من عرف نفسه فقد عرف ربه» - هر کس که
من با نهایت را بشناسد، می‌تواند من بی‌نهایت
را بشناسد» از آن یاد می‌کند. اقبال من با نهایت
در انسان را همان آیشخوری می‌داند که ابراهیم
خلیل سلسله جنبان توحید در تاریخ بشر در راه
دستیابی به آن می‌گوید،

«قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ
رَبِّ الْعَالَمِينَ - نمازم و عبادتم و مردن و زندگیم
برای پیوند این من با نهایت به آن بی‌نهایت
می‌باشند» (سوره انعام - آیه ۱۶۲).

اقبال من با نهایت در انسان همان عالم اکبری
می‌داند که امام علی در اشعار خود با این
عبارت از آن یاد می‌کند:

«دوانک فیک و لا تبصرو - دانک منک و ما
تشعر - وانت الكتاب المبین الذی - با حرفه
یظهر المضمهر - اترع انک جرم صغیر - و

الف - خدمت ساقی گری با ما گذاشت داد ما را آخرین جامی که داشت

کلیات اقبال - رموز بیخودی - ص ۷۰ - س ۳

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، در پایان فصل دوم کتاب گرانسنگ
و دوران ساز بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه
دینی - ص ۷۳ - س ۲۴ - با بیان: «و صلوات یکی از باز پسین کلماتی بود که بر
زبان پیغمبر اسلام جاری شد همراه با طرح نیایش. به عنوان تنها حلقه پیوند بین من
با نهایت انسان و من بی‌نهایت خدا» این فصل از کتاب خود را به پایان می‌برد تا
جهت فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی - یعنی فصل تصور خدا و معنی نیایش
- بسترسازی تئوریک کند. بطوریکه از نظر علامه محمد اقبال لاهوری، پیوند
من با نهایت انسانی در چارچوب من بی‌نهایت الهی به عنوان کلیدواژه فهم فلسفه
نیایش و دعا و عبادت و مناسک و صوم و صلوات، در اسلام و قرآن می‌باشد و
بدون فهم نیاز من با نهایت انسانی، در حاضر کردن من بی‌نهایت الهی، در ساحت
تجربه باطنی خویش، توسط نیایش و دعا و صوم و صلوات و عبادت و مناسک
امکان اعتلای خود انسانی وجود ندارد.

به همین دلیل اقبال آنچنانکه فناء فی الله، من با نهایت انسانی در من بی‌نهایت الهی،
توسط عرفان و تصوف هند شرقی و مولوی به چالش می‌کشد، بر بقا بالله من
بی‌نهایت الهی، در عرصه تجربه باطنی، جهت پیوند با من با نهایت انسانی، توسط
نیایش و دعا و صوم و صلوات و عبادت و مناسک اصرار می‌ورزد. چرا که اقبال
در علم کلام بازسازی شده خود تنها برای انسان و خداوند در عرصه زمان فلسفی
و حقیقی نه زمان تسلسلی و ریاضی معتقد به من است، آنچنانکه رمز تعالی من با
نهایت انسانی در گرو پیوند من بی‌نهایت الهی می‌داند.

محمد اقبال من با نهایت انسانی را همان امانت الهی می‌داند که قرآن در آیه ۷۲



فیک انطوی العالم الاکبر» و به همین دلیل علامه محمد اقبال لاهوری در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، پس از تبیین تصور خدا به موضوع کلیدی نیایش می‌پردازد. لازم به ذکر است که اقبال پس از اینکه دریافت:

شبی پیش خدا بگریستم زار

مسلمانان چرا زارند و خواریند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم

دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - ص ۵

که بزرگترین فاجعه تاریخ مسلمانان، معلول گم شدن اختیار و حریت و آزادی آن‌ها در دالان سیاه فلسفه یونانی و عرفان هند شرقی و کلام اشعری‌گری و معتزلی و فقه دگماتیسم حوزه‌های فقه‌ای می‌باشد، در راه بازسازی، حریت مسلمانان کوشید توسط بازسازی انسان، خلیفه الله و گزیده و امانتدار خدا و نفی جبر طبیعی و جبر اجتماعی و جبر الهی و جبر تاریخی محبوبی برای دل‌های مسلمانان انحطاط‌زده بازسازی کند. بازسازی تصور خدا در باور مسلمانان، توسط نیایش و دعا یا تجربه باطنی، بزرگترین عسای راه اقبال در این رابطه می‌باشد.

پر واضح است که محمد اقبال در این عرصه، ابتدا به انحطاط مسلمین پی برد و در راستای علت‌یابی انحطاط مسلمین بود، که او برعکس سیدجمال و عبده و سیدقطب، علت انحطاط مسلمین را در انحطاط کلیت اسلام ارزیابی کرد، لذا مانند شاه ولی الله دهلوی فریاد برآورد که تمام دستگاه مسلمانی باید توسط «اجتهد در اصول»، مورد بازسازی مجدد قرار گیرد؛ و این برخلاف رویکرد سیدجمال و عبده و سیدقطب بود. چراکه هم سیدجمال و هم عبده و هم سیدقطب و هم احمد کواکبی و البته قبل از آن‌ها عبدالرحمن بن خلدون تونسوی در مقدمه تاریخ العبر خود، به انحطاط تمدنی مسلمین پی برده بودند، ولی در عرصه درمان درد انحطاط تمدنی مسلمین، نظریات مختلفی از طرف آنان مطرح شده بود، بطوریکه ابن خلدون در فصل سیزدهم جلد اول کتاب گرانسنگ مقدمه تاریخ العبر خود، «حیات دوباره عصبیت از دست رفته مسلمانان به عنوان راه نجات مسلمین از انحطاط» مطرح کرده بود؛ و سیدجمال که در آغاز حرکتش علت انحطاط

مسلمین را، «در از دست دادن علمای جلیل و سلاطین مقتدر و عساکر جرار»، تشخیص داده بود، هر چند در پایان عمر خود، این تشخیص خود را نفی کرد و دریافت که، «انحطاط مسلمین زائیده انحطاط اسلام است.»

اما در عرصه علت‌یابی انحطاط اسلام، او مانند علت‌یابی انحطاط مسلمین، گرفتار اشتباه شد و اشتباه راه رفتن، جایگزین راه اشتباه رفتن قبلی خود کرد و بدین ترتیب بود که او راهی به ده نبرد، چراکه جهت مبارزه با اسلام صوفیانه که از نظر او علت انحطاط اسلام بود به اسلام دگماتیسم فلسفی یونانی‌زده و اسلام دگماتیسم فقه‌ای حوزه‌های فقهی شیعه و سنی پناه برد؛ لذا در این رابطه بود که او از چله در آمد و در چاه اسلام دگماتیسم فقه‌ای و فلسفی افتاد. در نتیجه سیدجمال هم در مبارزه با انحطاط سیاسی مسلمانان شکست خورد و هم در مبارزه با انحطاط اسلام دگماتیسم.

پر پیداست که راه اشتباه و اشتباه راه رفتن سیدجمال جهت نجات انحطاط اسلام و مسلمین توسط شاگردان و رهروان او اعم از عبده و سیدقطب دنبال شد، زیرا در فرایند محمد عبده - سیدقطب، از آنجائیکه آن‌ها برای نجات از انحطاط اسلام و مسلمین برعکس سیدجمال - که به فلسفه دگماتیسم یونانی‌زده جهت مقابله با اسلام دگماتیسم صوفیانه تکیه می‌کرد -، این‌ها جهت مقابله با انحطاط اسلام و مسلمین بر اسلام دگماتیسم فقه‌ای حوزه‌های فقهی تکیه کردند، در نتیجه انحطاط مسلمین را در انحطاط فقه تشخیص دادند و در همین رابطه کوشیدند توسط احیاء دوباره اسلام دگماتیسم فقه‌ای، درمانی برای انحطاط اسلام و مسلمین پیدا کنند و با شعار: «الاسلام هو الحل، الفقه هو الاسلام و الفقه هو الحل» سیدقطب شکست خوردند، یعنی همان راه انحرافی که بعد از عبده و سیدقطب به خمینی و مطهری رسید، چراکه خمینی و مطهری با تاسی از شعار و اندیشه سیدقطب کوشیدند تا کمال فقه حوزه‌های فقه‌ای شیعه را به عنوان درمان نجات انحطاط مسلمان و در راس آن‌ها شیعیان ایران معرفی کنند و در نتیجه آنچنانکه در کتاب ولایت فقیه - ص ۴۹ - س ۱ می‌گوید: «الفقه‌اء حکام علی السلاطین. سلاطین اگر تابع اسلام باشند. باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجراء کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند. پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد.»



(کتاب بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳-۲)

ب - بازسازی تصور خدا و معنی دعا و نیایش در باور مسلمانان:

علامه محمد اقبال لاهوری در طرح نوین خود پس از اینکه دریافت که انحطاط مسلمین معلول انحطاط اسلام است، جهت نجات اسلام و مسلمین از انحطاط، به جای اینکه بر شعارهای «احیاء دین» یا «اصلاح دین» تکیه کند، شعار «بازسازی دین» را مطرح کرد و توسط آن در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی معتقد گردید که تمام دستگاه اسلام و مسلمانی مورد بازسازی مجدد قرار گیرد. هدف اقبال، از شعار بازسازی فکر دینی در اسلام این بود که، برعکس رویکرد گذشتگان دیگر امکان اصلاح و احیاء دین از درون اسلام توسط اخلاق غزالی یا فقه عیده یا فلسفه یونانی زده سیدجمال و غیره وجود ندارد، باید کل شالوده و ستون‌های اصلی اسلام مورد بازسازی مجدد قرار گیرد، چراکه او معتقد بود، جز ویرانه‌ای از اسلام تاریخی باقی نمانده است.

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد و نیز به منظور تهیه زمینه برای مباحث بعدی است»

(کتاب بازسازی فکر دینی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲-۱)

ادامه دارد

البته راه انحرافی سیدجمال - عیده - سیدقطب، در شاخه دیگر آن به احمد کواکبی رسید و او در آغاز قرن بیستم در کتاب «طبایع الاستبداد» خود علت انحطاط اسلام و مسلمین را در فقدان آزادی و حاکمیت استبداد دینی تشخیص داد، که از دیدگاه او این درد، با حاکمیت فقه و فقها قابل درمان می‌باشد. احمد کواکبی در کتاب «طبایع الاستبداد» خود که اولین کتاب سیاسی و مذهبی است که در آغاز انقلاب مشروطیت در ایران به فارسی ترجمه شد، استبداد دینی را مقدم بر استبداد سیاسی نقد کرد (همان موضوعی که بعداً نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» خود، قبل از اینکه از دفاع مشروطیت پشیمان بشود و آن‌ها را به دجله بریزد، به تاسی از احمد کواکبی بر آن تکیه کرد).

علی ایچاله، راه انحرافی سیدجمال - عیده - سیدقطب در سال ۱۹۳۰ توسط حضرت مولانا علامه محمد اقبال در سلسله سخنرانی که بنا به درخواست انجمن اسلامی مدرس، در شهرهای مدرس و حیدرآباد و علیگره هندوستان داشت، وارد گردونه جدیدی شد، زیرا اقبال در این سلسله سخنرانی خود، که بعداً به صورت کتاب دوران ساز «بازسازی فکر دینی در اسلام» در آمد، طرحی نو در جهان اسلام و مسلمین در افکند، و پس از انتقاد از حرکت سیدجمال این طرح خود را اینچنین معرفی کرد.

«شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس 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. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. 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؛ و من در مورد سخنرانی حاضر خویش چنین خواهی کرد»



میزگرد مستضعفین

سوال چهارم

«چه کنیم؟» و «از کجا شروع کنیم؟»

در این شرایط که جامعه ایران در وضعیتی قرار دارد که نه تنها «به ناتوانی رژیم مطلقه فقهاتی، جهت حل مشکلات اقتصادی جامعه ایران، اعم از رکود و بیکاری و تورم و فسادهای نجومی چند لایه‌ای درون نظام و بحران‌های پولی و طبقاتی و مالی و ساختاری و اقتصادی و اجتماعی پی برده است» حتی به علت، «رشد تضادهای سیاسی جناح‌های درون حکومت و بحرانی شدن این تضادها در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت و بن بست سیاسی درون نظام، از بعد از انتخابات هفتم اسفندماه ۹۴ که این انتخابات باعث گردید، تا در طول ۳۷ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، برای اولین بار، به خصوص در برابر نتیجه انتخابات مردم تهران، سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای و جریان‌های پنج‌گانه جناح راست (که شامل راست سنتی به رهبری تشکیلات روحانیت و لیدری محمد یزدی و احمد جنتی، راست افراطی به رهبری جبهه پایداری تحت رهبری مصباح یزدی، راست بازاری تحت مدیریت حزب مؤتلفه، راست بوروکراتیک تحت مدیریت علی لاریجانی و راست میلیتاریستی تحت مدیریت اولترا حزب پادگانی سپاه و بسیج) دریابند و بفهمند که «مردم ایران و در راس آن‌ها مردم تهران، در صف عریان رویارویی آن‌ها قرار گرفته‌اند»؛ و این مردم با تکیه بر سلاح، «دفع افسد توسط انتخاب فاسد» می‌کوشند که «هر چه بیشتر جنگ خود را با رژیم مطلقه فقهاتی عریان‌تر کنند»؛ و همین امر باعث شده، تا در این شرایط «تندبیج استراتژیک» رژیم مطلقه فقهاتی، توسط بن بست تضادهای سیاسی درون حکومت و بن بست تضادهای اقتصادی درون کشور و بن بست تضادهای نظامی در منطقه خاورمیانه به خصوص در سوریه و عراق و لبنان و یمن و بحرین و بن بست دیپلماسی در مرحله پسابرجام و پساتوافق (به خصوص در کشاکش تقسیم هژمونی در منطقه خاورمیانه بین تسنن حکومتی اعم از جناح عربستان سعودی و کشورهای سنی حامی‌اش و جناح تسنن حکومتی اخوان مسلمین به رهبری ترکیه و تشیع حکومتی به رهبری رژیم مطلقه فقهاتی و کشورهای وابسته آن اعم از دولت عراق و سوریه و حزب الله لبنان و رژیم اشغالگر و متجاوز و کودکش اسرائیل) آچمز بشود؛ و همین احساس آچمز شدن رژیم مطلقه فقهاتی در این شرایط باعث شده تا همه جناح‌های درونی حکومت از چپ راست، «نه تنها ثبات آینده این رژیم را در خطر ببینند، بلکه موجودیت کوتاه مدت این کشتی فرسوده در این دریای متلاطم طوفانی سیاسی و اقتصادی و نظامی درونی و برونی را هم در حال شمارش معکوس ببینند»؛ لذا در این رابطه و در این شرایط بحرانی، «بزرگ‌ترین سوالی که در برابر پیشگام مستضعفین مردم ایران قرار می‌گیرد اینکه، وظیفه تاکتیکی و استراتژیکی ما، در این شرایط بحرانی، کدام است؟ و از کجا باید شروع کنیم؟»



در پاسخ به این سوال ستبر و تاکتیک‌پرور و استراتژی‌ساز باید توجه داشته باشیم که:

اولا ما در این شرایط جامعه ایران، «به لحاظ موقعیت جنبش مدنی در ایران» در شرایطی قرار داریم، که جنبش‌های اجتماعی ایران، اعم از جنبش کارگری، جنبش دانشجویی، جنبش دموکراتیک زنان، جنبش صنفی معلمان و کارمندان و غیره، به علت استبداد فراگیر تاریخی بیش از صد سال گذشته حاکم بر جامعه ایران نتوانسته‌اند، دارای تجربه دموکراتیک و تشکیلات مستقل و فراگیر بشوند. در نتیجه این امر باعث شده، تا جنبش مدنی در ایران، جایگاه خودش را از جنبش‌های پائینی‌های جامعه ایران، اعم از جنبش طبقاتی و جنبش دموکراتیک و جنبش‌های صنفی به جناح‌های بالائی‌های قدرت منتقل نماید؛ لذا همین جابجائی جایگاه جنبش مدنی در ایران از جنبش پائینی‌های جامعه ایران، به جنگ تضاد جناح‌های درونی حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی، در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین این جناح‌ها باعث گردیده، تا در خلاء آلترناتیو دموکراتیک و تشکیلات مستقل جنبش‌های اجتماعی، مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه مردم ایران، در خدمت شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی نظام مطلقه فقهاتی درآید.

آنچنانکه در طول ۳۷ سال گذشته به خصوص در خرداد ۷۶ و ۸۸ و ۹۲ و اسفند ۹۴ و غیره، این سرگردانی به وضوح شاهد بوده‌ایم و بی شک در آینده تا زمانیکه ما نتوانیم جایگاه جنبش مدنی ایران، از بالائی‌های قدرت به سمت جنبش‌های اجتماعی پائینی‌های جامعه ایران منتقل کنیم، «آش همان آش است و کاسه، همان کاسه.» فراموش نکنیم که «تمامی جناح‌های درونی قدرت حاکم، از اصلاح‌طلبان تا جنبش سبز و غیره، در تحلیل نهائی موجودیت تاریخی خود را در گرو حفظ رژیم مطلقه فقهاتی می‌دانند.» به همین دلیل است که، ما در طول ۳۷ سال گذشته، «حتی در بحرانی‌ترین شرایط مثل خرداد ۸۸، برای یکبار هم از این سردمداران جناح‌های راست و چپ و اصلاح‌طلب و سبز و نارنجی و غیره ندیدیم و نشنیدیم که کوچک‌ترین انتقادی به رهبری ده سال اولیه تکوین رژیم مطلقه فقهاتی بکنند»؛ و آنچنانکه در اعلامیه‌های میرحسین موسوی و کروبی، در طول این مدت شاهد بودیم، تمام خواسته‌های این‌ها، «تحقق خواسته‌های خمینی و بازگشت به دوران خمینی می‌باشد.»

به همین دلیل، «وظیفه اولیه ما در این شرایط، انتقال جنبش مدنی ایران، از گردونه تضادهای جناح‌های درون رژیم مطلقه فقهاتی به پائینی‌های جامعه توسط بسترسازی ذهنی و عینی می‌باشد» که این مهم، «منهای افشاگری ماهیت جناح‌های مختلف درون نظام توسط پیشگامان مردم ایران، مستلزم ایجاد شرایط عینی توسط، تشکیلات مستقل و فراگیر جنبش‌های اجتماعی ایران اعم از جنبش طبقاتی کارگران، جنبش دموکراتیک زنان و دانشجویان و دانش‌آموزان، جنبش صنفی معلمان و کارمندان و پرستاران و غیر می‌باشد.» بدون «انتقال جنبش مدنی ایران از بالائی‌های قدرت به پائینی‌های جنبش مردم ایران، هر گونه حرکتی چه به لحاظ ذهنی و چه به لحاظ عینی در این شرایط،

آب در هاون کوبیدن می‌باشد.» چراکه حاصل نهائی آن، آنچنانکه در ۳۷ گذشته شاهد آن بوده‌ایم، آن خواهد شد که تنها «دفع افسد توسط فاسد بکنیم.» بی شک این فاسد جایگزین افسد شده، پس از مدتی بر اثر خوردن مارها، بدل به افعی خطرناکتر از آن افسد سابق خواهند شد «فاعتبروا یا اولی الابصار.»

ثانیا در این شرایط حساس، به علت شکست استراتژی چریکی دهه ۴۰ الی زماننا هذا و به علت بن بست استراتژی تحزب‌گرایانه سانترالیستی لنینیستی دهه ۳۰ الی زماننا هذا در داخل و خارج کشور و به علت رکود استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی از دهه ۵۰ الی زماننا هذا و به علت استبداد تاریخی و حکومت‌های ایلی و آلی و رژیم‌های غارتگر، غنیمت‌طلب از گذشته الی زماننا هذا و به علت عدم فضای دموکراتیک و تجربه دموکراسی و فقدان جنبش مدنی سازمان یافته در پائینی‌های جامعه ایران باعث گردید - تا، خلاء یک هژمونی دموکراتیک غیر وابسته به بالائی‌های قدرت، که بتواند نمایندگی سیاسی و اجتماعی جنبش‌های پائینی جامعه ایران را به عهده بگیرد و توان آن را داشته باشد تا جلب اعتماد درازمدت جنبش‌های پائینی جامعه ایران بکند، در شرایط فعلی جامعه ایران به شدت آفتابی شود.

لذا همین خلاء هژمونی دموکراتیک یا خلاء تشکیلات آلترناتیو دموکراتیک در این شرایط جامعه ایران باعث شده است، تا علاوه بر اینکه جنبش اپوزیسیون

جامعه ایران ترک بر ندارد «تنها راه پیوند بین پیشگامان و جنبش‌های پائینی جامعه مدنی در ایران، فقط فقط از طریق شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی می‌باشد.» چرا که تجربه سال‌های گذشته نشان داده است که «تنها پاشنه آشیل رژیم مطلقه فقهاتی، همین فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی می‌باشد.»

اعتلای جنبش‌های صنفی و سیاسی در چند سال گذشته و شکست انتخابات مهندسی شده سال‌های گذشته رژیم مطلقه فقهاتی نشان دهنده آن است که «تیر خلاص رژیم مطلقه فقهاتی، تنها و تنها و تنها، در این شرایط حساس و بحرانی و در این مرحله انتقال و گذار در عرصه شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی تعریف می‌شود.» به همین دلیل از دیگر وظایف تمامی نیروهای پیشگام مردم ایران که امروز چه در داخل ایران و چه در خارج به نحوی، دغدغه آزادی‌طلبی و رهائی‌بخشی و عدالت‌خواهانه دارند، این است که، «در راستای فراگیر کردن شبکه‌های اجتماعی و پیوند دادن جنبش‌های اجتماعی و سازماندهی کردن این جنبش‌های پراکنده اجتماعی، توسط فضای مجازی، حداکثر تلاش خود را بکنند، پیش از آنکه این رژیم بتواند با کمک کمپانی‌های نرم افزاری جهانی در این رابطه در برابر مردم ایران سد و مانع ایجاد کند.»

پر پیداست که حزب پادگانی خامنه‌ای، از بعد از شکست هفت اسفند ماه ۹۴ به این مهم آگاه شده است و امروز بیش از هر چیز جهت سد کردن این مهم تلاش می‌کند. ○

پایان

پائینی جامعه ایران نتواند در سایه اعتماد و انتخاب این هژمونی، حرکت خود را متحد و بالفعل سازد، در مرحله اضطرار از ترس تب، با پناه بردن به همان هژمونی بالائی‌های قدرت دست به خودکشی بزنند، به همین دلیل، «توجه به این خلاء آلترناتیو دموکراتیک در این شرایط، از دیگر وظایف فوری پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد.» که البته برای دستیابی به این مهم، پیشگامان مردم ایران باید توجه داشته باشند که برعکس رویکرد چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ که تا امروز در بخشی از جنبش سیاسی مردم ایران جاری و ساری می‌باشند و برعکس رویکرد تحزب‌گرایانه لنینیستی دهه ۲۰ که الی زماننا هذا در بخشی از جنبش سیاسی ایران جاری و ساری هستند، برای دستیابی به آلترناتیو دموکراتیک یا هژمونی دموکراتیک در جامعه ایران «نباید معتقد به استراتژی، چریک یک حزب است» یا «حرکت موتور بزرگ، در گرو حرکت موتور کوچک رژی دبره است» و یا «حزب پیشگام لنینی، همان حزب طبقه کارگر است» و غیره بشویم.

چرا که مدت یک قرن است که تزریق این رویکردهای وارداتی و انحرافی به جامعه روشنفکر و پیشگام ایران باعث شده است تا هر چه زمان می‌گذرد بین پیشگام و جنبش‌های پائینی جامعه خندقی عمیق‌تر ایجاد شود؛ لذا در این رابطه است، که موفق‌ترین رویکرد جهت دستیابی به آلترناتیو دموکراتیک در جامعه ایران، «همان استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی در عرصه دو مؤلفه ذهنی و عینی و توسط سازماندهی دو مؤلفه‌ای افقی و عمودی، در چارچوب فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی می‌باشد.» زیرا تا زمانیکه استبداد فقهاتی حاکم بر

وب سایت:

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

Info@nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



«جنبش مزد بگیران ایران»



در ترازوی

«جنبش کارگری ایران»

در تحلیل نهایی پیوند و پذیرش هژمونی سندیکاهای سراسری کارگران ایران است» بطوریکه در خلاء هژمونی مبارزه سندیکائی طبقه کارگران ایران، آنچه‌آنکه در جریان جنبش سبز سال ۸۸ شاهد آن بودیم، هر گونه مبارزه در شرایط حاکمیت مطلقه فقهائی، توسط حزب پادگانی خامنه‌ای گرفتار شکست خواهد شد. بطوریکه دیدیم برعکس جنبش مطالباتی سال ۸۸ که در خلاء جنبش مبارزه کارگری ایران گرفتار بن بست و شکست شد، در نیمه دوم سال ۵۷ از بعد از سرکوب خونین ۱۷ شهریور تهران توسط رژیم کودتائی و توتالی‌تر پهلوی، با ورود جنبش کارگری و سندیکاهای کارگران شرکت نفت ایران به این جنبش، رژیم توتالی‌تر و کودتائی پهلوی دوم مجبور به شکست و فرار از ایران شد.

تا آنجا که در این رابطه به ضرس قاطع می‌توان ادعا کرد، که اگر در نیمه دوم سال ۵۷ جنبش کارگری و مبارزه سندیکائی کارگران شرکت نفت به عنوان یک فاکتور تعیین کننده وارد عرصه مبارزاتی با رژیم توتالی‌تر و کودتائی پهلوی نمی‌شدند، نه تنها این رژیم سرنگون نمی‌شد بلکه مانند جنبش سبز سال ۸۸ این جنبش‌های مطالباتی مردم ایران بود که سرکوب و نابود می‌گردید.

بنابراین تفاوت عمده و اصلی بین جنبش مطالباتی سال ۵۷ مردم ایران که منجر به سرنگونی رژیم کودتائی و توتالی‌تر پهلوی

۵ - مبانی تئوریک تکوین «مبارزه سندیکائی»، به عنوان عامل اصلی «بستر ساز جنبش مطالباتی» یا «جنبش مزدبگیران» یا «جنبش اجتماعی زحمتکشان شهر و روستا» در ایران:

۱ - کارگران و سایر زحمتکشان شهر و روستا از معلمان تا پرستاران و کارمندان مزدبگیر ایران، می‌بایست توسط سندیکاهای خاص خودشان سازماندهی و رهبری بشوند.

۲ - در مرحله آغازین تکوین مبارزه سندیکائی کارگران و مزدبگیران و زحمتکشان شهر و روستاهای ایران، این سندیکاها ابتدا باید به صورت صنفی در راستای دستیابی به افزایش دستمزد در رشته صنفی و شغلی خاص خود تکوین پیدا کنند.

۳ - در عرصه تکوین سندیکاهای فوق، همه افراد ایرانی خاص آن رشته می‌توانند جدای از نژاد و مذهب و زبان و عقیده عضو سندیکاهای خاص خود بشوند.

۴ - در چارچوب جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران زحمتکشان شهر و روستای ایران این سندیکاهای رشته مختلف، می‌توانند در اتحادیه رشته‌ای و سراسری کل ایران مشارکت نمایند. به عبارت دیگر سندیکاها توسط اتحادیه‌ها می‌توانند از صورت شهری و منطقه‌ای صورت کشوری پیدا کنند.

۵ - لازمه اینکه سندیکاهای رشته مختلف جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران زحمتکشان شهر و روستاهای ایران بتوانند پایه‌گذار اتحادیه سراسری و جامعه مدنی بشوند آن است که، این سندیکاها مستقل از حکومت و احزاب سیاسی باشند.

۶ - اگرچه وابستگی سندیکاها به احزاب سیاسی آنچه‌آنکه در دهه ۲۰ در خصوص حزب توده شاهد بودیم امری منفی می‌باشد، اما بالعکس نیروهای سیاسی می‌توانند به صورت انفرادی عضو سندیکاها بشوند و در جهت سازماندهی این سندیکاها تلاش کنند.

۷ - منظور از استقلال سندیکاها از حکومت و احزاب سیاسی، بی‌طرفی آن‌ها در عرصه سیاسی نیست، بلکه بالعکس به علت پیوند بین سیاست و اقتصاد در مناسبات سرمایه‌داری هر گونه شعار بی‌طرفی سیاسی در عرصه مبارزه سندیکائی شعار انحرافی رفرمیستی و سندیکالیستی می‌باشد که بستر ساز شکست مبارزه سندیکائی خواهد شد.

۸ - اگرچه هر کدام از شاخه‌های جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران جامعه ایران اعم از معلمان و پرستاران و رانندگان اتوبوس واحد و غیره جهت سازماندهی و رهبری مبارزه خاص خود نیازمند به سندیکای خاص خود می‌باشند، با همه این‌ها، «رمز موفقیت همه این سندیکاها



گردید، با جنبش مطالباتی مردم ایران در عرصه جنبش سبز سال ۸۸ در این بود که در جنبش مطالباتی سال ۵۷ این جنبش، رهبری و هژمونی جنبش کارگری و مبارزه سندیکائی کارگران ایران و به خصوص سندیکای سراسری کارگران نفت را پذیرفت، در صورتی که در جنبش سبز سال ۸۸ در خلاء وجود جنبش سندیکائی کارگران ایران، جنبش اجتماعی زحمتکشان شهر و روستاهای ایران نتوانست از هژمونی و مبارزه سندیکائی کارگران ایران، جهت فشار بر حاکمیت برخوردار گردد، در نتیجه این امر باعث گردید، تا شرایط جهت سرکوب این جنبش فراهم بشود.

۹ - هر چند مبارزه سندیکائی جنبش مطالباتی مردم ایران، سابقه ۱۵۰ ساله از مشروطیت تا کنون دارد، و هر چند در برهه‌ای از تاریخ گذشته مثل دهه ۲۰ و اوایل دهه ۳۰ جنبش سندیکائی کارگران ایران توانست نقش تعیین کننده سیاسی پیدا کند، با همه این احوال مبارزه سندیکائی جنبش مطالباتی و مزدبگیران شهر و روستاهای ایران، در طول ۱۵۰ سال گذشته دارای گسستگی تاریخ و گسل‌های تشکیلاتی و مبارزاتی بوده است، که این امر باعث گردیده است تا مبارزه سندیکائی شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی و جنبش مزدبگیران ایران، هم به لحاظ فردی و هم به لحاظ سراسری نتوانند صورتی پی گیر و پایدار و مستمر داشته باشند.

۱۰ - هر چند سندیکاهای مختلف جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران ایران در عرصه رشته‌های مختلف خود می‌توانند، در چارچوب پروسس وحدت‌گرایی مبارزاتی خود، پس از دستیابی به اتحادیه‌های سراسری توسط تشکیلات کنفدراسیونی، (این اتحادیه‌های سراسری تشکیل شده از سندیکاهای مختلف) با یکدیگر متحد گردند و توسط این کنفدراسیون‌های سراسری محصول پیوند تشکیلاتی همه شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران ایران تحت هژمونی جنبش کارگری ایران، می‌توانند به هدایت‌گری جنبش مطالباتی و جنبش مزدبگیران زحمتکشان شهر و روستاهای ایران پردازند، مهم‌تر از همه این‌ها اینکه، همین تشکیلات سراسری کنفدراسیونی شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران زحمتکشان شهر و روستاهای ایران، به خاطر اینکه از قاعده و پائین تکوین پیدا کرده‌اند، می‌توانند به عنوان هسته سخت و اولیه جامعه مدنی پایدار در ایران درآیند.

۱۱ - جنبش‌های دموکراتیک ایران اعم از جنبش زنان و جنبش دانشجویی و جنبش دانش‌آموزی و غیره می‌توانند در چارچوب حفظ استقلال تشکیلات و مبارزاتی خود، به صورت مستقل جهت تقویت و هدایت‌گری مبارزه سندیکائی از صدر تا ذیل و حتی در عرصه کنفدراسیون‌های سراسری، حضور مدیریتی و فیزیکی داشته باشند. البته به شرط اینکه مانند جنبش دانشجویی در تیر ماه ۷۸ فاقد برنامه و

رهبری و هژمونی نباشند.

۱۲ - گرچه رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۷ سال گذشته کوشیده است، تا توسط تشکیلات دولتی زرد، مثل خانه کارگر و شوراهای اسلامی کار و انجمن‌های صنفی کارگران و تشکیلات بسیج کارگری، در مقابل مبارزه واقعی سندیکائی شاخه‌های مختلف جنبش کارگران ایران، تشکیلات زرد دولتی ایجاد نماید و به وسیله آن، کارگران را در آن تشکیلات زرد دولتی جمع نماید تا آن‌ها را از مبارزات سالم سیاسی منحرف نماید و مبارزه آن‌ها را آنچنانکه در ۳۷ سال گذشته شاهد آن بوده‌ایم در خدمت حاکمیت و اهداف حکومتی درآورد، با همه این احوال جنبش مطالباتی و مزدبگیران زحمتکشان شهر و روستاهای ایران، در طول ۳۷ گذشته، در اشکال مختلف تلاش کرده‌اند تا مبارزه صنفی - سیاسی یا سیاسی - صنفی و یا سیاسی - سیاسی خود را به پیش ببرند.

۱۳ - اعتراض و مبارزه صنفی - سیاسی تشکیلاتی مختلف شاخه‌های گوناگون جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران ایران در ۳۷ سال گذشته، صورت‌های مختلفی اعم از اعتصاب و تهیه طومار دسته جمعی و نامه به مدیران و تشکیل میتینگ‌ها و راهپیمایی‌ها و تظاهرات و کم‌کاری‌ها و غیره داشته است.

۱۴ - از آنجائیکه جنبش مطالباتی یا جنبش مزدبگیران یا جنبش زحمتکشان ایرانی دارای شاخه‌های مختلف صنفی و طبقاتی از کارگران تولیدی و خدماتی و توزیعی گرفته تا کارمندان دولتی اعم از معلم و پرستاران و غیره، لذا جهت پیوند سراسری جنبش مطالباتی مردم ایران، باید این شاخه‌های مختلف مزدبگیران پیرو قانون کار را، توسط مبارزه سندیکائی و رهبری و سازماندهی سندیکائی و اتحادیه‌ای و کنفدراسیونی سراسری و همگانی متحد سازیم؛ لذا در این رابطه هر جریانی که به جامعه مدنی در ایران به صورت پایدار و فراگیر می‌اندیشد و هر جریانی که معتقد به سازماندهی صنفی سیاسی گروه‌های مختلفی اجتماعی جامعه ایران هستند، راهی جز تکیه بر مبارزه سندیکائی و اتحادیه و کنفدراسیونی مستقل از دولت و تکوین یافته از پائین به بالا ندارد.

۱۴ - با عنایت به اینکه، شعار افزایش حقوق به عنوان شعار عام همه شاخه‌های جنبش مطالباتی و مزدبگیران پیرو قانون کار امروز جامعه ایران می‌باشد، لذا در چارچوب این شعار تاکتیکی مبارزه سندیکائی تمامی شاخه‌های جنبش مطالباتی مردم ایران می‌توانند در این شرایط متحد گردند. ○

ادامه دارد





«بن مایه فلسفی منظومه معرفتی شریعتی»

هستی، مانند افلاطون و ارسطو، معتقد به طبیعت از پیش مقدر شده نبود - بلکه بالعکس، او با تاریخی دانستن وجود معتقد به مخلوق بودن و شدن تدریجی و دیالکتیکی هستی گردید و در چارچوب همین خلقت مستمر دیالکتیکی وجود است که شریعتی نه تنها برای انسان» معتقد به تاریخ به عنوان علم شدن می‌باشد بلکه برای همه هستی اعتقاد به تاریخ به عنوان مضمون فلسفی و علم شدن دیالکتیکی و تدریجی است.

از اینجا است که تاریخ در دیسکورس فلسفی و معرفت‌شناسی و اسلام‌شناسی شریعتی به صورت یک کلید واژه در می‌آید، که بدون فهم جایگاه آن امکان فهم اسلام‌شناسی شریعتی نیست؛ لذا در این رابطه بود که شریعتی با تاریخی کردن اسلام‌شناسی توانست:

الف - اسلام اسکولاستیک هزار ساله دکماتیسیم فقهاتی، روایتی، کلامی، فلسفی و عرفانی مسلمانان از آسمان به زمین بیاورد و اسلام را زمینی بکند.

ب - اسلام تفسیری فقهاتی، فلسفی، کلامی و عرفانی بیش از هزار ساله مسلمانان را بدل به اسلام تغییرساز اجتماعی بکند.

ج - تاریخ را از صورت علم به حوادث گذشته به صورت «علم شدن» جهان و جامعه و انسان درآورد و با اندارج در عرصه فهم متن مقدس هم برای تاریخ جایگاه متدیک قائل شود و هم جایگاه فلسفی و ابزاری برای کشف قوانین حاکم بر حرکت جوامع چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده معتقد شود.

بدین ترتیب است که، شریعتی به عنوان قهرمان اسلام‌شناسی تطبیقی تاریخی در فرایند دوم پروسس بازسازی اسلام تطبیقی توانست، یک انقلاب بزرگ کپرنیکی در عرصه اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال ایجاد کند و آن اینکه با جایگزین کردن تاریخ به عنوان منبع شناخت و فهم اسلام، اسلام تاریخی وارد گردونه پروسس اسلام‌شناسی کرد. البته در این رابطه، «تاریخ نه تنها به عنوان بن مایه اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی می‌باشد بلکه مهم‌تر از آن، تاریخ به عنوان کلیدواژه فهم اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی نیز می‌باشد. آنچنانکه می‌توانیم به صراحت و با ضرس قاطع بگوئیم، که» بدون فهم جایگاه تاریخ در اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی امکان فهم اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی وجود ندارد اما و هزار اما، در کانتکس فهم جایگاه تاریخ در عرصه اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی حقیقت بزرگی که هرگز نباید از نظر دور بداریم اینکه «تاریخ در منظومه اسلام‌شناسی شریعتی تنها دارای یک تعریف یگانه نیست» چراکه در یکجا در منظومه اسلام‌شناسی شریعتی، «تاریخ صورت منبع شناخت دارد» و در جای دیگر در این منظومه، «تاریخ به عنوان علم شدن انسان و علم شدن وجود و هستی تعریف می‌شود» که مطابق تعریف دوم شریعتی از تاریخ، «تمام هستی اعم از جهان و انسان و جامعه از نظر شریعتی دارای تاریخ می‌شوند» و از اینجا است که در منظومه معرفتی شریعتی، «تاریخ با مضمون و گوهر و جوهر فلسفی ظاهر می‌شود.»

در نتیجه این امر باعث می‌گردد، تا تاریخ همان جایگاه فلسفی پیدا کند که طبیعت در مضمون غیر تجربی و فلسفی آن در دستگاه معرفتی ارسطو پیدا می‌کند چرا که در منظومه معرفتی ارسطو از آنجائیکه برای وجود و هستی (مانند دستگاه فلسفی استاد خود افلاطون) معتقد به ذات قدیم و از پیش تعیین شده بود، در نتیجه ارسطو مانند افلاطون معتقد به «طبیعت داشتن هستی بود و برای هستی وجودی منفک از ذات که از پیش تعیین شده است»، قائل بود؛ و در همین رابطه است که در منظومه معرفتی وجودشناسانه ارسطو و افلاطون که بن مایه فلسفی تمامی عرفا و فقها و فلاسفه و متکلمین در طول بیش از هزار سال گذشته بوده است، «هستی دارای طبیعت می‌باشد نه تاریخ» و مقصود ارسطو و افلاطون از این طبیعت همان جوهر مقدر از پیش تعیین شده است، نه طبیعت تجربی و عینی که اقبال به عنوان آبشخور و منبع شناخت در کنار تاریخ مطرح می‌کند.

علی ایحال، انقلاب بزرگ و کپرنیکی که شریعتی در این عرصه در ادامه طولی راه اقبال به انجام رسانید این بود که شریعتی اعلام کرد «که هستی و وجود تاریخ دارد نه طبیعت» و لذا در این رابطه است که شریعتی «در کانتکس تاریخ با مضمون و جوهر فلسفی به معنای علم شدن وجود و انسان و جامعه، تاریخ‌دار دانستن همه وجود دیگر برای وجود و



د - تغییر جایگاه تاریخ از منزل، بیان حوادث گذشته به ابزار و بستر تبیین شدن جوامع و جهان و انسان. به عبارت دیگر «تغییر منزل تاریخ از مرحله بیان به مرحله تبیین» یا از «مرحله شرح خبری بیان، به شرح فلسفی تبیین.»

ه - به موازات بازتعریف تاریخ در عرصه اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی بود که، پرسش‌های دوران‌ساز شریعتی مطرح گردید صد البته، پرسش‌های شریعتی برعکس پرسش‌های حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری پرسش‌های کانتی نبود، چراکه پرسش‌های اقبال در عرصه پروژه بازسازی اسلام تطبیقی، پرسش‌های کانتی است. یعنی آنچه‌انکه، پرسش دوران‌ساز کانت، عبارت بود، از اینکه «آیا معرفت و شناخت برای انسان ممکن می‌باشد؟» اقبال هم با تاسی از کانت در فصل آخر کتاب «بازسازی فکر دینی» سوال دوران‌ساز خود را مطرح می‌کند و آن اینکه، «آیا دین ممکن می‌باشد؟» اما سوال شریعتی به موازات تبیین اسلام تطبیقی تاریخی خود دیگر یک سوال کانتی مانند سوال اقبال نیست. بلکه مهم‌تر از آن سوال شریعتی به جای سوال فلسفی کانتی، یک سلسله سوال‌های تاریخی می‌باشد که در راس آن‌ها اینکه «از کجا آغاز کنیم؟» یا «چه باید کرد؟» و از اینجا بود که ترم «ایدئولوژی» در دیسکورس شریعتی نه در جایگاه «ایدئولوژی آلمانی» مارکس به منهای آگاهی کاذب است، بلکه به معنای «اسلام زمینی تغییرساز اجتماعی» می‌باشد.

و - در «تبیین تاریخ» شریعتی در چارچوب رویکرد توحیدی‌اش که بر مبنای دو عامل «پراکسیس» و «دیالکتیک» قرار دارد، هر چند تبیین تاریخ شریعتی از ثنویت تضاد هابیل و قابیل آغاز می‌کند که به علت مرگ هابیل به دست قابیل از دیدگاه شریعتی با حاکمیت غاسق بر تاریخ، این ثنویت در جدال دیالکتیکی طبقاتی مظلوم با ظالم ادامه پیدا می‌کند، اما در تبیین توحیدی شریعتی از تاریخ در «حسین وارث آدم» سرانجام این ثنویت در تاریخ با امامت و وراثت مستضعفین بر تاریخ به وحدت می‌رسد و این ثنویت و مانویت دیالکتیکی در اقیانوس توحیدی ذوب می‌گردد و ثنویت در تاریخ بدل به توحید می‌شود.

بنابراین در این رابطه است که، در مانیفست اندیشه شریعتی تاریخ هر چند سیلانی ثنوی دارد اما هم آبشخور اولیه و هم منزلگاه نهایی‌اش دارای مضمون توحیدی می‌باشند.

ز - تعمیم «دیالکتیک» و «پراکسیس» شریعتی در عرصه جهان‌بینی به سه مؤلفه «انسان، جامعه و تاریخ» به صورت جنگ «لجن و روح خدا در انسان» و جنگ «ناس با ملاء و مترف و رهبان» در جامعه و جنگ «هابیل و قابیل» در تاریخ، در چارچوب تبیین دیالکتیکی تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه در بستر زمان می‌باشد، که هم دارای آبشخور تکوینی توحیدی است و هم منزلگاه نهایی‌اش به توحید تاریخی

یا تاریخ توحیدی ختم می‌شود، به عبارت دیگر در رویکرد شریعتی به تاریخ هر چند «دیالکتیک به عنوان موتور تاریخ در انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد» ولی این ثنویت بالاخره به توحید ختم خواهد شد.

ح - در چارچوب منظومه معرفت‌شناسی شریعتی بر دو پایه «پراکسیس» و «دیالکتیک» در عرصه ذهن، عین و انسان، جامعه، پیوند تاریخ با متن مقدس و فهم کتاب و سنت در چارچوب این منظومه معرفت‌شناسی است که باعث می‌گردد، تا شریعتی برعکس اسلام دگماتیسم فقاهتی و روایتی و عرفانی و فلسفی و کلامی متن مقدس و سنت پیامبر اسلام را در سه مؤلفه «گفتار و کردار و متد» تاویل‌پذیر بداند و در راستای این تاویل‌پذیری متن است که شریعتی سوال «کدامین اسلام؟» و «کدامین تشییع؟» و «جنگ مذهب علیه مذهب» و «تشییع علوی و صفوی» و «اسلام اموی و اسلام محمدی» و غیره مطرح می‌کند.

ط - در کانتکس تبیین اسلام تاریخی است که شریعتی منهای اینکه، تکوین انواع اسلام اعم از «اسلام اموی و اسلام علوی» و «تسنن اموی و تسنن محمدی» و «تشییع علوی و تشییع صفوی» مولود تاریخی شدن اسلام و سیلان اسلام در بستر زمان می‌داند، تکوین حوادث در پروسس حیات اسلام تاریخی را هم مولود همین تاریخی شدن اسلام می‌داند؛ لذا در این رابطه است که از دیدگاه شریعتی، آنچه‌انکه عاشورا و غدیر در چارچوب همین اسلام تاریخی قابل تبیین و تفسیر می‌باشد، حتی اصل مهدویت هم در اسلام‌شناسی شریعتی تنها با فهم تاریخی آن به معنای «انتظار مذهب اعتراض» قابل تفسیر و تاویل می‌باشد.

ی - شریعتی در چارچوب تبیین اسلام تاریخی خود، که تحت عنوان «اسلام به عنوان ایدئولوژی» در برابر «اسلام به عنوان فرهنگ» از آن یاد می‌کند، خندق بین اسطوره و تاریخ از بین می‌رود. چراکه شریعتی در تعریف اسطوره، معتقد است که «اسطوره عبارت است از تاریخ حقیقی آنچه‌انکه که می‌بایست در بستر زمان اتفاق بیافتد اما نشد» لذا در این رابطه است که شریعتی حتی اساطیر گذشته را با عینک تاریخی مورد مطالعه قرار می‌دهد و آنچه‌انکه عاشورای اساطیری را تبیین تاریخی کرد، واقعه غدیر و مهدویت را هم با عینک تاریخی مورد تبیین و بازخوانی قرار داد.

ک - شریعتی در تبیین تاریخی اسلام برعکس آنچه که مطرح می‌کنند، «اسطوره و اساطیر را وارد تاریخ نکرد بلکه تاریخ گذشته را از دل اساطیر کشف و بیرون کشید.»

ل - شریعتی مانند لوتر توسط پروتستانسیم با تزریق دنیا به دین اخروی و دین اسکولاستیک و دین آسمانی و دین فردی، دین را دنیوی نکرد، بلکه بالعکس شریعتی با رویکرد تاریخی به بازسازی اسلام و



دستیابی به اسلام تاریخی - که از نگاه او پروتستانسیم اسلامی می‌باشد - آخرت را در چارچوب دنیا و دنیا را در کانتکس آخرت مورد مطالعه دیالکتیکی قرار داد. به همین دلیل در چارچوب اسلام تاریخی شریعتی، «آخرت دنیوی با دنیای آخرتی دو روی یک سکه می‌باشند.»

م - در اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی و اقبال، از آنجائیکه مبانی تئوریک منظومه معرفت‌شناسی آن‌ها، بر دو اصل «پراکسیس» و «دیالکتیک» استوار می‌باشد همین امر باعث می‌گردد تا علاوه بر اینکه در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی بیگانگی بین فکر و عمل، مولود معرفت کانتی به چالش کشیده شود، تقدم فکر بر عمل یا ذهن بر عین یا ایده بر رئال و واقعیت یا روح بر جسم یا آخرت بر دنیا هم به چالش کشیده می‌شود؛ و البته، دو اصل «حقیقت‌اندیشی و حرکت‌اندیشی» در این رویکرد، به صورت بیگانه از هم (آنچنانکه در منظومه معرفتی ارسطویی و کانتی مطرح می‌شود در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی) تبیین نمی‌شوند. چراکه شریعتی و اقبال آنچنانکه فکر و عمل و پراکسیس و معرفت در پیوند با یکدیگر به صورت دیالکتیکی تبیین می‌کنند، حقیقت‌اندیشی و حرکت‌اندیشی را جدای از هم نمی‌توانند تبیین کنند، لذا در همین رابطه است که در اسلام تاریخی شریعتی (که با عنوان ایدئولوژی ابوذر ساز در برابر فرهنگ اسلامی ابوعلی‌ساز از آن یاد می‌کند) حرکت و حقیقت مانند فکر و عمل در چارچوب پراکسیس و دیالکتیک به صورت تاریخی تکوین پیدا می‌کنند و باز به همین دلیل است که، در اسلام تاریخی شریعتی «عرفان و برابری و آزادی» در پیوند با یکدیگر معنی پیدا می‌کنند و لذا تفکیک عرفان یا کویریات شریعتی از اسلامیات و اجتماعیات او امری اسکولاستیکی می‌باشد. شریعتی و اقبال «عرفان را در معراج جدا از اسرا تعریف نمی‌کنند» تا مانند عبدالقدوس گنگھی در همان معراج بیگانه از اسرا باقی بمانند، و دیگر «سیر من الحق الی خلق» در عرصه اسرا فراموش کنند.

علی اقبال، تفکیک حرکت‌اندیشی و حقیقت‌اندیشی تنها در منظومه معرفت‌شناسی کانتی معنی دارد نه در منظومه معرفت‌شناسی شریعتی و اقبال، لذا شریعتی همان طوری که در منظومه معرفت‌شناسی خود، به «تقدم پراکسیس بر اندیشه اعتقاد دارد» و بیگانگی فکر و عمل یا عین و ذهن کانتی را نفی می‌کند در عرصه تئوری «عرفان را در برابر آزادی و برابری‌طلب می‌کند» و در چارچوب اسلام تاریخی «کویریات و اجتماعیات و اسلامیات در پیوند با هم فهم می‌کند» و در کانتکس پراکسیس، «معراج را در چارچوب اسرا فهم می‌کند» و آبخور تکوین عرفان یا کویریات در اسلام تاریخی بر سه ستون «کار و مبارزه و عبادت» استوار می‌کند. یعنی حقیقت‌طلبی را در عرصه حرکت آفرینی فهم می‌کند آنچنانکه «معراج با اسرای، فکر با عمل، ذهن با عین، آخرت با دنیا، کویریات با اجتماعیات و اسلامیات،

روح را با بدن، ایده با واقعیت، تعریف می‌نماید؛ لذا تنها با عینک ارسطویی و کانتی است که می‌توان حرکت‌اندیشی را از حقیقت‌اندیشی منفک کرد.

ن - در چارچوب منظومه معرفتی شریعتی از آنجائیکه مبانی معرفتی این منظومه:

اولا بر دو اصل «پراکسیس» و «دیالکتیک» استوار می‌باشد.

ثانیا بر پیوند عملی و نظری پراکسیس و اندیشه یا فکر و عمل یا ذهن و عین استوار می‌باشد، این امر باعث می‌گردد تا شریعتی در تبیین اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی خود جهت انجام حرکت تغییرساز اجتماعی در چارچوب تقدم تغییر مناسبات قدرت در سه شکل «زر و زور و تزویر» به عنوان انجام «پراکسیس اجتماعی در کنار پراکسیس سیاسی و پراکسیس معرفتی» تکیه نماید و هرگز شریعتی، مانند رویکرد کانتی به تقدم مجرد و مکانیکی فکر و عمل در راستای حرکت تغییرساز اجتماعی قائل نیست.

بنابراین در همین رابطه آرایش طولی فکر و عمل و اندیشه و قدرت و نجات اسلام و نجات مسلمین و معراج و اسرا و خودسازی و دیگرسازی و یا نهادسازی و فکر و یا نظر و عمل در منظومه معرفتی شریعتی امری بیگانه می‌باشد.

ع - در منظومه معرفتی شریعتی خندق بین نومن و فنومن، ذات اسلام و معرفت اسلام، فکر و عمل، دنیا و آخرت، همه مولود اندیشه ثنوی یا دوآلیسم افلاطونی است.

ص - در منظومه معرفتی شریعتی، از آنجائیکه این منظومه بر دو اصل «پراکسیس» و «دیالکتیک» و تقدم پراکسیس بر فکر، مناسبات بر اندیشه، عمل بر علم، تغییر بر تفسیر استوار می‌باشد و خندقی بین وجود و موجود، عین و ذهن، دنیا و آخرت، فرد و اجتماع، روح و بدن، ایده و رئال، کویریات و اجتماعیات، معراج و اسرا، حرکت و حقیقت وجود ندارد، لذا شریعتی آزادی برونی یا آزادی اجتماعی در چارچوب آزادی درونی و بالعکس و یا به عبارت دیگر اسرا را در کانتکس معراج طلب می‌نماید و آنچنانکه اسرای منهای معراج یا آزادی برونی منهای آزادی درونی، امری ابتر می‌داند، معراج منهای اسرای یا آزادی درونی بیرون از آزادی برونی را هم امری صوفیانه می‌خواند. ○

ادامه دارد





شریعتی و آینده

جامعه ایران بخصوص از بعد از شکست‌های جنگ ایران و روس در دوران قاجار، یا یکطرفه و مکانیکی بر اصل تغییر - که از نگاه آنها همان مدرنیته بود - تکیه کردند و مانند سید حسن تقی زاده فریاد برآوردند که «برای رهایی از درد انحطاط که مادر همه درد و رنج‌های اجتماعی و فردی مردم ایران می‌باشد، باید از فرق سر تا ناخن پا مقلد غربی بشویم» و یا اینکه برعکس، مانند جلال آل احمد و حلقه فرید، جهت مقابله با انحطاط و عقب ماندگی جامعه ایران اعلام کردند که «تنها راه راهی تکیه بر سنت‌های تاریخی و اجتماعی و مذهبی می‌باشد.»

لذا در این رابطه بود که دسته اول راه رهایی از درد و رنج اجتماعی و فردی در تکیه بر تغییرات و مدرنیته دانستن، اما گروه دوم راه حل مقابل با انحطاط و درد رنج اجتماعی و فردی مردم ایران در تکیه بر ثابت‌ها - که از نگاه آنها همان سنت‌ها می‌باشد - تعریف کردند و البته امروزه سید حسین نصر در مغرب زمین منادی این ایده و مرام می‌باشد؛ و در همین چارچوب است که هر دو دکتربین به انحراف رفتند. چراکه هر کدام وجهی از مشکل را درک می‌کردند و نسبت به امور دیگر غافل بودند؛ و لذا در همین رابطه بود، که اقبال در قرن بیستم مشکل همه نظریه‌پردازان جوامع مسلمین در ۱۵۰ سال گذشته جهت رهایی از انحطاط، «بد تکیه کردن و بد فهمیدن اصل رابطه بین ابدیت و تغییر می‌دانست» و در همین رابطه بود که شعار همیشگی خود را اعلام کرد که «کار ما در این عصر و زمان پیوند بین ابدیت و تغییر می‌باشد.»

به عبارت دیگر از نگاه شریعتی، «آب از سرچشمه‌ها گل شده است» لذا برای دستیابی به آب تصفیه شده، باید ابتدا از سرچشمه‌ها به تصفیه آب بپردازیم. البته هرگز این آرایش اندیشه شریعتی در عرصه جوهر رهایی‌بخش آن نباید تداعی کننده این امر باشد که شریعتی در رابطه با دغدغه‌ها و درد و رنج‌های روحی فردی انسان بی تفاوت می‌باشد بلکه بالعکس، آنچنانکه خود او در چارچوب شعار «عرفان - برابری و آزادی» خود مطرح می‌کند و در شعار «آگاهی و آزادی و برابری» خود تبیین می‌نماید، شریعتی به موازات طرح درد و رنج اجتماعی بشر امروز و آینده، به طرح درد و رنج یا دغدغه‌های فردی انسان نیز اهمیت می‌دهد و تنها در عرصه مکانیزم درمان و پاسخگویی به این دردها است که او «به آرایش و اولویت‌بندی و تکیه مقدم بر دردهای اجتماعی می‌پردازد» و گرنه برای شریعتی «هم درد رنج‌های فردی انسان دارای واقعیت وجودی می‌باشد و هم درد و رنج‌های اجتماعی او» و در این رابطه است که «کویریات شریعتی برای پاسخگویی به درد و رنج‌های فردی یا دغدغه‌های روحی و فردی انسان می‌باشد» اما «اجتماعیات شریعتی برای کاهش و پاسخگویی دغدغه‌های اجتماعی انسان است»؛ و باز در همین رابطه است، که «محور اجتماعیات شریعتی، سوسیالیسم قرار دارد» آنچنانکه محور «کویریات شریعتی، عرفان یا معراج فردی می‌باشد.»

باری، در چارچوب همین «جوهر رهایی‌بخش اجتماعی و فردی اندیشه شریعتی است که ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی تعریف می‌شود»؛ و برای شریعتی برعکس مارکس، - ایدئولوژی آلمانی - دیگر نه تنها «ایدئولوژی آگاهی کاذب نیست» بلکه برعکس ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی عبارتند از: «مجموعه منسجم ایده‌ها و ایده‌آل‌های که در راستای رهایی فردی و اجتماعی بشر امروز و فردا تبیین و تعریف می‌شود» و به همین دلیل است که شریعتی می‌گوید: «در طول عمرم هر چه غیر از مبارزه با زر و زور و تزویر یا اجتماعی کردن مؤلفه‌های سه گانه قدرت گفته‌ام اضافی بوده است»؛ و اگر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در اثر گرانشنگ کلاسیک شده خود فریاد می‌زند که، «کار امروز پیوند ابدیت و تغییر می‌باشد» معلم کبیرمان شریعتی اولین نظریه‌پرداز و صاحب نظری است که توانست، بر تن این اصل اکسیوم اقبالی، لباس واقعی و حقیقی و اجتماعی و انسانی و تاریخی بپوشاند، چراکه پاسخ به این دعوت همیشگی اقبال در گرو آن است که ما «چه تعریفی از ابدیت داریم» و «چه تعریفی از تغییر.»

صد البته، شاه کلید تمامی فراز و نشیب‌های ۱۵۰ ساله گذشته روشنفکران جوامع مسلمان و از جمله جامعه ما در همین دعوت اقبال نهفته است، چراکه پیشگامان و صاحب‌نظران و روشنفکران جامعه ما در طول ۱۵۰ سال گذشته جهت مقابله با درد عقب ماندگی و انحطاط



فراموش نکنیم که شریعتی اولین نظریه‌پردازی بود که توانست به این دعوت اقبال پاسخ تطبیقی بدهد زیرا هر چند در ۱۵۰ سال گذشته، نظریه‌پردازان جامعه ما به این دعوت اقبال به قدر امکان و طاقت نظری و فکری و بشری خود پاسخ داده‌اند، اما با همه این احوال از آنجائیکه «در تشخیص و تعریف ابدیت و تغییر از یکطرف و پیوند بین این دو مقوله گرفتار بیراهه‌های شدند نتوانستند به خواسته اقبال لباس مادیت بپوشانند.» البته در خصوص تشخیص ابدیت اشتباه نظریه‌پردازان جامعه ایران در این بود که عده‌ای این ابدیت را سنت‌های اجتماعی و فرهنگی و تاریخی جامعه ایران تعریف کردند و البته تغییر را هم همان مدرنیته و ارداتی مغرب زمین تعریف می‌کردند؛ لذا در این چارچوب بود که آنها برای تحقق این شعار اقبال یعنی پیوند بین سنت و مدرنیته کوشیدند تا با تاسی از هند و چین و ژاپن راه توسعه در ایران را با دور زدن مدرنیته و حفظ سنت‌ها تعریف کنند، آنچنانکه گروهی دیگر در این راستا کوشیدند تا با تعریف ابدیت اقبال به متافیزیک و تعریف تغییر اقبال به علم سیانس، مانند بازرگان و شهید مهندس محمد حنیف نژاد پیوند بین ابدیت و تغییر را به صورت پیوند بین متافیزیک و علم سیانس تعریف نمایند.

به همین دلیل است که این جریان‌ها به علت انحراف در تعریف ابدیت و تغییر، اکسیوم اقبال در ایجاد پیوند گرفتار پیوند انطباقی شدند. یعنی کوشیدند توسط علم سیانس (حال در دو دایره متفاوت علوم طبیعی مرحوم مهندس بازرگان یا علوم انسانی - اجتماعی شهید مهندس محمد حنیف نژاد) قیای تغییر بر تن ابدیتی کنند که از نگاه آنها همان متافیزیک می‌باشد. در صورتی که شریعتی برعکس نظریه‌پردازان و صاحب‌نظران قبلی جهت پاسخ به دعوت اقبال که گفته است: «کار ما عبارت است از پیوند بین ابدیت و تغییر» راهی غیر از آنها طی کرد. چراکه از نگاه شریعتی، آنچنانکه اقبال در کتاب گرانسنگ و کلاسیک شده خود - یعنی بازسازی فکر دینی در اسلام - مطرح کرده است، «مقصود از ابدیت در این دعوت معرفت دینی است. آنچنانکه تغییر در این دعوت دلالت بر همان معرفت بشری می‌کند.»

البته از نگاه اقبال این معرفت دینی در عصر پیامبر اسلام توسط وحی نبوی او که همین قرآن می‌باشد با تولد عقل برهانی استقرائی به کمال خود رسید، و توانست آبخور اولیه تکوین علم تجربی توسط چند منبعی کردن معرفت بشری و طرح منبع طبیعت و تاریخ در کنار منبع وحی نبوی بشود. در همین رابطه است که اقبال دعوت

از صاحب‌نظران جهت ایجاد پیوند بین ابدیت و تغییر در چارچوب منظومه معرفت‌شناسانه‌ای مطرح کرد، که مادیت آن به صورت «پیوند بین معرفت دینی و معرفت بشری» می‌باشد که از نگاه اقبال برعکس مرحوم بازرگان، «این دو معرفت در طول یکدیگر قرار دارند نه در عرض هم.»

بنابراین آنچنانکه اقبال می‌گوید «این معرفت دینی بوده است که بسترساز تولد معرفت بشری شده است» علیهذا، در همین رابطه از منظر اقبال، «معرفت بشری در طول و در ادامه معرفت دینی قرار دارد» نه آنچنانکه بازرگان می‌گوید «در عرض معرفت دینی»، به همین دلیل اقبال «برای انجام پیوند بین ابدیت و تغییر توسط پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری، اولویت به معرفت دینی می‌دهد و ابدیت در کانتکس همین معرفت دینی اولویت یافته، تعریف می‌کند.» آنچنانکه تغییر از منظر اقبال، همان معرفت بشری می‌باشد، که در اشکال مختلف معرفت تجربی و معرفت فلسفی و معرفت عرفانی و قس علیهذا تکوین پیدا کرده است.

به همین دلیل است که در این چارچوب اقبال در «فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام» خود توانست، توسط ایجاد رابطه طولی بین معرفت دینی و معرفت بشری از یکطرف و از طرف دیگر اولویت دادن به معرفت دینی در برابر معرفت بشری بین معرفت دینی و معرفت بشری رابطه و پیوند تطبیقی ایجاد نماید. بر همین اساس شریعتی توانست دعوت اقبال جهت ایجاد پیوند بین ابدیت و تغییر، یا بین معرفت دینی و معرفت بشری، آن هم به صورت تطبیقی وارد فرایند جدیدی بکند. یعنی از آنجائیکه شریعتی برعکس، منظومه معرفتی کانتی - پوپری (که اصالت به آگاهی مجرد از واقعیت در شکل ذهنی آن می‌دهند) چرخه پراکسیس - فکر را جایگزین چرخه فکر - فکر کانت - پوپر کرد، همین تکیه شریعتی بر پراکسیس - فکر به جای فکر و ذهن مجرد کانتی - پوپری، باعث گردید تا شریعتی تعریف نوینی از معرفت دینی یا وحی نبوی بکند، که محصول نهایی این تعریف نوین شریعتی از معرفت دینی همان «تولد اسلام تاریخی در منظومه معرفتی شریعتی می‌باشد.»

به همین دلیل است که شریعتی آبخور تولد اسلام تاریخی:

اولا در تدریجی الوصول شدن وحی نبوی پیامبر اسلام می‌داند.



بر پیوند ابدیت و تغییر در نهاد اسلام تاریخی، این اسلام تاریخی به علت تاریخی بودن آن، هم اجتهادپذیر در اصل و فرع می‌باشد و هم تکامل‌پذیر در عرصه زمان است و هم دستاوردهای تکاملی آن جزء خود همین اسلام تطبیقی می‌باشد که هم فقه آن و هم اخلاق آن و هم اعتقادات آن توانسته‌اند در عرصه زمان و تکامل عصری بشوند.

طبیعی است که اینچنین اسلامی می‌تواند، در آینده توسط موتور «اجتهاد در اصل و فرع جهت پیشرفت و تکامل تطبیقی آن با زمان پیش برود»؛ و صد البته این اسلام تاریخی تطبیقی علاوه بر اینکه غیر اسلام تطبیقی معرفتی اقبال می‌باشد، با اسلام انطباقی که متن دین یا نومن‌های دین را صامت می‌داند و معرفت دینی حاصل از به حرف در آوردن دین به صورت فنومن‌های دین تبیین می‌کند، در موضع پارادوکس قرار دارد. چرا که «در دین تاریخی یا اسلام تاریخی، ما توسط اجتهاد در اصول و فروع، دین صامت را به حرف در نمی‌آوریم تا توسط دخالت قرانت‌های مختلف از دین در عرصه اجتهاد دین ابزاری، جایگزین دین تطبیقی بشود و هر کس بر اساس نوع خوانش فردی خود دین صامت را تاویل و تفسیر نماید. در دین تاریخی شریعتی، دین نه صامت است و نه فردی، بلکه این دین جامعه‌ساز و تغییرساز به موازات رابطه تطبیقی با محیط، عصری می‌شود و تغییرات تکاملی در چارچوب اصل تقدم پراکسیسی بر فکر و اصل پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری در خویش هضم می‌کند، اینچنین است که اسلام تاریخی شریعتی می‌تواند در آینده به پیش برود.»

والسلام

ثانیا در رابطه با نزول تدریجی وحی نبوی پیامبر اسلام در رابطه با واقعیت‌ها و حوادث اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام تبیین می‌کند، چراکه وجه مشترک این دو مؤلفه از نگاه شریعتی همان «پراکسیس فردی و اجتماعی پیامبر اسلام می‌باشد» که شریعتی تحت دو عنوان «معراج و اسرای پیامبر اسلام» به شرح و تفسیر و تبیین آنها می‌پردازد؛ و در عرصه همین اسلام تاریخی یا تاریخی دیدن اسلام است که شریعتی توانست به دعوت اقبال در عصر جدید پاسخی عمیق‌تر از اقبال بدهد چراکه شریعتی در پاسخ به دعوت جهت ایجاد پیوند تطبیقی بین ابدیت و تغییر اعلام کرد که تنها با نگاه تاریخی می‌توان به این خواسته اقبال لباس مادیت بخشید.

فراموش نکنیم که از نگاه شریعتی، «تاریخ به معنای علم شدن انسان می‌باشد، نه طرح حوادث گذشته یا طرح قانونبندی حرکت جوامع بشری از آغاز الی زماننا هذا». در همین رابطه است که «شریعتی منظومه معرفتی اقبال را وارد فرایند جدیدی کرد که توسط تاریخی دیدن تمامی اجزا ابدیت - منهای خود خداوند - توانست ابدیت با تغییر در بستر تاریخ به عنوان علم شدن انسان پیوند تطبیقی بدهد». از اینجا بود که «همه چیز در نگاه شریعتی تاریخی شدند، از وحی نبوی پیامبر اسلام، تا شخصیت نبوی پیامبر اسلام، جامعه مدنی پیامبر اسلام، پروژه حج، تغییر قبله پیامبر اسلام، فقه و اخلاق و کلام وحی نبوی پیامبر اسلام، تا عاشورا، غدیر، مهدویت، انتظار، امامت، نبوت، توحید، معاد، دنیا، آخرت، تشیع و تسنن، خلافت و امامت و غیره و همین تاریخی شدن باعث گردید، تا شریعتی علاوه بر اجتهاد پذیر بودن همه اینها آن هم در اصول و فروع و تکامل پذیر بودن همه اینها در بستر زمان و استحاله زمان دوری گذشته مسلمانان، به زمان خطی در عرصه تکامل پذیری تاریخی توسط پیوند تطبیقی بین ابدیت و تغییر، راه این اندیشه را به طرف آینده بسترسازی کند.»

چراکه در اسلام تاریخی و تاریخی دیدن همه زیرمجموعه‌های آن باعث می‌گردد تا دیگر ما با پروژه اسلام سلفیه و پروژه بنیادگرایی و پروژه اصول‌گرایی در اسلام تاریخی وداع کنیم و نوآفرینی پی در پی این اسلام تاریخی در بستر زمان خطی و تکامل متوالی آن جزء حیات همین دین و اسلام بدانیم که مانند یک غنچه بسته، در بستر زمان رفته رفته باز می‌شود، اینجا است که در تبیین «اندیشه شریعتی و آینده»، باید به این حقیقت توجه کنیم که وقتی که می‌گوئیم «اندیشه شریعتی و آینده»، محصول نهائی اندیشه شریعتی اسلام تاریخی است که علاوه



نشر مستضعفین در ترازوی

جلسات پالتاکی

در حاشیه جلسه نهم پالتاکی - قسمت سوم

«سوسیالیسم معرفتی یا پلورالیسم» بستر ساز «سوسیالیسم سیاسی یا دموکراسی» می‌باشد:

سوسیالیسم بوده است و مانند شریعتی، «سوسیالیسم را در اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت تبیین می‌کرده است یعنی آنچنانکه آرمان مستضعفین، سوسیالیسم را در عرصه اجتماعی کردن قدرت سیاسی تحت لوای دموکراسی تعریف می‌کرده، سوسیالیسم در عرصه اجتماعی کردن معرفت را هم، همان کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم می‌دانسته، مهم مسمای موضوع است نه اسم آن.»

علی ایحال، آرمان مستضعفین از همان آغاز در چارچوب سوسیالیست سه مؤلفه‌ای به مسمای کثرت‌گرایی معرفتی، اعتقاد تئوریک و مبنایی داشته است، بنابراین مبارزه با سه مؤلفه زر و زور و تزویر تحت لوای سوسیالیسم از همان آغاز جزء اکسیوم‌های حرکت آرمان مستضعفین بوده است و لذا ادعای ما در مقالات پلورالیسم نشر مستضعفین، در این رابطه قابل تعریف می‌باشد. ماحصل اینکه، کثرت‌گرایی در حرکت شریعتی و آرمان مستضعفین از آغاز الی زماننا هذا یک مسمی بوده است، که پیوسته بر طبل آن می‌کوبیده‌اند و با واژه‌های سوسیالیسم معرفتی یا مبارزه با تزویر یا اجتماعی کردن معرفت یا پلورالیسم، آن را تعریف می‌کرده‌اند و توسط آن، همیشه شریعتی و آرمان مستضعفین به اجتماعی کردن معرفت در چارچوب مبارزه با استعمار نو و کهنه معتقد بوده‌اند، و همیشه شریعتی و آرمان مستضعفین معتقد بوده‌اند

آنچنانکه مطرح شد در عصر اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، بزرگ‌ترین معضل رژیم‌های توتالیتر، همین فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی است، که علاوه بر اینکه باعث شده است تا معرفت را از انحصار اصحاب قدرت خارج کنند و ارباب سانسورهای حاکمیت‌های مطلقه را در هم بشکنند، بستری جهت دیالوگ مستقیم و بدون ترس و بدون سانسور مردم در یک جامعه استبدادزده مثل ایران امروز فراهم کرده است. آنچنانکه که برای صاحبان قدرت حاکم، راهی جز بی اختیار به تماشای این بازی نشستند، باقی نمانده است. شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که، «در عصر اینترنت و شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی، که به صورت جبری بسترهای تکوین پلورالیسم معرفتی به انجام رسیده است، تمامی فرایندهای سوسیالیسم اعم از سوسیالیسم سیاسی یا دموکراسی و سوسیالیسم اقتصادی باید از کانال سوسیالیسم معرفتی یا پلورالیسم معرفتی یا فضای مجازی و اینترنت و شبکه‌های اجتماعی به انجام برسد.»

در همین رابطه است که در خصوص سوال اول که گفته شد، «چرا نشر مستضعفین در مقالات پلورالیسم خود، مدعی آن است که از سال ۵۸ که حرکت آرمان مستضعفین به علت انقلاب ضد استبدادی مردم ایران برونی شد الی زماننا هذا، بر مؤلفه پلورالیسم معرفتی تکیه داشته است، در صورتی که در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ ما اصلا با اصطلاح پلورالیسم در ادبیات آرمان مستضعفین، برخورد نمی‌کنیم؟»

در پاسخ به این سوال باید بگوئیم که «اگر ما به پلورالیسم به عنوان یک رویکرد نگاه کنیم نه یک‌ترم و اصطلاح و لغت و واژه و کلمه، باید اعلام کنیم که کثرت‌گرایی و پلورالیسم به عنوان یک رویکرد در چارچوب بینش سوسیالیستی آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین جزء لاینفکی می‌باشد که از همان آغاز الی زماننا هذا، هسته صلب اندیشه آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین تشکیل می‌باشد.» چراکه آرمان مستضعفین از همان بدو شروع حرکت برونی خود به تاسی از اندیشه شریعتی معتقد به

تا زمانی که معرفت سوسیالیستی یا اجتماعی نشود، امکان دستیابی به سوسیالیسم پایدار و دموکراسی پایدار در یک جامعه وجود ندارد.

اما در باب اینکه شریعتی چگونه توانست در پروسس تکوین اندیشه خود به سوسیالیسم در سه شاخه آن اعم از «سوسیالیسم اقتصادی یا سوسیالیسم سیاسی یا سوسیالیسم معرفتی» یا به قول خودش مبارزه با «زر و زور و تزویر» دست پیدا کند باید بگوئیم که هر چند شریعتی، «از همان عنفوان جوانی‌اش با آشنائی با روحیه ابوذر و ترجمه کتاب ابوذر، سوسیالیست خدایست جوده السحار و هم دلی با گروه نخشب با دیسکورس سوسیالیسم اعتقاد و پیوند داشته است، اما و هزار اما، آنچنانکه قبلا هم به اشاره مطرح کردیم، سوسیالیسم در اندیشه شریعتی به عنوان یک رویکرد و فرایند، صورت یک حقیقت مشککه داشته است، که به صورت یک پروسس در فرایندهای مختلفی در فهم و وجدان او تکوین پیدا کرده است.»

آنچنانکه در یک نگاه کلی می‌توانیم فرایندهای مختلف فهم شریعتی از سوسیالیسم را به دو فرایند «سوسیالیسم مکانیکی و سوسیالیسم دینامیکی» تقسیم کنیم، که فرایند مکانیکی سوسیالیست در اندیشه شریعتی، بازگشت پیدا می‌کند به زمانی که شریعتی سوسیالیسم را به صورت یک امر اخلاقی و فراتاریخی تبیین می‌کرد و هر گونه حرکت ضد استثمار را در تاریخ گذشته بشر به صورت سوسیالیستی تعریف می‌نمود. اما از نیمه دوم سال ۴۸ انقلابی بزرگی در ذهن و اندیشه شریعتی حاصل شد و آن اینکه یک مرتبه شریعتی به موضوع تاریخ، به عنوان علم شدن انسان و جامعه انسانی و هستی پی برد و همین موضوع باعث انقلاب کپرنیکی در همه اندیشه‌های گذشته شریعتی شد، چراکه تا قبل از سال ۴۸ شریعتی تاریخ را به عنوان نقل حوادث گذشته یا حداکثر مانند ابن خلدون به عنوان طرح قانونمندی حرکت جوامع گذشته انسان تبیین می‌کرد نه بیشتر از آن، اما از نیمه دوم سال ۴۸ شریعتی به یکباره پی برد که «تاریخ دارای معنای بسیار بزرگتر و بیشتر از نقل حوادث گذشته یا طرح قانونبندی حرکت جوامع بشری می‌باشد و آن اینکه تاریخ اصلا به معنای علم شدن انسان و جامعه انسانی و کل وجود می‌باشد.»

همین انقلاب کپرنیکی در اندیشه شریعتی بود که باعث زیر و زبر شدن تمامی فهم گذشته شریعتی از جهان، خدا، جامعه، انسان، اسلام، امام حسین، شهادت، امام علی، انتظار و قس علی هذا شد و لذا «تازماتیکه ما به جایگاه تاریخ به عنوان علم شدن جهان و جامعه و انسان و کل وجود از منظر شریعتی پی نبریم، اصلا صلاحیت فهم اندیشه شریعتی پیدا نمی‌کنیم و اصلا گوهر اندیشه شریعتی چیزی نیست جز همین

فهم تاریخ به عنوان علم شدن جهان و جامعه و انسان.» در نتیجه، در این چارچوب بود که، شریعتی از سال ۴۸ پس از دستیابی به این اکسیوم، اقدام به بازسازی تمامی اندیشه‌های گذشته خود از اسلام‌شناسی گرفته تا پیامبر و حسین و عاشورا و علی و مذهب و غیره کرد و برعکس اقبال لاهوری که تلاش کرد تا بازسازی اسلام‌شناسی خودش را در چارچوب منظومه معرفتی کانتی به انجام برساند، شریعتی توسط دستیابی به مفهوم تاریخ به عنوان علم شدن جهان و جامعه و انسان، در چارچوب منظومه معرفتی، پراکسیس - شناخت - پراکسیس، همه ایده‌ها و مفاهیم گذشته خودش را مورد بازخوانی مجدد قرار داد.

در این رابطه از جمله مفاهیم و ایده‌هایی که دچار انقلاب کپرنیکی در اندیشه شریعتی شد، خود سوسیالیسم بود. که در فرایند جدید اندیشه شریعتی، یعنی از نیمه دوم سال ۴۸ پس از سفر اولش به حج و بازگشت از حج در کنفرانس سه گانه «میعاد با ابراهیم»، برای اولین بار سوسیالیسم را به صورت یک امر تاریخی تبیین شد و همین تبیین تاریخی سوسیالیسم باعث گردید، تا رفته رفته شریعتی از فرایند قبلی تبیین مکانیکی سوسیالیسم خود، که سوسیالیسم به صورت یک امر اخلاقی و فراتاریخی بود، فاصله بگیرد. تا آنجا که شریعتی به موازات تبیین تاریخی سوسیالیسم، علاوه بر اینکه معتقد گردید، که لازمه دستیابی به سوسیالیسم به عنوان اجتماعی کردن قدرت این است که، خود این منابع قدرت صورت جمعی پیدا کند، خود قدرت را در سه مؤلفه «زر و زور و تزویر» یا «ملاء و مترف و رهبان» و غیره تقسیم کرد.

آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توانیم ادعا کنیم، که شریعتی از اواخر سال ۴۸ به بعد، به موازات فهم جدید خود از تاریخ، به تفکیک سه مؤلفه‌ای قدرت پی برد و پیش از آن اصلا این تفکیک سه مؤلفه‌ای قدرت به صورت «زر و زور و تزویر»، در اندیشه شریعتی وجود نداشت و لذا به موازات این تفکیک قدرت به صورت سه مؤلفه‌ای قدرت در اندیشه شریعتی بود که شریعتی رفته رفته به سوسیالیسم معرفتی، جهت اجتماعی کردن معرفت تمرکز یافته در بالائی‌های قدرت پی برد؛ و از اینجا بود که موضوع کثرت‌گرایی معرفتی توسط اجتماعی کردن معرفت در اندیشه شریعتی نطفه خود را منعقد کرد.

البته نباید فراموش کنیم که موضوع سوسیالیست معرفتی یا پلورالیسم معرفتی در اندیشه شریعتی در چارچوب همان خودبیزگی‌های فهم اندیشه شریعتی به موازات تاریخی شدن معنا پیدا می‌کرد؛ لذا در همین رابطه بود که پلورالیسم مورد اعتقاد شریعتی و بالتبع آن پلورالیسم مورد اعتقاد آرمان مستضعفین از فرش تا عرش با پلورالیسم مورد



اعتقاد لیبرالیسم و منظومه معرفتی کانتی - پوپری متفاوت است و تقریباً گرچه این اشتراک لفظ در اینجا رهنمی می‌کند، ولی باید توجه داشته باشیم که این دو رویکرد به پلورالیسم معرفتی، در دو کهکشان کاملاً متبائن از هم جای دارند؛ و به همین دلیل، ما مدعی آن هستیم که تا زمانیکه هسته سوسیالیسم و هسته تاریخ و هسته پراکسیس اندیشه شریعتی فهم نکنیم، هرگز نمی‌توانیم پلورالیسم معرفتی شریعتی و پلورالیسم معرفتی آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین را فهم کنیم.

علی‌الاحوال در همین رابطه است که، در آن مقالات پلورالیسم معرفتی نشر مستضعفین ما ادعا کردیم که «تکوین هسته پلورالیسم معرفتی در اندیشه شریعتی معلول دستیابی شریعتی به امر تاریخ به عنوان علم شدن جهان و جامعه و انسان می‌باشد.»

عرفان اقبال و شریعتی در ترازوی اسلام تطبیقی:

شریعتی پس از اینکه از نیمه دوم سال ۴۸ به موضوع تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جهان و جامعه انسان پی برد، «نه تنها برای انسان و جامعه انسانی شأن تاریخی قائل شد، بلکه برای جهان و طبیعت هم شأن تاریخی قائل گردید.» یعنی بدین ترتیب بود که شریعتی توانست، «در عرصه فلسفیات خود آلترناتیوی برای طبیعت ارسطویی پیدا کند، چراکه تا قبل از شریعتی در چارچوب فلسفیات ارسطویی تمامی فلاسفه مسلمان از ابن رشد الی زماننا هذا تا علامه طباطبائی و غیره، برای تمامی موجودات اعم از طبیعت و انسان و جامعه معتقد به طبیعت از پیش مقدر و تعیین شده بودند، و در مقابله آلترناتیوی با این طبیعت یا آن کلی از قبل مشخص شده (که افلاطون آبشخور این کلیات را همان عالم مُثَل می‌دانست و همه این جهان را در مقایسه با آن عالم مُثَل عالم سایه می‌پنداشت)، شریعتی از سال ۴۸ با دستیابی به آبشخور تاریخ به عنوان علم شدن طبیعت و انسان و جامعه، در عرصه فلسفیات، به نفی کلیات و طبیعت ارسطویی و افلاطونی و فلاسفه و عرفای مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته پرداخت و رسماً و علناً اعلام کرد که، نه طبیعت و نه انسان و نه جامعه، برعکس آنچه که ارسطو و افلاطون و فلاسفه مشائی و اشراقی مسلمان در بیش از هزار سال گذشته گفته‌اند، طبیعت ندارند همه این‌ها تاریخ دارند.»

از اینجا بود که «شریعتی بنیانگذار نومینالیسم در عرصه فلسفیات مسلمانان شد و رسماً به نفی هر گونه کلیات از پیش معین شده برای طبیعت و انسان و تاریخ پرداخت؛ و از سال ۴۸ بود که برای شریعتی «تاریخ به معنای علم شدن طبیعت و انسان و جامعه انسان، آبشخور

کوپریات و اسلامیات و اجتماعیات گردید»؛ و در این چارچوب بود که از سال ۴۸ برای شریعتی، دیگر تفکیک سه کهکشانی بین سه مؤلفه اندیشه او، اعم از کوپریات و اسلامیات و اجتماعیات بی معنی شد. امروز هم این تفکیک سه کهکشانی در مؤلفه‌های اندیشه شریعتی یک دروغ بزرگی می‌باشد، که در این زمان پارادایم کیس‌های رنگارنگ حاجی فرج دباغ در مغرب زمین ساز آن را کوک کرده‌اند.

به این ترتیب که از بعد از اینکه جریان حاجی فرج دباغ دریافتند که دیگر حنای ضد شریعتی آن‌ها در داخل و خارج رنگی ندارد و نه در داخل و نه در خارج کشور دیگر کسی برای آن‌ها حاضر نیست تره خورد کند، دست از شعار «شریعتی تئوریسین خشونت است» برداشتند و امروز اعلام می‌کنند، که «کوپریات شریعتی قبول داریم اما اسلامیات و اجتماعیات شریعتی را رد می‌کنیم» البته در پاسخ به این آخرین ترفند جریان حاجی فرج دباغ، باید اعلام کنیم که هر چند تا قبل از سال ۴۸ و دستیابی شریعتی به جایگاه تاریخ به معنای علم شدن طبیعت و اجتماع و انسان این تفکیک مکانیکی در اندیشه شریعتی امکان‌پذیر بود، اما از سال ۴۸ به موازات بازسازی و بازتولید و بازخوانی اندیشه شریعتی توسط خود شریعتی علاوه بر اینکه دیگر تمامی اندیشه‌های شریعتی دچار تحول انقلاب کپرنیکی شدند و علاوه بر اینکه تمامی ایده‌ها و مفاهیم استخراج شده قبلی شریعتی دچار تعریف جدیدی گردیدند، پیوند گسست‌ناپذیر و دیالکتیکی بین سه مؤلفه کوپریات و اسلامیات و اجتماعیات شریعتی ایجاد گردید، بطوریکه عرفان در شعار عرفان - برابری - آزادی شریعتی، یک عرفان مکانیکی و دنیاستیز و اختیاریستیز و اجتماع‌ستیز و فردی مولوی، نیست. بلکه همان عرفان دنیاگرا و اراده‌گرا و اختیاریگرا و انسان‌گرا و اجتماع‌گرا و تغییرگرای حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد، که شریعتی در چارچوب تاریخ به عنوان علم شدن طبیعت و انسان و جامعه از سال ۴۸ شروع به بازسازی مجدد آن کرد.

لذا در این رابطه است که برعکس آنچه منتقد دوم نشست نهم پالتاکی می‌گوید نفی عرفان غیر تاریخی و غیر اجتماعی و فردگرا و اختیاریستیز و اشعری‌گری مولوی و حافظ و دیگر عرفای کلاسیک و خراسانی گذشته مسلمانان در برابر عرفان مدرن اقبال - شریعتی به معنای جفای بر عرفان مولوی و عرفان حافظ و عرفان ابن‌العربی و زهد غزالی و غیره نیست، چراکه این خود معلم کبیرمان شریعتی است که در درس نوزدهم اسلام‌شناسی ارشاد، در مبحث تبیین فلسفه حج، با صدای بلند اعلام می‌کند که «من با همه ارزش و عظمتی که برای مولوی قائل هستم و او را جزء یکی از محدود اندیشه‌های بزرگ تاریخ بشر و



سر قافله سالار کاروان وجود می‌دانم اما عرفان مولوی برای جامعه بشری یک سم قاتل می‌دانم.»

آنچنانکه اقبال در تدوین اندیشه خود با بیان:

بگذر از فقری که عربانی دهد

واطلب فقری که سلطانی دهد

ما زنده به آنیم که آرام نگیریم

موجیم که آرامش ما در عدم ما است

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانش برای دیگری کشت

عرفان حافظی را عرفان جبری گاو و خزان می‌خواند؛ و با عرفان مولوی در عرصه تبیین اراده و نفی فنا در دستگاه عرفان کلاسیک ابن عربی و عرفان خراسانی برای همیشه وداع می‌کند و اختیار و اراده و جامعه‌سازی و جامعه‌گرایی و دنیاگرایی را جایگزین عرفان اراده‌ستیز اختیارستیز و جامعه‌ستیز و دنیاستیز مولوی و حافظ و ابن عربی و سنائی و عطار و غیره می‌کند.

علیهذا، طرح اصطلاح عرفان در شعار عرفان - برابری و آزادی شریعتی در قیاس با عرفان کلاسیک و سنتی و خراسانی گذشته مسلمانان یک اشتراک لفظ می‌باشد که در این جا راهزنی می‌کند و هرگز نباید ترم عرفان اقبال و شریعتی را در چارچوب عرفان خراسانی و کلاسیک ابن عربی تبیین و تعریف بکنیم بلکه بالعکس عرفان در چارچوب دیسکورس اقبال و شریعتی، همان بستر شدن انسان تاریخی می‌باشد، که به قول شریعتی در توسط مبارزه اجتماعی (نه در کنج خلوت زهد و ریاضت و ملامتی‌گری و فردی) و عبادت و کار اقتصادی حاصل می‌شود؛ و از اینجا است که از سال ۴۸ که تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت، کلید واژه فهم اندیشه شریعتی گردید و بن مایه اصلی اندیشه شریعتی تشکیل داد، «دیگر تفکیک ساختاری بین دو شعار عرفان - برابری - آزادی شریعتی و شعار آگاهی - آزادی - برابری شریعتی کنفرانس قاسطین و مارقین و ناکثین وجود ندارد.» تفکیک ما در مقاله پلورالیزم فقط در راستای پرورش نیرو می‌باشد؛ و تجاربی است که در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در این رابطه حاصل کرده‌ایم.

به این ترتیب است که در این مقالات اعلام کردیم که «تکیه آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ جهت پرورش نیرو، در چارچوب

شعار عرفان - برابری و آزادی باعث گردید تا نیروهای پرورش یافته در سال ۵۹ و ۶۰ به صورت مکانیکی رشد کنند، آنچنانکه در این رابطه بعضی از نیروهای آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ تیپولوژی و کاراکتر صوفیانه داشتند و فقط به درد خانقاه‌ها می‌خوردند و حتی به کفش و لباس و غذای همدیگر هم نقد و انتقاد داشتند و خواسته‌شان در پلنوم سال ۶۰ این بود که «چرا فلانی کفش نو پوشیده یا چشم ما را ببندید و سر سفره‌های افراد آرمان ببرید، تا ببینیم چه می‌خورند. برعکس گروهی دیگر از همین افراد پرورش یافته آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ جزء پر عملیات‌ترین افراد جذب شده مجاهدین خلق بودند؛ و در کنار آن‌ها گروهی دیگر هم قرار داشتند، که در زندان رژیم مطلقه فقهاتی هنگامی که می‌خواستند آن‌ها را از یک زندان به زندان دیگر ببرند مشکل زندانبان حمل کتاب‌های شخصی آن‌ها بود، این مصیبت ما در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ بود؛ و این آسیب و بیماری بود که در سال‌های ۵۹ و ۶۰ قبل از اینکه ارباب سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی آرمانی‌ها را سرکوب کند، کل حرکت را گرفتار بحران کرده بود.

لذا در این رابطه است، که در چارچوب بازشناسی عوامل بحران‌ساز سال‌های ۵۹ و ۶۰ آرمان مستضعفین، ما به اینجا رسیدیم که آشخور اصلی این بحران مردافکن و تشکیلات‌سوز آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ همان تکیه مکانیکی کردن بر شعار «عرفان و برابری و آزادی» شریعتی در عرصه تشکیلات بوده است.

علی ایحال، «داوری و قضاوت ما در باب این شعار شریعتی به این ترتیب است که، هر چند این شعار در عرصه تبلیغات دارای ارزش داخلی و خارجی می‌باشد، اما در عرصه فردسازی تشکیلاتی، تکیه بر این شعار، هر گونه تشکیلات طرفداران شریعتی را دچار بحران و رکود و نابودی می‌کند و در عرصه ترویجی هم این شعار توسط تفکیک سه مؤلفه کویریات و اسلامیات و اجتماعیات شریعتی این اندیشه را دچار شقه‌سازی مکانیکی می‌سازد که حاصل نهانی آن از حیات اجتماعی و سیاسی ساقط کردن اندیشه شریعتی می‌باشد.» ○

ادامه دارد



آدرس‌های داده شده اشتباهی!

در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ

جنبش‌های عام اجتماعی ایران

ب - روشنفکران ایران، و آدرس‌های غلط گذشته‌اش:

انجام داد یعنی در دوران اعتلای مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری دکتر محمد مصدق در دهه ۲۰ که شعار مصدق ملی کردم نفت ایران بود، این شعار و حرکت کسروی یک شعار عوضی و اشتباهی بود، چراکه وحدت درون خلقی که شرط موفقیت در مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری مصدق بود، توسط این شعار احمد کسروی به چالش کشیده شد. از نظر شریعتی، «آدرس صحیح در دهه ۲۰ همان شعار ملی شدن نفت ایران توسط مصدق بود» در نتیجه هر شعار دیگری که شعار ملی کردن نفت ایران دکتر مصدق را به چالش می‌کشید یا منفرد می‌ساخت، از نظر شریعتی آدرس غلط دادن به توده‌ها به حساب می‌آمد.

بنابراین شریعتی در تعیین شاخص جهت ممیزی کردن، آدرس‌های صحیح از آدرس‌های غلط در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» به کانتکس جغرافیای حرف پروفیسور برگ تکیه می‌کند، که مطابق آن برای داوری و قضاوت در باب یک آدرس باید منهای صحت و سقم محتوای آن آدرس، به فضای تاریخی و جغرافیایی آن آدرس هم توجه بکنیم؛ لذا به این دلیل است که از نگاه شریعتی، «نیمه تمام رها کردن حج تمتع سال ۶۰ هجری - قمری توسط امام حسین (برعکس آنچه که شیخ مرتضی مطهری و به تقلید از او حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - می‌گوید به

دومین آبشخور، ارائه دهنده آدرس‌های غلط به توده‌های ایران، در طول ۱۵۰ سال گذشته، «روشنفکران در سه لایه غیر مذهبی، لائیک و مذهبی» بوده است که به علت ذهنیت وارداتی آن‌ها و عدم توانایی آن‌ها در فهم خودی‌گرایی‌های تاریخی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران باعث گردید تا ناخودآگاه این گروه اجتماعی در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ بیداری مردم ایران، جامعه ایران را، «در برابر آدرس غلط قرار دهند» البته برعکس روحانیت حوزه‌های فقه‌ای که در طول ۱۵۰ سال گذشته تلاش کرده‌اند تا جهت تثبیت هژمونی خود بر جامعه ایران در چارچوب سنت‌سازی فقهی و مذهبی به توده‌های جامعه ایران آدرس غلط بدهند، جریان روشنفکری ایران در سه لایه، غیر مذهبی و لائیک و مذهبی آن، در طول ۱۵۰ سال گذشته در شکل‌های مختلفی بوده‌های جامعه ایران آدرس غلط داده‌اند، مثل جریان میرزاملکم خان و سیدحسن تقی زده، که تحت شعار «تقلید از غرب از نوک سر تا ناخن پا» جهت مبارزه با سنت و دستیابی به مدرنیته، به توده‌های جامعه ایران آدرس غلط دادند؛ و یا حرکت احمد کسروی که در دهه ۲۰ پس از تبعید رضاخان و باز شدن فضای سیاسی جامعه ایران، یعنی از بعد از دوران بیست ساله دیکتاتوری رضاخان (در زمانیکه جنبش‌های عام اجتماعی ایران، تحت شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» دکتر محمد مصدق در فضای رهایی‌بخش کشور‌های پیرامونی بعد از جنگ بین‌الملل دوم، وارد فاز اعتلا بخش مبارزه ضد استعماری خود شده بودند) بود که احمد کسروی، با شعار «پاک دینان» جهت به چالش کشیدن سنت‌های مذهبی و اعتقادی و تاریخی جامعه ایران کوشید تا، «آش را با جاش به چالش بکشد» بدون اینکه (برعکس شریعتی) بتواند در خلاء نفی مذهب سنت‌ساز، «اسلام ایدئولوژیک اجتماعی جایگزین آن نماید.»

به همین دلیل است که معلم کبیرمان شریعتی در نقد حرکت احمد کسروی می‌گوید: «اگر هم به فرض حرکت کسروی درست هم می‌بود، اما شرایط تاریخی که کسروی در فضای آن حرکت کتاب سوزان یا مفتاح و دعا سوزان و غیره در جامعه ایران

خاطر فرار از ترور شدن و ترس از مرگ نبود)، بلکه در راستای تصحیح آدرس به توده‌ها بود. چراکه آنچنانکه شریعتی می‌گوید، «در شرایطی که جلا در جامعه و تاریخ حاکم است، اگر تو در صحنه حق و باطل زمان نباشی، چه به نماز ایستاده باشی و چه به شراب نشسته باشی، چه دور خانه ابراهیم بچرخی و چه دور بت‌های دست‌ساز طواف کنی، هر دو یکسان خواهد بود؛ و بدین ترتیب است که شریعتی معتقد است که نیمه تمام رها کردن مناسک حج در سال ۶۰ توسط امام حسین و در پیش گرفتن راه کربلا در همین زمان توسط امام حسین در راستای تصحیح آدرس به توده‌ها بوده است.

زیرا بزرگترین کاری که امام حسین در عاشورای سال ۶۱ هجری قمری انجام داد، «تصحیح آدرس توده‌ها از کعبه به کربلا بود» و در همین رابطه است که از نظر شریعتی کار پیشگام رهبری جنبش‌های اجتماعی مردم نیست. بلکه «تنها تصحیح آدرس رفتن در ذنیت توده‌ها می‌باشد» او در این رابط با تاسی از ولتر و روسو می‌گوید، «به مردم نگاه و دیدن بیاموزید خود راه را خواهند رفت» این شعار شریعتی یعنی، «تعیین صحیح آدرس برای توده‌ها کردن می‌باشد».

بنابراین از نظر معلم کبیرمان شریعتی کار اصلی پیشگامان مستضعفین، «تعیین صحیح آدرس یا تصحیح آدرس غلط برای توده‌ها توسط خودآگاهی سیاسی، اجتماعی، تاریخی و طبقاتی می‌باشد» و در همین رابطه است که، شریعتی در تحلیل جنگ صفین و تکوین خوارج در این جنگ توسط پروژه حکمیت عمرو عاص و معاویه، معتقد است که آبشخور اولیه تکوین خوارج در صفین، «گم کردن آدرس توسط لطایف الحیل عمرو عاص و معاویه بود»؛ و از نظر شریعتی اگر امام علی در جنگ صفین در برابر قرآن بر سر نیزه‌های لشکر معاویه فریاد می‌زند، که «ان قرآن ناطق - من قرآن ناطق هستم» این قرآن‌های بر سر نیزه معاویه پایکوب کنید نه به معنای این است که، «آن قرآن‌های بر سر نیزه‌های لشکر معاویه غیر از قرآن پیامبر اسلام می‌باشند» بلکه بالعکس به معنای آن است که، «امام علی توسط جایگزین کردن خودش به عنوان قرآن ناطق به جای قرآن‌های بر سر نیزه‌های لشکر معاویه، می‌خواهد به تصحیح آدرس قرآن در نگاه توده‌ها بپردازد.»

البته مهم‌تر از همه این‌ها این موضوع در خصوص ماهیت و محتوا و چارچوب دعوت خود پیامبر اسلام صادق می‌باشد چرا که آنچنانکه شریعتی در مقدمه کنفرانس «فاطمه فاطمه است» مطرح می‌کند،

شکل‌بندی دعوت پیامبر اسلام در ۲۳ سال دوران حیات نبوی خود به این ترتیب بوده است که دعوت خودش را بر پایه همان تصورات قبلی اعراب جاهلیت به انجام می‌رساند؛ لذا تنها کار جدیدی که پیامبر اسلام در ۲۳ سال حیات نبوی و دوران دعوت خود به انجام رسانید این بود که با تغییر تصدیقات مردم، «آدرس‌ها را عوض می‌کرد» یعنی در زمانیکه مردم با پرستش بت‌های خود، آن‌ها را به جای الله پرستش می‌کردند، پیامبر آمد و گفت به جای این بت‌ها، «خداوند یا الله را عبادت کنید» و یا زمانیکه عرب‌های جاهلیت، بت‌های خود را در خانه کعبه و یا در دو طرف کوه صفا و مروه قرار داده بودند و با عبادت و طواف و سعی بین این بت‌ها حج را به جا می‌آوردند، پیامبر اسلام آمد و با برداشتن این بت‌ها از خانه کعبه و کوه‌های صفا و مروه دستور داد تا به جای عبادت برای این‌ها در پروژه حج، «الله را طواف و سعی کنند» یعنی «پیامبر اسلام در چارچوب همان تصورات عرب‌های جاهلیت در دعوت خود با تغییر تصدیق‌ها، آدرس‌ها را تغییر داد و به عرب‌ها گفت، «عبادت شما به جای این بت‌ها باید به طرف خداوند باشد.»

همچنین به عرب‌ها گفت: «الله خالق آسمان‌ها و زمین و انسان، این بت‌ها نیستند، بلکه او نورالسموات و الارض می‌باشد.» به عرب‌ها گفت: «غسل جنابت که می‌کنید به خاطر نزدیکی و حلول جن در شما نیست بلکه توسط غسل جنابت شما باید نظافت بکنید و کثافت‌ها را از خود دور بکنید.» به عرب‌ها گفت: «در حج به جای عبادت بر بت‌های دست‌ساز خود، الله خالق همه وجود را عبادت کنید» به همین دلیل پیامبر اسلام در ۲۳ سال حیات نبوی خود در کانتکس دعوت خود، «تنها آدرس‌های فردی و اجتماعی و فکری و اعتقادی انسان‌ها با خداوند و تاریخ و طبیعت و خود انسان عوض کرد» و همان تصورات قبلی اعراب را وارد تصدیقات جدید خود کرد.

ج - «آدرس اشتباهی جلال آل احمد» به عنوان روشنفکر دهه ۴۰ ایران:

حرکت جلال آل احمد در دهه ۴۰ «که با تکیه کردن بر سنت‌های مذهبی و اجتماعی و تاریخی جامعه ایران» در عرصه نظری به مقابله با غرب‌زدگی سیاسی و مدرنیته ابزاری و فرهنگی پرداخت، آدرس غلطی بود که به جامعه ایران داد. که آثار زیانبار این آدرس غلط جلال آل احمد، تا امروز دامنگیر جامعه ایران شده است. چراکه، آدرس



غلطی که جلال آل احمد جهت نجات از غربزدگی و مدرنیته (به تاسی از حلقه سیداحمد فرید) داد، این بود که، «جلال راه نجات جامعه ایران از غربزدگی را، در پناه بردن و بازگشت جامعه ایران به سنت‌های گذشته تاریخی و مذهبی و اجتماعی تعریف کرد» و در همین راستا بود که جلال برای اولین بار جهت مقابله کردن با جنبش و انقلاب مشروطیت که نخستین انقلاب و حرکت تحول خواهانه دموکراتیک در کشورهای پیرامونی و در تاریخ ایران بود، از آنجائیکه جلال در راستای همان بینش ضد مدرنیته و ضد غربزدگی خود انقلاب و جنبش مشروطیت را نوعی غربزدگی تحلیل می‌کرد، لذا جهت مخالفت با مشروطیت و مقابله کردن نظری و روشنفکرانه با انقلاب مشروطیت برای اولین بار نه تنها در میان روشنفکران ایرانی، بلکه حتی در میان نیروهای سیاسی ایران از حرکت ارتجاعی شیخ فضل الله نوری در برابر مشروطیت در لوای مشروعه‌خواهی او حمایت کرد (همان شیخ فضل الله نوری که حتی به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمد علی شاه قاجار - آن جنایتکار ضد انسان و ضد خلق و ضد بشریت - تقدیس می‌کرد و در تقریرهای خود از آزادی با «کلمه منحوس آزادی» یاد می‌کرد).

همین حمایت جلال آل احمد (برای اولین بار در میان روشنفکران و جامعه سیاسی ایران) از شیخ فضل الله نوری بر اولین مذاقی که شیرین افتاد، مذاق خمینی بود چراکه خمینی از بعد از سرکوب شاه در سال‌های ۴۱ و ۴۲ و به خصوص سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ و ناامید شدن در مشارکت حداقلی در قدرت با شاه حتی در حد مشورت مانند دوران بروجردی، گرچه تا آن زمان جزء حامیان مشروطیت بود و از دفاع مدرس از مشروطیت حمایت می‌کرد، اما به موازات ناامیدی از شاه و سلطنت رفته رفته به صورت ناخواسته از مشروطیت فاصله گرفت؛ و در همین برزخ بود که با کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت» جلال آل احمد آشنا شد. تنها موضوعی که خمینی توانست با مطالعه اندیشه جلال حاصل کند، همان گم شده خود بود که در کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکر» جلال پیدا کرد. زیرا از بعد از مطالعه کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت» جلال بود که خمینی علاوه بر تقدیس شیخ فضل الله نوری و فاصله گرفتن ذهنی از مدرس در دفاع از مشروطیت و وداع با اندیشه گذشته خود در کتاب «کشف الاسرار»، کوشید مانیفست سیاسی خود را از زیر چتر مشروعه‌خواهی خارج کند و چتر مشروعه‌طلبی شیخ فضل الله نوری را بر سر خود باز نماید.

اما از آنجائیکه خمینی دریافت که، «تاز مشروعه شیخ فضل الله نوری یک تاز خام سیاسی، عکس‌العملی و راست‌گرا و ارتجاعی می‌باشد که فقط جنبه صرف شعاری دارد و بدون پایگاه نظری فقهی و کلامی است» پس از تبعید از ایران و حضور در حوزه نجف، از سال ۴۶ توسط یک سلسله سخنرانی‌هایی تحت عنوان «ولایت فقیه» که بعداً توسط جلال الدین فارسی پیاده و ادیت و تنقیح و مکتوب گردید، تاز مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری را فقهی و کلامی کرد و آن را «از صورت یک شعار صرف سیاسی و راست‌گرا و ارتجاعی شیخ فضل الله نوری - که تنها به درد محمد علی شاه و روس‌ها می‌خورد - خارج کرد و با تغییر عنوان آن از مشروعه به ولایت فقیه این شعار سیاسی شیخ فضل الله نوری را به صورت یک نظریه فقهی و کلامی درآورد.» برای انجام این مقصود، خمینی برای اولین بار در تاریخ شیعه و سنی، ولایت پیامبر اسلام که از نظر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، همراه با ختم نبوت پیامبر اسلام، ختم ولایت او نیز اتفاق افتاده است و همچنین از نظر اقبال لاهوری، از بعد از پیامبر اسلام هیچ کس حق ندارد تحت هیچ عنوانی اعلام انتقال ولایت پیامبر به خودش بکند و ولایت از نظر اقبال عبارت است «تکلیف کردن تجربه باطنی و شخصی پیامبر اسلام و دیگر پیامبران ابراهیمی برای دیگران، تحت این عنوان که، چون من چنین تجربه‌ای کرده‌ام شما موظف به پذیرش آن هستید» اقبال معتقد است که از بعد از رحلت پیامبر اسلام هیچکس حق ندارد تحت عنوان ولایت بگوید چون من چنین تجربه‌ای کرده‌ام بر شما تکلیف است یا شما موظفید که آن را بپذیرید و آن را به صورت قانون درآورید.

اما خمینی برای اولین بار در سال ۴۶ با نفی این نظریه کلامی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، اعلام کرد که «ختم ولایت پیامبر اسلام همراه با ختم نبوت او صورت نگرفته است و ولایت پیامبر اسلام پس از رحلت آن حضرت، طابق النعل بالنعل می‌تواند به فقیه حوزه‌های فقه‌ای منتقل شود و فقیه حوزه‌های فقه‌ای تمامی اختیارات ولایتی پیامبر اسلام چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی و چه در عرصه سیاسی و چه در عرصه حکومتی دارا می‌باشد؛ لذا بدین ترتیب بود که خمینی در سال ۴۶ با تغییر عنوان مشروعه شیخ فضل الله نوری به ولایت فقیه جهت تبدیل این شعار به یک نظریه فقهی و کلامی اعلام کرد، که «ولایت پیامبر اسلام به فقیه حوزه‌های فقه‌ای از جمله خود او قابل انتقال می‌باشد» و از اینجا بود، که آدرس عوضی و اشتباهی جلال آل احمد در کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت

روشنفکر» در رابطه با نفی مشروطیت و تقدیس شیخ فضل الله نوری و شعار مشروعه‌خواهی او و سنت‌گرایی‌اش به سرانجامی رسید که امروز جامعه ایران در ظلل رژیم مطلقه فقهاتی، ۳۶ سال است که میوه چین این شجره جلال آل‌احمد می‌باشند و آن نسخه پیچیده شده جلال به صورت یک بلای تاریخی و اجتماعی و سیاسی بر سر مردم نگویند بخت ایران نازل شده است و معلوم نیست که هزینه این شجره جلال آل‌احمد برای مردم ایران تا چه اندازه خواهد بود و آنچنانکه حضرت عیسی‌ای مسیح می‌فرماید، «تعرف الاشجار بالاثمارها».

در همین رابطه نقل می‌کنند که، بعد از واقعه ۱۵ خرداد ۴۲ زمانی که جلال آل‌احمد به همراه همسرش سیمین دانشور، جهت بیعت با خمینی به منزل خمینی در قم رفتند، و در زمانیکه در منزل خمینی، جهت بیعت همسر جلال یعنی سیمین دانشور با خمینی طشت آب می‌آوردند که هم خمینی و هم سیمین دانشور دست‌های خود را جهت بیعت با یکدیگر داخل طشت آب کنند، در همان حال که سیمین دانشور در حال بیعت کردن با خمینی به وسیله طشت آب بود، چشم جلال به یکباره به کتاب «غربزدگی» می‌افتد که بر روی زانوی خمینی قرار داشته است، لذا جلال پس از ختم بیعت سیمین دانشور با خمینی و بعد از اینکه بیعت خودش (جلال) هم با خمینی به پایان می‌رسد، با شوخی خطاب به خمینی می‌گوید: «مثل اینکه شما هم از این چرت و پرت‌ها مطالعه می‌کنید؟» خمینی هم با مزاح در پاسخ به جلال می‌گوید: «بسیار زیاد» فراموش نکنید که این جلالی که در دهه چهل علم حمایت از شیخ فضل نوری و شعار مشروعه‌خواهی او، در مخالفت با جنبش و انقلاب مشروطیت بلند کرده است، همان جلالی است که در دهه ۳۰ مسئول تحریریه ماهنامه «دنیا» ی حزب توده می‌باشد و یکی از ثنویسین‌های بزرگ حزب توده است که صد البته، آنچنانکه همین جلال در دهه ۳۰ در کنار حزب توده، «به صورت یک آدرس غلط و اشتباه بر علیه نهضت مقاومت ملی مصدق بود» و در دوران شکوفائی نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق در چارچوب جریان راه سوم خلیل ملکی، باز به صورت یک آدرس غلط درآمد.

از دهه چهل تا امروز از آنجائیکه جلال در حرکت ضد مشروطیت، تحت عنوان مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری و خمینی ذوب شده است و حتی اندیشه او بستر ساز تکوین نظری این نهضت مشروعه‌خواهی و ولایت‌طلبی مطلقه فقهاتی شده است، این همه باعث شده است تا جلال آل‌احمد در تاریخ ۱۵۰ ساله حرکت روشنفکری ایران پیوسته به عنوان

یک «آدرس غلط» تعریف شود. البته نکته‌ای که طرح آن در اینجا خالی از عریضه نمی‌باشد اینک هرگز نباید نقد ما از جلال آل‌احمد، هم سنگ نقد طرفداران لیبرالیسم اقتصادی تحت هژمونی حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - تعریف بشود. چرا که نقد طرفداران لیبرالیسم اقتصادی در جامعه امروز ایران به سردمداری حاجی فرج دباغ از جلال آل‌احمد، در چارچوب حمایت از سرمایه‌داری و لیبرالیسم مغرب زمین و نفی تز غربزدگی جلال می‌باشد نه در کانتکست تکوین نظریه فقهی - کلامی ولایت فقیه خمینی، که این دو از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشند و قطعاً در این رابطه اشتراک لفظ در آینده رهنمی خواهد کرد.

زیرا از آنجائیکه، جلال آل‌احمد در عرصه مبارزه با غربزدگی و دفاع از هویت‌طلبی ایرانی در چارچوب بازگشت به سنت‌های گذشته فرهنگی ایران با سرمایه‌داری و لیبرالیسم و مدرنیته مغرب زمین گلابز شده است، لذا مخالفت سرسختانه حاجی فرج دباغ با جلال آل‌احمد و حلقه فریدی (سیداحمد فردی) نه در راستای مبارزه با ارتجاع مذهبی و مبارزه با سرمایه‌داری مغرب زمین می‌باشد، بلکه بالعکس در چارچوب بستر سازی نظری، توسط فرج دباغ برای لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری جهانی است و در همین رابطه است که، نوک پیکان حمله حاجی فرج دباغ به جلال آل‌احمد:

۱ - مخالفت و مبارزه با تز غربزدگی جلال در چارچوب نفی غرب توسط جلال به عنوان یک کل (نه یک کلی) غیر قابل تجزیه.

۲ - نفی، مخالفت جلال با نظام جهان سرمایه‌داری و نظریه لیبرالیسم بستر ساز این نظام توحشی.

۳ - نفی، مخالفت جلال با هویت غربی در جامعه ایران، (آنچنانکه امروز حاجی فرج دباغ در چارچوب تز هویت مشوش برای ایرانیان، معتقد به هویت سه گانه، غربی و ایرانی و اسلامی، می‌باشد و بدین وسیله او امروز بر طبل اولویت هویت غربی جهت بستر سازی لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری جهانی می‌کوبد. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم به صراحت بگوئیم که، موضع ضد غربزدگی جلال، در مبارزه با سرمایه‌داری جهانی و لیبرالیسم اقتصادی بستر ساز آن می‌باشد، که این موضوع کاملاً در موضع عکس اندیشه حاجی فرج دباغ قرار دارد، چرا که او می‌کوشد تا در جامعه امروز ایران توسط حمایت بی‌چون و چرا از نظریه لیبرالیسم وحشی مغرب، بستر نظری

جهت طغیان سرمایه‌داری فراهم بکند). باری، در این رابطه است که دیدیم که چگونه سرمایه‌داری جهانی در دهه ۸۰ تمام قد به حمایت از جریان حاجی فرج دباغ در داخل و خارج کشور پرداخت و پارادیم کیس‌های رنگارنگ جریان حاجی فرج هم مانند خود او (به قول نیوتن) بر روی شانه‌های غول‌های سرمایه‌داری جهانی قرار گرفتند.

۴ - نفی، تز سنت‌گرایی جلال آل‌احمد به عنوان بستر اعتلای هویت ایرانی در برابر نفی هویت غربی و مشوشی که حاجی فرج دباغ امروز بلندگوی دفاع از آن می‌باشد. علی‌احمال این همه باعث گردیده است تا حاجی فرج دباغ جهت بسترسازی لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری جهانی موضوع تکیه جلال آل‌احمد و معلم کبیرمان شریعتی بر هویت مستقل ایرانی به عنوان بزرگترین خطر حرکت خود احساس کند تا آنجا که از نظر حاجی فرج دباغ در چارچوب نظریه هویت مشوش ایرانی هر گونه شعار استقلال هویت ایرانی چه از جانب جلال باشد و چه از جانب شریعتی و غیره، یک ذنب لایغفر می‌باشد.

۵ - نفی، تز ضد مدرنیته جلال، زیرا از آنجائیکه جلال آل‌احمد بر مبنای بینش ضد استثماری و ضد سرمایه‌داری و سوسیالیستی که در طول سه فرایند حرکت خود داشت، «معتقد به دکترین توسعه سوسیالیستی خارج از مدرنیته مانند هندوستان نهر و چین بود، و در این چارچوب جلال آل‌احمد مانند نهر و معتقد بود که بدون ورود به مدرنیته ما می‌توانیم در چارچوب هویت ایرانی به توسعه دست پیدا کنیم». همین نظریه جلال باعث شده است تا، از آنجائیکه حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش «معتقد به تئوری توسعه از مسیر سرمایه‌داری می‌باشد» و او مخالف هر گونه «تئوری توسعه سوسیالیستی از طریق دور زدن سرمایه‌داری و مدرنیته است» لذا همین امر موجب آن شده است که حاجی فرج دباغ برعکس جلال آل‌احمد سرمایه‌داری و مدرنیته را بسترساز توسعه بداند و هر گونه هویت‌گرایی ایرانی جهت مبارزه با سرمایه‌داری و مدرنیته از نگاه حاجی فرج دباغ، «مبارزه با توسعه و آزادی می‌باشد» و باز در این رابطه است که حاجی فرج دباغ هم معلم کبیرمان شریعتی و هم جلال آل‌احمد جز مخالفین توسعه و آزادی تعریف می‌کند، چراکه هم شریعتی در کنفرانس «ماشین در اسارت ماشینیسم» و هم جلال آل‌احمد در کتاب «غربزدگی» معتقد به تز و دکترین توسعه سوسیالیستی منهای مدرنیته هستند و هر دو این‌ها هم جلال آل‌احمد و هم شریعتی معتقد به توسعه از طریق دور زدن سرمایه‌داری می‌باشند؛ و همین رویکرد باعث شده تا هم شریعتی و هم جلال آل‌احمد، «مدرنیته را

مورد نقد قرار دهند و هرگز اعتقادی به مدرنیته به عنوان بسترساز توسعه در جامعه ایران نداشته باشند» و برعکس رویکرد حاجی فرج دباغ، شریعتی و جلال ورود به مدرنیته جهت دستیابی به توسعه در چارچوب لیبرالیسم اقتصادی و نظام سرمایه‌داری، به عنوان باتلاقی تلقی می‌کنند که امکان خروج از آن دیگر وجود ندارد؛ و اگرچه حاجی فرج دباغ نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی را پایان تاریخ اعلام می‌کند، اما شریعتی و جلال معتقد به زوال قطعی و تاریخی سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی یا لیبرالیسم وحشی اروپا هستند.

لذا نباید فراموش کنیم که، «مخالفت شریعتی و جلال با مدرنیته مخالفت با مدرنیته ایزاری نیست» چراکه آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید: «من در تز ضد ماشینیسم خود مخالف ماشین به عنوان ابزار نیستم. بلکه مخالف ماشینیسم به عنوان یک نظام هستم» به عبارت آخری، از نظر شریعتی و جلال، «توسعه در ایران از مسیر سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی و مدرنیته عبور نمی‌کند» و به همین دلیل است که از نگاه شریعتی و جلال، «ماشینیسم به عنوان یک نظام (نه ماشین به عنوان ابزار) بسترساز مدرنیته و سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی می‌باشد، که راه خروج از آن دیگر وجود ندارد» در نتیجه، خندق پر نشدنی بین جلال و شریعتی از یکطرف و حاجی فرج دباغ به عنوان نظریه‌پرداز سرمایه‌داری جهانی و لیبرالیسم اقتصادی در جامعه امروز ایران، از طرف دیگر، عبارت است از اینکه:

اولاً هم جلال و هم شریعتی به راه توسعه سوسیالیستی در ایران اعتقاد دارند، در صورتی که حاجی فرج دباغ معتقد به راه توسعه سرمایه‌داری در ایران است.

ثانیاً هم شریعتی و هم جلال معتقد به راه توسعه در ایران، (مانند هند و چین) از طریق دور زدن مدرنیته هستند، در صورتی که حاجی فرج دباغ راه توسعه در ایران را تنها از طریق ورود همه جانبه به مدرنیته و نظام سرمایه‌داری و قبول دست بسته لیبرالیسم می‌داند. ○

ادامه دارد



«تصور خدا» در نهج البلاغه



«ایجاد ارتباط بین بندگان و خداوند» بوده است، لذا در این رابطه تبیین صف انسانی برای خداوند به عنوان یک ضرورت دعوت بوده است.

آنچنانکه مولوی در دفتر دوم مثنوی در انتهای داستان موسی و شبان همین نتیجه‌گیری را می‌کند. یعنی از نظر مولوی، هم خدای شبان یک خدای پرسونال است و دارای صفات بشری می‌باشد و هم خدای موسی، البته با تفاوت و تمایزاتی، ولی به هر حال هر چند تمایزاتی بین خدای پرسونال شبان که خطاب به خداوند می‌گفت:

تو کجائی تا شوم من چاکرت

چارقت دوزم کنم شانه سرت

جامه‌ات شویم شپش‌هایت کشم

شیر پیشت آورم ای محتشم

دستکت بوسم بمالم پایکت

وقت خواب آید بروم جایکت

ای فدای تو همه بزهای من

ای به یادت هی هی و هیهای من

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۰ - س ۷ - ابیات ۱۷۳۵ به بعد

با خدای کلامی موسی، که خطاب به خدا می‌گفت:

دست و پا در حق ما استایش است

در حق پاکی حق آرایش است

لم ild لم یولد او را لایق است

والد و مولود را او خالق است

هر چه جسم آمد ولادت وصف اوست

هر چه مولودست او زاین سوی جست

زانک از کون و فسادست و مهین

حادثست و محدثی خواهد یقین

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۱ - س ۸ - ابیات ۱۷۵۸ به بعد

ج - در نگاه علی در نهج البلاغه: «تصورسوزی» و «صفاتسوزی» خداوند، مقدمه فهم «تصور خدا» می‌باشد:

آنچنانکه قبلا هم اشاره کردیم برای فهم «تصور خدا» در نگاه علی باید به فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه امام علی توجه کنیم. چراکه در کل نهج البلاغه موجود، تنها جایی که امام علی به صورت تئوریک و کلامی به تبیین «تصور خدا» و نقش آن در عرصه عینیت فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد فقط و فقط در همین فراز دوم خطبه اول نهج البلاغه می‌باشد. آنچنانکه قبل از امام علی، پیامبر اسلام مربی و معلم و مراد و امام او در چارچوب تجربه دینی و نبوی خود در قرآن، تنها در مواردی محدود به تبیین کلامی «تصور خدا» در قرآن می‌پردازد. مثل «آیه ۱۱ - سوره شوری» و «آیه ۴ - سوره اخلاص» و «آیات ۱ تا ۶ - سوره حدید» و «آیه ۱۵۶ - سوره بقره» و قس علی هذا.

البته علت اینکه پیامبر اسلام در چارچوب تجربه دینی و نبوی خود و بعدا، به تاسی از او، امام علی بسیار محدود به تبیین کلامی «تصور خدا» می‌پردازند، آن است که، باید فراموش نکنیم که مخاطبین پیامبر اسلام و امام علی گروه‌های متوسط اجتماعی می‌باشند؛ و اصلا یکی از اهم موضوعاتی که پیامبران ابراهیم در عرصه جامعه‌سازی و انسان‌سازی خود به آن توجه داشته‌اند، دوری گزیدن از نخبه‌گرایی بوده است یعنی «برعکس افلاطون که معتقد به نخبه‌گرایی بود، و بر سر در آکادمی خود نوشته بود، «که کسی که هندسه نمی‌داند در این سرای وارد نشود پیامبران ابراهیمی همیشه در دعوت خود مخالف نخبه‌گرایی بودند؛ و به همین دلیل همیشه گروه‌های متوسط جامعه یعنی ناس و توده‌های عادی و محروم جامعه مخاطب آن‌ها بوده و هستند و خواهند بود.

همین امر باعث گردیده است تا از آنجائیکه نقطه ثقل و گرانی‌گاه دعوت پیامبران ابراهیمی، «خداوند» و در نتیجه «تصور خدا» باشد و تمامی پیامبران ابراهیمی تلاش می‌کردند تا سنگ زیربنای جهان‌بینی و حرکت خودشان بر پایه خداوند و تصور و مبارزه با بت‌پرستی قرار دهند، به همین دلیل، برعکس عرفان هند شرقی و متافیزیک فلاسفه یونان، انبیاء ابراهیمی جهت تبیین خداوند به جای تکیه بر «تبیین یگانگی وجود در عرصه طبیعت و ماوراء الطبیعت»، بر «تبیین یگانگی خود خداوند به صورت عددی» تکیه می‌کردند تا توده‌ها توان فهم آن را داشته باشند. در نتیجه این امر عاملی گردیده است تا پیامبران ابراهیمی در ظاهر دعوت خود به تبیین خدای پرسونال بپردازند که دارای صفات انسانی، مثل صفات رحیم، کریم، عزیز، غفور، علیم، بصیر، غنی، حمید، سریع الحساب و غیره می‌باشد. زیرا پیامبران ابراهیمی به درستی می‌دانستند، که بدون خدای صورت‌دار و خدای صفت‌دار و خدای پرسونال، گروه‌های متوسط مخاطب آن‌ها در طول تاریخ نمی‌توانند، با خداوند ارتباط بگیرند و از آنجائیکه هدف اصلی پیامبران ابراهیمی،



تفاوتی وجود داشت، اما مولوی پس از پایان این داستان ساختگی (گندمش بستان که پیمانه است رد) و این دیالوگ خود مولوی که در زبان موسی و شبان جاری ساخته است، او نتیجه‌ای که از این داستان می‌گیرد این است که، هم خدای شبان و هم خدای موسی، خدای تصویردار و پرسونالی هستند، البته با درجائی تفاوت:

نقش می‌بینی که در آئینه ایست

نقش تست آن نقش آن آئینه نیست

دم که مرد نایی اندر نای کرد

در خور نایست نه در خورد مرد

هان و هان گر حمد گویی گر سپاس

همجو نافرجام آن چوپان شناس

حمد تو نسبت بدان گر بهتر ست

لیک آن نسبت به حق هم ابترست

چند گویی چون غطا برداشتن

کین نبودست آنچه می‌پنداشتن

این قبول ذکر تو از رحمتست

چون نماز مستحاضه رخصتست

با نماز او بیالودست خون

ذکر تو آلوده تشبیه و چون

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۸۳ - س ۱۴ - ابیات ۱۸۰۶ به بعد

بنابر این، نتیجه‌ای که مولوی در پایان این داستان ساختگی و این دیالوگ ساختگی بین موسی و شبان می‌گیرد این است که هم حمد شبان و هم حمد موسی آلوده به تشبیه و چون بوده است چراکه هر دو حمد خدای تصویردار می‌کردند.

صورت‌گر نقاشم هر لحظه بتی سازم

وآنکه همه بت‌ها را در پیش تو بگدازم

صد نقش بر انگیزم با روح در آمیزم

چون نقش ترا بینم در آتشش اندازم

تو ساقی خماری یا دشمن هشیاری

یا آنک کنی ویران هر خانه که می‌سازم

جان ریخته شد بر تو آمیخته شد با تو

چون بوی تو دارد جان جان را هله بنوازم

هر خون که زمن روید با خاک تو می‌گوید

با مهر تو هم‌رنگم با عشق تو هنبازم

در خانه آب و گل بی‌تست خراب این دل

یا خانه درآ جانا یا خانه بپردازم

کلیات شمس تبریزی - غزل شماره ۱۴۶۲ - ص ۵۶۳ - س ۱۶ به بعد
به همین دلیل هر چند پیامبر اسلام در کانتکس تجربه دینی و نبوی خود برای ایجاد پیوند بین متوسطین جامعه که مخاطبین اصلی دعوت او هستند مجبور به طرح خدای صورت‌دار و صفت‌دار و پرسونال می‌باشد اما در حاق دعوت خود برای آینده به طرح خدای بی‌صورت می‌پردازد. آنچنانکه در آیه ۱۲ سوره شوری دیدیم که قرآن می‌فرماید «لیس کمثله شیء» - خداوند هیچ صورتی ندارد» به همین ترتیب در فراز دوم خطبه اول نهج‌البلاغه، امام علی جهت تبیین خداوند بی‌صورت، به صورت‌سوز و صفت‌سوزی خداوند می‌پردازد.

البته حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در رابطه با علت تبیین «خدای صورت‌دار» به جای «خدای صورت‌سوز» در عرصه دو تجربه دینی و تجربه عرفانی نظری دیگر دارد:

«چون تجربه خودآگاهانه ما تنها نقطه عزیمت برای دست یافتن به هر معرفت است. نمی‌توانیم از محدودیت تعبیر واقعیت‌ها در پرتو تجربه درونی خویش بر کنار بمانیم.» تصور خدا به صورت بشری امری است که برای فهم زندگی از آن نمی‌توان حذر کرد. چه زندگی را تنها از درون می‌توان شناخت. ناصر علی، شاعر سر هندی، از زبان بت به برهمن چنین سروده است:

مرا بر صورت خویش آفریدی برون از خویشتن آخر چه دیدی؟

(بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۱ - س ۱).

بنابراین از نظر علامه محمد اقبال لاهوری:

«خداوند یک من نهایی و مطلق است که انسان تنها از طریق تجربه درونی خویش می‌تواند به آن تجربه پیدا کند به عبارت دیگر، از نگاه اقبال، این تجربه درونی انسان جهت دستیابی به آن من نهایی و مطلق که نامش الله است به دو صورت انجام می‌گیرد:»

الف - تجربه دینی.

ب - تجربه عرفانی. (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۷۲).

«مرد باطنی یا عارف و صوفی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که توسط تجربه عرفانی به دست آورده است به حیات این جهان و جامعه برگردد و تازه آن زمانی هم که مرد باطنی یا عارف و صوفی بخواند به زندگی این جهان و جامعه برگردد بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمر بخشی دارد. چراکه باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای صوفی یا عارف یا مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه عرفانی

مرحله‌ای نهایی است. اما برای پیامبر بیدار شدن نیروهای درونی او توسط تجربه دینی عاملی است که جهان را تکان می‌دهد. در پیامبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی او به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده به حد اعلی وجود دارد؛ لذا به این ترتیب است که بازگشت پیامبر به جامعه نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ س ۶).

یعنی از نظر اقبال هر چند دین و وحی و نبوت در چارچوب تجربه دینی قابل تعریف می‌باشند ولی شرط اول سخن آن است که بدانیم که، نه تنها تجربه عرفانی در طول تجربه دینی، نبوی پیامبر نیست، بلکه این دو تجربه از دو جنس مختلف و متفاوت می‌باشند و از آنجائیکه از نظر اقبال لاهوری در چارچوب، «تجربه دینی» واقعیت‌ها در پرتو «تجربه درونی» می‌توان شناخت، این امر باعث می‌گردد تا، «تصور خدا» در دیسکورس پیامبران ابراهیمی صورت پرسونالی پیدا کند. محصل اینکه:

۱ - تجربه عرفانی صوفیانه، معلول جهان شناختی دو ساحتی افلاطونی آن‌ها می‌باشد که در چارچوب ثنویت جهان شناختی افلاطونی تمامی صوفیان معتقدند که علاوه بر اینکه این جهان، جهان سایه و جهان زندان می‌باشد، انسان در این جهان هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ فیزیکی و روانی در زندان قرار دارد زیرا در دایره‌ای جدای از اصل خویش به سر می‌برند لذا دائماً در تلاش است تا به اصل خویش که همان عالم مُثُل افلاطونی می‌باشد برگردد و این خواسته ممکن نمی‌شود جز با عشق صوفیانه.

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نوره سر	شد عدد چون سایه‌ای کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۶ - س ۹ - ابیات ۶۹۶ به بعد

بنابراین در این رابطه است که تجربه صوفیانه در هر شکل و شمای آن دارای یک متافیزیک حداکثری می‌باشد؛ و به همین دلیل در تجربه عرفانی یا صوفیانه مسلمانان از آغاز تا انجام به نحوی از نظر کلامی معتقد به مشرب اشعری‌گری یا اشاعره می‌باشند. چراکه تنها این کلام اشعری است، که می‌تواند آن ایده‌آلیسم حداکثری افلاطونی آن‌ها را تبیین فلسفی و کلامی بکند.

۲ - «تصور خدا» در چارچوب تجربه دینی یا نبوی پیامبران ابراهیمی برعکس تجربه عرفانی صوفیانه نقش کلیدی و گرانیگاه دارد. چراکه پیامبران ابراهیمی می‌کوشیدند تا توسط «تصور خدا» تصدیقات نظری و عملی آن‌ها را در عرصه فرد و اجتماع دچار تحول کنند.

۳ - اولین تصدیقاتی که پیامبران ابراهیمی در چارچوب تجربه دینی

خود دچار تحول می‌کردند، استحاله تصدیق شرک به توحید بود. بنابراین از نظر پیامبران ابراهیمی، توحید یک تصدیق است که توسط اصلاح نظری و عملی «تصور خدا» حاصل می‌شود.

۴ - مبارزه با بت‌پرستی در حرکت پیامبران ابراهیمی در جهت اصلاح «تصور خدا» در نظر و عمل فرد و جامعه بوده است.

۵ - هر چند پیامبران ابراهیمی، در آغاز دعوت خود تلاش می‌کردند تا توسط خداوند صورت‌دار و صفت‌دار بین مخاطبین متوسط خود و خداوند پیوند ایجاد نمایند، اما به مرور این پیامبران ابراهیمی تلاش داشتند، تا «تصور خدا» از شکل صورت‌دار، به صورت صورت‌سوز تبیین نمایند.

۶ - در فراز دوم خطبه اول نهج‌البلاغه امام علی تلاش می‌کند، تا به تبیین «تصور خدا» در نگاه خودش به عنوان پارادایم کیس تجربه نبوی پیامبر اسلام بپردازد. طبیعی است که «تصور خدا» در نگاه علی به عنوان پارادایم کیس دعوت نظری و عملی پیامبر اسلام، برعکس عوام و متوسطین شکل صورت‌سوز و بی‌صفت داشته باشد. باری امام علی با بیان «اول الدین معرفته» اشاره به تجربه دینی خودش می‌کند، که پارادایم کیس تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام می‌باشد. چراکه، دین برای امام علی آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید همان تجربه دینی می‌باشد که برعکس، تجربه صوفیانه و عرفانی آغازش معرفت به «تصور خدا» است و در این رابطه است که، «و کمال معرفته التصدیق» به تصدیقات عملی و نظری در چارچوب تجربه دینی توسط اصلاح «تصور خدا» حاصل می‌شوند.

به همین دلیل نهضت رهایی و نجات پیامبران ابراهیمی، از مبارزه با بت‌پرستی جهت، اصلاح «تصور خدا» در نگاه مردم، آغاز می‌شد؛ و باز به همین دلیل است که در قرآن، این همه بر تبیین پیروسی مبارزه با بت‌پرستی ابراهیم خلیل تکیه می‌شود. «و کمال التصدیق به توحیده» آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم هر چند هدف انبیاء ابراهیمی استقرار توحید در فرد و جامعه در عرصه نظر و عمل یا عین و ذهن بوده است اما نباید فراموش کنیم که، دستیابی به توحید توسط اصلاح در «تصور خدا» امکان‌پذیر بوده است «و کمال توحیده الاخلاص له» اخلاص به عنوان اخلاق در دیسکورس انبیاء ابراهیمی توسط «یکتایی در زیستن» و «یکتایی در بودن» و «یک تویی در شدن» تعریف شده است که آن «یکتایی در زیستن» و «یکتایی در بودن» باز خود در گرو، «یک تویی در شدن» می‌باشد. که به نوبه خود این «یک تویی در شدن» در گرو توحید فردی معلول همان اصلاح «تصور خدا» می‌باشد. ○

ادامه دارد

فرایند گذار اسلام تطبیقی از

سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

ح - «پاسخ‌های کهنه» به «سوال نو» سیدجمال:

زمین» مانند مهندس مهدی بازرگان راهی جز این نداشت جز اینکه برای دستیابی به قدرت ابزاری مسیر انطباقی با مدرنیته را توصیه نماید و از اینجا بود که سیدجمال در دو عرصه «علت انحطاط مسلمین» نسخه اشتباهی پیچید و همین امر باعث بن بست و شکست سیدجمال گردید. به هر حال در رابطه با ضعف قدرت ابزاری مسلمین از آنجائیکه که سیدجمال قوت ابزاری غرب و مدرنیته را در قوه بخار و قوه کهربا و امثال این‌ها می‌دانست، مسلمین را در تاسی به غرب - مانند بازرگان - به این سو دعوت می‌کرد چراکه سیدجمال قدرت مغرب زمین را در فلسفه، سیاست، هنر و اندیشه‌های اجتماعی شان نمی‌دید، بلکه در توپ، تفنگ، قوه بخار و قوه کهربا می‌دید و مانند بازرگان او مرعوب تکنولوژی غرب شده بود.

در این رابطه بود که او تلاش می‌کرد تا:

اولا مسلمین آن‌ها را در میان خود آورند و خودی کنند.

ثانیا سیدجمال تلاش می‌کرد تا در راه دستیابی به علوم طبیعی و تکنولوژی مغرب زمین عدم منافات اندیشه دینی را با آن تکنولوژی و علوم طبیعی نشان بدهد.

او در مقاله مربوط به «رد نیچریه یا رد ماتریالیست» که در هند به نگارش درآورد و در پاسخ مکتوبی که به ارنست رنان داده است و یا در مقاله‌ای که در باب تعلیم و تعلم نوشته است توجه خاصی به علوم طبیعی

نخستین پاسخ کهنه‌ای که به سوال نو سیدجمال داده شد از جانب خود سیدجمال بود و همین پاسخ کهنه دلیل شکست و بن بست خود سیدجمال گردید چراکه پاسخی که سیدجمال خودش به سوال خود در خصوص اینکه «چرا عزت مسلمین بدل به انحطاط شد؟» یا اینکه «چرا مسلمین پس از عزت ذلیل شدند؟» این بود که سیدجمال علت انحطاط مسلمین را در دو امر می‌دانست:

اول - تفرقه میان جوامع مسلمین.

دوم - ضعف در قدرت ابزاری و تکنولوژی.

لذا به همین دلیل بود که سیدجمال برای مقابله با این دو ضعف پیوسته شعار «این العساکر الجرار» و «این السلاطین الجبار» می‌داد. به عبارت دیگر سیدجمال معتقد بود که «وحدت مسلمین تنها از طریق بالائی‌های قدرت امکان‌پذیر می‌باشد نه از طریق پائینی‌ها یا توده‌های مردم» به همین دلیل از آنجائیکه صاحبان قدرت در جوامع مسلمین در آن شرایط عبارت بودند از:

الف - سلاطین یا حکام سیاسی.

ب - روحانیت یا دستگاه رسمی مذهب.

در نتیجه سیدجمال در حرکت سیاسی خود پیوسته به بیان دو تعبیر کلیدی می‌پرداخت، یکی «علمای جلیل» دوم «سلاطین مقتدر» لذا سیدجمال برای مقابله کردن با تفرقه مسلمین که آنچنانکه او می‌گفت «ابن پشت به یکدیگر کردن این تدابیر و تخاذل پدر مسلمین را درآورده است و لذا اگر کشورهای اسلامی با یکدیگر سفیر مبادله کنند. مهر و محبت بورزند. دست اتحاد به یکدیگر بدهند. عزت مسلمین دوباره تجدید خواهد شد و آنان مجدداً روی خوشی خواهند دید» (سیدجمال در مقالات جمالیه) از طریق بالائی‌های قدرت، تمام عمرش یا با سران روحانیت مراد شده داشت و می‌خواست با به حرکت درآوردن آن‌ها جهت تفرقه مسلمین و مقابله با استعمار بسترسازی کند و یا با سلاطین و دربار، «تشخیص او این بود که تنها این دو طایفه هستند که اگر بجنبند جوامع مسلمان می‌تواند با دستیابی به وحدت در برابر استعمار حرکت کنند.»

اما در خصوص ضعف در «قدرت ابزاری او با عمده کردن علوم طبیعی مغرب



مسلمانی که داند رمز دین را
نساید پیش غیر اله جبین را
اگر گردون به کام او نه گردد
به کام خود به گرداند زمین را

همان منبع - ص ۴۸۴ - س ۱۰

اما اشتباه سیدجمال از زمانی آغاز شد که او شروع به درمان این درد کرد، لذا همه عظمت سیدجمال در تشخیص درد بود نه در تجویز درمان. سیدجمال در عرصه در مان درد هم در مؤلفه «تفرقه مسلمین» و هم در مؤلفه «ضعف ابزاری» به اشتباه افتاد؛ و البته موضع ضد استعماری سیدجمال هم نشأت گرفته از همین امر بود چراکه زمانیکه سیدجمال می‌پرسید: «چرا ما زیر دست دیگرانیم؟ چرا ما بدانان محتاجیم؟ چرا ما که علمای جلیل و سلاطین مقتدر و عساکر جرار داشتیم اینک هیچ یک را نداریم؟ چرا مسلمین پس از عزت ذلیل شدند؟» سیدجمال مانند عبدالرحمن ابن خلدون تونسی متوجه شده بود که مسلمین از قافله عقب مانده‌اند و متوجه شده بود که مسلمین زیر دست غرب شده‌اند، او متوجه شده بود که در مغرب زمین علوم و نیرومندی‌هایی پدید آمده است که آنان به راحتی می‌توانند توسط آن بر مسلمین پیشی بگیرند و بر مسلمین مسلط بشوند و بر آنان فرمان برانند و رای و فرهنگ خودشان را بر مسلمین حاکم کنند. از آنجائیکه سیدجمال مانند تقی زاده و ملکم خان معتقد نبود که «برای کسب این برتری مغرب زمین باید خود را تسلیم آنان بکنیم» شعار ایستادگی در برابر مغرب زمین سر داد و از اینجا بود که مبارزه ضد استعماری در دستور کار سیدجمال قرار گرفت.

در همین رابطه در نامه به میرزای شیرازی در خصوص قرارداد تنباکو توسط کمپانی رژی نوشت: «این‌ها تنباکو نمی‌خواهند. این‌ها می‌خواهند ریش این مردم را دود کنند» و یا در خصوص بانک‌ها نوشت «و ما ادریک ما البانک» البته نباید فراموش کنیم که سیدجمال در جامعه‌ای سخن می‌گفت که نزدیک به صد در صد مردم بی سواد بودند و کتاب خوان نبودند و در جوامعی سخن می‌گفت که تحت شدیدترین و وحشی‌ترین استبدادها به سر می‌بردند و حق اظهار نظر سیاسی حق شناخته شده‌ای نبود و لذا برای سیدجمال که بر عکس اقبال و شریعتی به تحول فوری و دفعی سیاسی در مبارزه با انحطاط که از نظر او از بستر مبارزه با استعمار توسط «عساکر جرار» و «سلاطین مقتدر و علمای جلیل» می‌گذشت، معتقد بود و به حرکات دفعی سریع و پر تاثیر و ناگهانی متمایل بود، از آنجائیکه در جوامع استبدادزده و آخوندزده و سنتی و عقب مانده و صد در صد بی سواد نیمه دوم قرن نوزدهم جوامع مسلمان این انتظار سیدجمال تنها از طریق دو قطب «قدرت یعنی حاکمان سیاسی» و «روحانیت صاحب نفوذ» ممکن می‌بود.

به همین دلیل سیدجمال در راستای عملیاتی کردن این استراتژی ناچار

مغرب زمین نشان می‌دهد و این توجه و آگاهی چیزی بود که سیدجمال جامعه مسلمین عصر خود را فاقد آن می‌دانست و معتقد بود که جامعه مسلمین برای بر طرف کردن آن ضعف ابزاری و برای دستیابی به «عساکر جرار» نیازمند به کسب آن می‌باشند. مثالی که سیدجمال در این رابطه - در یکی از نوشته‌های خود که در هند به قلم کشیده است - می‌زند اینکه می‌گوید: «یک شخص طلبه روحانی در حوزه‌های فقهی از شب تا صبح جهت مطالعه علوم قدیمه فقهی در کنار یک چراغ نفت‌سوز می‌نشیند و از نور این چراغ نفتی که از حباب شیشه‌ای توسط فتیله خارج می‌شود استفاده می‌کند اما او یک بار از خودش نمی‌پرسد که چرا اگر من حباب شیشه‌ای را از روی فتیله این چراغ بردارم این فتیله به جای روشنایی، دود خواهد کرد. او این امر را دلالت بر بیگانگی مسلمین و علمای دینی با علوم طبیعی و تکنولوژی مغرب زمین می‌داند و در این رابطه مسلمین را جهت کسب آن برای نیل به» عساکر جرار و تکنولوژی و قوه بخار و قوه کهربا ترغیب می‌کند.

علی ایحاله سیدجمال علت انحطاط مسلمین را در دو مؤلفه تشخیص داد: یکی «تفرقه و تشتت» دوم «ضعف ابزاری» که در این رابطه همانطور که قبلاً مطرح کردیم هر چند سیدجمال در طرح سوال «انحطاط مسلمین» درست تشخیص داد و درست می‌گفت، آنجائیکه که می‌گفت «تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند. در حضورشان تخاذل و فروتنی می‌کردند. از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم. از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم. بتان هند را سرنگون می‌کردیم. بتخانه‌ها را خراب می‌نمودیم. علمای جلیل. سلاطین مقتدر. عساکر جرار داشتیم. صاحب ثروت و مکننت بودیم. لوازم زندگانی را خود فراهم داشتیم. به یک کلمه جامعه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان به در رفت و در عوض فقر و پریشانی. ذلت و نکبت. احتیاج و مسکنت. بندگی و عبودیت در ما پیدا شد» (سیدجمال در مقالاتی که در هند به چاپ رسیده است).

تا اینجای کار سیدجمال با طرح سوال «انحطاط مسلمین» درست جلو آمد و البته در ادامه این مشعل روشن شده سیدجمال بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری این مشعل به زمین افتاده سیدجمال را در آغاز قرن بیستم دوباره در جامعه مسلمین بلند کرد و فریاد زد:

شبی پیش خدا بگریستم زار
مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم
دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال لاهوری - فصل ارمان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵

خدا آن ملتی را سروری داد
که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد
که دهقانان برای دیگران کشت

همان منبع - ص ۴۵۵ - س ۱۱

بود که به عنوان سر پل اجرائی این امر بر «روحانیت و سلاطین صاحب قدرت» تکیه کند؛ لذا از بعد از مرگ سیدجمال (به علت اینکه سیدجمال در شرایطی مرد که حرکتش به بن بست و شکست رسیده بود) مشعل سرنگون شده سیدجمال در سه معبد روشن گردید که عبارت بودند از:

۱ - معبد حوزه و روحانیت.

۲ - معبد پیشگامان نظری و عملی مسلمانان.

۳ - معبد روشنفکران سکولار و لائیک.

در خصوص دسته اول یعنی معبد حوزه و روحانیت اشاره به آن دسته‌ای است که به «سوال نو» سیدجمال که عبارت بود از «علت انحطاط مسلمین چیست؟» پاسخی کهنه دادند. به عبارت دیگر در پاسخ به این سوال کلیدی سیدجمال، از سه طریق توسط سه طایفه پاسخ داده شد.

یکی پاسخ از طریق فقهی.

دوم پاسخ از طریق دینی.

سوم پاسخ از طریق سیاسی.

طایفه حوزه و روحانیت جزء آن طایفه‌ای بودند که از طریق فقه و مقولات فقهی به این سوال جواب دادند. در نتیجه برای نمونه حرکتی که در روحانیت شیعه از زمان سیدجمال توسط خود سیدجمال در رابطه با این سوال تکوین پیدا کرده است از میرزای شیرازی گرفته تا آخوند خراسانی، محمد حسین نائینی، طباطبائی، بهبهانی، واعظ اصفهانی، مدرس تا خمینی و منتظری و مطهری و کدیور و غیره همه جزء این طایفه اول می‌باشند. یعنی می‌خواهند در لباس فقه حوزه‌های فقه‌ای به این سوال کلیدی سیدجمال پاسخ بدهند. اما از آنجائیکه فقه حوزه‌های فقه‌ای در هر شکل و شاخه آن یک فقه دگماتیسم می‌باشند، این امر باعث گردیده تا به هر حال در تحلیل نهائی همه این‌ها پاسخی کهنه به آن سوال نو بدهند که به قول تاین بی همین پاسخ کهنه آنها به این سوال نو سیدجمال باعث گردیده است تا جوامع مسلمین در چارچوب پاسخ آن‌ها نه تنها روندی اعتلائی نداشته باشند بلکه بالعکس روندی رو به انحطاط به لحاظ عملی و نظری داشته باشند زیرا:

الف - تمامی این‌ها بدون استثناء مبانی پاسخ آن‌ها بر این امر قرار دارد که حقی ویژه برای فقیه قائل هستند. البته در رابطه با محدوده این حق ویژه فقیه بین آن‌ها اختلاف است. مثلاً بعضی مانند خمینی، حقی نامحدود و ورای قانون و مطلق برای فقیه قائلند. بعضی مانند نائینی و حسنعلی منتظری محدودتر و اگر نه همه این‌ها مشروعیت حکومت را ناشی و نازل از مقام فقیه می‌دانند نه رای و انتخاب مردم و وظیفه

مردم، در این رابطه تکلیفی می‌دانند که از طرف فقیه بر مردم فرض می‌شود تا با رای خود مشروعیت آسمانی قدرت فقیه را به صورت تکلیفی مورد قبول قرار دهند.

ب - از دیدگاه روحانیت و فقه و اسلام فقه‌ای حتی سادترین مسائل تا از آسمان نازل نشود و وجه شرعی در چارچوب فقه و فقهات برایش پیدا نشود، مقبول نیست و لذا هر گونه عقلانی فکر کردن و عمل کردن گویی خلاف دین و خدا و شرع می‌باشد. برای مثال در تابستان سال ۱۳۴۹ که مطهری قصد خلع ید از شریعتی در حسینیه ارشاد داشت در راستای بسترسازی برای انجام این امر ابتدا اقدام به تشکیل «هیات تعیین ضوابط» کرد تا توسط آن مانند نظریه استصوابی شورای نگهبان حاکم اختیار بررسی، تایید و رد صلاحیت سخنرانان ارشاد را در دست بگیرد. البته اعضاء این هیات پیشنهادی مطهری از آنجائیکه در چارچوب همان اسلام فقه‌ای او در ارشاد پیشنهاد شده بود می‌بایست تمامی از فقه و روحانیون طرفدار مطهری انتخاب بشوند زیرا مطهری استدلال می‌کرد که تنها روحانیان حق بررسی صلاحیت متقاضیان سخنرانی در یک موسسه مذهبی دارند و لذا او با تشکیل «هیات تعیین ضوابط در حسینیه ارشاد در تابستان ۴۹» می‌خواست:

اولاً هر کسی را که او با آن‌ها مخالف است (که در راس آن‌ها معلم کبیرمان شریعتی قرار داشت) از ارشاد اخراج کند.

ثانیاً توسط این هیئت مدیریت جریان خودش را بر ارشاد تثبیت نماید.

در همین رابطه مطهری در تابستان سال ۴۹ با انتخاب یک گروه ۹ نفره از فقه‌های حوزه، آن‌ها را مامور به تدوین مجموعه ضوابطی برای تعیین سخنرانی در ارشاد کرد که این ضوابط عبارت بودند از:

۱ - داشتن آموزش حوزوی.

۲ - التزام عملی سخنرانان و اعضاء خانواده آنها به سنت‌های اسلامی.

۳ - نحوه لباس پوشیدن خود سخنران باید مطابق با سنت اسلامی باشد.

۴ - سخنران حسینیه ارشاد ملزم است قبل از سخنرانی متن سخنرانی خود را به هیات بررسی بدهد؛ و قس علی هذا که طبق این ضوابط از آنجائیکه شریعتی آموزش حوزوی نداشت و نحوه لباس پوشیدنش غیر سنتی بود و همیشه کراوات می‌زد و ریشش هم سه تیغه می‌تراشید و همسر او خانم پوران رضوی دارای حجاب سنتی نبود، در نتیجه فاقد صلاحیت سخنرانی در ارشاد قلمداد شد. ○

ادامه دارد



اهداف بعثت

پیامبر اسلام ۲۴

استحمار و استعباد توده‌ها بپردازند.

در این آیه با بیان اینکه ای پیامبر چون بندگانم از تو سراغ من را گرفتند، من نزدیکم نفرموده، چراکه اگر قرآن در این آیه به پیامبر امر به «قل» می‌کرد نشان دهنده آن می‌شد که خود پیامبر واسطه بین بشر و خداوند است، در صورتی که این امر خلاف دیسکورس قرآن و خلاف حرکت ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام و خلاف حرکت سر سلسله جنبان توحید یعنی ابراهیم خلیل می‌باشد چراکه قرآن در کانتکس مبارزه عام با بتپرستی به صورت مطلق جهت نفی هر گونه بتپرستی در هر شکل آن و هر گونه واسطه سازی بین خداوند و انسان‌ها تلاش می‌کند تا به وسیله آن ریشه شرک و بتپرستی اجتماعی و تاریخی بشریت را برای همیشه خشک کند؛ لذا تا زمانی که بتسازان و بت‌تراشان تاریخ قدرت به شکلی بین خداوند و توده‌های پائین جامعه بوسیله بت‌های فیزیکی و ماوراء فیزیکی، ایجاد واسطه جهت شفاعت بکنند، شرک و بتپرستی در جامعه بشریت وجود خواهد داشت.

رابعا در این آیه با بیان «فَأَيُّ قَرِيبٍ - من نزدیکم» توسط حرف آن تاکید را می‌رساند یعنی خداوند فرموده «به درستی که من نزدیکم» که خود این امر باز تاکید بر نفی واسطه‌های بین انسان و خدا می‌کند چراکه در این آیه قرآن و خداوند و پیامبر اسلام حتی از طرح «قل» که دلالت بر واسطه‌گری پیامبر اسلام بین خداوند و انسان‌ها است، امتناع می‌کند و مستقیما بدون «قل» می‌فرماید «فَأَيُّ قَرِيبٍ - به درستی که

آنچنانکه مشاهده می‌شود در این آیه نسبتا کوچک قرآن.

اولا خداوند اساس گفتار را بر تکلم وحده قرار داده است نه به صورت غیبت (اینکه خداوند در این آیه به صراحت می‌گوید من چنین و چنانم نمی‌گوید خداوند چنین و چنان است) و به این ترتیب است که در این آیه نسبتا کوچک قرآن، خداوند برای خود هفت مرتبه ضمیر متکلم «من» به کار می‌برد که از این حیث در کل آیات قرآن بی‌بدیل و بی‌مثال می‌باشد که خود این دلالت بر تاکید خداوند بر نفی واسطه‌های انسانی و زمینی که همگی از نظر قرآن بتپرستی می‌باشد تکیه و تاکید دارد.

ثانیا در این آیه تعبیر «عبادی» به جای «ناس» به کار برده است که دلالت بر همه بشریت می‌کند نه مسلمان و مسیحی و غیره آن هم به شکل (عبادی = بندگانم) که در منظر قرآن تکیه به همه بشریت است نه گروه خاص مذهبی و نژادی و زمانی و عصری، بلکه همه انسان‌ها در همه زمین و در همه تاریخ موضوع و مخاطب قرآن می‌باشند که این موضوع از اهم کلیدهای فهم بعثت پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام و قرآن می‌باشد. بنابراین در این آیه:

اولا قرآن به نفی واسطه بین انسان و خداوند به صورت مطلق در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها می‌پردازد.

ثانیا قرآن و پیامبر اسلام مخاطب خودش را به صورت همگانی که نوع انسان خارج از نژاد خاص، یا زبان خاص، یا جغرافیای خاص، یا تاریخ و زمان خاص می‌باشد، تعیین می‌کند و به همین دلیل قرآن با بیان «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي» یا بیان «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» یا بیان «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» و یا بیان «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و غیره به جای تعبیرهای نژادی، یا مذهبی، یا جغرافیای یا تاریخی خاص بر این امر انسان عام تاکید فراوان می‌کند.

ثالثا در این آیه، قرآن بر نفی واسطه‌های بین خداوند و انسان که عامل اصلی شرک و بتپرستی در طول تاریخ بشر بوده و هست و در چارچوب این عامل است که پیوسته گروهی خاص می‌کوشیدند و می‌کوشند و خواهند کوشید تا با طرح واسطه بین خداوند و بشر، خود را به عنوان متولیان این واسطه‌های دروغین در باور توده‌ها قرار دهند و از طریق ایجاد این باور غلط در ایمان توده‌ها است که به آسانی می‌توانند آنها به استعمار و

من به همه بندگانم نزدیکم.»

هم اختلاف داشته باشند در اینکه بنده خداوند و مخلوق خالق هستند مشترکند، همان امری که امام علی در نامه مالک اشتر بر آن تکیه کرد:

«وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَعْتَمُّ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ... مالک با همگان دوستی و مهربانی کن نکند مانند یک حیوان درنده برای کسب قدرت و سرکوب توده‌ها به جان مردم محروم از قدرت بیافتی چراکه مردم دو دسته‌اند یا در خلقت با تو شریکند یا در ایمان و عقیده» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۵۳ - ص ۴۲۷ - س ۱۵).

در همین رابطه است که قرآن در آیه ۶۰ سوره غافر با بیان «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ...» من را بخوانید تا دعای شما را اجابت کنم»

و باز در همین رابطه در آیه ۲۴ سوره انفال می‌فرماید:

«أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ...» جایگاه خداوند در هر کس بین او و قلبش قرار دارد» هر گونه خدای برونی که بسترساز واسطه سازی و بت‌سازی و بت‌تراشی و شفیع سازی برای صاحبان قدرت می‌شود، نفی می‌کند و باز در رابطه با تاکید نفی واسطه‌های بین خدا و خلق است که در آیه ۷۷ سوره فرقان می‌فرماید:

«قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ...» ای پیامبر به مردم بگو که اگر دعا مستقیماً از طرف شما نباشد پروردگار من به دعای واسطه‌ها اعتنائی نمی‌کند» و در همین رابطه در آیه ۱۴ سوره مومن می‌فرماید: «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...» خلوص دین و ایمان خود را با دعای بی واسطه از خداوند به نمایش بگذارید.»

ماحصل آنچه که تا اینجا مطرح کردیم اینک:

۱ - وجه مشترک و گوهر بعثت همه انبیاء ابراهیمی از ابراهیم خلیل تا پیامبر اسلام مبارزه با بت‌پرستی و شرک در کانتکس جهان‌بینی توحیدی می‌باشد.

۲ - مبارزه پیامبران ابراهیمی با بت‌پرستی، مخالفت با سنگ و چوب و مجسمه مورد علاقه مردم نبوده و نیست بلکه بالعکس مبارزه با واسطه‌های بین خلق و خداوند بوده است که توسط آن در طول تاریخ بشر، بت‌سازان و بت‌تراشان و واسطه سازان صاحب قدرت سه گانه

خامسا در این آیه قرآن نزدیکی خداوند به همه انسان‌ها را با صفت بیان می‌کند نه با فعل، یعنی می‌فرماید «نزدیکم»، نمی‌گوید من نزدیک می‌شوم تا قرآن و خداوند و پیامبر اسلام بدینوسیله پیوند بی واسطه بین انسان و خداوند به صورت پیوسته و همیشگی نشان بدهند. یعنی بعد از فوت پیامبر اسلام دیگر دین فروشان نتوانند بگویند که مصداق این آیه قرآن فقط زمان حیات پیامبر اسلام بوده است و بعد از پیامبر مثلا می‌توان با قبر و فرد و روح و شخص و ضریح غیره شفیع و واسطه بین خداوند و انسان ایجاد کرد، همان مصیبتی که امروز بازار آن در میان مسلمانان داغ شده است و هر کدام می‌کوشند تا با طرح خود به عنوان واسطه بین خداوند و توده‌های محروم قاعده جامعه خود واسطه‌گری کنند و دکانی سیاسی و مذهبی برای خود بوجود آورند و به همین دلیل است که پیامبر اسلام پیوسته با بیان:

«الشِّرْكَ اخْفَى فِي امْتِي...» شرک در امت من از حرکت مورچه بر سنگ‌های سیاه کوه صفا در شب تاریک مخفی‌تر می‌باشد» با این واسطه سازی‌های بین خداوند و توده‌ها مقابله می‌کرد. اما با همه این‌ها بزرگترین آسیبی که با وفات پیامبر جهان اسلام و تاریخ مسلمانان بعد از وفات پیامبر اسلام تا امروز گرفتار آن شده است همین بت‌سازی و بت تراشی و واسطه سازی بین توده‌ها و خداوند توسط اصحاب قدرت سه گانه «زر و زور و تزویر» بوده است، چراکه با وفات پیامبر اسلام واسطه سازان بین خدا و خلق دوباره سر از دخمه‌های خود برآوردند تا با تقسیم توده‌ها به روحانی و جسمانی دکانی برای خود دست و پا نمایند آنچنانکه امروز در جامعه خودمان این آتش بت‌سازی و بت‌تراشی و واسطه سازی هر روز شعله ورتتر می‌شود.

سادسا در آیه فوق با بیان «فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي» اجابت دعای بندگان را از طرف خداوند به صورت بی واسطه و با فعل مضارع مطرح می‌کند نه با فعل ماضی تا باز بر استمرار رابطه بی واسطه بین خدا و خلق برای همیشه تاریخ تاکید می‌نماید.

سابعا در این آیه با بیان «إِذَا دَعَانِ» وعده اجابت دعای بی واسطه بندگان را مشروط به دعا و خواندن خداوند از طرف بندگان می‌داند که این امر دلالت می‌کند که در صورتی که دعا بدون واسطه بین خدا و خلق توسط خلق انجام بگیرد بدون هیچ شرطی و قیدی برای همیشه و برای همه انسان‌ها مستجاب می‌شود زیرا انسان‌ها در هر چه که با

«زر و زور و تزویر» تلاش کرده‌اند و می‌کنند و خواهند کرد تا بدین وسیله به استثمار و استحمار و استعباد توده‌ها بپردازند.

۳ - تفاوت خدای پیامبران ابراهیمی با خدای تصوف هند شرقی و بودا و غیره در این است که خدای پیامبران ابراهیمی یک خدای پرسونال می‌باشد با اینکه «فیه لیس کَمِثْلِه شَیْءٍ...» (آیه ۱۱ - سوره شوری) تکیه داشتند اما دلیل تکیه آن‌ها بر خداوند پرسونال این بوده تا توسط آن شرایط عبادت بی واسطه بین بندگان و خداوند فراهم کنند، زیرا تنها دلیلی که باعث گرایش توده‌ها به واسطه‌های بین خدا و خلق - که همان بت‌پرستی و شرک می‌باشد - در طول تاریخ بشر از گذشته تا پایان تاریخ بشر می‌شود این‌که توده‌ها به علت باور غلط تلقینی از بالائی‌های قدرت تحمل و توان رویارویی با بی نهایت ندارند، لذا به علت این ضعف توده‌ها است که آن‌ها اقدام به واسطه تراشی بین توده‌ها و خداوند می‌کنند تا توسط آن واسطه‌ها بتوانند حاکمیت خود بر توده‌ها را توجیه دینی و مذهبی بکنند.

لذا از این مرحله بوده است که بت‌تراشی و بت‌سازی و واسطه سازی بین خدا و خلق هدف مبارزه ضد شرک و ضد کفر پیامبران ابراهیمی شده است و به همین دلیل است که پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام با پرسونال کردن خداوند تلاش می‌کردند تا بتوانند آن بی نهایت را در برابر مردم به صورت محدود درآورند تا شرایط برای عبادت بی واسطه توده‌ها با خداوند فراهم سازند و بدین ترتیب بود که انبیاء ابراهیمی توسط خدای پرسونال به جنگ بت‌پرستی و نفی واسطه‌های بین خدا و خلق می‌رفتند و مستقیماً دست انسان‌ها را در دستان خداوند قرار دادند تا دست واسطه سازان را قطع کنند و به انسان‌ها بیاموزند که تنها با پرستش بی واسطه خداوند است که می‌توانید به مبارزه با بت‌سازان و بت‌تراشان و واسطه سازان بین خدا و خلق بپردازید.

اما به علت غیر پرسونال بودن خدای تصوف هند شرقی و بودا از آنجائیکه این خدای غیر پرسونال با هیمنه بی نهایت در برابر انسان‌ها ظاهر می‌شود، به علت این‌که توده‌ها توان دیدن بدون عینک و مستقیم خورشید و بی نهایت ندارند، جهت دیدن خورشید مجبور می‌شوند تا بر چشمان خود عینک بگذارند یعنی با واسطه به تماشای خورشید بپردازند که این امر باعث گردیده تا در میان پیروان این نحله بت‌پرستی یا واسطه سازی بین خود و خدا تکوین پیدا کند و باز به همین دلیل است

که اصلاً کلمه بت همان اسم بودا بوده است که وارد فرهنگ مسلمین شده است چراکه در نحله بودیسم پرستش بودا همیشه توسط مجسمه بودا به عنوان واسطه با بی نهایت انجام می‌شود و وجود مجسمه‌های بودا در افغانستان که بسیاری از آن‌ها توسط جزمیت طالبان نابود شدند دلالت بر همین امر می‌کند.

۴ - آنچنانکه در قرآن به صراحت مطرح شده است هرگز مشرکین ادعا نکردند که این بت‌های مورد پرستش آن‌ها خداوند است بلکه بالعکس آن‌ها را واسطه‌های بین خود و خداوند می‌دانستند که نزد خداوند از آن‌ها شفاعت می‌کند و گرنه تمامی بت‌پرستان طبق نص صریح قرآن به خداوند خالق آسمان و زمین اعتقاد داشتند.

۵ - بزرگترین هدف بعثت پیامبر اسلام که در سر لوحه اهداف بعثت او قرار دارد مبارزه با نفی واسطه سازی و واسطه گری بین خلق و خالق بوده است، چراکه از نگاه پیامبر اسلام شرک یا بت‌پرستی چیزی نیست جز همین واسطه سازی بین خلق و خالق. به همین دلیل پیامبر در کانتکس شعار «لا اله الا الله» که برای مدت سه سال تنها شعار تبلیغی و ترویجی و تهییجی او بود و این شعار نمایش دهنده توحید فلسفی، توحید اجتماعی، توحید انسانی، توحید اخلاقی و توحید تاریخی پیامبر اسلام است، در طول ۲۳ سال بعثت مکی و مدنی خود همیشه از شعار «لا» شروع می‌کرد که دلالت بر نفی داشت که این نفی مبارزه با همین واسطه‌های بین خداوند و خلق است.

بنابراین اگر مانند علامه محمد اقبال لاهوری بعثت پیامبر اسلام را به دو فاز «لا» ئی و «الا» ئی یا «نفی» ائی و «اثباتی» تقسیم کنیم، بعثت «نفی‌ائی» پیامبر اسلام به لحاظ زمانی بر بعثت «اثباتی» او اولویت داشته است که ستون خیمه بعثت «نفی» ائی یا بعثت «لا» ئی پیامبر اسلام مانند اسلاف ابراهیمی خود در چارچوب مبارزه با بت‌سازی و بت‌تراشی و واسطه سازی یا مبارزه با شرک تعریف می‌شده است، یعنی مانیفست پیامبر اسلام در این فرایند مبارزه با واسطه سازی یا واسطه تراشی یا واسطه گری بین خالق و خلق بوده است البته پیامبر اسلام این فرایند مبارزه را در چارچوب همان مبارزه اثباتی توحید به انجام می‌رسانده است.

۶ - گرچه پیامبر اسلام در آغاز بعثتش آسیب و بیماری بت‌پرستی به صورت مجسمه پرستی یا واسطه تراشی مجسمه‌ها سنگی یا گلی یا خرمائی و یا اشکال دیگر بین خدا و خلق به صورت مصداق عینی

بتپرستی در جغرافیای بادیه نشین عربستان تعریف می‌کرد و به همین دلیل در مبارزه با بتپرستی در این مرحله نوک پیکان حمله خود را بر نابودی این بت‌ها قرار داده بود و منهای شکستن بت‌های درون کعبه بعد از فتح مکه که توسط بلال و امام علی یا غیره انجام گرفت، در عرصه نابودی بت‌های قبائل عربستان خود سردمداران آن قبائل را مجبور و موظف می‌کرد تا با دستان خودشان آن بت‌ها را بشکنند اما به موازات پیروزی پیامبر اسلام بر این مرحله از بتپرستی قبائل عرب، مرحله دوم مبارزه با بتپرستی قرآن و اسلام تاریخی دیگر محدود به مشرکین ماقبل اسلام عربستان نشد بلکه بالعکس آنچنانکه در آیه ۲۱۳ سوره بقره مشاهده کردیم در این مرحله مبارزه با بتپرستی به عرصه درون اسلام و مسلمان برگشت که پیامبر اسلام بزرگترین خطر اسلام را بعد از وفاتش تا پایان تاریخ، همین بت‌سازی و بت‌تراشی نوع دوم اعلام می‌کرد و لذا شرک و بتپرستی در تعریف نهائی و آخرین پیامبر اسلام، در بین امت خود او مانند حرکت مورچه بر روی سنگ سیاه در شب تاریک ظلمانی مخفی خواهد ماند.

۷ - علت اینکه پیامبر اسلام هدف اصلی بعثت خودش را مبارزه با بت‌سازی و بت‌تراشی و واسطه سازی یا واسطه جوئی یا واسطه تراشی بین خدا و خلق در چارچوب توحید تعریف کرد این بود که ریشه تمامی فسادهای سیاسی و فرهنگی و اقتصادی از نظر پیامبر اسلام در همین واسطه سازی و واسطه تراشی و واسطه گری بین خدا و خلق می‌باشد.

۸ - بنابراین تا زمانی که این واسطه‌های بین خدا و خلق در اشکال مختلف آن در طول تاریخ بشر تا پایان تاریخ انسان از بین نرود، امکان تحقق عدالت و آزادی وجود نخواهد داشت.

۹ - از نظر قرآن و پیامبر اسلام، تنها واسطه و رابطه بین خدا و خلق دعا می‌باشد که خود این دعا کشف بزرگ پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام می‌باشد و غیر از دعا هیچ مکانیزی بین خدا و خلق وجود ندارد. البته آنچنانکه مولوی می‌گوید:

این دعا هم بخشش و تعلیم توست ورنه در گلخن گلستان از چه رست

هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو

بنابراین نباید فراموش کنیم که دعا از نظر قرآن زمانی ارزش دارد و اجابت می‌شود که به صورت مستقیم و بی واسطه بین خدا و خلق توسط

بندگان انجام گیرد.

۱۰ - هر گونه واسطه سازی بین خدا و خلق بتپرستی و شرک می‌باشد که باید با آن مبارزه کرد.

۱۱ - از تمایزهای عمده بین جهان بینی شرک و بتپرستی با جهان بینی توحیدی در این است که بتپرستی عامل و بسترساز تکوین جزمیت در خداپرستی می‌شود، در صورتی که توحید و خدای بی واسطه به علت اینکه بی نهایت به صورت مستقیم از طرف بندگان مورد پرستش قرار می‌گیرد این امر باعث می‌شود که در جهان بینی توحیدی خداپرستی با خود خداوند متفاوت باشد، زیرا خداپرستی یک نوع شناخت و فهم از خداوند توسط بشر می‌باشد که قطعاً یک امر بشری است و همین بشری بودن خداپرستی در جهان بینی توحید باعث می‌گردد که دائماً این خداشناسی توسط رشد فهم و شناخت بشری دچار تحول و تغییر و تکامل بشود.

بیزارم از آن کهنه خدائی که تو داری

هر لحظه مرا تازه خدای دگر هستی

برعکس خداپرستی در چارچوب بتپرستی از آنجائیکه این خداپرستی از کانال بت‌ها و واسطه‌ها می‌گذرد یک خداپرستی جزمی و ساکن و تغییرناپذیر و مقدس و غیر بشری می‌باشد، خداپرستی توحیدی یک امر بشری و سیال می‌باشد که به اندازه تعداد بشر از آغاز تا کنون انواع خداپرستی تکوین پیدا کرده است. ○

ادامه دارد



سوره حدید



مراستمانه حرکت جامعه سازانه مدنی

پیامبر اسلام

و نه در پشت جبهه؛ لذا در این راستا است که یک فرمولی متعارف شده که استراتژیست‌های نظامی معتقدند که به ازای هر نفر درون جبهه، سه نفر حامی برون جبهه‌ای لازم می‌باشد که بدون آن‌ها امکان جنگیدن فرد در جبهه نمی‌باشد.

لذا در این رابطه در این آیه با بیان «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» دوباره جایگاه جهادی انفاق مطرح می‌کند و با تاکید به اینکه آنچه در زمین و آسمان است میراث و در ملک مالی خداوند می‌باشد، لذا این حقیقت را برای مسلمانان بازگو و تاکید می‌کند که خداوندی که مالک و صاحب حقیقی همه اموال شما می‌باشد، حال از شما مالکین موقت و اعتباری می‌خواهد که اموال خودتان را در راه خدا در مسیر حرکت جهادی پیامبر اسلام انفاق نکنید و باز در توضیح این انفاق مال است که در ادامه آیه فوق می‌فرماید:

«... لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَئِكَ أَكْثَرُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا...» در این آیه برای اینکه مسلمانان را تشویق به انفاق زودتر اموال در مسیر حرکت جهادی پیامبر اسلام در مرحله تاسیسی بکند، اقدام به یک آرایش و مقایسه می‌کند. به این ترتیب که می‌فرماید که انفاق مال در مرحله تاسیس حرکت و جنبش، با انفاق مال در مرحله استقرار جنبش یا بعد از فتح مساوی نیست ولی برای اینکه پشت جبهه در مرحله استقرار خالی نشود می‌فرماید «وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى - یعنی خداوند به هر دو گروه اجر نیکو می‌دهد اما اجر آنهایی که در مرحله تاسیس حرکت انفاق

بنابراین تمامی دعوای و جنگ‌های اجتماعی و تاریخی بر سر الله به عنوان رب بوده، نه الله به عنوان خالق. به عبارت دیگر تمامی جنگ‌های تاریخ در جهت مقابله با رب‌های اجتماعی یا اصحاب قدرت بوده است و به همین دلیل در این آیه ایمان به رب را در مرتبه‌های بالاتر از ایمان به الله و رسولش به صورت مستقل اعلام می‌کند و در تاکید بر اهمیت ایمان به رب است که در ادامه آیه مطرح «... وَفَدَّ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» که این ایمان به رب همان پیمان و میثاقی است که پیامبر در دوران ۱۳ ساله مکی با شعار «لا اله» توسط نفی ربوبیت غیر الله (رَبِّ النَّاسِ) و نفی الوهیت غیر الله (إِلَهِ النَّاسِ) و نفی ملوکیت غیر الله (مَلِكِ النَّاسِ) از شما پیمان گرفته است.

«هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَى عِبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» در این آیه برنامه و هدف بعثت پیامبر اسلام را تبیین می‌کند که هدف بعثت پیامبر اسلام و قرآن را خروج جامعه انسانی از ظلمات به سمت نور تبیین می‌کند، که البته در خاتمه این آیه با طرح «وَأَنَّ اللَّهَ بِكُم لِرُؤُفٍ رَحِيمٌ» با ذکر رافت و رحمت به عنوان صفت خداوند اشاره به این حقیقت می‌کند که تمامی انجام پروژه بعثت انبیاء ابراهیمی و پیامبر اسلام در راستای رحمت و رافت خداوندی تکوین پیدا کرده است.

«وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» در این آیه دوباره به طرح همان موضوع انفاق می‌پردازد که آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم، انفاق از ریشه نفق می‌باشد که به معنای سوراخ‌ها را پر کردن می‌باشد و به همین دلیل سوراخ‌های موش درون زمین را نفق می‌گویند و موضوع اصلی و محوری این سوره می‌باشد. البته هر باری که فراخوانی و دعوت به انفاق در این سوره می‌کند، با شکل و عبارتی نو مطرح می‌شود بطوریکه در این آیه با عبارت «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» موضوع انفاق را تعریف و توصیف می‌کند که توجه به ترم «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» در قرآن حائز اهمیت می‌باشد، چراکه سبیل الله ۷۴ بار در قرآن تکرار شده است و در همه جا «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» یک واژه جهادی و نظامی و دفاعی می‌باشد.

یعنی در هر جا که در قرآن «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» مطرح شده با مضمون جهادی در مرحله تاسیسی می‌باشد که دو صورت جهاد با جان و جهاد با مال مطرح شده است، البته در قرآن آنچنانکه در آیات ۹۵ سوره نساء و ۷۲ سوره انفال و ۴۱ و ۸۱ سوره توبه و ۱۵ حجرات و ۱۱ صف و... مشاهده می‌شود، در عرصه آرایش بین جهاد مالی و جهاد انفسی، جهاد مالی را مقدم بر جهاد انفسی می‌داند و دلیل این امر هم آن است که در هر مرحله از تاریخ بدون تدارکات و انجام امور لجستیکی، امکان جهاد انفسی و نظامی برای مجاهدین، نه در جبهه وجود دارد



می‌کنند بسیار بزرگتر از آنهایی است که در مرحله استقرار انفاق می‌کنند.»

«مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ»

از آنجائیکه یکی از بلاهای اجتماعی و اقتصادی جامعه جاهلیت عرب در مکه و یثرب قبل از پیامبر، رباخوری بود، پیامبر به جای ربا، اصطلاح قرض مطرح کرد که برعکس ربا که افزایش خود به خودی مبلغ وام بود، قرض به معنای قطع می‌باشد و مقرض به معنای قیچی یا قطع کننده است که بدین ترتیب معنای قرض یعنی بریدن و قطع کردن مال از خود یا قرض دهنده می‌باشد که قرآن و پیامبر آن را شرط نیل به نیکی اعلام می‌کنند.

«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ - هرگز به بر و نیکی دست پیدا نمی‌کنید مگر اینکه از بهترین آنچه که وابسته به آن هستید و دوست دارید در راه خدا انفاق کنید چراکه خداوند به آنچه که شما انفاق می‌کنید آگاه می‌باشد» (سوره آل عمران - آیه ۹۲).

بنابراین در عمل، قرض باید بریدن از خود باشد طبیعی است که در چنین صورتی موضوع قرض که همان انفاق مال و جان می‌باشد، نباید پس گرفت چراکه اگر پس‌گیری دیگر قرض و بریدن نیست، لذا در این رابطه است که هرگز نباید قرض فقهی با قرض قرآنی را یکی بگیریم، چراکه قرض در فقه آنچنانکه راغب در مفردات راغب ماده قرض مطرح می‌کند عبارت است از: آن مالی را که آدمی به دیگری می‌دهد به شرط اینکه مثل آن را پس بدهد، اما در قرض قرآنی بریدن مال از خود است. بنابراین شرط بریدن مال از خود آن است که دیگر پس‌گیری. به همین دلیل بود که زمانی که پیامبر اسلام بر حسب وصیت یکی از باغداران مدینه که وصیت کرده بود که پس از مرگش انبارهای خرمای او را در اختیار پیامبر اسلام قرار دهند تا در راه «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» تقسیم بکند، پیامبر اسلام پس از تقسیم خرماهای آن باغدار مرده، آخرین دانه خرمای در انبار افتاده آن میت را برداشت و خطاب به مردم گفت «اگر این مرده صاحب این انبارهای خرما در زمان حیاتش به جای این انبار خرما، حتی همین یک دانه خرما را با دست خودش انفاق می‌کرد ارزشش بیش از انفاق این انبارهای خرما پس از فوتش بود»، چراکه بعد از فوتش دیگر کسی نیست که با کندن این خرما از خود بتواند خود را از مال بکند. در این رابطه قرآن و خداوند در این آیه جهت تشویق مسلمانان به انفاق مال می‌گوید، «بیانید شما با انفاق مالتان در راه حرکت پیامبر اسلام به من خداوند قرض بدهید آن هم قرضی بدهید که من چندین برابر آن به شما اجر و پاداش

خواهم داد.»

«يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ...» کلمه یوم در سرآغاز این آیه ظرف است برای مرحله بعد از فتح که در آیه ۱۰ به آن اشاره کردیم. البته آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم این ظرف بعد از فتح هم می‌تواند مدینه‌النبی پیامبر اسلام باشد که بعد از فتح مکه به عنوان نخستین جامعه الگوئی توسط پیامبر اسلام تکوین پیدا کرد و هم می‌تواند آخرت و قیامت کبری باشد، چراکه آنچنانکه مطرح کردیم رابطه دنیا و آخرت در دیسکورس یا گفتار قرآن رابطه عرضی است مانند رابطه جنین در رحم مادر با این جهان، نه رابطه طولی مثل تابستان و بهار. به همین دلیل هیچ جزء آخرتی وجود ندارد که از کانال دنیا به صورت عمل عبور نکرده باشد.

«...يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ...» - مردم در قیامت آنچه را که از دنیا با دستان خود فرستاده‌اند می‌بینند» (سوره نباء - آیه ۴۰). به همین دلیل اگر کلمه یوم ظرف برای مرحله بعد از فتح یا زمان تکوین مدینه‌النبی پیامبر بعد از فتح مکه بدانیم خطاب در جمله (تَرَى = می‌بینی) به پیامبر اسلام می‌باشد، لذا معنای این آیه این می‌شود که «ای پیامبر در آن روز که تو مدینه‌النبی را پس از فتح مکه بر پا می‌کنی، خواهی دید که این افرادی که امروز در مرحله قبل از فتح به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند و به رب و پروردگار ایمان پیدا کرده‌اند و اموال خود را در مرحله تاسیس قبل از فتح در راه حرکت تو انفاق کرده‌اند نورشان و آگاهی‌شان جلو آن‌ها به عنوان راهنمای حرکت آن‌ها در خواهد آمد.» آنچنانکه در این رابطه در آیه ۸ سوره تحریم می‌فرماید «...يَوْمَ لَا يَخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ نُنَّا نُورًا...» - روزی که نه خدا و نه پیامبرش آنان را که به او ایمان آورده‌اند خوار نمی‌کند بلکه نورشان پیش قدم آن‌ها راهنمای حرکتشان به سوی سعادت قرار می‌دهد و لذا در این رابطه آن‌ها از خداوند در آن روز می‌خواهند که پروردگارا نور ما را کامل و تمام کن.»

«...بِشْرَاكُمْ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا...» این قسمت از آیه حکایت بشارتی است که در روز قیامت به مومنین و مومنات می‌دهند.

«يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ...»

باز «يَوْمَ» در این آیه ظرف هم می‌تواند برای جامعه بعد از فتح باشد یا قیامت کبری، لذا در آن مرحله بعد از فتح و در مدینه‌النبی پیامبر یا در قیامت کبری این زنان و مردان منافق و کافر را، ای پیامبر می‌بینی

که برعکس زنان و مردان مومن که با نور آگاهی خود حرکت می‌کنند اینان در ظلمت و سیاهی جهل خود گم می‌شوند لذا از زنان و مردان مومن درخواست می‌کنند قدری مهلتشان دهند و در انتظارشان بایستند تا ایشان خود را به آن‌ها برسانند تا مختصری از نور و آگاهی آن‌ها را برگیرند و با آن نور پیش پای خود را روشن سازند.

«... قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا...» - به آن‌ها گفته می‌شود به مرحله قبل برگردید و برای خود نوری کسب کنید.»

«... فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بَسُورَ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» - لذا بدین وسیله است که بین مومنین و منافقین در آن مرحله دیوار آگاهی کشیده می‌شود چراکه مومنین با چراغ آگاهی حرکت می‌کنند و منافقین اسیر ظلمت و تاریکی می‌باشند و همین دیوار تاریکی و روشنایی یا دیوار آگاهی باعث جداسازی این دو گروه از همدیگر می‌شود.»

«بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» - از آنجائیکه این دیوار آگاهی جدا کننده مومنین از منافقین دارای دو رویه می‌باشد یک طرفش نور است که به طرف مومنین می‌باشد و طرف دیگرش جهل و تاریکی که مشمول منافقین می‌باشد لذا آن وجه نور آگاهی مومنین رحمت می‌شود و آن رویه ظلمت و جهل برای منافقین عذاب می‌گردد.»

«يَنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ...» - لذا زمانی که در آن مرحله بعد از فتح دیوار دو رویه آگاهی مومنین و منافقین را از هم جدا کرد از آنجائیکه سهم منافقین از این دیوار جهل و تاریکی و ظلمت می‌باشد و سهم مومنین نور و روشنایی و آگاهی است، لذا منافقین گرفتار در ظلمت بر مومنین بانگ می‌زنند که مگر در مرحله قبل از فتح ما در کنار شما نبودیم مومنین در پاسخ آن‌ها می‌گویند.»

«... بَلَىٰ وَلَكُمْ فَتْنَةٌ أُنْفُسُكُمْ وَتَرَبُّصُكُمْ وَأَرْتَبْتُمْ وَاغْرَقْتُمُ الْأَمَانِي حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» - مومنین در پاسخ به منافقین می‌گویند بله درست است که ما هر دو در مرحله قبل از فتح و تاسیس با هم بودیم ولی تفاوت ما و شما در این بود که شما در آن مرحله در امتحان انفاق مال فی سبیل الله و امتحان ایثار جان به هلاکت افتادید و همواره آرزوها و داشتن‌ها و خواستن‌ها مانع از انفاق کردن مال و جانتان در راه خدا می‌شد و پیوسته به جای اینکه در خواستن و داشتن‌ها خود شک کنید در دین پیامبر شک می‌کردید تا پاسخی برای نتوانستن‌های خود پیدا کنید و همین داشتن و خواستن شما را نسبت به خداوند مغرور کرد.»

«قَالِيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا...»

این آیه ادامه همان دیالوگ فوق می‌باشد که بین مومنین و منافقین در

مرحله بعد از فتح جریان دارد، به این ترتیب است که مومنین به منافقین می‌گویند امروز از کسی فدیهِ و عوض نمی‌گیرند امروز هر کسی در گرو عمل خویش است.

«كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» - هر کسی در گرو عملی است که انجام داده است» (سوره مدثر - آیه ۳۸).

«... مَا أَوْكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» - و به علت همین نقش عمل است که جایگاه کفار و منافقین در آتش می‌باشد چرا که عمل آن‌ها آتش است نه اینکه در آتش پیش ساخته بروند پس این آتش عمل چه بد جایگاهی است.»

دسته سوم آیات سوره حدید - آیات ۱۶ تا ۲۴

«أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» - اعلموا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» - إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» - وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» - اعلموا أَنَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيغُ فَتَرَاهُ مِصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» - سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» - مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» - لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» - الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» - آیا وقت آن نرسیده است تا آنانکه ایمان آورده‌اند دل‌هایشان با ذکر خدا و آنچه از وحی حقی که نازل کردیم خاشع شود تا مانند اهل کتاب که قبل از این‌ها بودند نباشند که به علت فرصت زمان دچار قساوت قلب شدند و بیش‌ترشان به علت خروج و عصیان بر وحی خدا فاسق شدند - آگاه باشید که همان خدائی که زمین مرده را زنده می‌کند آیات وحی را بر شما بیان کرد تا شاید تعقل کنید - به درستی که زنان و مردانی که صدقه می‌دهند و با این صدقه به خدا قرض حسن می‌دهند خداوند آنچه را که داده‌اند با چند برابر همراه با اجری کریم به آن‌ها پرداخت خواهد کرد - کسانی که ایمان به خدا و رسولش دارند این‌ها همان صدیقین و شهداء هستند و اجر و نور آن‌ها را صاحب می‌شوند برعکس

آتهائی که آیات خدا را تکذیب کردن و به آن کافر شدند آن‌ها اصحاب نار می‌باشند - آگاه باشید که حیات دنیا یا لعب بازی است و یا لهو و سرگرمی است و یا زینت تفاخر است و یا تکاثر اموال و اولاد است مانند بارانی که بر زمین کشاورزی می‌بارد و باعث روئیدن گیاهانی می‌شود که کشاورزان را به شگفت در می‌آورد این گیاهان تا یک مرحله رشد می‌کنند و به حد نهائی نمو خویش می‌رسند اما از بعد از آن رفته رفته رو به زردی می‌گذارند تا اینکه آن گیاهان خشکیده و شکسته می‌شوند البته در آخرت هم عذابی شدید و هم مغفرت و رضوانی از خداوند است و زندگی دنیا جز متاعی فریبنده نیست - بشتابید به سوی مغفرتی از پروردگارتان و بهشتی که عرض آن چون عرض آسمان و زمین بزرگ است و برای کسانی است که به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند و این فضلی است از خدا که به هر کس که بخواهد می‌دهد چرا که خدا دارای فضلی عظیم است - هیچ مصیبتی در زمین و در نفس خود شما به شما نمی‌رسد مگر اینکه قبل از آن در علم خداوند وجود دارد این برای خداوند آسان است - این به آن علت گفتیم تا دیگر از آنچه از دستتان می‌رود غمگین نشوید و به آنچه به شما می‌رسد خوشحال نگردید که خداوند هیچ متکبر و فخر فروشی را دوست ندارد - همان‌هایی که بخل می‌ورزند و مردم را هم به بخل ورزیدن وادار می‌کنند و آتهائی که از انفاق مال اعراض می‌کنند باید بدانند که خداوند بی‌نیاز است و تمامی اعمالش ستوده است.»

برای فهم و تفسیر دسته سوم آیات سوره حدید به ذکر چند نکته می‌پردازیم:

۱ - آنچه‌انکه در مقدمه این سوره مطرح کردیم از آنچه‌انکه سوره حدید چکیده و خلاصه همه قرآن می‌باشد و از آنچه‌انکه این سوره نقش مراننامه عملی و نظری حرکت پیامبر اسلام را دارد، در یک نگاه کلی آیات سوره حدید به سه قسمت تقسیم می‌شود، قسمت اول آیات تتوریک یا آیات توحیدی سوره حدید می‌باشد، قسمت دوم آیات تبیینی سوره حدید است که به سه قسمت تبیین انسان و تبیین اجتماعی و تبیین تاریخ تقسیم می‌شود، قسمت سوم آیات تغییری سوره حدید می‌باشد که در سه عرصه اجتماع توسط موضوع انفال و در انسان توسط موضوع خشوع و در تاریخ توسط موضوع قسط و عدالت مطرح می‌شود.

آنچه‌انکه قبلا هم مطرح کردیم هر تغییری در گرو تبیین می‌باشد و هر تبیینی در گرو تتوری است و موضوع خداوند و توحید مرکز ثقل تتوری اسلام در قرآن را تشکیل می‌دهد که آنچه‌انکه در تفسیر شش آیه اول سوره حدید مطرح کردیم آیات تتوری توحید در سوره حدید در جمع سوره‌های قرآن حتی در مقایسه با سوره توحید که طبق حدیث

پیامبر اسلام یک سوم قرآن می‌باشد در جایگاه ویژه‌ائی قرار دارد که خود نشان دهنده آن است که این آیات شش گانه اول سوره حدید محصول ۱۵ سال تجربه باطنی حرائی پیامبر اسلام می‌باشد که با آن تجربه، پیامبر اسلام توانست به سرچشمه وحی دست پیدا کند لذا در راستای این تتوری توحیدی قوی شش آیه اول سوره حدید است که تبیین انسان و اجتماع و تاریخ انجام می‌گیرد و در نوک پیکان آیات تغییری در سوره حدید از آنچه‌انکه سوره حدید در سخت‌ترین سال حرکت پیامبر یعنی سال پنجم هجری نازل شد لذا با عنایت به اینکه در آن شرایط سخت که حرکت پیامبر اسلام فاز تاسیسی خود را طی می‌کرد و هر لحظه امکان سرکوب این حرکت از طرف کفار و منافقین بود، در نوک پیکان تغییر موضوع انفاق مالی و تدارکاتی در سوره حدید مطرح می‌شود که در آیات دسته دوم سوره حدید به تفسیر و شرح آن پرداختیم.

اما موضوع تغییر در سوره حدید تنها محدود به تغییر اجتماعی نمی‌باشد و از بعد از موضوع تغییر اجتماعی توسط انفاق به موضوع تغییر فردی توسط خشوع می‌پردازد که در ادامه آن در دسته چهارم آیات سوره حدید به موضوع تغییر تاریخی توسط قسط تکیه می‌کند، لذا در این رابطه است که در دسته سوم آیات سوره حدید موضوع خشوع و آسیب‌شناسی آن در دستور کار قرار می‌گیرد.

۲ - در قرآن مبنای تدوین تتوری اسلام بر سه پایه توحید و نبوت و آخرت یا قیامت کبری انجام می‌گیرد که در این مثلث آنچه‌انکه گفته شد توحید نقش محوری دارد و خداوند کلید واژه فهم توحید می‌باشد و اصلا بزرگ‌ترین دستاورد و راه‌آورد پیامبر اسلام همین تدوین تتوری توحید حول محور خداوند می‌باشد که پروژه حج در اسلام که توسط پیامبر اسلام بازتولید شد، نمایش عملی همین تتوری توحید حول محور خداوند می‌باشد چراکه در تتوری حج همه چیز حول طواف تدوین می‌گردد و به همین دلیل قرآن و پیامبر اسلام مولفه‌های دیگر تتوری اسلام یعنی آخرت و نبوت در چارچوب توحید و خداوند تدوین می‌کنند که در سوره حدید ما این پروژه تدوین تتوری اسلام توسط تدوین آخرت و نبوت در چارچوب توحید، به روشنی مشاهده می‌کنیم.

۳ - قرآن و پیامبر اسلام برعکس اندیشه یونانی که از آغاز تعریفی ثابت از انسان ارائه می‌دادند در هیچ جای قرآن تعریفی ثابت از انسان عرضه نکرده است بلکه بالعکس در هر جا که خواسته است حداقل تعریفی از انسان ارائه دهد تعریفی سیال و شناور در کانتکس بسترهای اولیه تکوین انسان به صورت سمبلیک نه حقیقی مطرح کرده است. برای مثال ارسطو و افلاطون با ارائه تعریفی ثابت از انسان اینکه مثلا انسان حیوان اجتماعی است، یا انسان حیوان ناطق می‌باشد هر



گونه تحول و تکامل بعدی انسان را یا نادیده گرفتند یا نفی کرده‌اند، در صورتی که قرآن با عدم ارائه یک تعریف ثابت از انسان پُرانتز هر گونه تحول و تکامل بعدی انسان را باز گذاشته است، در این رابطه است که در آیات دسته سوم سوره حدید به صورت مشخص این انسان شناور قرآن مورد آسیب‌شناسی قرار می‌گیرد.

۴ - حیات دنیا که در آیات دسته سوم سوره حدید مورد نقد قرار می‌گیرد غیر از دنیا می‌باشد چراکه آنچنانکه قبلا هم در تفسیر سوره حدید مطرح کردیم یکی از بزرگترین راه‌آوردهای بعثت نظری پیامبر اسلام برای بشریت در همه اعصار و قرون، موضوع جدی گرفتن دنیا می‌باشد که پیامبر اسلام و قرآن این مهم را توسط پیوند تکوینی و ارزشی آخرت و دنیا تئوریزه کرده است. اما به همان اندازه که قرآن دنیا را تکریم می‌کند، حیات دنیا را به نقد می‌کشد چراکه حیات دنیا از نظر قرآن همان دنیاپرستی می‌باشد که به عنوان یک بیماری فردی توسط قرآن در دسته سوم آیات سوره حدید به نقد کشیده شده است، بنابراین از نظر قرآن حیات دنیا غیر از دنیا می‌باشد چراکه دنیا از نظر قرآن یک فرایند حیات و زندگی انسان می‌باشد، در صورتی که حیات دنیا یا دنیازدگی از نظر قرآن یک آفت و بیماری و آسیب اخلاقی فردی و اجتماعی انسان است که باعث انحراف و فساد انسان می‌شود و این اندیشه کاملا در تضاد با اسلام صوفیانه می‌باشد چراکه در اسلام صوفیانه به تاسی از اندیشه صوفیانه هند شرقی با تکیه بر اصل بی‌مقداری دنیا و اصل بی‌اختیاری انسان، می‌کوشند خود موضوع دنیا را نفی کنند در صورتی که قرآن و پیامبر اسلام با عبور دادن آخرت از بستر دنیا بزرگترین تجلیل‌های ارزشی را از دنیا کرده است اما حیات دنیا که توسط قرآن و پیامبر اسلام نفی شده است یک بیماری انسانی اجتماعی است که باعث فساد انسان و اجتماع انسانی می‌شود.

۵ - قرآن به عنوان تنها معجزه پیامبر اسلام می‌کوشد تا جوهر معجزه بودن خود را توسط تبیین صحیح انسان و اجتماع و تاریخ در چارچوب تئوری صحیح توحید و آخرت و نبوت و برنامه صحیح تغییر انسان و تاریخ و اجتماع به نمایش بگذارد. بنابراین کسانی که می‌خواهند معجزه بودن قرآن را فهم کنند باید از کانال فهم این تئوری و آن تبیین و تغییری که قرآن ارائه می‌دهد به معجزه بودند قرآن برسند نه با بیرون کشیدن کشفیات دوران بعد از رنسانس اروپا از دل قرآن، کاری که مرحوم بازرگان تا دیروز می‌کرد و عبدالعلی بازرگان امروز دنبال آن می‌باشد. اینگونه معجزه باقی و معجزه سازی قرآن که بازرگان پدر و پسر دنبال آن بوده و هستند گرهی از زندگی بشریت امروز باز نمی‌کند و ارزشی به قرآن نمی‌افزاید تنها کاری که در نهایت می‌کند

این است که قرآن یک کتاب مافوق می‌باشد و لذا به درد مافوق انسان‌ها می‌خورد. قرآن معجزه باید بتواند معجزه بودن خودش را در برنامه و پروژه پیشنهادی تغییر انسان و اجتماع و تاریخ به نمایش بگذارد نه اینکه از طریق کامپیوتر بخواهیم مانند عبدالعلی بازرگان معجزه بودن قرآن را کشف کنیم.

امام علی و سلمان و ابوذر و بلال و... معجزه بودن قرآن را از خود کلام و پیام فهم می‌کردند نه از طریق کامپیوتر و کشف قوانین علمی بعد از رنسانس اروپا، آنچنانکه مرحوم طالقانی در کتاب «تفسیر پرتوی از قرآن» خود به تاسی از بازرگان پدر کرده است.

۶ - منافق و کافر که در سوره حدید در جا به جای آن به عنوان دشمن‌شناسی حرکت پیامبر به آن تکیه شده است دو ترم قرآنی می‌باشد نه دو ترم فقهی، چراکه منافق و کافر در قرآن هم به صورت نظری تبیین شده و هم به صورت عملی. به این ترتیب که منافق و کافر نظری از نظر قرآن کسانی هستند که به نفی نظری خداوند و توحید می‌پردازند اما منافق و کافر عملی از نظر قرآن دلالت بر آن فرد یا گروهی می‌کند که به نفی حرکت پیامبر اسلام معتقد بودند، بنابراین از نظر قرآن منافق همان کافری است که آگاهانه حق را نادیده می‌گیرد و یا به نفع حق می‌پردازد لذا در این رابطه است که در سوره حدید، منافق بیشتر از کافر نفی می‌گردد چراکه منافق آگاهانه به نفی عملی و نظری حق می‌پردازد در صورتی که کافر هم می‌تواند آگاهانه به نفی حق بپردازد هم می‌تواند ناآگاهانه به نفی حق اقدام کند. بنابراین از نظر قرآن همه منافقین کافر هستند اما همه کافرین منافق نیستند، وجه مشترک منافق و کافر از نظر قرآن انکار و نفی حق است، حال این حق یا حق فلسفی و خداوند می‌باشد یا حق اجتماعی که همان عدالت و قسط است، علت اینکه از نظر قرآن منافق بدتر از کافر هستند این است که منافق آگاهانه حق را می‌پوشاند اما کافر ممکن است آگاهانه حق را بپوشاند که در این صورت کافر، منافق هم می‌باشد و ممکن است ناآگاهانه اقدام به این کار بکند که در این صورت کافر جاهل می‌باشد.

۷ - شهید در قرآن و در سوره حدید به معنای کشته شدن در راه خدا نیست بلکه به معنای کسی است که در صحنه حاضر می‌باشد و علت اینکه قرآن کشته شدن در راه خدا را هم شهید می‌داند به این خاطر است که آن کشته پس از کشته شدنش باز در صحنه حق و باطل دارای فونکسیون می‌باشد، ضمنا در هیچ جای قرآن کشته شدن در جبهه‌های جنگ به عنوان شهید مطرح نشده است. ○

ادامه دارد

