

انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷ در فقدان چهار هفت:

مذهبی، فرهنگی، فلسفی، اقتصادی جامعه ایران

بخش نخست

سرمقاله

الف - انقلاب مشروطیت در مقایسه با انقلاب کبیر فرانسه:

بی شک انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران بر علیه نظام توتالیتر پهلوی، یکی از فرآیندهای فراموش نشدنی مبارزات مردم ایران در طول ۱۲۰ سال گذشته می‌باشد. از ۱۲۰ سال پیش که مردم ایران - بر اثر نهضت فرهنگی که توسط روشنفکران متاسی از انقلاب کبیر فرانسه - رفته رفته با انقلاب کبیر فرانسه آشنا شدند، این آشنایی ذهنی مردم ایران باعث شکل‌گیری مطالبات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای اولین بار در تاریخ هزاران ساله ایران در آن‌ها شد. البته تا قبل از این زمان هر چند در میان بخشی از ملت ایران

به صورت پراکنده جریان‌های اعتراضی، کاریزماتیک، قومی، قبیله‌ای و انفرادی با انگیزه‌های مذهبی و قومی و گاه ملی حتی در شکل مسلحانه آن وجود داشته است، اما تحولی که نهضت روشنفکری ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی در عرصه جنبش ایران بوجود آورد عبارت بود از اینکه:

اولاً: برای اولین بار جنبش اجتماعی مردم ایران به صورت فراگیر تکوین پیدا کرد.

ثانیاً: خواسته و مطالبات این جنبش اجتماعی برای اولین بار صورت سیاسی به خود گرفت.

ثالثاً: هر چند طرح این خواسته در کانتکس شعارهای مذهبی مطرح می‌شد ولی مضمون این شعارها و خواسته و مطالبات مردم صورت فرادینی داشت، که تقریباً می‌توان گفت

که صد در صد این خواسته‌ها و مطالبات متأثر از انقلاب کبیر فرانسه بود.

با شکل‌گیری و تکوین جنبش اجتماعی ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم نخستین مشخصه این جنبش اجتماعی در مقایسه با انقلاب کبیر فرانسه، پروسه تکوین بن مایه فرهنگی این جنبش بود.

«

در صفحات دیگر

- مبانی تئوریک حزب - قسمت ۲۲ -
- تفسیر سوره روم - بخش ۲ -
- آزادی و دموکراسی - قسمت ۱۲ -
- اسلام شناسی - قسمت ۳۳ -

مذهبی، فرهنگی، فلسفی، اقتصادی جامعه ایران

آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید «تفاوت تکوین بن مایه فرهنگی نهضت مشروطیت با انقلاب کبیر فرانسه در این است که انقلاب کبیر فرانسه با صد سال کار فکری و فرهنگی در جهت تکوین زیرساخت فکری فرهنگی شکل گرفت، در صورتی که زیرساخت فرهنگی انقلاب مشروطیت چند تا فتوای فقهی بود.» به همین دلیل از نظر شریعتی انقلاب کبیر فرانسه هر چه زمان می‌گذرد ریشه‌دارتر می‌شود، در صورتی که انقلاب مشروطیت با طوفانی آمد و با بادی از بین رفت.

حال هر برداشتی که ما از این کلام شریعتی داشته باشیم، فکر می‌کنیم در یک اصل با هم مشترک باشیم و آن اینکه نهضت فکری و فرهنگی روشنفکران ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم نتوانست همان فرآیندی که نهضت فرهنگی و فکری پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه داشتند طی کند زیرا:

۱ - نهضت پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه - که نهضت خود را از نیمه دوم قرن شانزدهم میلادی آغاز کردند - در چهار شاخه مذهبی، فلسفی، علمی و اقتصادی نهضت خود را آغاز کردند و در بستر شروع جنبش اجتماعی مردم فرانسه بود که این چهار شاخه نهضت پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه به هم رسیدند.

۲ - از آنجائیکه مخاطبین چهار شاخه نهضت پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه مختلف بودند، این اختلاف در مخاطبین باعث گردید تا تقریباً تمامی گروه‌های مختلف اجتماعی هرم جامعه فرانسه و حتی اروپا از راس هرم گرفته تا بدنه و قاعده هرم دچار تحول عینی و ذهنی گردد، به طوری که در نهضت مذهبی پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه که به وسیله پروتستانیسم مذهبی تحت هژمونی لوتر و کالون به انجام رسید، آنچنانکه ماکس وبر می‌گوید «مهم‌ترین فونکسیون نهضت مذهبی پروتستانیسم پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه تحول در قاعده هرم اجتماعی مردم اروپا و فرانسه بود.» به عبارت دیگر نهضت پروتستانیسم مذهبی اروپا تحت رهبری کالون و لوتر بزرگترین کاری که کرد این بود که، با زمینی کردن مذهب اسکولاستیک کاتولیک مسیحیت نگاه توده‌های مسیحی اروپا را از آسمان به طرف زمین باز گردانید و همین تغییر رویکرد توده‌ها بود که بستر ساز سونامی تحول سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مردم اروپا و در راس آن‌ها مردم فرانسه شد و در نهضت فلسفی که از اواخر قرن ۱۶ و اوایل قرن ۱۷ توسط فرانسویس بیکن انگلیسی در اروپا آغاز شد، با عصیان بر شکل اول قیاس ارسطویی توسط متد استقرائی در باره ادراکات حسی به عنوان منبع علم و معرفت تاکید کرد و با تکیه بر روش استقراء به عنوان تنها شکل استدلال قابل اعتماد از طریق مشاهده و تجربه انقلابی نو در متدولوژی اروپائیان که بیش از دو هزار سال تحت تاثیر متد قیاسی ارسطو بودند بوجود آورد.

فرانسویس بیکن راه تحصیل درست علم را به اروپائیان یاد داد و اعلام کرد که امکان علم برای بشر تنها از طریق مشاهده و تجربه ممکن می‌باشد نه آنچنانکه ارسطو می‌گفت از طریق صغرا و کبری ذهنی و قیاسی. روش بیکن عبارت بود از مشاهده و تجربه در امور طبیعت که بدین وسیله مواد خام اولیه ذهن انسان تکوین پیدا می‌کند و سپس ذهن انسان برعکس آنچه که ارسطو می‌گفت توسط استقراء نه قیاس به چکش کاری بر روی این مواد خام به صورت فعال می‌پردازد. فرانسویس بیکن با این انقلاب در

متدولوژی مردم اروپا، باعث شد تا دایره علم و معرفت را از حوزه کلیسا نجات دهد و صورتی مستقل بخشد.

پس از بیکن استمرار نهضت فلسفی پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه در نیمه اول قرن هفدهم به رنه دکارت فرانسوی رسید. رنه دکارت پس از اینکه جمیع محسوسات و معقولات و منقولات ذهن خود را مورد شک و تردید قرار داد و شک را راه وصول دانست، آنچنانکه خود او می‌گوید «پس از اینکه در همه آنچه که در ذهن داشتم شک کردم و متوجه شدم که در هر چه که شک کنم در این فقره نمی‌توانم شک کنم که، این من هستم که شک می‌کنم، چون دارم شک می‌کنم پس من فکر دارم و می‌اندیشم، بنابراین، به نخستین اصل متقن رسیدم که» می‌اندیشم، پس هستم.

این اصل دکارت باعث ایجاد یک پارادایم جدید در اروپا شد چراکه تا قبل از دکارت با حاکمیت اندیشه ارسطو بر عقل اروپائیان به علت اینکه ارسطو به ذهن آینه‌ای منفعل و عملکرد قیاسی برای ذهن قائل بود و کار ذهن را تنها انعکاس واقعیت برونی تعریف می‌کرد و معتقد به اصل «من هستم، پس من می‌اندیشم»، به جای اصل دکارتی که می‌گفت: «من می‌اندیشم پس من هستم» بود.

لذا براین اساس بود که شناخت و معرفت انسان به صورت فعال در دیسکورس فلسفی ارسطو جایی نداشت و منطق صوری ارسطو که بر پایه تصور و تصدیق ذهنی به روش قیاسی استوار بود تنها در یک رابطه انفعالی ذهن آینه‌ای تبیین شده بود، اما با طرح این اصل رنه دکارت فرانسوی در نیمه اول قرن هفدهم یک انقلاب اپیستمولوژی در اروپا شکل گرفت، چراکه دکارت توسط این اصل، ذهن انسان را از زندان منطق صوری ارسطو نجات داد و اعلام کرد که برعکس آنچه ارسطو در ذهن آینه‌ای می‌گوید، ذهن انسان به صورت مستقل می‌تواند بیاندیشد و معرفت و شناخت کسب نماید. از این مرحله بود که با انقلاب دکارت در اروپا، اپیستمولوژی جانشین آنتولوژی ارسطویی شد یا به عبارت دیگر شناخت‌شناسی انسان، جایگزین موجودشناسی ارسطو گردید که البته این پروسه بعداً توسط هیوم و کانت کامل گردید.

بنابراین بزرگترین فونکسیون نهضت فلسفی پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه ایجاد انقلاب در متدولوژی بود که با فرانسویس بیکن آغاز شد و توسط دکارت ادامه پیدا گردید و بعداً توسط هیوم و کانت کامل شد و همین نهضت فلسفی پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه بود که بستر ساز تحول در تمامی عرصه‌های عین و ذهن اروپائیان شد.

اما در خصوص نهضت علمی پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه که از قرن ۱۶ به موازات نهضت فلسفی و مذهبی به انجام رسید و توسط افرادی چون کپرنیک لهستانی، کپلر آلمانی و گالیله ایتالیایی بنیانگذار آن نجوم جدید آغاز شد و بعداً توسط افرادی چون داروین، انشتین، ماکس پلانک ادامه پیدا کرد. این نهضت علمی بزرگترین دستاوردی که برای اروپا داشت - منهای اختراعات، اکتشافات، ماشین و تکنولوژی - استقلال عقل علمی بشر در برابر عقل دینی کلیسا و عقل فلسفی شد.

در خصوص نهضت اقتصادی پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه باید به پروسه تکوین سرمایه‌داری در غرب اشاره بکنیم که از کشف آمریکا و راه یافتن به آسیا و هندوستان راه برای تکوین سرمایه‌داری تجاری و سرریز شدن سرمایه تجاری به طرف سرمایه‌های تولیدی را فراهم کرد؛ لذا به این ترتیب بود که رفته رفته سرمایه‌داری در غرب تکوین پیدا کرد و به موازات تکوین سرمایه‌داری و تکوین طبقه بورژوازی در غرب، سرمایه‌داری که بنا بر خصیصه ذاتی خود جهان‌گستر می‌باشد بزرگترین مانع رشد خود در غرب را، نظام فئودالیسم به عنوان بستر

عینی و نظام اسکولاستیک کلیسا، به عنوان نماینده ذهنی آن می‌دانست. در این رابطه انقلاب کبیر فرانسه چیزی نبود جز شکست مناسبات زمین‌داری و فئودالیسم در فرانسه و حاکمیت طبقه بورژوازی و مناسبات سرمایه‌داری به جای آن، به این ترتیب بود که انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۵ توانست به پیروزی برسد و هم فاز آن بشریت و در راس آن‌ها غرب را در آستانه عصر جدیدی قرار دهد.

ب - آسیب‌شناسی انقلاب مشروطیت ایران:

هر چند بسترسازی اولیه انقلاب مشروطیت در ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم توسط پیشقراولان روشنفکر انجام شد، اما در تکوین این بسترسازی از همان آغاز انحراف‌هایی توسط این پیشقراولان انقلاب مشروطیت تکوین پیدا کرد که بعداً هر چه از زمان وقوع انقلاب مشروطیت می‌گذشت این آسیب‌ها به صورت اگر اندیسمان شده ظهور پیدا کردند که برای فهم این آسیب‌ها مجبوریم به مقایسه بین نهضت‌های چهارگانه مذهبی، اقتصادی، علمی و فلسفی در ایران، با نهضت‌های چهارگانه انقلاب کبیر فرانسه بپردازیم:

۱ - در خصوص نهضت مذهبی انقلاب مشروطیت - که تحت هژمونی سیدجمال الدین اسدآبادی در نیمه دوم قرن ۱۹ انجام گرفت - از آنجائیکه حرکت سیدجمال بر عکس حرکت لوتر و کالون - که یک اجتهاد تئوریک و اصول در مذهب کلیسا و مسیحیت بود - از آغاز بدون یک برنامه و پلان تئوریک می‌خواست با تکیه بر زمامداران مرتجع سیاسی حاکم بر کشورهای مسلمان در کانتکس یک نهضت ضد استعماری، این تحول مذهبی را ایجاد کند - و به علت اینکه اولاً ماهیت ارتجاعی سردمداران کشورهای مسلمان، دوم اینکه سیدجمال معتقد به حرکت از بالا به پایین بود و سوم به علت اینکه سیدجمال تنها با تکیه بر شعارهای سیاسی مثل وحدت رهبران کشورهای مسلمان، یا تقویت ارتش‌های کشورهای مسلمان، می‌خواست این تحول را به انجام برساند، نهضت مذهبی او به شکست انجامید و هر چند خود او در اواخر عمر و شاگردان او مثل محمد عبده تلاش کردند تحولی در استراتژی قبلی خود ایجاد کنند، باز به علت اینکه تکیه او در این مرحله هم بر علم و فلسفه حوزه بود و تکیه عبده بر روحانیت، نتوانست سمت‌گیری به سمت قاعده هرم جامعه مسلمانان جهت تحول پیدا کند.

لذا این آفات باعث شد تا نهضت مذهبی پیشقراولان انقلاب مشروطیت ایران به رهبری سیدجمال شکست بخورد و نتواند از دستاوردی که نهضت پروتستانیسم در غرب داشت بهره‌مند شود و صد البته شکست نهضت مذهبی سیدجمال بسترساز شکست نهضت‌های دیگر نیز گردید، چراکه در بستر این شکست بود که سیدجمال به جای اینکه دست به یک بازسازی کلی بزند رفته رفته جهت حرکت خودش را از سردمداران سیاسی فاسد کشورهای مسلمان قطع کرد و به سمت سردمداران دکماتیسم روحانیت روی آورد، طبیعی بود که ماهیت دکماتیسم اسلام فقه‌ای و اسلام حوزه این سردمداران مانع از تحول زیرساختی فکری در قاعده جامعه ایران می‌شد.

لذا در این رابطه بود که سیدجمال با حرکت روشن‌گرایانه خود تنها توانست افرادی مثل میرزا حسن شیرازی را وادار به یک حرکت‌های مکانیکی سیاسی به صورت اعتراض و تحریم، آن هم در شکل چند تا فتوی بر پایه تفکر تکلیفی بکند، چراکه اصلاً از این افراد جز این کاری ساخته نبود. به همین دلیل تقریباً نهضت مذهبی سیدجمال در ایران شکست خورد و این نهضت اصلاً نتوانست بر عکس نهضت پروتستانیسم اروپا در ایران ایجاد تحولی در قاعده جامعه ایران بکند.

البته در همین زمان به موازات نهضت مذهبی سید جمال، نهضت دیگری توسط روشنفکران از غرب برگشته و متاسی از فرهنگ انقلاب کبیر فرانسه در ایران در حال شکل‌گیری و رشد بود که می‌توان آن را تحت عنوان نهضت روشنفکری سیاسی - علمی مطرح کرد. این نهضت هم مانند نهضت مذهبی سیدجمال دچار شکست شد زیرا این گروه مانند روشنفکران فرانسه حرکت خودشان را در چارچوب یک تحول اپیستمولوژی یا معرفت‌شناسانه شروع نکرد، در نتیجه این روشنفکران ایرانی به جای ترجمه متن فلسفی پیشقراولان انقلاب کبیر فرانسه به ترجمه متن سیاسی و اجتماعی انقلاب کبیر فرانسه پرداختند. از آنجائیکه دستاوردهای اجتماعی و سیاسی انقلاب کبیر فرانسه میوه آن انقلاب بود نه بسترساز آن، به همین دلیل این امر باعث شد تا این نهضت روشنفکرانه و فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم روشنفکران ایران هم گرفتار همان شکست نهضت مذهبی سیدجمال بشود.

اما در خصوص نهضت اقتصادی پیشقراولان انقلاب مشروطیت ایران هم باید به این نکته توجه داشته باشیم که هر چند سرمایه‌داری تجاری سنتی ایران از زمان صفویه - قرن هفدهم میلادی - پروسه تکوین خود را از سرگرفت و می‌رفت تا مانند غرب به موازات انباشت سرمایه‌های تجاری، شرایط را برای سرریز شدن به سمت تولید فراهم کند، ولی در نیمه دوم قرن نوزدهم با کشف چاه نفت توسط داریس تحولی انحرافی در نهضت اقتصاد سرمایه‌داری ایران بوجود آمد، آنچنانکه نهضت اقتصادی هم گرفتار شکست شد بطوریکه با نفتی شدن اقتصاد ایران ناف سرمایه‌های تولیدی و صنعتی ما به جای اینکه به جفت سرمایه تجاری مانند اروپا وصل بشود به بشکه‌های نفتی وصل شد و این عامل اولیه همه انحراف‌های بعدی سیاسی و اقتصادی ایران شد، چراکه به علت اینکه سرمایه نفتی ایران پیوسته در دست دولت‌های مستبد و توتالیتر حاکم بر ایران می‌باشد و این امر باعث شد تا نهضت اقتصادی و پروسه شکل‌گیری سرمایه‌داری ایران توسط حاکمین مستبد ایران هدایتگری بشود، از اینجا بود که نهضت اقتصادی پیشقراولان انقلاب مشروطیت هم مانند نهضت فرهنگی و نهضت مذهبی پیشقراولان مشروطیت دچار شکست شد.

در خصوص نهضت فلسفی پیشقراولان انقلاب مشروطیت ایران هم به جز دو نحله اخباری‌گری و اصولی و دو مشرب اشراقی‌گری و مشائی درون حوزه که نحله اشراقی‌گری متاسی از افلاطون بودند و نحله مشائی متأثر از ارسطو و گاه‌ها ترکیبی از این دو که توسط ملاصدرا و حکیم سبزواری انجام گرفت، ما جریان دیگر فلسفی در کشور خودمان مشاهده نمی‌کنیم. البته نخستین ترجمه آثار فلاسفه غرب ما از بعد از انقلاب مشروطیت شاهد هستیم که در راس همه این‌ها سیر حکمت در اروپای محمد علی فروغی می‌باشد که ترجمه این آثار هم به علت اینکه به صورت سیستماتیک و فراگیر انجام نگرفت، نتوانست تأثیر چندانی در ایجاد نهضت فلسفی در ایران داشته باشد. به این ترتیب بود که چهار نهضت فرهنگی، مذهبی، فلسفی و اقتصادی پیشقراولان مشروطیت ایران دچار شکست شد، طبیعی است که با شکست چهار نهضت پیشقراولان از همان آغاز این جنین انقلاب مرده به دنیا بیاید و با چهار تا فتوی شروع بشود و با یک کودتا کاسه و کوزه این انقلاب جمع بشود، آنچنانکه دستاورد نهائی آن به رضا خان رسید که توانست توسط یک کودتا با حمایت انگلیسی‌ها قدرت را در دست بگیرد و برای ۲۰ سال بتواند به عنوان قدرت بلامنازع و توتالیتر بر ایران حکومت کند و تازه زمانی حاضر به انتقال قدرت شد که حامی بین‌المللی‌اش یعنی متحدین در جنگ جهانی شکست خوردند و لذا با همان دست‌هایی که به قدرت رسیده بود، برکنار شد و فرزندش توسط انگلیسی‌ها جایگزین پدر شد. ●

ادامه دارد

سلسله بمتهای تئوریک در باب

۴۴

حزب مستضعفین

افقی می‌تواند نیروهای حزبی را در بستر جنبش‌های سه گانه اجتماعی، دموکراتیک و کارگری و در چارچوب زندگی عینی اجتماعی و اقتصادی خود آن نیروها آن‌ها را سازماندهی کند. طبیعی است که با این نگاه به سازماندهی شبکه‌ای حزب افقی تنها در زمانی ما می‌توانیم به سازماندهی افقی در چارچوب ساختار شبکه‌ای اقدام کنیم که هم تشکیلات و هم مبارزه حزب افقی صورت علنی داشته باشد، برعکس حزب عمودی که به لحاظ ساختار هرمی خود هم می‌تواند در عرصه مبارزه علنی دارای کاربرد باشد و هم می‌تواند در چارچوب مبارزه مخفی دارای کاربرد باشد. بنابراین حزب مستضعفین به لحاظ الگوی ساختاری:

اولا از تلفیق دو حزب عمودی و افقی تکوین پیدا می‌کند،

ثانیا از تلفیق دو نیروی پیشگام و جنبش‌های سه گانه شکل می‌گیرد،

ثالثا از تلفیق دو تشکیلات هرمی و تشکیلات شبکه‌ای مادیت تشکیلاتی پیدا می‌کند،

رابعا از تلفیق دو مبارزه علنی و غیرعلنی حرکت می‌کند.

در همین رابطه است که حزب مستضعفین دیگر یک حزب قدرتی مانند احزاب بوروکراتیک چپ و راست جهان نیست بلکه یک حزب هدایت‌گر است که در چارچوب مبارزه برای جامعه مدنی، جامعه سیاسی، جامعه دموکراتیک و جامعه سوسیالیستی توسط جنبش‌های سه گانه می‌کوشد جهت حاکمیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مستضعفین جامعه بستر سازی بکند. بنابراین در این رابطه است که حزب مستضعفین هم یک حزب برنامه‌ای است و هم یک حزب تئوریک می‌باشد، پس حزب مستضعفین هم یک حزب دموکراتیک است و هم یک حزب سوسیالیست است.

حزب مستضعفین هم یک حزب هم بسته و منضبط به مقررات است و هم یک حزب پاسخگو و شفاف و باز است.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب تئوریک در چارچوب مبانی تئوریک خود معتقد به توزیع دموکراتیک قدرت، ثروت و اطلاعات جهت تکوین جامعه مدنی، جامعه سیاسی و جامعه سوسیالیستی در بستر نظام شورائی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی می‌باشد.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب تئوریک در کانتکس توحید اجتماعی، توحید انسانی و توحید تاریخی خواستار نفی تبعیض طبقاتی، تبعیض جنسیتی، تبعیض قومی، تبعیض نژادی و تبعیض مذهبی است.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب برنامه‌ای خواستار صلح و آزادی و برابری برای جامعه است، حزب مستضعفین به عنوان یک حزب تئوریک به پیوند بین دموکراسی و عدالت اجتماعی باور دارد و معتقد است که آزادی و سوسیالیسم دو بازوی از هم جدا نشدنی جهت تکوین جامعه»

در سلسله درس‌های گذشته مبانی تئوریک حزب مستضعفین مطرح کردیم که از آنجائیکه حزب مستضعفین علاوه بر طبقه کارگر و طیف گسترده اقشار زحمتکش شهر و روستا بر منافع ملی و مطالبات خلق‌های اقلیت قومی و مذهبی تکیه می‌کند و خواستگاه حرکت خود را جنبش‌های سه گانه اجتماعی، کارگری و دموکراتیک می‌داند، به لحاظ الگوی ساختاری حزبی دارای ساختاری دو مؤلفه‌ای می‌باشد که این دو مؤلفه آنچنانکه در درس‌های قبلی مبانی تئوریک حزب مستضعفین مطرح کردیم عبارتند:

۱ - مؤلفه حزب عمودی،

۲ - مؤلفه حزب افقی.

لذا حزب مستضعفین از زمانی هویت تشکیلاتی، اجتماعی، سیاسی و عینی پیدا می‌کند که این دو مؤلفه حزبی مادیت عینی و اجتماعی پیدا کرده باشد و با تلفیق این دو مؤلفه حزبی است که حزب مستضعفین می‌تواند اعلام موجودیت کند. بنابراین هر چند ما می‌توانیم به لحاظ نظری قبل از تکوین حزب عمودی و حزب افقی در باب حزب مستضعفین صحبت بکنیم ولی هرگز حق نداریم که قبل از تکوین حزب عمودی و حزب افقی در باب اعلام موجودیت حزب مستضعفین سخنی بگوئیم چراکه حتی اگر قبل از تکوین حزب افقی در بستر جنبش‌های سه گانه اجتماعی، کارگری و دموکراتیک ما تنها با تکیه بر حزب عمودی بخواهیم اعلام موجودیت حزب مستضعفین بکنیم، گرفتار آفت بوروکراسی حزبی می‌شویم که امروز تمامی احزاب چپ و راست جهان از آن رنج می‌برند. بنابراین به لحاظ ساختاری حزب مستضعفین از تلفیق دو حزب عمودی و حزب افقی تکوین پیدا می‌کند که به لحاظ زمانی این دو حزب عمودی و حزب افقی قبل از اعلام موجودیت حزب مستضعفین تکوین پیدا کرده‌اند.

آنچنانکه در درس‌های پیش مطرح کردیم ساختار حزب عمودی یک ساختار هرمی می‌باشد که در کانتکس حرکت پیشگام مستضعفین به صورت دموکراتیک و شورائی از بالا تا پائین تکوین می‌یابد اما برعکس ساختار حزب عمودی، در حزب افقی به علت اینکه بستر و خواستگاه حزب افقی جنبش‌های سه گانه اجتماعی، کارگری و دموکراتیک می‌باشد ساختار هرمی حزب عمودی نمی‌تواند برای حزب افقی دارای کاربرد مثرشمری باشد، چراکه در صورت تکیه بر ساختار هرمی در حزب افقی باعث می‌گردد تا نیروهای حزب افقی که همان نیروهای جنبش سه گانه می‌باشد از زندگی اجتماعی، تاریخی و اقتصادی خود خارج شوند که خود این امر به معنای پاسیف شدن نیروهای اجتماعی است. لذا در این رابطه است که ما موظفیم که در ساختار حزب افقی به جای ساختار هرمی حزب عمودی بر ساختار شبکه‌ای تکیه کنیم که این ساختار شبکه‌ای حزب

توحیدی می‌باشد.

۲ - بدون احزاب هرگز در یک جامعه نه می‌توان به دموکراسی دست پیدا کرد و نه به سوسیالیسم و نه به نظام شورائی.

۳ - بدون احزاب در جامعه نمی‌توان به توزیع عادلانه قدرت و ثروت و اطلاعات دست پیدا کرد.

۴ - حزب مستضعفین یک سازمان سیاسی و تئوریک می‌باشد که در آن طرفداران حاکمیت سیاسی و اقتصادی مستضعفین داوطلبانه گرد هم می‌آیند.

۵ - حزب مستضعفین زمانی به مرحله تثبیت حزبی در جامعه می‌رسد که از حمایت نسبی جنبش‌های سه گانه اجتماعی، کارگری و دموکراتیک برخوردار باشد.

۶ - هم بستگی میان اعضای حزبی در حزب مستضعفین تنها بر پایه مبانی مشترک تئوریک امکان پذیر است.

۷ - برنامه حداکثری حزب مستضعفین توزیع دموکراتیک قدرت، ثروت و اطلاعات در بستر نظام شورائی است.

۸ - از دیدگاه حزب مستضعفین رفع تبعیض طبقاتی، تبعیض جنسیتی، تبعیض نژادی و تبعیض مذهبی در یک جامعه تنها در چارچوب توحید تاریخی، توحید اجتماعی و توحید اخلاقی ممکن می‌باشد.

۹ - از دیدگاه حزب مستضعفین آزادی و سوسیالیسم و شورا سه ارکان جدائی ناپذیر عدالت اجتماعی می‌باشد. ●

ادامه دارد

حزب مستضعفین دارای سمتگیری اجتماعی است و در این رابطه در راه منافع طبقه کارگر و طیف اقشار گسترده زحمتکش شهر و روستا مبارزه می‌کند.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب برنامه‌ای معتقد است که در این شرایط امر توسعه در جامعه تنها در چارچوب دموکراسی و سوسیالیسم و نظام شورائی ممکن می‌باشد نه سرمایه داری و دسپاتیسم.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب برنامه‌ای معتقد است که بدون نظام اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شورائی نه عدالت اجتماعی یا سوسیالیسم ممکن است و نه دموکراسی.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب برنامه‌ای معتقد است که «مردم هم نان می‌خواهند و هم آزادی» و این هر دو تنها با نظام شورائی از پائین به بالا در جامعه تحقق پیدا می‌کند.

از نظر حزب مستضعفین به عنوان یک حزب برنامه‌ای ارکان برنامه درازمدت حزب مستضعفین بر سه پایه «نان - آزادی - شورا» استوار می‌باشد، به عبارت دیگر شعار استراتژیک حزب مستضعفین به عنوان یک حزب برنامه‌ای عبارت است از «نان - آزادی - شورا».

حزب مستضعفین نمایندگی از طبقه کارگر یا طیف اقشار زحمتکش شهر و روستا به عنوان یک موضوع نظری و ذهنی نگاه نمی‌کند، بلکه بالعکس به عنوان یک امر عینی توجه دارد که تحقق آن تنها در چارچوب پیوند حزب عمودی با حزب افقی ممکن می‌باشد.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب دو مؤلفه‌ای برنامه‌ای و تئوریک، - برعکس احزاب سیاسی بوروکراتیک - معتقد به پیوند سیاست‌های حزب با مبانی تئوریک و نظری است.

حزب مستضعفین به عنوان یک حزب دو مؤلفه‌ای تئوریک و برنامه‌ای معتقد به پیوند ارزش‌ها و ایده‌ها با برنامه‌های حزبی است.

اصول تشکیلاتی ساختار هر می حزب عمودی حزب مستضعفین عبارتند از :

الف - شورائی بودن تمامی نهادهای حزبی،

ب - انتخابی بودن نهادهای حزبی از پائین به بالا،

ج - شورائی بودن تقسیم قدرت حزبی،

د - چرخشی بودن رهبری در حزب،

ه - دوره‌ای بودن مسئولیت‌های حزبی،

و - پاسخگو بودن نهادهای حزبی و مسئولیت‌های حزبی نسبت به یکدیگر.

حزب مستضعفین یک حزب سازمان‌گر برای تحقق جامعه مدنی، جامعه سیاسی و جامعه سوسیالیستی است. ماحصل آنچه گفته شد اینک:

۱ - به لحاظ آسیب شناسی مبارزه یکصد سال گذشته تاریخ ایران یکی از آفت‌های جنبش یکصد سال گذشته ایران اهمیت ندادن به مبانی تئوریک حزبی به صورت بومی و کنکریت می‌باشد و تکیه کردن بر تئوری احزاب غربی و شرقی مانند یک کالای وارداتی بوده است.



تنها معجزه

پیامبر اسلام

قرآن است ۲

د - داستان معجزه خواهی اعراب جاهلیت از پیامبر اسلام؛

کسوف خورشید را به عنوان یک معجزه در - گریه آسمان- بر محمد و فرزندش ابراهیم بدانند، پیامبر اسلام بلا فاصله بر سر خلق فریاد کشید که؛ کسوف و قانون طبیعت و جهان چه ربطی به مرگ فرزند من ابراهیم دارد؟!۱

بنا بر این بزرگترین کاری که پیامبر اسلام انجام داد با مقاومت در برابر معجزه خواهی جامعه آنان را به «فرآیند عقل برهانی و استقرائی» دعوت کرد که در این رابطه می‌توان به طرح آیات ۹۰ تا ۹۴ سوره اسری اشاره کرد؛ «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا - أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا - أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا رَعِمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِلَهُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا - أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا - وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا - پس به پیامبر اسلام گفتند؛ ما هرگز به پیام تو ایمان نمی‌آوریم تا زمانی که تو از زمین برای ما چشمه آبی بیرون بیاوری- یا تو صاحب باغی از خرما و انگور بشوی که در میان آن باغ نهرهای آب جاری گردد- یا کاری کنی که آسمان بر سر

فرآیند سه گانه شناخت «حسی و فلسفی و عقل برهانی استقرائی» هم در پروسه شناخت انسان تاریخی وجود دارد و هم در پروسه فرآیندهای تکامل فرد انسان از کودکی تا بلوغ و هم کمال در جامعه انسانی، یعنی در هر مقطع از کمال تاریخی سه فرآیند شناخت حسی و فلسفی و عقل برهانی استقرائی وجود دارد و پیامبر اسلام در این رابطه توانست با بعثت خود (چنانکه حضرت مولانا و علامه اقبال لاهوری مطرح می‌کنند) بشریت را در بستر پروسه شناخت از «مرحله حسی و مرحله فلسفی عبور دهد و وارد فرآیند عقل برهانی استقرائی» کند. ولی این به معنای آن نبود که پیامبر اسلام در پایان ۲۳ سال از حرکت مکی و مدنی خود موفق شده باشد که تمام اجتماع مسلمانان را از فرآیندهای دوگانه (حسی و فلسفی) عبور داده باشد و این تنها ستاره‌های دستپرده (امثال بخشی از صحابه) محمد در حرکت ۱۳ ساله مکی بودند که توانستند از دو فرآیند فوق عبور کنند و وارد مرحله سوم یعنی «عقل برهانی و استقرائی» گردند. وگرنه جامعه مدنی محمد در آن زمان هنوز دوران دگرذیسی و گذار خود را طی می‌کردند و این موضوع نسبت به آن بخش از جامعه که منافع اقتصادی و هویت اجتماعی و قدرت سیاسی خود را با تحول و آگاهی و شناخت توده‌های اجتماعی در خطر می‌دیدند، بیشتر مشهود بود، زیرا این طبقه پیوسته تلاش می‌کردند تا جامعه را در مرحله شناخت حسی و شناخت فلسفی نگه دارند و از ورود جامعه به فرآیند «عقل برهانی و استقرائی» جلوگیری نمایند لذا این طبقه تلاش می‌کردند تا جامعه را با - معجزه خواهی از پیامبر- در مرحله حسی نگه دارند و به این دلایل بود که پیامبر اسلام سخت‌ترین آزمایش تاریخی خود را انجام داد!

اگر محمد مانند موسی و عیسی تسلیم خواسته‌های معجزه خواهانه مردم می‌شد و اقدام به عملیات اعجاز آمیز می‌کرد، از هدف اصلی رسالت خود که عبور جامعه و «بشریت» از فرآیند حسی و فلسفی به فرآیند عقل برهانی و استقرائی بود، منحرف می‌شد. پیامبر اسلام در زمانی هم که فرزندش ابراهیم مرده بود و محمد در حال گریستن بر فرزندش بود و اتفاقاً در آن روز - کسوف خورشید- رخ داد و مردم با هیاهوی می‌خواستند تا

۱. عظمت کار محمد در این رابطه آنگاه بیشتر مشخص می‌شود که دریابیم در طول چهارده قرن - اسلام روایتی و اسلام کلامی و اسلام فقهاتی و اسلام کلامی- کوشیده است تا از آیه ۱- سوره قمر «اِقْرَأْ بِالسَّاعَةِ وَانشِقْ الْقَمَرُ» که به صراحت با طرح «السَّاعَةِ» در باب قیامت «صحبت می‌کند، آنرا به صورت یک داستان خیالی در آورد که گویا کره ماه از آسمان به زمین آمده و سپس به دو نیم تقسیم گشت و این دو نیم کره ماه به دور گردن محمد قرار گرفته است.»
ما برای فهم بیشتر نظریه فوق به بررسی تفسیر المیزان رجوع می‌کنیم تا نگاه اسلام روایتی و اسلام فلسفی و اسلام کلامی و اسلام فقهاتی به قرآن را بهتر درک نماییم. علامه طباطبائی مطلب را این چنین آغاز می‌کند؛ معجزه شق القمر به دست رسول خدا در مکه و قبل از هجرت و به پیشنهاد مشرکین مساله‌ای است که مورد قبول همه مسلمین است و کسی از ایشان در آن تردید نکرده است؛ و یا این که از آیه ۱ در سوره اسری (که در این آیه قرآن به تبیین تکامل طولی و عرضی انسان و اجتماع و تاریخ در حرکت پیامبر اسلام می‌پردازد) «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - برای تفسیر داستانی برای پیامبر و مرکب براق و سیر در بهشت و جهنم و تماشای شکنجه انسان‌ها در جهنم که از مو آویزان بودند و گوشت او را در آتش فیچی می‌کردند، به عنوان معجزه او تفسیر کرده است (جلد ۱۹ تفسیر المیزان - صفحه ۹۶ سطر ۱۳ به بعد).

ما خراب شود- یا خدا و فرشتگان را در برابر ما ظاهر کنی- یا صاحب خانهدانی از طلا شوی- یا کاری کنی که به آسمان بالا روی و کتابی از آسمان خطاب به ما بیاوری- ای پیامبر در پاسخ به تقاضای همه معجزه خواهان به آنها بگو منزه است خداوند چرا که من فرد و بشری بیشتر نیستم که از جانب خداوند رسول می‌باشم.»

ه- سوره روم تبیین کننده قرآن به عنوان تنها معجزه پیامبر اسلام؛

با توجه به آیات سوره روم در می‌یابیم که؛

۱- این سوره از سوره‌های مکی می‌باشد که تمامی آیات آن در مکه نازل شده است.

۲- آیات آن در خصوص پدیده‌های طبیعی و تاریخی و انسانی و اجتماعی به دو بخش از «آیات تصویری و آیات تصدیقی» تقسیم می‌شوند. در مورد آیات تصویری و تصدیقی توضیح دهیم که؛ در سوره‌ها بعضی (یا بخشی) از آیات به صورت پدیده‌های طبیعی و اجتماعی و تاریخی و انسانی یاد می‌کند که در این صورت ما آن را آیات تصویری می‌نامیم و زمانی از آیات در شکل قانونمندی‌های طبیعی و اجتماعی و تاریخی و انسانی یاد می‌شود که در این صورت به آن آیات تصدیقی می‌گوئیم.

۳- آیات تصویری و آیات تصدیقی در سه حوزه - تاریخی و اجتماعی و طبیعی- مطرح شده است. در مورد این آیات در هیچ جای قرآن و نهج البلاغه عبارت معجزه به کار برده نشده است و قرآن تنها کتاب آسمانی است که واژه «معجزه» را حتی در رابطه با موسی و عیسی با مفهوم «آیه» مطرح می‌کند که به معنای «نشانه» است و مشمول تمامی پدیده‌های وجود در صورت‌های تصویری و تصدیقی آن می‌شود.

۴- ایمان به ملائک که قرآن در کنار ایمان به الله و رسول مطرح می‌کند به معنی «ایمان به قوای طبیعت» می‌باشد که باعث شد تا «نظام سببیت و قانونمندی» بر جهان حاکم باشد و ما میدانیم که استفاده قرآن از واژه ملائک در این آیات ابداع پیامبر اسلام نبوده است، بلکه عرب جاهلیت ملائکه را دختران خداوند می‌دانستند و پیامبر اسلام از این اصطلاح جاهلیت عرب جهت «تبیین قانونمندی حاکم بر هستی و قوای طبیعت» استفاده کرده است!

۵- حروف مقطعه اول بعضی از سوره‌های قرآن و از جمله سه حرف - الف و لام و میم اول- در این سوره با در نظر گرفتن این حقیقت که این حروف فی نفسه دارای معنایی نمی‌باشد (منهای کشف رشاد خلیفه که اسلام انطباقی امروز به عنوان کشف معجزه به آن نگاه می‌کند) به نظر می‌رسد که بهترین تفسیر نیز از معلم کبیرمان شریعتی باشد که باور داشت؛ این قرآن که به عنوان تنها معجزه همیشگی پیامبر اسلام می‌باشد از همین - الف ب ی- زبان خود اعراب بادیه نشین تکوین پیدا کرده است؛ و ما بیش از آن که معجزه قرآن را بخواهیم مانند اندیشه اشاعره با - قدیم دانستن

قرآن- توجیه کنیم، آن را با نگاه جواهر لعل نهرو ببینیم که چگونه این کتاب تکوین یافته است؛ (قرآن) با این حروف الفبا توانست در عرض کمتر از بیست سال تاریخ بشر را از قرن هفتم دچار تحول و تغییر کند؛ و بی شک کتابی که با این حروف ساده تکوین پیدا کرد و در آن زمان توانست جامعه بشری را دچار تحول کند در زمان کنونی هم دارای چنان پتانسیلی است و اگر ما به درستی به آن تکیه کنیم باز جامعه بشری را می‌تواند دچار تحول و تغییر بکند.

۶- در آغاز سوره روم بعد از طرح حروف مقطعه این آیات را می‌خوانیم که؛ «غُلِبَتِ الرُّومُ - فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ - فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ - بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ - وَعَدَّ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ - يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ - روم شکست خورد- در نزدیکترین زمین به شبه جزیره عربستان- اما همین روم شکست خورده به زودی غلبه خواهد کرد- در کمتر از ۹ سال زیرا زمام امور چه قبل از شکست خوردن روم و چه بعد از غلبه ایشان به دست خداوند است و آن وقت که رومیان بر ایرانیان پیروز می‌شوند مومنین در حرکت محمد و اسلام خوشحال می‌شوند- آری خداوند هر که را خواهد نصرت می‌دهد چرا که او عزیز و رحیم است- پس باید به وعده خداوند دل بست چون خداوند هرگز خلف وعده نمی‌کند و البته این موضوع برای اکثر مردم پوشیده می‌باشد- زیرا آنها تنها به ظاهر قانونمندی‌های هستی آگاهند و به عمق این نظام وجود اطلاعی ندارند.

در این شش آیه قرآن با طرح و پیش‌بینی یک حرکت سیاسی اجتماعی در قرن هفتم میلادی به نتیجه‌گیری‌های تبیینی مهمی می‌پردازد^۲، پیامبر با طرح این موضوع برای اصحاب خود همراه با تبیین سیاسی موضوع اقدام به یک پیش‌بینی سیاسی می‌کند و آن - شکست روم از ایران اما در کمتر از ۹ سال بر آن پیروز خواهد شد- بر پایه این پیش‌بینی سیاسی پیامبر می‌خواهد به دست پروردگان خود در مکه که در زیر شکنجه به سر می‌برند این حقیقت را اثبات نماید که بر اجتماع بشری یک قانونمندی حاکم می‌باشد که پیشگام می‌تواند با کشف این قانونمندی آینده را پیش‌بینی کند و بر آن فائق آید. بنا بر این قرآن و پیامبر اسلام با طرح این حقایق در آیات اول سوره روم می‌خواهد برای پیروان خود تبیین نماید که؛

اولا - پیش‌بینی سیاسی - پیروزی روم در ۹ سال آینده بر ایران- یک پیشگویی و علم غیب و معجزه نیست بلکه یک پیش‌بینی بر پایه اعتقاد به قانونمندی و شناخت و کشف آن در حرکت جامعه است.

ثانیا - کسب آگاهی سیاسی پیشگام جامعه برای به حرکت در آوردن جامعه تنها محدود به همان جامعه بومی نمی‌شود بلکه پیشگام مجبور است برای کشف قانونمندی حرکت اجتماع خود «جامعه خود را در ظرف جامعه جهانی» تحلیل سیاسی کند چراکه بخشی از قانونمندی‌های اجتماعی مانند قانونمندی‌های طبیعی صورت عام و کلی دارد و بخش دیگر خاص و کنکریت و مشخص می‌باشد، ما در آغاز سوره روم مشاهده کردیم که قرآن «

۲. توضیح؛ در زمان نزول این آیات از آنجا که پیامبر اسلام در مکه است و مرحله آگاهی بخش حرکت خود را در زیر سخت‌ترین فشارهای سران قریش که منافع خود را با ظهور اسلام در خطر دیده‌اند، انجام می‌دهد در بیرون مکه جنگ بین دو ابر قدرت شرق و غرب یعنی روم و ایران در گرفته و در این جنگ روم از ایران شکست خورده است.

و پیامبر اسلام آینده مومنین را که؛ امروز گرفتار فشار سران دارالندوه و قریش شده‌اند در ظرف سیاسی امروز و آینده تضاد ابر قدرت‌های روم و ایران تحلیل می‌کند و مشاهده نمی‌شود که قرآن و پیامبر اسلام بگویند که به ما چه مربوط که روم شکست خورد یا ایران پیروز شد؟!^۳

بنابراین اصل مهمی که پیشگام امروز از آیات اول سوره روم استنباط می‌کند عبارت است از؛ در نظام اجتماعی قانونمندی‌های عام و خاص در پیوند با یکدیگر می‌باشند و ما بدون شناخت قانونمندی عام اجتماعی نمی‌توانیم موفق به کشف قانونمندی خاص و مشخص اجتماعی شویم.

ثالثاً - قرآن با آیات اول سوره روم می‌خواهد برای جامعه کوچک مسلمانان در مکه این حقیقت را تبیین نماید که سختی و فشارهای امروز شما از طرف مشرکین یک امر جبری و دائمی نیست بلکه یک بستر اعتلا بخشی است که در کمتر از ۹ سال به پایان می‌رسد (برعکس آنچه که ارسطو در کتاب سیاست مطرح می‌کند یا مشرکین مکه تلقین می‌نمایند)؛ و مشاهده کردیم که جامعه کوچک مسلمانان با هجرت به مدینه از فاز آگاهی بخش وارد فاز آزادی بخش اجتماعی شد و در ادامه توانستند در جنگ بدر یعنی سال دوم هجرت بر مشرکین امروز مکه فاتح شوند که این همان هویت اجتماعی و سیاسی می‌باشد که قرآن نوید آن را ۹ سال قبل داد و گفت که باعث شادمانی شما در مرحله مدنی حرکت آزادی بخش خواهد بود.

رابعاً - قرآن در شش آیه اول سوره روم با ایجاد پیوند بین قانونمندی جامعه جهانی (ایران و روم) و جامعه کوچک ایمان آورندگان به حرکت آگاهی بخش اسلام در مکه، به استنتاج اصول مهمی می‌پردازد که عبارتند از؛

۱ - نصرت خداوند بر بندگان مومن یک امر قانونمند است «ابى الله ان یجرى الامور الا باسبابها». نه یک فیض یک طرفه یا امداد غیبی و بدون قانون و نظام.

۲ - اکثر توده مردم تلقی ظاهری از آیات اجتماعی و تاریخی و طبیعی دارند که بر اساس آن نمی‌توانند پیش‌بینی قانونمند داشته باشند، لذا به دامن معجزه و ابزار بدون ضابطه و قانونمند پناه می‌برند. امام علی در مورد این دو ویژگی می‌گوید که؛ «وقال علیه السلام: ان اولیاء الله هم الذین نَظَرُوا اِلَى باطنِ الدنیا اِذَا نَظَرَ النَّاسُ اِلَى ظاهِرِها، وَاَشْتَعَلُوا بِاجِلِها اِذَا اشْتَعَلَ النَّاسُ بِعاجِلِها - اولیا خداوند آنانی هستند که به باطن دنیا شناخت پیدا می‌کنند در زمانی که عوام الناس به ظاهر دنیا می‌نگرند- هم چنین اولیا خداوند به آینده امور می‌نگرند چنان که عوام الناس به حال امور نگاه می‌کنند (جعفر شهیدی- نهج البلاغه- کلمات قصار- صفحه ۴۳۹- سطر اول).

۳. به همین دلیل نشر در طول ۳۴ سال از حرکت بیرونی همیشه تحلیل از شرایط درونی را با اولویت بخشیدن به تضادهای داخلی اما در چارچوب - تضادهای منطقه‌ای و بین‌المللی- تحلیل سیاسی کرده است و صد البته که ما در دوران سرمایه داری و به علت افزایش ارتباطات در جامعه بین‌الملل در بستر اقتصاد باز و رقابتی سرمایه داری بیشتر لازم است تا به رابطه تنگاتنگ تضادها آشنا شویم. ما در عصر سرمایه داری نمی‌توانیم بدون در نظر گرفتن رابطه تضادهای کشوری و منطقه‌ای و بین‌المللی هیچ گونه تحلیل مشخصی ارائه دهیم تا فرضاً جریانات سیاسی بتوانند از شرایط مشخص برای برنامه عمل مشخص در جامعه سود جویند!

۳ - وعده خداوند به دست خود انسان‌ها تحقق پیدا می‌کند نه به واسطه نیروهای غیبی در طبیعت. حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری در تفسیر این اصل می‌گوید که؛ «... ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم... - خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آن قوم به دست خود سرنوشت خود را عوض بکند» (آیه ۱۱- سوره رعد). اقبال می‌گوید علت این که در این آیه به جای «یغیر» با فتح یاء و ر کلمه «یغیروا» آمده است معنی آیه این چنین تغییر می‌کند که؛ خداوند سرنوشت هیچ قومی را عوض نمی‌کند مگر آن قوم به دست خود سرنوشت خویش را عوض نمایند؛ و ما در بحث فوق نتیجه می‌گیریم که از نظر اقبال هرگونه انقلاب و اصلاح برای تغییر سرنوشت اقوام دیگر غلط می‌باشد چراکه مطابق این آیه هر «انقلاب، اصلاح یا تحول اجتماعی» یک امر کنکری است می‌باشند که با دخالت مردم آن جامعه شکل می‌گیرد و نه با دخالت جامعه دیگر برای تغییر در آن جامعه!

و - آیات تصویری و تصدیقی «طبیعی و اجتماعی و تاریخی» تحت عنوان آیات «انفسی و آفاقی» در سوره روم؛

دسته اول - آیات اجتماعی (که ما در شش آیه اول سوره روم مشاهده کردیم).

دسته دوم - آیات طبیعی است که در پیوند با آیات انفسی مطرح می‌شود هم چون - آیه ۸ از سوره روم- که می‌گوید؛ «أولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بینهما إلا بالحق وأجل مسمى وإن کثیراً من الناس یلقاء ربهم لکافرون - آیا در نفس خود تفکر نمی‌کنید تا دریابید که خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن‌ها است جز به حق نیافریده است (که همه آیات علاوه بر قانونمندی دارای عمر مشخص می‌باشند) پس اگر این حقیقت در باب هستی حاکم است چرا بسیاری از انسان‌ها در اجرای آن کافر می‌باشند.» به راستی چرا قرآن در این آیه برای فهم «نظم در وجود و هستی» ما را در پله اول به سمت توجه در نظم و طبیعت بدن انسان و نفوس «انسانی و اجتماعی و اخلاقی» هدایت می‌کند؟ چنانچه مولای رومی می‌گوید؛

درک وجدانی به جای حس بود	هر دو در یک جدول ای عم می‌رود
نغز می‌آید بر او کن یا مکن	امر و نهی و ماجراها و سخن
این که فردا این کنم یا آن کنم	این دلیل اختیار است ای صنم

(مثنوی معنوی- دفتر پنجم- صفحه ۳۳۰- سطر ۲۴ به بعد)

قرآن در این آیه پس از اعلام «رابطه تنگاتنگ بین پدیده‌های انفسی و آفاقی» می‌خواهد متدولوژی صحیح شناخت نظم هستی و قانونمندی طبیعی را ارائه دهد. به این ترتیب که ما «نظم بیرونی در طبیعت و هستی» را در آینه نظم درونی خود مطالعه کنیم. بر روی سنگ قبر کانت جمله‌ای از او نوشته شده است؛ دو چیز در این جهان اعجاب انسان را بر می‌انگیزد <<

ج - تشریح قیامت؛ قرآن مبنای قیامت تشریحی را بر عمل انسان استوار می‌کند (و عمل انسان را به جای روح مبنا می‌گذارد) و قیامت را در دیدگاه تشریحی «روزی می‌داند که هر کس می‌تواند نتیجه عمل خود را ببیند».

«...يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ...» (سوره نباء - آیه ۴۰).

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ - وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سوره زلزال- آیه ۷ و ۸).

د - تبلیغ قیامت؛ قرآن سعی می‌کند در چارچوب دیسکورس فرهنگ عرب بادیه نشین - که تمام لذت مادی را در شهوت و شراب و باغ و چشمه و میوه- می‌بیند قیامت را تبلیغ کند. قرآن در آیات ۱۱ تا ۱۶ سوره روم پس از طرح قانونمندی حاکم بر طبیعت و تاریخ و اجتماع به طرح قیامت «تبیینی و تکوینی و تشریحی» در این جهان می‌پردازد؛ «اللَّهُ بِيَدِ الْخَلْقِ ثُمَّ يَعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءٌ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ - وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِنُونَ بِتَفَرُّقُونَ - فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ - وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ - خلقت از خدا آغاز شد و به خدا هم بازگشت پیدا می‌کند- و در «قیامت اعمال» مجرمین از خود مایوس می‌شوند- در «قیامت اعمال» شرکائی برای شفاعت وجود ندارد- در «قیامت اعمال» فرقه‌ها از هم جدا می‌شود- در «قیامت اعمال» آن‌ها که عمل صالح انجام داده‌اند موفق هستند- در «قیامت اعمال» آنان که عمل صالح ندارند و عمل آن‌ها تکذیب آیات ما بوده است، در عذاب اعمال بد خود خواهند ماند.»

قیامت کلید واژه شناخت قانونمندی‌های تاریخ در قرآن؛

ز - رابطه خداوند با هستی و وجود؛

الف - قرآن در سوره روم پس از طرح و تبیین قانونمندی نظام‌های «اجتماعی و طبیعی و تاریخی»، قیامت را از زوایای «تکوینی و تبیینی و تشریحی» مطرح می‌سازد که آن نیز محصول حرکت مداوم هستی و وجود است، قرآن در ادامه به تبیین رابطه هستی و وجود (در آیات ۱۷ و ۱۸ سوره روم) می‌پردازد، و آن را در مولفه‌های گوناگون طبیعی و اجتماعی و تاریخی در رابطه با خداوند قرار می‌دهد. در این آیه واژه «سبح» به معنی همه وجود شناور و تسبیح گوی به سمت او در حرکت است «فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ - وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًا وَحِينَ تُظْهِرُونَ» پس منزله خداوند در تمامی این اوقات حیات و حرکت وجود- چه در صبح و چه در ظهر و چه در شب.

ب - از آنجا که قرآن در آیات ۱ تا ۱۸ سوره روم به طرح جمعی و عمومی نظام اجتماعی و نظام تاریخی و نظام طبیعی می‌پردازد، ما در ادامه (از آیات ۱۹ تا ۲۵) با تشریح کنکریبیت و مشخص آیات بسنده می‌کنیم. ●

ادامه دارد

دسته سوم - آیات تاریخی است که در شکل قانونمندی در تاریخ انسان خود را نشان می‌دهد و به صورت «آیات تصدیقی» در سوره روم مطرح شده است. طرح حوادث تاریخی در قالب «آیات تصویری» تنها ذکر اخبار گذشته است اما از نظر قرآن ذکر حوادث تاریخ زمانی ارزشمند است که ما به «کشف قانونمندی تاریخ» دست یابیم و این مهم اتفاق نمی‌افتد مگر ما قبل از آن به وجود قانونمندی و نظام واحد حاکم بر تاریخ انسان اعتقاد داشته باشیم؛ لذا ما مشاهده می‌کنیم که قرآن بعد از طرح «قانونمندی اجتماعی و طبیعی و انفسی» به طرح «قانونمند بودن حرکت تاریخ انسان» می‌پردازد؛ «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ - ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ آسَأُوا السُّؤَاءَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ - ای پیامبر آیا در تاریخ سیر نمی‌کنند تا ببینند عاقبت ظالمین قبل از ایشان به کجا انجامیده است با این که گذشتگان ظالم قبل از ایشان قدرتی فزون‌تر از این‌ها داشته‌اند و آن‌ها هم به مانند این‌ها استعمارگرانی بودند که بر روی زمین ستم می‌کردند و آن هنگام که ما پیامبران را برای رهائی مظلومین زمین فرستادیم آن‌ها آیات ما را تکذیب کردند و لذا گرفتار ظلمی شدند که خود بوجود آوردند که بدترین عمل آن‌ها تکذیب آیات خداوند بود» (سوره روم- آیات ۹ تا ۱۰).

قرآن از زوایای مختلفی به قیامت نگاه می‌کند که می‌توانیم آن‌ها را به چهار دسته تقسیم کنیم؛

الف - تکوین قیامت؛ قرآن در تکوین قیامت آن را معاد نمی‌داند بلکه حرکتی رو به پیش می‌داند که مولود نهائی تکامل طبیعی است و معتقد است که قیامت الان وجود ندارد اما در چارچوب تحول کیفی که در طبیعت و بر اثر تکامل طبیعت حاصل می‌شود، تکوین قیامت شکل می‌گیرد که ما این تحولات را می‌توانیم در آیات زیر مشاهده کنیم؛ «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا - وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» (سوره زلزله - آیات ۱ و ۲)؛ و «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ - وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ - وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ - وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ - وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ - وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ - وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» (سوره تکویر- آیات ۱ تا ۷).

ب - تبیین قیامت؛ قرآن پروسس تکامل وجود را تبیین می‌کند و آن را دلیلی بر عبث نبودن هستی می‌داند. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (سوره مومنون- آیه ۱۱۵).

«مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا - وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (سوره نوح - آیات ۱۳ و ۱۴).

مبانی تئوری آزادی

از نگاه ما

۱۲

۱ - تعریف آزادی:

شاید کامل‌ترین تعریف فلسفی و کلاسیک که تا کنون از آزادی شده باشد تعریفی است که هگل از آزادی کرده است. هگل در تعریف خود از آزادی می‌گوید «آزادی عبارت است از درک ضرورت‌ها» در این تعریف هگل از آزادی، برای فهم آزادی ابتدا باید به شناخت ضرورت‌ها رسید یعنی تا زمانی که نتوانیم به فهم ضرورت‌ها برسیم امکان تعریف از آزادی برای ما وجود ندارد. به عبارت دیگر از نظر هگل تعریف از آزادی به وسعت و اندازه‌ای است که ما از ضرورت‌های محیط بر انسان تعریف و آگاهی پیدا کنیم و شاید بهتر باشد که بگوئیم که آزادی برای همه انسان‌ها در همه دوران‌ها یک معنی و تعریف یکسان نداشته و ندارد. هر فرد یا مکتبی و نحله‌ای به موازات تعریفی که از ضرورت‌ها و جبرهای حاکم بر انسان داشته‌اند و دارند، تعریفی از آزادی نیز دارند. فرد یا مکتبی که برای انسان ضرورتی و جبری قائل نباشد، اصلاً نه می‌تواند به آزادی اعتقادی داشته باشد و نه توان تعریفی از آزادی بکند، شاید این غلط نباشد که بگوئیم آزادی به لحاظ تعریفی از کلید واژه‌هایی است که دارای پیروسی تاریخی می‌باشد چراکه انسان به موازات پیروسی تکامل خود، ضرورت‌های محیط خود را احساس و فهم کرده است.

در بشر انطباقی اولیه که بشر در بستر انطباق با محیط حرکت می‌کرد آزادی معنی نداشت چرا که اصلاً بشر جبر و ضرورتی در محیط خود نسبت به خودش احساس و فهم نمی‌کرد از مرحله‌ای که انسان به درجه تطبیق با محیط رسید و با مرحله گذشته انطباق با محیط وداع کرد موضوع فهم ضرورت‌ها یا جبرهای محیط بر انسان برای انسان مطرح گردید. البته نباید اینچنین تصور کرد که بشر اولیه از همان آغاز تمامی ضرورت‌های چهارگانه طبیعی و اجتماعی و تاریخی و انفسی حاکم بر خودش به صورت دفعی و لحظه‌ای شناخت و فهم کرده است بلکه بالعکس، انسان

در بستر تاریخ که همان ظرف شدن او می‌باشد به صورت فرآیندی، این ضرورت‌ها را فهم کرده بسیاری از انسان‌ها و مکتب‌ها و اندیشه‌هایی در زمان وجود دارند که یا اصلاً به ضرورت‌ها و جبرهای محیط بر انسان اعتقاد ندارند و یا اینکه اگر ضرورتی هم معتقد باشند فقط به صورت جبر انسان و خداوند آن هم به صورت صوری و نظری و کلامی است آنچنان جبری و ضرورتی که هیچ مابه‌ازای انسانی و اجتماعی و تاریخی ندارد. پس بهتر است بگوئیم که تعریف و فهم آزادی انسان در گرو تعریف و فهم جبر حاکم بر انسان بوده است آن هم نه جبر کلامی و عرفانی که متکلمین و عرفای ما برای بیش از هزار سال از آن سخن گفته‌اند بدون اینکه مابه‌ازای خارجی اعم از انسانی و اجتماعی و تاریخی برای جبر قائل باشند تا توسط آن بتوانند برای آزادی تعریفی انسانی و اجتماعی و تاریخی بکنند. مثل جبر از نگاه مولوی:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست	ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	ما که باشیم ای تو ما را جان و جان
ما چو نائیم و نو در ما زتوست	ما که باشیم ای تو ما را جان و جان	ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	ما همه شیران ولی شیر علم
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	ما که باشیم ای تو ما را جان و جان	ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد و ناپیداست باد
ما که باشیم ای تو ما را جان و جان	ما که باشیم ای تو ما را جان و جان	ما همه شیران ولی شیر علم	باد ما و بود ما از داد توست
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد و ناپیداست باد	نقش باشد پیش نقاش و قلم
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله مان از باد و ناپیداست باد	باد ما و بود ما از داد توست	پیش قدرت خلق جمله بارگه
نقش باشد پیش نقاش و قلم	پیش قدرت خلق جمله بارگه	نقش باشد پیش نقاش و قلم	پیش قدرت خلق جمله بارگه
پیش قدرت خلق جمله بارگه	پیش قدرت خلق جمله بارگه	پیش قدرت خلق جمله بارگه	پیش قدرت خلق جمله بارگه

مثنوی - دفتر اول - صفحه ۱۴ و ۱۵ - سطر ۲۸ به بعد

بر پایه این جبر اشعری‌گری و انحرافی مولوی است که تعریفی که مولوی از آزادی می‌کند در چارچوب آزادی حداقلی معنوی انسان می‌باشد نه آزادی طبیعی یا آزادی فردی یا آزادی اجتماعی و یا آزادی تاریخی انسان که مولوی بوئی از آن نبرده است.

۲- اقبال و شریعتی و تعریف آزادی:

از زمان حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری و دکتر شریعتی بود که جبر اشعری‌گری حاکم بر اندیشه مسلمان به چالش کشیده شد و با نجات جبر اجتماعی، جبر تاریخی، جبر طبیعی و جبر نفسانی انسان از زندان جبر کلامی اشعری‌گری توسط چهار زندان شریعتی - در کنفرانس «چهار زندان» دانشکده نفت آبادان در سال ۴۹ - همه چیز تغییر کرد و ترم آزادی در اندیشه مسلمانان تولدی نوین پیدا کرد، چراکه اقبال و شریعتی دیگر تن به جبر کلامی بی حاصل اشعری‌گری ندادند بلکه با نفی مطلق جبر اشعری‌گری به طرح ضرورت‌ها یا جبرهای محیطی علمی انسان در چهار کانتکس جبر طبیعی، جبر اجتماعی، جبر نفسانی و جبر تاریخی پرداختند، لذا با تولد این جبرهای چهارگانه علمی و عینی و قرآنی بود که تعریف آزادی به صورت علمی و عینی و قرآنی در اندیشه مسلمانان مطرح شد.

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم
موج زخود رفته‌ائی تیز خرامید و گفت هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

کلیات اقبال - احمد سروش - افکار - صفحه ۲۳۵ - ۲۳۶ - سطر ۱۱

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد گوهری داشت ولی نذر قیاد و جم کرد
یعنی از خوی غلامی زسگان خوارتر است من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد

کلیات اقبال - احمد سروش - افکار - صفحه ۲۳۹ - سطر ۴

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد که دهقانش برای دیگری کشت

کلیات اقبال - احمد سروش - ارمغان حجاز - صفحه ۴۵۴ - سطر ۱۱

مسلمانی که داند رمز دین را نسلاید پیش غیر اله جبین را
اگر گردون به کام او نگرود به کام خود به گرداند زمین را

کلیات اقبال - احمد سروش - ارمغان حجاز - صفحه ۴۸۴ - سطر ۱۰

۳- رابطه آزادی با جبر و ضرورت:

بنابراین به موازات نوع تعریف ما از ضرورت و جبر آزادی در اندیشه ما معنی پیدا می‌کند، در رابطه با شناخت ضرورت‌ها است که باید نخست به تقسیم ضرورت‌ها یا جبرهای محیط بر انسان پردازیم که در این رابطه ضرورت‌ها یا جبرهای حاکم بر انسان یا به قول دکتر شریعتی زندان‌های محیط بر انسان به چهار دسته تقسیم می‌شود:

الف - ضرورت‌های طبیعی،

اختیاری هست ما را در جهان
اختیار خود ببین جبری مشو
سنگ را هر گز نگوید کس بیا
آدمی را کس نگوید هین بپر
گفت یزدان ما علی العمی حرج
کس نگوید سنگ را دیر آمدی
این چنین وا جست ها مجبور را
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
حس را منکر نتانی شد عیان
ره رها کردی به ره کج مرو
وز کلوخی کس کجا جوید وفا
یا بیا ای کور در من در نگر
کی نهد بر ما حرج رب الفرج
یا که جو با تو چرا بر من زدی
کس نگوید یا زند معذور را
نیست جز مختار را ای پاک جیب

مثنوی - دفتر پنجم - صفحه ۳۲۹ - سطر ۲۸

بنابراین بر پایه این دیدگاه انحرافی و اشعری‌گری مولوی از جبر کلامی حاکم بر انسان است که تعریفی که او از آزادی می‌کند عبارت است از:

کیست مولا آن که آزادت کند
چون به آزادی نبوت هادی است
بند رقیب زبایت بر کند
مومنان را ز انبیاء آزادی است

مثنوی - دفتر ششم - صفحه ۴۱۹ - سطر ۲۶

در خصوص حافظ هم، باز مانند مولوی به خاطر دیدگاه انحرافی او نسبت به جبر اشعری‌گری که داشت نتوانست تعریف حداقلی حتی در حد مولوی از آزادی داشته باشد:

بارها گفته‌ام و بار دیگر می‌گویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم
آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
من اگر خارم و گر گل چمن آرائی هست
که از آن دست که او می‌کشدم می‌رویم

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - صفحه ۳۱۸ و ۳۱۹ - سطر ۸ به بعد

لذا بر پایه این جبر انحرافی اشعری‌گری حافظ است که حداکثر کانتکسی که حافظ برای آزادی انسان قائل می‌شود این است:

چو قسمت ازلی بی حضور ما ساختند
گر اندکی نه به وفق ضاست خرده مگیر

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - صفحه ۲۲۷ - سطر سوم

در همین رابطه است که شاید اگر بگوئیم که بزرگترین آفت اسلام، قرآن، تفسیر، عرفان، فلسفه، فقه، کلام و حدیث جهان اسلام چه در تشیع و چه در تسنن آفت جبرگرانی نحله اشعری‌گری بود که مانند سلول سرطانی تمامی نحله‌های فکری و نظری مسلمانان را بیمار کرد، آنچنانکه اسلام و قرآن از بعد از ضربه اشعری‌گری در اواخر قرن اول و نیمه اول قرن دوم هجری تا زمان اقبال و شریعتی دیگر نتوانست قد راست کند و تا این زمان که ۱۴ قرن از ضربه اشعری‌گری بر اسلام و قرآن می‌گذرد جهان اسلام در حال پرداخت هزینه این ضربه استخوان سوز می‌باشد.

ب - ضرورت‌های نفسانی،

ج - ضرورت‌های اجتماعی،

د - ضرورت‌های تاریخی، که طبق تعریف هگل خودآگاهی انسان به این ضرورت‌های چهارگانه محیط بر انسان باعث آزادی از این ضرورت‌ها می‌شود. هر چند تعریف هگل از آزادی کامل‌ترین تعریفی است که تا کنون از آزادی شده است ولی این تعریف هگل از آزادی دارای یک ضعف کلیدی می‌باشد که هگل به آن توجه نداشته است، ولی قبل از هگل، دکارت به این نکته توجه شایانی کرده است و آن اینکه خودآگاهی مکانیکی انسان به ضرورت‌های چهارگانه محیطی‌اش آزادی ساز نیست چراکه حیوانات تا اندازه‌ای و بشر اولیه برای سالیان سال به ضرورت‌های محیطی‌اش آگاهی داشته است ولی این آگاهی هرگز برای او آزادی ساز نبود و خود این آگاهی نمی‌توانست در بستر آزادی بشر انطباقی را تبدیل به انسان تطبیقی با محیط بکند. از زمانی آگاهی به ضرورت‌ها برای انسان آزادی ساز شد که بشر توانست نسبت به این آگاهی اول، آگاهی دوم پیدا کند که این آگاهی دوم یا «آگاهی به آگاهی» را «خودآگاهی» می‌نامند. بنابراین آنچه که هگل فهمید اما دکارت قبل از هگل فهمیده بود اینکه آگاهی به ضرورت‌های چهارگانه محیط بر انسان آزادی ساز نیست، بلکه این خودآگاهی به این ضرورت‌های محیط بر انسان است که آزادی ساز است و بستر ساز استحاله بشر انطباق با محیط به انسان تطبیق محیط بر خود می‌باشد. لذا آنچه که باعث آزادی انسان می‌شود تطبیق محیط یا ضرورت‌ها بر جبرهای انسان است نه انطباق انسان با جبرهای محیط یا ضرورت‌ها، پس عامل آزادی انسان و عامل تکوین انسان تطبیقی خودآگاهی به ضرورت‌ها یا خودآگاهی نسبت به محیط است، خودآگاهی که یک آگاهی مرکب می‌باشد و رمز تعریف و فهم و تعریف آزادی است که آن عبارت است از «آگاهی به آگاهی».

بنابراین از زمان دکارت موضوع «خودآگاهی» یا «آگاهی به آگاهی» مطرح شد پس اگر به لحاظ تبارشناسی تاریخی تعریف آزادی، بخواهیم به مرحله بندی فرایندهای تعریف آزادی پردازیم باید فرآیند یا مرحله اول تعریف آزادی را منتسب به هگل بکنیم که «آزادی را درک یا آگاهی به ضرورت‌ها» تعریف کرد،

فرآیند دوم تعریف آزادی به دکارت منتسب خواهد شد که با طرح جمله معروف «من فکر می‌کنم، پس من هستم» به «خودآگاهی» یا «آگاهی به آگاهی» پی برد،

اما مرحله سوم تعریف از آزادی بازگشت پیدا می‌کند به کارل مارکس که با بیان جمله معروف خود در ایدئولوژی آلمانی که می‌گفت «تاکنون فلاسفه جهان را تفسیر کرده‌اند اما سخن بر سر تغییر جهان است» تعریفی نو از آزادی و فهم جبرها کرد. مطابق این تعریف کارل مارکس از آزادی انسان نه با آگاهی هگلی به ضرورت‌ها می‌تواند به آزادی دست پیدا کند و نه با آگاهی نوع دوم دکارتی که همان «آگاهی به آگاهی» یا «خودآگاهی» می‌باشد، می‌تواند به آزادی برسد، تنها با تغییر یا پراکسیس است که انسان می‌تواند به شناخت و تغییر ضرورت‌ها یا آزادی دست پیدا کند. لذا از نظر

کارل مارکس تنها با تغییر است که ما می‌توانیم ضرورت‌های محیط بر انسان را بشناسیم بدون تغییر هرگز به صورت ذهنی و نظری آنچنانکه دکارت و هگل می‌گویند ما نمی‌توانیم جهان و ضرورت‌های محیط بر انسان را بشناسیم تا توسط آن، آنچنانکه هگل و دکارت می‌گویند به آزادی دست پیدا کنیم.

پس از نظر مارکس انسان محیط را تغییر می‌دهد تا محیط را بشناسد و تا زمانی که به تغییر محیط دست نزند امکان شناخت محیط برایش وجود ندارد، به عبارت دیگر از نظر مارکس انسان با آگاهی مجرد چه در شکل بسیط هگلی آن و چه در شکل مرکب دکارتی آن نمی‌تواند به آزادی دست پیدا کند، تنها در چارچوب کار تغییرساز یا پراکسیس محیط است که انسان هم می‌تواند ضرورت‌های چهارگانه یا جبرهای محیط خود را بشناسد و هم می‌تواند به تغییر محیط خود اقدام نماید. پس از نظر هگل انسان تنها با آگاهی ذهنی بسیط مجرد می‌تواند به آزادی دست پیدا کند در صورتی که از نظر دکارت انسان تنها توسط آگاهی مرکب ذهنی یا خودآگاهی مجرد می‌تواند به آزادی دست پیدا کند، اما از نظر کارل مارکس انسان تنها با کار می‌تواند به آگاهی بسیط یا مرکب از محیط دست پیدا کند و در نتیجه به آزادی برسد.

البته از نظر دکتر شریعتی هم انسان تنها با کار می‌تواند به آزادی از ضرورت‌ها دست پیدا کند اما تفاوت دیدگاه شریعتی با کارل مارکس در این است که شریعتی به تقسیم این کار مورد نظر مارکس می‌پردازد که مطابق آن شریعتی کار را به سه نوع کار طبیعی و کار انسانی و کار اجتماعی تقسیم می‌کند. شریعتی «پراکسیس با طبیعت را کار طبیعی می‌نامد» و «پراکسیس با خود انسان را عبادت می‌خواند» و «پراکسیس با جامعه را مبارزه تعریف می‌کند» و در راستای این سه تعریف از کار است که شریعتی ضرورت‌های چهارگانه محیط بر انسان را به صورت ضرورت طبیعی، ضرورت نفسانی، ضرورت اجتماعی و ضرورت تاریخی تقسیم می‌کند و رهائی از این ضرورت‌ها را به صورت آزادی از خویشتن، آزادی از طبیعت، آزادی از جبرهای اجتماعی و آزادی از زندان تاریخ تعریف می‌کند. یعنی از نظر شریعتی آزادی انسان از زندان نفس خودش توسط عبادت و عرفان صورت می‌گیرد، در صورتی که آزادی انسان از طبیعت توسط علم سیانس یا علم کلاسیک مدرن انجام می‌گیرد و آزادی انسان از ضرورت‌های اجتماع و تاریخ توسط کار تغییرساز جامعه یا تاریخ که همان مبارزه نامیده می‌شود تحقق پیدا می‌کند.

۴ - آزادی به عنوان یک موضوع یا یک پروسه؟

با هر عینکی که به آزادی نگاه کنیم چه نگاه هگلی باشد و چه عینک دکارتی باشد و چه از منظر کارل مارکس و دکتر شریعتی، در چهار دیدگاه فوق هر چند این دیدگاه‌ها در مواردی با هم اختلاف ماهوی داشته باشند ولی در یک چیز، همه آن‌ها مشترک هستند و آن موضوع شروع آزادی که هر چهار دیدگاه فوق معتقدند که آزادی انسان از ضرورت‌های محیط از رابطه انسان با طبیعت آغاز می‌شود. بنابراین انسان پروسه

آزادی خودش را از رابطه با طبیعت یا به عبارت دیگر از رهائی از زندان طبیعت آغاز می‌کند، لذا به موازات رهائی انسان از زندان طبیعت انسان می‌تواند مؤلفه‌های دیگر آزادی را تجربه کند. ممکن است این سخن به مذاق طرفداران عرفان کلاسیسم سنتی گذشته شیرین نیاید چراکه آزادی از نگاه آنان به صورت یک موضوع تک مؤلفه‌ای می‌باشد و آن هم به صورت معنوی انسانی و آن هم در شکل فردی آن نه شکل اجتماعی‌اش که از منظر عرفان هند شرقی به صورت فردی توسط تزکیه نفسانی حاصل می‌شود این آزادی فردی از فرد انسان به صورت فردی آغاز می‌شود و به خود او هم به صورت فردی تمام می‌شود، این آزادی دیگر مانند آزادی فوق دیگر آزادی به صورت یک پروسس دارای فرایندهای مختلف نیست بلکه آزادی به صورت دفعی و مکانیکی تکوین پیدا می‌کند در صورتی که در آزادی مورد نظر ما آزادی به صورت یک پروسس می‌باشد، آنچنانکه اقبال و شریعتی از آن یاد می‌کنند که این آزادی به عنوان یک پروسس از آزادی از ضرورت‌ها و جبرهای طبیعت توسط علم سیاست آغاز می‌شود و در مرحله دوم به فرآیند آزادی اجتماعی و سپس به آزادی فردی و در نهایت به آزادی تاریخی می‌رسد.

لذا از آنجائیکه درک ضرورت‌ها طبیعی از زمان بیکن تحت عنوان علم سیاست مطرح شده است می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که آزادی از طبیعت تنها توسط علم سیاست امکان پذیر می‌باشد یعنی به موازات پیشرفت انسان در علم سیاست امکان دستیابی انسان به آزادی بیشتر خواهد شد، پس اگر به آزادی به عنوان یک پروسس نگاه کنیم نه یک موضوع مستقل - آنچنانکه عرفان هند شرقی به آن نگاه می‌کند - بستر آزادی در هر یک از فرایندهای چهارگانه آن، «نفس آگاهی» می‌باشد. به عبارت دیگر در آزادی به عنوان یک پروسس در هر فرآیند چهارگانه آن هر چند که انواع آزادی با هم متفاوت باشند اما تکوین و آغاز هر چهار فرآیند، آزادی آگاهی است، تنها اختلاف در چگونگی یا مکانیزم کسب این آگاهی می‌باشد که از منظر هگل و دکارت این آگاهی به صورت ذهنی قابل تحصیل است در صورتی که از منظر مارکس و شریعتی این آگاهی تنها در کانتکس کار یا تغییر امکان پذیر می‌باشد طبیعی است که در آزادی به عنوان یک پروسس برعکس آزادی به عنوان یک موضوع مستقل - به موازات تعریفی که ما از پروسس آزادی می‌کنیم - آزادی مفهومی گسترده تر پیدا می‌کند، بنابراین در آزادی به صورت یک پروسس ما نمی‌توانیم مانند عرفان هندی شرقی انسان را به صورت یک موضوع غیرتاریخی و غیراجتماعی مطالعه بکنیم - آنچنانکه انسان غیرتاریخی ارسطویی و افلاطونی در فلسفه قدیم یونان مورد مطالعه قرار می‌گرفت - در آزادی به عنوان یک پروسس ما موظفیم که در مطالعه آزادی، به یک سلسله مقدمات اعتقاد پیدا کنیم که آن‌ها عبارتند از اینکه:

الف - انسان یک موجود ژنریک و اجتماعی و تنها در عرصه اجتماع می‌تواند به آزادی دست پیدا کند.

ب - انسان موجود تاریخ‌دار است نه طبیعت‌دار، که مطابق این مقدمه انسان موجودی تحول پذیر و تکامل پذیر یا به عبارت دیگر انسان یک موجود متحول می‌باشد که در بستر این تحول و تکامل می‌تواند به آزادی دست پیدا کند. این انسان با انسان اسپریت یا روح‌دار افلاطون که از قبل

از تکوین و پیدایش در این جهان در عالم مثل ارواح به آزادی و تکامل جهشی رسیده است و در این جهان در قفس تن زندانی شده است و تنها با مرگ انسان به آزادی می‌رسد، متفاوت می‌باشد. چراکه آزادی برای انسان روحی افلاطون تنها با مرگ انسان حاصل می‌شود، در صورتی که آزادی برای انسان تاریخ‌دار شریعتی و اقبال در بستر حیات تکامل پذیر این جهان تکوین پیدا می‌کند. در این رابطه است که در آزادی به عنوان «یک موضوع» نه «یک پروسس» چه در عرفان هند شرقی و چه در فلسفه روحی یونان قدیم غربی تنها در بستر یک حرکت فردی توسط مکانیزم شکنجه این تن مادی انسان حاصل شدنی است، در صورتی که آزادی به عنوان یک پروسس در بستر شکنجه این تن مادی حاصل نمی‌شود بلکه در کانتکس پراکسیس انسان با طبیعت و اجتماع و تاریخ تکوین پیدا می‌کند. در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که:

الف - آزادی به عنوان یک پروسس یک کمال و رشد رو به جلو است، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی یک بازگشت روح به گذشته و عقب می‌باشد.

ب - آزادی به عنوان یک پروسس در عرصه حیات، حرکت، تکامل و تغییر حاصل می‌شود، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی تنها با کشتن نفس، آن هم در گوشه انزوای فردی و کنارمگیری از جامعه، طبیعت و تاریخ تکوین پیدا می‌کند.

ج - آزادی به عنوان یک پروسس تنها زمانی برای انسان امکان پذیر می‌باشد که آزادی توسط انسان تاریخی در عرصه جامعه و طبیعت تکوین پیدا کند.

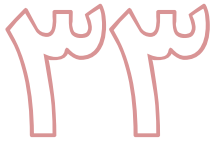
د - آزادی به عنوان یک پروسس در هر فرآیند چهارگانه طبیعی، اجتماعی، انسانی و تاریخی آن با آگاهی آغاز می‌شود، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی از نجات روح از بدن توسط تضعیف بدن و تقویت روح حاصل می‌گردد.

ه - آزادی به عنوان یک پروسس به علت بستر اجتماعی و تاریخی این آزادی، به عنوان یک حق برای همه انسان‌ها مطرح می‌باشد، در صورتی که آزادی به عنوان یک موضوع فردی یک تکلیفی است اخلاقی است که فرد موظف به انجام یک سلسله تکالیف جهت نیل به آن به صورت یک طرفه از مراد به مرید می‌باشد. آنچنانکه حافظ می‌گوید:

به می سجاده رنگین گرت پیر مغان گوید که سالک بی خبر نبود ز راه رسم منزل‌ها

بنابراین آزادی به عنوان یک پروسس مولود آگاهی می‌باشد و خود یک عمل خواهد بود که در بستر تغییر تکوین پیدا می‌کند و انسان کامل در عرصه آزادی به عنوان یک پروسس از آنجائیکه آزادی خود یک محصول تکامل پذیر زمانی و مراتبی می‌باشد، لذا انسان کامل در این دیسکورس، انسانی است که آزادتر باشد. به عبارت دیگر در چارچوب آزادی به عنوان یک پروسس انسان به میزانی که آزادتر باشد انسان‌تر و کامل‌تر خواهد بود. ●

ادامه دارد



اسلام تقلیدی اسلام تعبدی اسلام نقلی اسلام تکلیفی

اسلام تحقیقی اسلام تعقلی اسلام عقلی اسلام تعلیمی

کشف عقل طبیعی و عقل تاریخی انسان توسط دو منبع شناخت طبیعی و تاریخ در کنار منبع شناخت وحی (که از انبیاء ابراهیمی به ارث می‌رسید)، بود و به این ترتیب اسلام بدل به اسلام تعقلی و تحقیقی گردید. اما این تحول در اسلام شناسی پیامبر اسلام نتوانست (به علت عمر کوتاه پیامبر اسلام و طولانی شدن دوران تاسیس و فتوحات و نظامی‌گری مدینه پیامبر) در دوران خلفای بعد از او نهادینه گردد، لذا پیدایش دو مشرب یا دو جریان فکری - اشاعره و معتزله - یک امر کاملاً طبیعی بود که در راستای نگاه به دو نوع؛ «اسلام شناسی تقلیدی و تعبدی» پیامبران ما قبل و «اسلام شناسی تحقیقی و تعقلی» پیامبر اسلام شکل بگیرد؛ و نتیجه می‌شود که؛ از نظر نصب شناسی تاریخی معرفتی افکار اشاعره و هم افکار معتزله دارای زمینه تئوریک قبلی بوده است.

۶ - اگرچه نحله‌های اشاعره و معتزله از یک آبشخور کلامی برخوردار بودند (در اواخر قرن اول یا اوایل قرن دوم هجری در دوران بنی‌امیه) و در جامعه مسلمان آغاز شدند ولی فوقاً مطرح کردیم که به علت وجود زمینه و بستر نظری فلسفی و منطقی و تاریخی در اسلام و وحی و قرآن که داشتند به تمام عرصه‌های - فقهی و فلسفی و عرفانی و تفسیری - و فرهنگ اسلامی مسلط شدند و به عنوان انقلاب نظری عامل «پلوریزاسیون فقهی و فلسفی و عرفانی و تفسیری و حتی سیاسی» گشتند، که ما شاهد هستیم طی گذشت چهارده قرن از اسلام تاریخی «پلوریزاسیون تاریخی» حتی تا هم اکنون ادامه پیدا کرده است، چنان که امروز تمامی حوزه‌های - فقهی و عرفان و فلسفه و تفسیر - چه در تسنن و چه در تشیع گرفتار بینش دگماتیسم اشاعره می‌باشند.

۷ - بزرگترین فاجعه فرهنگی در تاریخ اسلام؛ نحله‌های اشاعره و معتزله دو گانه فرهنگ یا «تاریخی- سیاسی» بودند! ما فوقاً مطرح کردیم که گرچه این دو مشرب کلامی اشاعره و معتزله در اواخر دوران بنی‌امیه شکل گرفتند و در آغاز اندیشه آنان بر پایه یک بحث کلامی (حسن و قبح اعمال و افعال ذاتی است یا اینکه اعتباری است؟ عقلی است؟ یا اینکه شرعی است؟) آغاز شد و به علت همان بستر تاریخی و نظری که در تاریخ وحی و اسلام بود به سرعت توانست رشد کند، بنی‌امیه که گرفتار تضادهای مهلک اجتماعی و سیاسی داخلی خود بودند هرگز اعتنائی به اینگونه امور تئوریک نداشتند و این امر باعث گردید که این مباحث در آغاز در زمان بنی‌امیه سیاسی نشود و روند معرفتی و نظری خود را به صورت طبیعی طی کند. با سقوط بنی‌امیه و حاکمیت بنی‌عباس آنان که بر عکس بنی‌امیه و (غیر از معاویه که فرد سیاستمداری بود) اکثر خلفای آنان به خصوص یزید افراد غیر مدبری در حکومت بودند. خلفای بنی‌عباس چون هارون الرشید و مامون و معتصم و متوکل و... افرادی سیاست مدار بودند و همین امر باعث گردید تا بنی‌امیه با این همه قدرت و جنگ افروزی و نظامی‌گری کمتر از یک قرن حکومت کنند اما بنی‌عباس بیش از پانصد سال بر جامعه مسلمان حکم فرمائی کردند. یکی از مسائل مهمی که بنی‌عباس در بدو حاکمیت خود انجام می‌دادند موضوع سیاسی بودن جامعه مسلمانان بود (که از مدینه النبی زمان پیامبر اسلام به ارث برده بودند) و همین مسئله باعث گردید تا حکومت بنی‌امیه در طول صد سال

۴ - از این زمان دو نوع اسلام تعقلی و اسلام تعبدی یا اسلام عقلی و اسلام نقلی یا اسلام شرعی و اسلام عقلی یا اسلام تقلیدی و اسلام تحقیقی در بستر اسلام تاریخی ظاهر گردید؛ در یک طرف اشاعره بودند که با اعلام تعطیلی و ناتوانی عقل انسان در تشخیص «حسن و قبح احکام و شریعت و اصول» دستور تعطیلی عقل و تقلید محض را از احکام و شریعت صادر کردند و در طرف دیگر معتزله بودند که تنها وسیله شناخت و فهم انسان را عقل انسان می‌دانستند و معتقد بودند که؛ انسان تنها از طریق عقل می‌تواند بشناسد و هرچه را که انسان بتواند از طریق عقل بشناسد پس می‌تواند برای او حجت باشد و هر چه را انسان نتوانست از طریق عقل درک کند، پس نباید به آن اعتقاد پیدا نماید، هرچه که از طریق عقل وجود داشته باشد قابل شناخت می‌باشد (به طور مثال؛ شناخت جن از طریق عقل، با این که قرآن هم گفته باید آن را انکار کنیم، که در همین رابطه معتزله جن را انکار می‌کردند و می‌گفتند این ادبیات زمان پیامبر بود که او مجبور به ذکر آن شده است) و عقل انسان تنها میزان فهم و شناخت می‌باشد و هیچ چیز نمی‌تواند جای عقل انسان را بگیرد؛ لذا تمامی احکام اسلام هم ما باید با عقل انسان شناخته شود و به صحت و سقم آن حکم کنیم.

۵ - در سر آغاز درس اسلام شناسی مطرح کردیم که موضوع «تفکیک شرع و عقل» ریشه در تفاوت کیفیت بعثت پیامبر اسلام با پیامبران ابراهیمی قبل از خود او داشت. پیامبران ابراهیمی تنها منبع شناخت انسان را شرع و وحی می‌دانستند و برای انسان جز وحی و شرع هیچ منبع دیگر شناختی قائل نبودند، این امر باعث می‌شد تا در آئین این انبیاء عقل انسان هیچ جایگاه مناسبی جهت عرض اندام نداشته باشد، اما چنانکه اقبال لاهوری می‌گوید؛ «بزرگترین کشف پیامبر اسلام و بزرگترین معجزه پیامبر اسلام کشف عقل انسان بود.» (فصل پنجم از کتاب بازسازی فکر دینی «تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی» صفحات ۱۴۳ تا ۱۶۵)؛

و امام علی می‌گوید که؛ «... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ...» خداوند پیامبران خود را در میان مردم برانگیخت تا... گنج پنهان عقل انسان را کشف کنند. (خطبه شماره یک - نهج البلاغه).

از نظر اقبال لاهوری «پیامبر اسلام جهت کشف عقل انسان از طریق طرح دو منبع شناخت طبیعت و تاریخ در کنار تک منبع شناخت پیامبران سلف خود که وحی بود این امر را به انجام رسانید» (بازسازی فکر دینی با ترجمه احمد آرام صفحه ۱۴۷ سطر ۱۳ مقاله پنجم)

و باز علامه اقبال لاهوری در صفحه ۱۴۶ مقاله پنجم مطرح می‌کند که؛ «پیامبر اسلام توسط عقل تاریخی و عقل طبیعی انسان توانست علاوه بر اینکه زمینه قطع وحی نبوی بر بشر را فراهم کند و خاتمیت خود را اعلام نماید، بشریت را از جهان غریزه و دوران کهن به جهان عقل و دوران نوین هدایت نمود.»

بنابراین کار بزرگ یا بزرگترین کاری که پیامبر اسلام انجام داد همین

حاکمیت خود پیوسته در بحران سیاسی و اجتماعی به سر برد و «عثمان خلیفه سوم مسلمین به دست همین مردم سیاسی و به رهبری عمار یاسر بر روی قرآن - خود نوشته- کشته می‌شود و جسد او تا سه روز از ترس مردم قیام کرده بی صاحب رها می‌گردد!» در پاسخ به این تجربه تاریخی بود که بنی‌عباس و در راس آن‌ها هارون الرشید و مامون و معتصم تنها راه حل را در «سیاست زدائی مردم» پیدا کردند (آنان برای پرهیز از گرفتاری بحران سیاسی اجتماعی دوران بنی‌امیه باید کاری می‌کردند که مسلمانان غیرسیاسی بشوند یعنی مسئولیت اجتماعی و سیاسی برای خود تعریف نکنند و برای سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود ارزش قائل نباشند!).

بنی‌عباس توانستند از طریق «مذهب و فرهنگ و فکر» جامعه مسلمانان را دپلیزه کنند، بنی‌عباس با این استدلال که؛ آنچه باعث شد تا مردم مسلمان در آغاز سیاسی شوند «اسلام و وحی و قرآن و پیامبر اسلام» بود و مردم از طریق آن‌ها سیاسی شده‌اند، پس از همان طریق هم آنان دپلیزه می‌شوند و برای تحقق طرح خود از فرهنگ‌های تاریخی مناطق تحت کنترل خود شروع کردند؛ در دوران بنی‌عباس اسلام به اروپا رفته بود و اندلس و اسپانیا بخشی از جغرافیای حکومت بنی‌عباس محسوب می‌گشتند، ورود مسلمانان به اروپا باعث شد تا بنی‌عباس با فرهنگ غرب و فلسفه یونان آشنا بشوند که این موضوع باعث گردید تا بنی‌عباس در تجویز نسخه دپلیزاسیون فرهنگی خود بر «فلسفه یونانی و در راس آن‌ها فلسفه و منطق ارسطو» تکیه بکنند (البته از فلسفه سیاسی ارسطو استفاده نشد زیرا بر دموکراسی و دولت شهرهای یونان استوار بود)، و طبیعی بود که سرازیر کردن فلسفه یونان به اندیشه مسلمانان نیازمند یک بستر نظری بود، مولانا علامه اقبال لاهوری می‌گوید؛ «روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونان است و آنان از آن جهت که اعتماد تمام به متفکران یونان داشتند نخستین محرک ایشان آن بود که قرآن را در روشنی فلسفه یونان فهم کنند و از آنجا که روح قرآن به امور عینی توجه داشت و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید آن کوشش‌های نخستین ناچار محکوم به شکست و بی‌ثمری شد» (کتاب بازسازی فکر دینی با ترجمه احمد آرام- فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی در صفحه ۱۴۸ سطر چهارم).

علامه اقبال لاهوری به درستی مطرح می‌سازد که؛ «فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است ولی تحقیق دقیق در قرآن و مکاتب کلامی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید ولی به طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد زیرا سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود و برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود و نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان، درست در مقابل قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان خود می‌خواهد که به تغییر دایمی بادها، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی، توجه داشته و آن‌ها را مشاهده کنند. افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگریست به نظر وی از این امور تنها اعتقادی به دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند، درست بر عکس قرآن که «سمع» شنیدن و «بصر» دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد و این همان چیزی است که طلاب حوزه‌های ما در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند، آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت کردند و مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند که روح قرآن ضد فلسفه یونانی است» (کتاب بازسازی فکر دینی- فصل معرفت و

تجربه دینی- صفحه ۶ سطر ششم).

بنی‌عباس برای انتقال فلسفه یونان به جامعه مسلمانان دو نحلّه معتزله و اشاعره را بهترین بستر نظری و عامل انتقال تشخیص دادند زیرا هر دو چنان که علامه اقبال لاهوری می‌گوید؛ «نهضت اشاعره تنها مدافعه سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود و معتزلیان به دین مثل مجموعه ای از معتقدات می‌نگریستند و از جنبه دیگر دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند و هیچ توجه ای به روش‌های غیر تصویری برای نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگامی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضع منفی می‌انجامد و از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت علمی یا معرفت دینی استقلال کامل «فکر از تجربه عینی» امکان ناپذیر است» (بازسازی فکر دینی- فصل معرفت و تجربه دینی- صفحه ۷ سطر ۱۶).

۸ - با سیاسی شدن دو مشرب فوق گردونه فونکسیون از صورت مجادله «عقل و شرع» خارج شد و ماهیت عوام فریبانه به خود گرفت، یعنی دستگاه خلافت بنی‌عباس به این می‌اندیشید که در شرایط موجود با کدامیک از آن‌ها می‌تواند بیشتر استحمار کند و به این علت بود که هر دو مشرب وارد قشون کشتی سیاسی شدند؛ یک روز هارون الرشید و مامون و معتصم به حمایت معتزله می‌پرداختند و به جنگ و سرکوب قهرآمیز طرف داران اشاعره می‌رفتند، روز دیگر متوکل عباسی معتزله مورد تکریم (مامون و هارون و معتصم) را به زندان و کشتار می‌کشید و به شدت سرکوب می‌کرد، آن چنان که نطفه معتزله در جهان اسلام گم شد!

۹ - متوکل با سرکوب قهرآمیز و خونین معتزله نتوانست به نابودی کامل آن دست یابد و حاکمیت مطلق اشاعره به رهبری احمد حنبل با اتمام غائله معتزله در جهان مسلمانان پایان یافت، ولی جدال این دو جریان به صورت نظری و خزنه و در تمامی رشته‌های فرهنگی (فقهی، فلسفی، عرفانی، کلامی، تفسیری، حدیثی و...) به صورت اسلام تاریخی جاری و ساری گردید.

۱۰ - نظر به این که پایان جدال عینی دو جریان اشاعره و معتزله در عصر متوکل (در قرن سوم هجری) به حاکمیت مطلق اشاعره و محکومیت مطلق معتزله پایان یافت باعث گردید تا از آن زمان تا کنون اندیشه اشاعره یا «اشعری‌گری» (در اشکال اسلام قشری و دگماتیسم و تکلیفی و نقلی و تعبدی) به صورت یک اپیدمی تمامی ارکان فکری و فلسفی و تفسیری و کلامی و فقهی و... را در جهان مسلمانان تحت تاثیر قرار دهد یا بر آن حاکم گردد.

۱۱ - به علت وجود مبارزه فکری- فرهنگی ائمه شیعه با اندیشه اشعری‌گری این اندیشه نتوانست به صورت رسمی وارد تفکر اقلیت شیعه بشود و شیعه تا قرن دهم هجری به لحاظ اجتماعی و سیاسی نهادینه نشده بود و به این دلیل فکر اشعری‌گری نتوانست مانند اهل تسنن در اندیشه شیعه فراگیر شود، اما از قرن دهم اولین حکومت شیعه توسط سلسله صفویه نهادینه گردید و آنان مانند متوکل عباسی برای آن که جامعه شیعه را به دلخواه نهادینه کنند، کوشیدند تا یک نهضت اشعری‌گری در صورت شیعه به راه بیاندازند و از آن حمایت کنند که توسط محمد استرآبادی و ملا امین استرآبادی - نهضت اخباری‌گری- به این منظور در دوران صفویه ظهور کرد، اما این نهضت در دوران حکومت زندیه که نهضت مقابل آن‌ها بود و همان معتزله شیعه می‌باشد، تحت عنوان «اصولیون» به توسط وحید بهبهانی و مرتضی انصاری تکوین یافتند.

۱۲ - نهضت اخباری‌گری و اصولیون شیعه بر عکس نهضت اشاعره و معتزله (که دو مشرب کلامی بودند) دو «مشرب فقهی» می‌باشد، اخباریون مبانی فقه شیعه را که عبارت بود از؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل»

مورد نقد قرار دادند و از این میان «کتاب و اجماع و عقل» را رد کردند و فقط بر سنت تکیه کردند. از نظر آنان سنت عبارت بود از؛ هر گونه حدیثی - چه راست و چه دروغ- که از پیامبر و ائمه به ما رسیده باشد، اخباری‌گری کاری به صحت و سقم احادیث نداشتند و می‌گفتند هرچه نام حدیث بر آن نوشته باشد معتبر است و عقل ما قادر به آن نیست که بتواند صحت و سقم احادیث را تشخیص بدهد. اخباری‌گری در خصوص قرآن یا کتاب هم معتقد بودند که؛ فهم و شناخت قرآن برای ما و بشر ممکن نیست و تنها ائمه هستند که می‌توانند قرآن را فهم کنند لذا ما هرگز نباید مستقیماً و بدون واسطه به قرآن مراجعه کنیم بلکه لازم است تا با چراغ احادیث ائمه به قرآن رجوع کرد، اخباریون قرآن را هم مانند عقل و اجماع کنار گذاشتند و پس از این که «کتاب و عقل و اجماع» کنار رفت و پس از آن؛ سنت را هم به - احادیث و هرچه که به نام احادیث ائمه به ما رسیده است- معنی کردند، به‌خامی افتادند که بسیار دگماتیسم‌تر و قشری‌تر از مهلکه اشاعره بود! و به این دلیل که مذهب و دین به علت «ویژگی ماوراء الطبیعه» استعداد پذیرش دگماتیسم را دارد در اسلام تاریخی (به علت شرایط عقب ماندگی تاریخی مسلمانان از قرن پنجم به بعد) این استعداد بیشتر در آن وجود پیدا کرد لذا این موضوع عاملی گردید تا از زمان صفویه که اشاعره در لباس اخباری‌گری وارد فقه و حوزه‌های شیعه شد، فرصت آن را پیدا کند تا از طریق روحانیت شیعه وارد جامعه بشود و در حوزه‌های شیعه و جامعه ایران رشد کند، آنچنان که در حوزه سیاست و جامعه اشاعره در برابر معتزله به قشون‌کشی دست زد و اخباری‌گری هم در جامعه شیعه همین فونکسیون را بوجود آورد و کشت و کشتار و بگیر و ببند که در عراق و ایران به خصوص در کشورهای خلیج فارس به راه افتاد. گرچه اخباری‌گری به ظاهر در حوزه‌های روحانیت شیعه و با سلطه اصولیون به مانند وحید بهبهانی و شیخ مرتضی انصاری از دوران قاجاریه به بعد مغلوب شدند، اما در وصف اشاعره گفتیم که اخباری‌گری هم نیز به صورت یک اپیدمی نظری ذهنی درآمد و تمامی اندیشه‌های فقهی و تفسیری و فلسفی و کلامی حوزه‌های روحانیت و جامعه ما را گرفتار دگماتیسم کرد، به طوری که برای همیشه عقل و اجتهاد و فکر و اندیشه را در حوزه‌های روحانیت شیعه تعطیل کرد و روحانیت دیگر نتوانست در برابر اخباری‌گری قد راست کند و به اندیشه و عقل و تفکر بر گردد تا بتواند اسلام تحقیق و تفکر و اندیشه پیامبر اسلام و علی ابن ابی طالب را از زیر چتر اخباری‌گری رها کند، اندیشه ای که در حوزه‌های روحانیت شیعه بدل به اسلام فقه شد (آن هم فقه تکراری و منجمد و فرا تاریخی و مقلد ساز) و توسط این فقه منجمد مقلدساز قشری روحانیت حوزه بود که جامعه شیعه از دوران صفویه به خواب مذهبی فرو رفت و هرگونه تفکر و اندیشه و عقلانیت توسط اسلام فقهی و اسلام مقلد ساز و اسلام قشری و دگماتیسم حوزه و روحانیت شیعه در جامعه شیعه تعطیل گردید و این وره هم زمان با رشد جوامع غربی بود که بر پایه رنسانس فرهنگی از خواب قرون وسطایی اسکولاستیک بیدار شده بودند. به میزانی که غرب با رنسانس فرهنگی از خواب قرون وسطایی بیدار می‌شد جامعه شیعه با حاکمیت اندیشه اخباری‌گری به خواب می‌رفت! فقه و دگماتیسم و تعطیلی عقل و اندیشه و تفکر و تقلید فرو رفت و این مساله چندان اوج گرفت که بنابه گفته آقای منتظری (کتاب خاطرات منتظری)؛ در سال ۱۳۳۵ هجری یعنی تقریباً در نیمه دوم قرن بیستم و در دوران زعامت بروجردی بر بزرگترین حوزه فقهاتی شیعه یعنی حوزه فقهی قم و بزرگترین مرجع تقلید تاریخ شیعه، علامه طباطبائی تصمیم می‌گیرد تا در کنار حوزه‌های منجمد فقهاتی شیعه کلاس درس فلسفه و تفسیر قرآن بر پا کند تا توسط مباحث فلسفه که یک موضوع عقلی است بتواند یک تحرک فکری و فلسفی و عقلانی در حوزه‌ها ایجاد بکند (البته آن هم توسط فلسفه یونانی

ارسطو و افلاطونی)، که آیت الله بروجردی با آن مخالفت می‌کند. در این جا نتیجه می‌گیریم که؛

۱ - با استقرار حکومت صفویه اخباری‌گری به توسط محمد استرآبادی و ملا امین استرآبادی و با حمایت سیاسی حکومت صفویه وارد جامعه مسلمان شیعه شد.

۲ - اشعری‌گری از طریق کلام وارد اندیشه مسلمانان شد اما اخباری‌گری از طریق فقه حوزه وارد جامعه شیعه شد.

۳ - اشعری‌گری جامعه مسلمانان تسنن را گرفتار جمود و دگماتیسم و تقلیدگرایی و قشری‌گری کرد و اخباری‌گری جامعه شیعه را گرفتار جمود و دگماتیسم و قشری‌گرایی و فقه زدگی و تعطیلی فکر و اندیشه نمود.

۴ - اشعری‌گری با روحانیت تسنن و حوزه‌های فقهی روحانیت در جامعه مسلمین تسنن را به جمود و انحراف و خشک مغزی و تقلیدگرایی و قشری‌گری کشانید و از آن طرف اخباری‌گری در جامعه مسلمان شیعه توانست به انجماد و قشری‌گری و تقلیدگرایی تبدیل گردد که از طریق حوزه‌های فقهی و روحانیت شیعه صورت گرفت.

۵ - از قرن سوم اشعری‌گری با غلبه نظری بر فرهنگ‌های اسلامی توانست تمامی شاخه‌های فرهنگ اسلام تاریخی را (فلسفه، عرفان، کلام، ادبیات، شعر و هنر تا فقه و تفسیر و حدیث) تحت سیطره خود در آورد. از زمان استقرار صفویه اسلام تاریخی شیعه با حمایت حکمرانان صفویه توانست با اندیشه اخباری‌گری تمامی رشته‌های دیسپلین در حوزه‌های روحانیت شیعه را در تحت سیطره خود در آورد، طوری که به مدت چهارصد سال است در حوزه‌های روحانیت شیعه به واسطه اخباری‌گری - جمود و قشری‌گری و دگماتیسم و تقلیدگرایی و فرار از فکر و عقل و اندیشه بر فلسفه و کلام و تفسیر و فقه و عرفان و... حاکم می‌باشد. دستاورد علمی چهارصد سال از حوزه‌های روحانیت شیعه هم جز یک خروار کتاب‌های فقهی فرا تاریخی و تکراری اسکولاستیک که کوچکترین تأثیری برای جامعه شیعه در بر ندارد و جز مقلد پروری و کشتن فکر و عقل و اجتهاد چیزی به ارمغان نیاورد.

۶ - ما تا زمانی که در خصوص «آفت‌های اشعری‌گری و اخباری‌گری در جامعه مسلمانان» دست به آسیب شناسی جدی نزنیم امکان نجات و رهائی مسلمانان و احیاء - اسلام تحقیقی به جای اسلام تقلیدی و اسلام محمد به جای اسلام فقهات و اسلام حقیقت به جای اسلام شریعت و اسلام عقلی به جای اسلام نقلی- وجود نخواهد داشت.

۷ - امروز روحانیت در جامعه ما بر اندیشه نسل جوان و روشنفکران مذهبی نیز لباس اخباری‌گری پوشانده است که به عنوان نمونه می‌توانیم به عبدالکریم سروش اشاره کنیم که با مطلق نمودن اندیشه مولوی و سعدی و اجتماعی کردن آن بعد از انقلاب بهمن ۵۷ به این عمل روی آورد که خود یک آفت استرژیک برای جامعه امروز ما می‌باشد! زیرا چنان که معلم کبیرمان شریعتی در درس پنجم اسلام شناسی ارشاد (فلسفه حج) مطرح کرد که؛ من طرح اندیشه مولوی را در جامعه مضر می‌دانم... به این دلیل است که؛ چارچوب و استیل اندیشه مولوی و سعدی اشعری‌گری می‌باشد و تاکید بر اندیشه این دو در نظرات سروش و انتقال آن به سطوح روشنفکری به عنوان یک اندیشه اجتماعی و کلامی و فلسفی و تفسیری و اخلاقی و حتی سیاسی باعث گردید تا جامعه امروز ایران به مانند جامعه

۱. بروجردی پس از اینکه با اعلام چندین بار تذکر برای تعطیلی کلاس‌های طباطبائی موفق نمی‌شود، از منتظری می‌خواهد تا او مخفیانه مامور این کار شود و به کلاس طباطبائی برود و نام طلبه‌هایی که در آنجا مشغول آموزش فلسفه هستند یادداشت کند تا حقوق این طلبه‌ها را قطع کند، که البته منتظری با اعتراض این جاسوسی را قبول نمی‌کند.

مصر «که در زمان سید جمال - ابن فارض زده- بود» آستن بیماری اشعری‌گری مهیبی بشود که بدون تردید این مصیبت با اندیشه سروش و در راستای منافع حوزه فقهاتی روحانیت و بینش اخباری‌گری بر جامعه روشنفکر مسلمان شیعه ایران وارد شده است! البته مشارالیه گاه با طرح شعارهای عقل‌گرانی سعی می‌کند حرکت اشعری‌گری خود را در زیر ابر اعتزالی‌گرانی پنهان کند ولی با یک نگاه به جایگاه اندیشه اشعری مولوی و سعدی در دیسکورس اندیشه سروش تمامی این ادعاها را باید بر باد رفته تلقی کرد.

۸ - همانگونه که نهضت اخباری‌گری موجب گشت تا در اندیشه فقهی روحانیت «اجتهاد و کتاب و اجماع و عقل» کنار رود و - حدیث- به عنوان مهمترین شاخص در اندیشه دینی تعیین گردد، برای مقابله با اخباری‌گری نیز با همان مکانیزم وارد می‌شویم تا بتوانیم برای زنده کردن دوباره «اجتهاد و کتاب و اجماع و عقل» اقدام کنیم.

۹ - ترم‌هایی مثل علم و اجتهاد که با تکیه بر علم اصول و به واسطه افرادی همچون شیخ مرتضی انصاری و وحید بهبانی جهت مقابله با اخباری‌گری مطرح گردید در چارچوب بینش فقهاتی قابل تبیین می‌باشد، و لذا مبارزه فکری ایشان نتوانست با اخباری‌گری مقابله جدی کند بلکه بینش اخباری‌گری را پیچیده تر کرد و دامنه محیط آن را فراگیر نمود. بنابراین تنها راه مقابله با اشعری‌گری و اخباری‌گری احیاء دوباره اجتهاد در اصول و فروع در حوزه‌های روحانیت و جامعه مسلمان و اهل اندیشه است، زیرا همان طور که علامه اقبال لاهوری می‌گوید: «اکنون وقت آن است که (بر پایه اجتهاد در اصول) اصول اساسی اسلام را مورد تجدید نظر قرار داد» (کتاب بازسازی فکر دینی از اقبال لاهوری با ترجمه احمد آرام- فصل معرفت و تجربه دینی- صفحه ۱۲ سطر اول).

۱۰ - پایه اولیه کلامی ما بین دو نحله اعتزالی و اشعری‌گری «حسن قبح ذاتی یا اعتباری افعال» بود که این نزاع در مرحله دوم به نزاع «عقل و شرع» و تعبد و تعقل و اسلام عقلی و اسلام نقلی درآمد و در فرآیند سوم به موضوع «حادث یا قدیم بودن کلام خداوند یا قرآن» ختم گشت که مطابق آن معتزله معتقد به حادث بودن قرآن در زمان پیامبر بودند و به همین علت بود که آنان باور داشتند که قرآن تنها با چراغ عقل انسان قابل فهم می‌باشد، اما اشاعره برعکس معتقد به قدیم و غیر حادث بودن قرآن بودند و لذا به همین علت کمیت عقل انسان جهت شناخت و فهم قرآن را لنگ می‌دانستند.

۱۱ - معتزله بر مبنای درک از «حادث یا قدیم بودن قرآن» به عقل مستقل از وحی اعتقاد داشتند لذا پای عقل انسان را به حوزه‌های «اعتقادی و اخلاقی و سیاسی» باز گذاشتند، برعکس اشاعره و اخباریون که به عقل مستقل از شریعت اعتقادی نداشتند، پای عقل انسانی را چوبین و بی تمکین می‌دانستند؛

هر چه آن خسرو کند شیرین کند چون درخت تین که جمله تین کند

مثنوی مولوی

ج - راه نجات از اشعری‌گری و اخباری‌گری از زبان شریعتی و اقبال لاهوری؛

چرا اقبال لاهوری در کتاب - بازسازی فکر دینی و در فصل معرفت و تجربه دینی- بر توجه مسلمانان به طبیعت و جهان مادی آغاز می‌کند؟ چرا علامه اقبال در - کتاب سیر فلسفه در ایران- این سوال را مطرح می‌کند که؛ به چه علت در شرق و جوامع مسلمان ما شاهد رشد دو مشرب فلسفی مشائی و اشراقی (ارسطویی و افلاطونی) بوده‌ایم اما ما در غرب شاهد مکتب‌های رنگارنگ فلسفی هستیم که شکل گرفته است؟ چرا علامه اقبال جامعه مسلمانان را آفت زده می‌داند؟

شبی پیش خدا بگریستم زار
مسلمانان چرا زارند و خوارند
ندا آمد نمی‌دانی که این قوم
دلی دارند محبوبی ندارند
(ارمغان حجاز از دیوان کلیات - ص ۴۴۵)

چرا اقبال: رمز آفت زدگی مسلمانان را چنین تبیین می‌کند؟

شرق حق را دید و عالم را ندید
غرب در عالم خزید از حق رمید
(کلیات- فصل جاوید نامه - صفحه ۲۹۰)

چرا علامه اقبال لاهوری آفت جامعه امروز غرب را این چنین تبیین می‌کند که؟

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ
عقل تا بال گشود است گرفتارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری
عجب آن است که بیمار تو بیمارتر است

(کلیات- پیام مشرق - صفحه ۲۵۸)

چرا سیدجمال الدین اسدآبادی در واپسین عمر خود و پس از آگاهی به شکست استراتژی خود به مصر آمد و جهت مقابله با اشعری‌گری و تصوف ابن فارض در مصر به تدریس اشارات بوعلی روی آورد؟

چرا شریعتی استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی خود را بر پایه این جمله روسو استوار کرد؟ روسو می‌گوید: «برای مردم راه نشان ندهید فقط به آن‌ها بینائی ببخشید خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت.» (مجموعه آثار چهارم صفحه ۹۴)

چرا شریعتی اصل آگاهی به عنوان موتور تحول اجتماعی جوامع مسلمان را مطرح می‌کند؟ «اول مردم باید آگاهی پیدا کنند و سپس به خودآگاهی دست بیابند، نباید مردمی که آب قنات ندارند به دنبال آب حیات اسکندر روانه کرد، آنهایی که عشق را در زندگی خلق جانشین نان می‌کنند فریب کارانند» (مجموعه آثار ۱۳- صفحه ۱۲۶۶).

چرا شریعتی برادری را با عینک برابری نگاه می‌کند نه برابری را با عینک برادری؟ «زندگی برادرانه در یک جامعه جز بر اساس یک زندگی برابری محال است» (مجموعه آثار ۲۰- صفحه ۴۸۱).

چرا شریعتی دستیابی به اسلام تحقیقی و اسلام عقلی را در گرو نجات از اسلام تقلیدی و اسلام نقلی می‌داند؟ «یکی از علل و عوامل بازگشت این نسل سرکش و حق طلب و حقیقت پرست به اسلام و خدا و ایمان این است که دیگر این نسل مذهب را از پس پرده‌های زشت و کهنه و کافر ارتجاع روحانیت و حوزه نمی‌بیند. پرده‌هایی که صدها لکه تیره و چرکین ریا و تحذیر و جهل و تعصب و خرافه و توجیه و محافظه کاری و مصلحت پرستی و سازشکاری و رکود و جمود و تنگ اندیشی و تعبد و تقلید و تحقیر عقل و اراده و تلاش انسان و قرابت نامشروع با قدرت و ثروت حاکم را بر دامن اسلام محمد نشانده است!» (مجموعه آثار یک صفحات ۴۲ تا ۴۴).

ادامه دارد

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸

۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳