

اگر «کودتای ۲۸ مرداد ۳۲» اتفاق نمی‌افتاد

مصدق خوب می‌دانست که مبانی جامعه مدنی، جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی هستند، و تا زمانیکه جامعه مدنی از ارگان‌های دستوری بالائی‌ها به طرف جنبش‌های چهارگانه پائینی‌های جامعه، جاری و ساری نشود، جامعه مدنی پایدار حاصل نمی‌شود. اما از آنجائیکه این جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران در دهه ۲۰ نتوانستند به صورت دموکراتیک، دموکراسی را در شکل فراگیر آن در جامعه ایران تجربه کنند، همین ضعف ساختاری جامعه مدنی و جنبش‌های چهارگانه در جامعه ایران دهه ۲۰ باعث گردید تا مصدق در دوران دولت خود، جهت پر کردن این خلاءها به جای اینکه مانند گذشته از پائین توسط جنبش‌ها به خصوص جنبش کارگری حرکت نماید، از طریق نهادینه کردن قانونی این نهادها وارد کارزار و عمل بشود.

۶

«کودتا»، «دموکراسی»

جغدما هرگز کبوتر نمی‌زایند

ساعت ۲۳ و ۳۰ دقیقه روز جمعه مورخ ۹۵/۴/۲۵ به وقت محلی آنکارا (حوالی یک بامداد به وقت تهران) ارتش ترکیه توسط رادیو تلویزیون آن کشور به ناگاه اعلام کرد که «علیه دولت رجب طیب اردوغان کودتا کرده است»؛ و البته در اعلامیه‌ای کودتاگران اعلام کردند: «ارتش برای دموکراسی و حقوق بشر، اداره امور را در دست گرفته است» گرچه این کودتا پس از ۴۸ ساعت، با کشته و مجروح شدن بیش از ۴۰۰ نفر شکست خورد، اما این کودتای شکست خورده، یک سوال بزرگ در سه عرصه منطقه و کشورهای پیرامونی و خود کشور ترکیه ایجاد کرد که هنوز بدون پاسخ مانده است، که تامل و عنایت به این سوال می‌تواند دستاوردی تئوریک در این شرایط برای جوامع کشورهای پیرامونی و کشورهای منطقه و خود کشور ترکیه و جامعه ما به همراه داشته باشد.

۱۵

باتفاق جنگ داخل سوریه،

آبستن «برجام ۲» می‌باشد!

گرچه «برجام یک» در چارچوب شعار «نرمش قهرمانانه» خامنه‌ای از نیمه دوم سال ۹۱ در جهت پایان دادن به پرونده هسته‌ای توسط انتخاب شیخ حسن روحانی (کهنه کارترین مهره امنیتی و سیاسی رژیم) در انتخابات خرداد ۹۲ کلید خورد، اما این پروژه مهندسی شده خامنه‌ای که هدفش برداشتن ارابه ویرانگر تحریم‌های نفتی و بانکی و غیره بر ماشین اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی بود، در مرحله پسابرجام به علت دخالت و سنگ‌اندازی جناح راست دفرمه گردید و باعث توقف دوباره ماشین اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی شد، همان ماشین اقتصادی که در سال ۹۲ به بیش از ۴۰٪ تورم و رشد منفی ۶٪ تولید ناخالص ملی رسیده بود و اکنون گرفتار گرداب رکود - تورمی می‌باشد، که همراه با بیش از پانزده میلیون بیکار و دوازده میلیون حاشیه نشین و شش میلیون معتاد و فرو ریختن بیش از ۸۰٪ جامعه به زیر خط فقر و تعطیلی ۶۰٪ از امکانات تولیدی است و نهادینه شدن و شبکه‌ای شدن و سیستماتیک شدن فساد چند لایه‌ای ساختاری درون رژیم که غارت‌های هزاران و هزار میلیاردی و دستمزدهای ماهانه صد میلیون تومانی و حجم نقدینگی بیش از یک تریلیون و ۵۰ هزار میلیارد تومانی تنها نوک کوه یخی است که از ماشین اقتصادی در حال پیدا شدن می‌باشد.

۲

- پرسش و پاسخ ۶
- حاشیه بر متن پالتاک ده
- چرا امروز نیاز به شریعتی ۲۰۰
- اقبال «پیام - آوری»... ۱
- جنبش مزدبگیران... ۵
- آرمان چهل ساله شد ۳
- جلسه نهم پالتاک ۵
- درس‌هایی از تاریخ ۱۷
- شریعتی در آئینه اقبال ۱۲
- قرآن در آئینه نهج البلاغه ۲
- بحث شناسی ۲۶
- تفسیر سوره حدید ۹
- فلسفه نیایش ۳

باتلاق جنگ داخلی سوریه، آستان «برجام ۲» می‌باشد!

در نتیجه امامزاده «برجام یک» نتوانست برای رژیم مطلقه فقهاتی - آنچنانکه می‌پنداشتند - معجزه ساز بشود، زیرا جناح راست حاکمیت مطلقه فقهاتی که از بعد فوت خمینی و حاکمیت خامنه‌ای، - به عنوان تنها تکیه گاه حزب پادگانی خامنه‌ای جهت تثبیت حاکمیتش در برابر جناح‌های مخالف درونی حکومت بود - از بعد شکست در انتخابات خرداد ۹۲، «برجام یک» را در راستای تثبیت جناح مخالف خود اعم از اصلاح‌گر یا سبز یا اعتدال‌گرا تشخیص داد.

به همین دلیل جناح راست تحت عنوان اصول‌گرایان با شعار دلواپسان برجام از همان آغاز، ساز مخالفت با «برجام یک» را کوک کردند. چراکه تحقق این پروژه به دست جناح مخالف باعث گردید تا چهل تیکه جناح راست به هزار تیکه بدل شود و با گِل‌آلود شدن آب برکه جناح راست بود که جناح مقابل (اعم از اصلاح‌طلبان به رهبری سید محمد خاتمی و اعتلاگرایان به رهبری هاشمی رفسنجانی و روحانی) کوشیدند تا به ماهیگیری از این آب گِل‌آلود جناح راست بپردازند، که با گرایش اکبر ولایتی و علی لاریجانی و علی مطهری به جناح اعتدال‌گرا، پلاریزاسیون جدیدی در اردوگاه جناح راست حاصل شد که به صورت مشخص می‌توان در این صف‌بندی شش گانه خلاصه کرد:

۱ - راست پادگانی تحت هژمونی سپاه. ۲ - راست سنتی تحت هژمونی روحانیت سنتی اعم از محمد یزدی و احمد جنتی و موحدی کرمانی و صادق لاریجانی و غیره. ۳ - راست افراطی تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی. ۴ - راست بازاری تحت هژمونی مؤتلفه. ۵ - راست معتدل یا بوروکرات تحت هژمونی علی لاریجانی و اکبر ولایتی. ۶ - راست پوپولیسم، تحت هژمونی احمدی نژاد و اسفندیار رحیم مشائی (که در انتخابات دولت یازدهم جناح راست از این جریان تحت عنوان منحرفین یاد می‌کردند).

علی ایحال، به موازات اینکه در مرحله «پسابرجام یک» این جنگ درونی جناح‌های حکومت، به صفحه شطرنج، تقسیم بازتقسیم قدرت، در عرصه انتخابات دو قلو هفتم اسفند ماه ۹۴ رسید، صورتی عریان پیدا کرد. چراکه با شروع ثبت نام کاندیداها و سرازیر شدن سیل اصلاح‌طلبان و اعتدال‌گرایان جهت

ثبت نام کاندیداتوری مجلس دهم و خبرگان پنجم (بطوریکه بیش از ۳۰۰۰ نفر از اصلاح‌طلبان طرفدار سید محمد خاتمی برای مجلس دهم کاندید شده بودند و البته به موازات ان در خصوص خبرگان پنجم هم با اتحاد بین سید حسن خمینی و هاشمی رفسنجانی و شیخ حسن روحانی و حمایت همه جانبه پشت پرده سید محمد خاتمی هم این سیل کاندیداتوری شکل گرفت) به یکباره خامنه‌ای و حزب پادگانی او دریافتند که جناح رقیب زین خود را همه جانبه رکاب کرده است تا از خر مراد «برجام یک» در انتخابات دو قلو اسفند ۹۴ سواری بگیرد. لذا از این مرحله بود که خامنه‌ای دریافت که «برجام یک» بیش از آنکه برای او آب ساز بشود، برای رقیب نان آور گردیده است.

به همین دلیل از زمانیکه خامنه‌ای دریافت که جناح رقیب می‌کوشد تا در بستر «برجام یک» توسط شبکه‌های اجتماعی در انتخابات دو قلو هفتم اسفند ماه ۹۴ رشته‌های او را پنبه کند، مستقیماً و علناً به جنگ جناح رقیب آمد و کوشید مانند انتخابات خرداد ۹۲ توسط دستگاه فیلترینگ شورای نگهبان با رد صلاحیت فله‌ای جناح مقابل «گرچه را قبل از ورود به حلقه خفه نماید.» به همین دلیل نزدیک به ۹۹٪ از کاندیداهای جناح رقیب توسط شورای نگهبان رد صلاحیت شدند؛ و شورای نگهبان حزب پادگانی خامنه‌ای تا آنجا این عمل فیلترینگ خود را بی‌رحمانه پیش برد که حتی بر سید حسن خمینی هم رحم نکرد؛ و همین امر باعث گردید، تا جناح رقیب پس از اینکه دریافت، که توسط تاکتیک هجوم همه جنبه جهت ثبت نام کاندیداتوری، (که قبلاً فراخوانی آن را به صورت مخفی داده بودند) نمی‌توانند، حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به تسلیم در مشارکت قدرت بکنند، تاکتیک خود را عوض کردند و در تاکتیک جدید کوشیدند، جهت آچمز کردن حزب پادگانی خامنه‌ای و وادار کردن او به تسلیم در مشارکت قدرت، به صورت دو مؤلفه‌ای حرکت کنند.

یعنی از یک طرف با رخنه در اردوگاه راست و کاندیدا کردن مهره‌های بینابینی جناح راست در لیست خود، اختلاف و پراکندگی موجود در اردوگاه راست را بیشتر کنند و از طرف دیگر با فراخوانی از طریق شبکه‌های اجتماعی، از مردم بخواهند تا به مهره‌های کلیدی حزب پادگانی خامنه‌ای در دو انتخابات خبرگان پنجم و مجلس دهم رای ندهند. این تاکتیک دو مؤلفه‌ای جناح رقیب باعث شد، تا برای اولین بار خامنه‌ای در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت آچمز بشود.



تا آنجا که حتی برای غلاف کردن این سلاح توسط رقیب، خود او در برابر شعار حذف جیم جناح رقیب (ج - احمد جنتی، ی - محمد یزدی، م - محمد تقی مصباح یزدی) علنا این شعار را ساخته انگلیس اعلام کرد، به همین دلیل بود که غیر از مشهد (که علنا طبق اعتراف خود دولت یازدهم دست به رای سازی نجومی زدند و چهارصد هزار رای ابطال کردند) در تمامی شهرهای بزرگ درخت جناح رقیب بر علیه حزب پادگانی خامنه‌ای به بار نشست.

آنچنانکه در تهران منهای اینکه لیبرهای انتخاباتی مجلس دهم خامنه‌ای مثل حداد عادل (پدر عروس خامنه‌ای) نتوانستند حتی به صورت ناپلئونی رای بیاورند، در مجلس خبرگان پنجم علاوه بر حذف دو لیبر حزب پادگانی خامنه‌ای یعنی محمد یزدی و محمد تقی مصباح یزدی، تنها با هزار سلام و صلوات درون آشپزخانه، بالاخره به صورت ناپلئونی احمد جنتی توانست وارد خبرگان پنجم بشود.

بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر / دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

علی ایحال، جناح رقیب حزب پادگانی خامنه‌ای، با تجربه‌ای که از سه انتخابات ۸۴ و ۸۸ و ۹۲ داشتند، پس از اینکه در برابر پروژه فیلترینگ مهندسی شده خامنه‌ای قرار گرفتند، دست بسته تسلیم نشدند و کوشیدند تا با رخنه و نفوذ به اردوگاه جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای، شرایط را به نفع خود عوض نمایند.

به همین دلیل علاوه بر اینکه توانستند توسط تاکتیک دو مؤلفه‌ای خود، با حذف مهره‌های کلیدی حزب پادگانی خامنه‌ای، «خبرگان پنجم را برای خامنه‌ای بدون سر و بدون لیبر بکنند» در رابطه با مجلس دهم هم توانستند با ورود دو مهره کلیدی خود (یعنی پزشکیان و مطهری به عنوان نایب رئیس اول و دوم) به هیئت رئیسه مجلس، موازنه را به سود خود تغییر دهند. همین امر باعث گردید، تا حزب پادگانی خامنه‌ای و جناح راست که خود را بازنده این انتخابات دو قلو می‌دیدند، در علت یابی شکست خود، منهای شبکه‌های اجتماعی، «برجام یک» را به عنوان برگ برنده جناح رقیب تشخیص بدهند.

به همین دلیل از این مرحله بود که علاوه بر اینکه خامنه‌ای در سخنرانی مشهد خود در نوروز ۹۵، کوشید با رد «برجام

دو» در برابر «برجام یک» از موضع اپوزیسیون سیاست، یکی به نعل و یکی به میخ پیش بگیرد و در کنار حزب پادگانی خامنه‌ای، جریان‌های شش گانه جناح راست، (منهای جناح راست اعتدال‌گرای بوروکرات تحت هژمونی علی لاریجانی و اکبر ولایتی) به جبهه مخالف «برجام یک» پیوستند؛ و کوشیدند تا با سنگ‌اندازی در مسیر اجرای این پروژه، آن را عقیم و سترون کنند. اما در میان جریان‌های جناح راست، برخورد جریان پادگانی این جناح، تحت هژمونی سپاه از همان آغاز صورتی متفاوت داشت. چراکه جریان راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، خود را به عنوان بازنده اصلی «برجام یک» تحلیل می‌کرد. به این دلیل که، این جریان معتقد است که توسط پروژه «برجام یک» از یکطرف پروژه استراتژیک هسته‌ای که با صرف ده‌ها میلیارد دلار بادآورده نفتی توسط این جریان تکوین یافته بود و می‌توانست در آینده باعث تثبیت هژمونی این جریان در داخل و در منطقه، هم در عرصه سیاسی و هم در میدان نظامی بشود، بر باد رفته است، از طرف دیگر، از آنجائیکه این جریان برجام را برگ برنده‌ای در دست جناح رقیب جهت تثبیت هژمونی خود، پس از خامنه‌ای می‌دید، با عنایت به اینکه شعار اصلی جناح رقیب «بازگشت سرهنگ‌ها به پادگان‌ها می‌باشد» (این شعار علاوه بر هاشمی رفسنجانی که بارها در مخالفت با حضور سپاه در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت، مطرح کرده است، شیخ حسن روحانی هم در خرداد ۹۲ در آخرین جلسه مناظره تلویزیونی کاندیداها مطرح کرد) همین امر باعث گردید، تا به خصوص از بعد از شکست جناح راست در انتخابات دو قلو اسفند ۹۴، جریان راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، مسیر مبارزه با «برجام یک» جهت تثبیت جایگاه سیاسی خودش در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت در حال و آینده، از طریق جنگ‌های نیابتی منطقه خاورمیانه که در راس آن‌ها سوریه و عراق قرار دارند، تشخیص بدهد.

چراکه این جریان به خوبی می‌داند، که تشدید تضادهای رژیم مطلقه فقهاتی در منطقه در نهایت توسط صف‌بندی بین دو اردوگاه غرب تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا و اردوگاه شرق تحت هژمونی روسیه و چین باعث مقابله و رویارویی رژیم مطلقه فقهاتی و اردوگاه غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا می‌شود، که خود این رویارویی باعث عقیم و سترون شدن «برجام یک» بر علیه جناح رقیب می‌شود؛ لذا در این رابطه است که جریان



ورود ارتش ترکیه به میدان جنگ، شرایط بر علیه داعش جریان عمده و غالب مخالفین مسلح اسد در حال تغییر می‌باشد.

به هر حال، در چارچوب همین تغییر موازنه قوا است که در غیبت مشارکت همه جانبه روسیه، بار جنگ‌های نظامی در سوریه در حمایت از دولت اسد، بر دوش نیروهای قدس و حزب الله و ارتش سوریه می‌باشد، که نخستین ره آورد این عرصه، سرازیر شدن کاروان کشته‌های سپاه تحت عنوان مدافعین حرم به شهر و روستاهای ایران می‌باشد، هر چند رژیم مطلقه فقهاتی و سپاه تلاش می‌کنند، تا توسط نیروهای افغانه شیعه مهاجر در ایران که تحت لشکر فاطمیون سازماندهی شده‌اند، بار کشته‌های ایرانی را کم کنند، اما جنگ فراگیر بین مخالفین مسلح دولت اسد با جبهه مقابل، امکان مانور رژیم مطلقه فقهاتی در این رابطه سد کرده است. در نتیجه این روزها افزایش فراگیر این کشته‌ها برای حزب پادگانی خامنه‌ای و جریان راست پادگانی سپاه به صورت یک بحران فلج کننده در آمده است.

۴ - خروج انگلیس از اتحادیه اروپا بر اثر سرازیر شدن سیل مهاجرین و آوارگان عراقی و سوری به اروپا و انگلیس که بسترساز رشد نژادپرستی در غرب شده است.

۵ - موافقت موضعی غرب و امپریالیسم آمریکا با ماندن اسد بر قدرت، تا مرحله انتقال قدرت به صورت سیاسی (فراموش نکنیم که خط قرمز رژیم مطلقه فقهاتی و راست پادگانی تحت هژمونی سپاه ابقاء اسد بر سوریه است).

این همه باعث گردیده است، تا امروز خاورمیانه آستن تحولات جدیدی بشود، که بی شک مولود آن چیزی جز زایش «برجام ۲» برای رژیم مطلقه فقهاتی و جریان راست پادگانی نخواهد بود. چراکه رژیم مطلقه فقهاتی، در این شرایط به علت جنگ نفت در منطقه، دیگر توان پاسخگویی هزینه بیش از ۱۰۰ میلیارد دلاری سالانه جنگ نیابتی سوریه را ندارد.

مضافاً بر آن سیل کشته‌های جنگ سوریه که امروز فراگیر شده است رژیم مطلقه فقهاتی را در بن بست ادامه جنگ قرار داده است. همچنین فشار رکود و تورم و بیکاری و بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی و فسادهای چند لایه‌ای شبکه‌ای و سیستماتیک رژیم آنچنان فراگیر شده است که دیگر آینده را برای رژیم مطلقه فقهاتی تار و تاریک کرده است؛ لذا در این رابطه

پادگانی جناح راست تحت هژمونی سپاه می‌کوشد، تا در زیر چتر نیروی‌های ویژه قدس سپاه پاسداران تحت فرماندهی قاسم سلیمانی استراتژی خود را در برابر «برجام یک» عملیاتی نماید.

الف - پیوند با روسیه. ب - تشکیل لشکر فاطمیون از افغانه مهاجر شیعه داخل ایران. ج - تقویت همه جانبه حزب الله لبنان. د - بازسازی تشکیلاتی نیروهای مقتدا صدر در عراق. ه - تشکیل بسیج در عراق و سوریه و یمن در چارچوب تجربیات گذشته بسیج سپاه پاسداران رژیم مطلقه فقهاتی، همگی در چارچوب این استراتژی جریان راست پادگانی قابل تفسیر و تبیین می‌باشد.

اما در این فرایند حوادثی در سطح بین‌المللی و منطقه تکوین پیدا کرد، که باعث گردید، تا موازنه‌های سیاسی و نظامی منطقه‌ای و داخلی و بین‌المللی، بر علیه جریان راست پادگانی ورق بخورد. این عوامل و حوادث عبارتند از:

۱ - توافق بین روسیه و آمریکا جهت قبول آتش بس در سوریه و خارج کردن یکطرفه نیروها و تجهیزات پیشرفته موشکی و هوایی روسیه از سوریه.

۲ - آشتی بین ترکیه و روسیه که از بعد از سرنگون کردن جنگنده روسیه توسط ترکیه به شدت اوضاع سیاسی منطقه، به نفع رژیم مطلقه فقهاتی تغییر کرده بود.

۳ - تقویت همه جانبه مخالفین مسلح دولت سوریه توسط کشورهای عربی خلیج فارس که در راس آن‌ها عربستان قرار دارد (به علت اینکه از بعد اعدام شیخ نمر باقر نمر روحانی شیعه اهل سعودی در ۱۱ دیماه ۹۴ و حمله جناح راست افراطی به سفارت و کنسولگری عربستان و اعلام قطع رابطه دیپلماتیک بین ایران و عربستان در ۱۳ دیماه ۹۴ توسط عادل الجبیر وزیر امور خارجه عربستان تضاد بین دو رژیم مطلقه فقهاتی و رژیم مرتجع عربستان وارد فاز جدیدی در عرصه جنگ‌های نیابتی منطقه که بین دو اردوگاه شیعه حکومتی تحت هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی و اردوگاه تسنن حکومتی تحت هژمونی رژیم مرتجع عربستان سعودی شده بود) باعث گردیده است تا در این شرایط، همین تقویت مالی و تدارکاتی و تجهیزاتی مخالفان اسد در سوریه، توازن میدانی قوا در داخل سوریه از بعد از خروج نیروهای روسیه به نفع مخالفین مسلح دولت اسد تغییر دهد. هر چند که با ورود همه جانبه جبهه غرب تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا و



است که خامنه‌ای مانند «برجام یک» - البته این بار با چراغ خاموش - با تکیه بر ظریف و شمعدانی می‌کوشد تا، (در خارج توسط ظریف و در داخل توسط علی شمعدانی) جهت پروژه «برجام ۲» و تحمیل آن بر راست پادگانی، بسترسازی نماید و اعطای صدور انقلاب را به لقائش ببخشد.

علی ایحال، در این رابطه است که در پانزدهم ژوئن جان کری وزیر خارجه آمریکا پس از ملاقات با ظریف گفت: «ناظر بادهای تغییر فکری در برخورد ایران با موضوع سوریه هستیم» و باز در همین رابطه است که، ظریف جهت بسترسازی اداری «برجام دو» در همین زمان دست به خانه تکانی در وزارت خارجه می‌زند و امیر حسین عبدالهیان معاون وزیر خارجه - که نماینده راست پادگانی در وزارت خارجه بود - برکنار می‌کند. البته به موازات این تحرکات بسترساز «برجام ۲» در خارج از کشور توسط ظریف، در داخل هم علی شمعدانی دبیر شورای امنیت با حفظ سمت به پست تازه هماهنگ کننده ارشد امور سیاسی و نظامی و امنیتی با سوریه و روسیه (که تا قبل از آن در دست قاسم سلیمانی بود) یک روز بعد از ملاقات وزرای دفاع ایران و روسیه و سوریه در تهران که در نهم ژوئن صورت گرفت، انتخاب می‌شود (قابل ذکر است که سرگئی شویگو وزیر دفاع روسیه در نهم ژوئن زمانی وارد تهران شد، که دو روز قبل از آن بنیامین نتانیاهو نخست وزیر اسرائیل بالبداهه به ملاقات ولادیمیر پوتین در مسکو رفته بود، بر این مطلب بیافزائیم که انتخاب علی شمعدانی جهت بسترسازی «برجام دو» در داخل کشور به این خاطر است که شمعدانی در دولت هفتم و هشتم سید محمد خاتمی که وزیر دفاع بود از دست ملک فهد نشان عبدالعزیز که بالاترین نشان سعودی است به پاس قدرانی در عادی سازی روابط ایران و عربستان سعودی دریافت کرده است).

بی شک در عرصه «برجام دو» آنچنانکه در «برجام یک» هم شاهد بودیم، «بزرگترین مانع راه خامنه‌ای، راست پادگانی تحت هژمونی سپاه می‌باشد» چراکه این جریان آنچنانکه خود را بازنده «برجام یک» می‌داند با قبول آتش بس در سوریه توسط «برجام دو» تنها اهرم فشار خود بر جناح رقیب حاکم از دست می‌دهد؛ و این موضوع وقتی بیشتر قابل توجه می‌باشد، که بدانیم با فرا رسیدن خرداد ۹۶ و انتخابات دولت دوازدهم این جریان در چارچوب جناح راست تلاش می‌کند توسط قالیباف یا یکی دیگر از مهره‌های دست ساز و دست پخت خود، قدرت اجرایی

را به کف بگیرد تا زیان‌های وارده بر خود، در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت جبران نماید؛ لذا در این رابطه است که جریان راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، «در این شرایط تلاش می‌کند تا با سنگ اندازی سیاسی و نظامی پروژه مهندسی شده برجام دو خامنه‌ای را با مشکل روبرو سازد»؛ و در رابطه با این سنگ اندازی‌های راست پادگانی است که قاسم سلیمانی پس از سلب تابعیت شیخ عیسی قاسم روحانی شیعه بحرینی توسط پادشاه بحرین در بیانی کم سابقه اعلام کرد: «اگر پادشاه بحرین از اقدام به سلب تابعیت شیخ عیسی قاسم خودداری نکند از طریق مقاومت مسلحانه بر انداخته خواهد شد.»

البته در ادامه این طناب‌کشی بین دو جناح درون رژیم مطلقه فقهاتی است که امپریالیسم آمریکا غیر از اینکه در همین زمان موافقت کرد تا قرارداد ۲۵ میلیارد دلاری بین بوئینگ و رژیم مطلقه فقهاتی بسته شود، به حمایت از حضور نظامی رژیم مطلقه فقهاتی در عراق پرداخت؛ و در همین رابطه بود، که جان کری در ۹ تیرماه گفت: «آمریکا رویکرد ایران در عملیات علیه گروه داعش در عراق مفید می‌داند، زیرا داعش دشمن مشترک آمریکا و ایران است» فراموش نکنیم که در همین زمان سخنرانی علی شمعدانی در جلسه غیر علنی مجلس گام‌هایی جهت بسترسازی «برجام دو» در میان جریان‌های دیگر جناح راست می‌باشد. علی ایحال خاورمیانه و جنگ داخلی سوریه آستان تحولات جدیدی می‌باشد که مولود آن آتش بس در سوریه و باقی ماندن موقت اسد و محدود شدن حضور نظامی رژیم مطلقه فقهاتی در عراق می‌باشد. <<

والسلام



اگر «کودتای ۲۸ مرداد ۳۲» اتفاق نمی‌افتاد

صد افسوس و هزار افسوس که در آن دوران تندپیچ تاریخ ایران به علت عدم همکاری جریان‌های پیشرو سیاسی، به خصوص شاخه مارکسیست آن تحت رهبری حزب توده، این حرکت نهادینه کردن نهادهای جامعه مدنی توسط دکتر محمد مصدق نتوانست به جنبش‌های چهارگانه پائینی جامعه ایران سرازیر شود. چراکه در شرایطی که دکتر محمد مصدق مشغول نهادینه کردن نهادهای جامعه مدنی در شهر و روستاهای ایران بود، جنبش‌های اجتماعی ایران از جنبش کارگری تا جنبش‌های دموکراتیک که تحت هژمونی حزب توده بودند، همگی بر علیه مصدق وارد کنشگری سیاسی شده بودند و همین امر باعث گردید تا این جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران، نتوانند در چارچوب پروسس نهادینه کردن نهادهای جامعه مدنی، توسط دکتر محمد مصدق به صورت پایدار نهادینه شوند.

در نتیجه، خروجی نهایی این امر آن شد که نه تنها جامعه ایران نتوانست در دوران دکتر محمد مصدق به جامعه مدنی پایدار دست پیدا کند و جامعه مدنی در ایران نتوانست بر مبانی جنبش‌های چهارگانه کارگری و دموکراتیک اعم از دانشجویی و زنان و کارمندان و دانش‌آموزان و جنبش اجتماعی استوار بشود، بلکه مهم‌تر از همه این‌ها اینکه همین خلاء جامعه مدنی جنبشی پایدار در دوران دکتر محمد مصدق باعث گردید تا ارتجاع مذهبی و تشکیلات سنتی اسلام فقهاتی تحت رهبری ابوالقاسم کاشانی بتوانند از این خلاء در دوران دکتر محمد مصدق استفاده کنند و مانند مشروطیت اول، برای بار دوم رهبری جنبش اجتماعی مردم ایران را غصب نمایند و همین غصب رهبری جنبش اجتماعی توسط چهره‌هایی مانند کاشانی و غیره بود که با پیوند با دربار و امپریالیسم جهانی شرایط جهت کودتای ۲۸ مرداد بر علیه مصدق فراهم کرد.

البته داوری ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بزرگترین فاجعه تاریخ ایران می‌باشد و عظمت آن حتی از حمله مغول به ایران بیشتر بوده است. چراکه توسط این کودتا (که با هم دستی ارتجاع مذهبی تحت رهبری ابوالقاسم کاشانی و دربار کودتائی پهلوی دوم و امپریالیسم جهانی انگلیس و آمریکا صورت گرفت) جامعه ایران نخستین دولت دموکراتیک و ملی خود را از دست داد و با از دست دادن دولت دموکراتیک و ملی دکتر محمد مصدق، جامعه ایران از نخستین بستر تاریخی جهت تجربه دموکراسی محروم گردید.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ با هم دستی ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی و دربار و امپریالیسم انگلیس و آمریکا صورت نمی‌گرفت، جامعه

ایران در این شرایط علاوه بر اینکه می‌توانست به توسعه اقتصادی پایدار مانند چین و هند دست پیدا کند پتانسیل آن را داشت که به موازات آن به توسعه سیاسی و جامعه مدنی پایدار دست پیدا کند و دستیابی به توسعه اقتصادی و توسعه سیاسی باعث می‌شد، تا دیگر ما مانند ۳۷ سال گذشته شاهد تجربه مخوف‌ترین رژیم مطلقه فقهاتی نشویم. بنابراین داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه امروز ایران معلول شکست دو پروژه توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی پایدار دکتر محمد مصدق توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در چارچوب پیوند بین ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی و دربار و امپریالیسم جهانی انگلیس و آمریکا بوده است.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد ما امروز صاحب جامعه مدنی پایدار در ایران بودیم.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی‌افتاد ما امروز صاحب توسعه پایدار اقتصادی و سیاسی در جامعه ایران بودیم.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی‌افتاد جامعه امروز ایران جامعه‌ای مجرب به ۶۵ سال تجربه دموکراسی می‌بود.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق توسط ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی و دربار و امپریالیسم انگلیس و آمریکا اتفاق نمی‌افتاد ما امروز شاهد حاکمیت اسلام دگماتیسم فقهاتی بر باور مردم ایران نمی‌بودیم.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی‌افتاد جنبش کارگری ایران در جامعه امروز ایران، نه تنها می‌توانست در نوک هرم جامعه مدنی ایران قرار گیرد و نه تنها می‌توانست رهبری جنبش‌های چهارگانه جامعه مدنی ایران را در دست داشته باشد و نه تنها می‌توانست صاحب سندیکا و اتحادیه سراسری مستقل خود باشد، بلکه مهم‌تر از همه اینکه جنبش کارگری ایران می‌توانست مانند دهه ۲۰ کارگران صنعت نفت ایران، رهبری مبارزه رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی را در دست گیرد.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق انجام نمی‌گرفت، امروز شاهد حاکمیت مخوف‌ترین دیکتاتوری تاریخ بر جامعه ایران نبودیم.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی‌افتاد جامعه امروز ایران می‌توانست به عنوان پیشقراول کشورهای توسعه یافته سیاسی و اقتصادی در کشورهای پیرامونی باشد.



اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر مصدق با هم دستی ارتجاع مذهبی به رهبری ابو القاسم کاشانی و دربار پهلوی و امپریالیسم آمریکا و انگلیس اتفاق نمی‌افتاد، جامعه امروز ایران گرفتار دوران گذار از سنت به مدرنیته نمی‌بود.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، جامعه امروز ایران گرفتار بحران‌های فراگیر، اقتصادی و ساختاری و اجتماعی و طبقاتی و حتی محیط زیست نمی‌بود.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر خبری از ۱۵ خرداد ۴۲ و تز ولایت فقیه خمینی و انقلاب فقهاتی ۵۷ و رژیم مطلقه فقهاتی ۳۷ گذشته جامعه ایران نمی‌بود.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر خبری از چریکگرایی دهه ۴۰ که الی زماننا هذا در حال هزینه گرفتن از جامعه ایران می‌باشد، نمی‌بود.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر نیازمند به رفرم ارضی و اصلاحات فرمایشی سال ۴۲ تزریق شده از جانب کندی و پروژه‌های ناتمام امپریالیست جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا که بسترساز تکوین سرمایه‌داری وابسته امروز ایران شده است، نمی‌بودیم.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر پروژه حاکمیت روحانیت فقهاتی بر سرنوشت مردم ایران در ۳۷ سال گذشته اتفاق نمی‌افتاد.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، سرمایه‌داری کمپرادور یا وابسته که مدت بیش از ۵۰ سال است بر اقتصاد ایران حکومت می‌کند، توسط امپریالیسم جهانی نمی‌توانست تکوین پیدا کند.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر جنگ خانمانسوز رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و صدام حسین، که در چارچوب شعار صدور انقلاب خمینی تکوین پیدا کرد و بیش از هزار میلیارد دلار همراه با میلیون‌ها کشته و زخمی برای مردم نگون‌بخت ایران ضرر و زیان به بار آورد، اتفاق نمی‌افتاد.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، جنگ‌های نیابتی فعلی در منطقه خاورمیانه، اعم از سوریه و عراق و یمن و لبنان و غیره که در چارچوب استراتژی هژمونی طلبانه رژیم مطلقه فقهاتی در منطقه و تضاد با تسنن دولتی تحت هژمونی رژیم ارتجاعی عربستان سعودی تکوین پیدا کرده است، شکل نمی‌گرفتند.

اگر کودتای ۲۸ مرداد اتفاق نمی‌افتاد، دیگر پروژه بی حاصل و خانمانسوز هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی، که در چارچوب تثبیت حاکمیتش در برابر تجاوزات امپریالیستی و کسب جایگاه استراتژیک

در منطقه خاورمیانه با صرف صدها میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران انجام گرفت، اتفاق نمی‌افتاد.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر نسل‌کشی زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ با فتوای خمینی اتفاق نمی‌افتاد.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر بحران طبقاتی جامعه ایران که معلول حاکمیت طبقه متوسط جدید بر طبقه کارگر ایران می‌باشد، اتفاق نمی‌افتاد.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر کودتای فرهنگی بهار ۵۹ که بسترساز قلع و قمع سخت‌افزاری و نرم‌افزاری جنبش دانشجویی ایران شد، اتفاق نمی‌افتاد.

بنابراین جای تعجب نیست که چرا بعد از کودتای ۲۸ مرداد پس از ورود نیکسون معاون رئیس جمهور آمریکا به ایران جهت میوه چینی از درخت کودتا، او به اولین کسی که در این رابطه دست مریزاد گفت، ابوالقاسم کاشانی بود، همچنین جای تعجب نیست نخستین کسی که به شاه فراری بازگشته به دربار تبریک گفت، بروجردی بود، باز جای تعجب نیست که چرا محمد تقی فلسفی بعد از کودتا در رد مصدق اعلام می‌کرد، که مورچه‌ها هم شاه دارند، چرا ما نداشته باشیم.

به همین ترتیب جای تعجب نیست که چرا در سال ۵۹ در جریان نقد جبهه ملی به لایحه قصاص، خمینی از مصدق با عبارت «مردک کافر» یاد می‌کند و فتوای تکفیر خاک مصدق را هم می‌دهد، باز بر این می‌افزاید که جای تعجب نیست که چرا رژیم مطلقه فقهاتی در طول عمر ۳۷ سال حاکمیت دسپاتیزم خود، حتی رفتن بر سر خاک مصدق، بنیانگذار ایران مدرن و دموکراتیک را جرم می‌داند، از کوچکترین مراسم برای مصدق وحشت می‌کند و حاضر نیست حتی نام یک کوچه هم در کشوری که صاحب اصلی آن مصدق است، به نام مصدق بگذارند، «چراکه نام مصدق یادآور پدر ایران دموکراتیک و مدرن می‌باشد، همچنین نام مصدق نقد حکومت‌های استبدادی و توتالیتر است و نام مصدق نفی کنند فقه حکومتی است.» <<

والسلام



میزگرد مستضعفین

سوال ششم

آیا بین دموکراسی و معرفت یا آگاهی اجتماعی رابطه‌ای وجود دارد؟

آیا «دموکراسی، آگاهی‌ساز اجتماعی است؟» یا «آگاهی‌های اجتماعی، بستر ساز دموکراسی می‌باشد؟» یا اینکه «هر دو در پیوند با یکدیگر؟»

اگر منوکراسی، حاکمیت فردی تعریف شود و تئوکراسی به کسب مشروعیت آسمانی حکومت‌ها معنی کنیم و اریستوکراسی حاکمیت نخبه‌ها و اشراف بخوانیم، آیا می‌توانیم دموکراسی را حاکمیت سیاسی و اقتصادی و معرفتی جامعه و مردم بدانیم؟ چرا شریعتی در کنفرانس‌ها یا کتاب «امت و امامت» دموکراسی را «مولود معرفت اجتماعی یا آگاهی اجتماعی می‌داند، نه جبر مادی حرکت تاریخ؟»

آیا دموکراسی مولود مدرنیته و سرمایه‌داری است یا مولود آگاهی‌های تاریخی و اجتماعی و طبقاتی و سیاسی جامعه می‌باشد؟ آیا باید به دموکراسی در عرصه سیاسی و اقتصادی و معرفتی به صورت یک فراورده نگاه کنیم یا برعکس به صورت یک فرایند؟

آیا بدون دموکراسی اقتصادی - که همان سوسیالیسم شورائی می‌باشد- و بدون دموکراسی معرفتی - که همان پلورالیسم است - امکان دستیابی به دموکراسی وجود دارد؟

آیا توسط لیبرالیسم اقتصادی - که همان نظام استثمارگرانه انسان از انسان می‌باشد - می‌توان حتی به دموکراسی سیاسی که همان اجتماعی شدن حکومت و سیاست است، دست پیدا کرد؟

آیا می‌توان با مؤلفه‌های مختلف لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم معرفتی به صورت گزینشی برخورد کرد؟

اگر دموکراسی سوسیالیستی شریعتی (نه سوسیال دموکراسی اروپائی) عبارت است از «اجتماعی کردن قدرت در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی آن» آیا می‌توان دموکراسی لیبرالیستی را غیر اجتماعی کردن قدرت در سه شکل اقتصادی و معرفتی و سیاسی آن خواند؟

اگر معتقد شدیم که «بین دموکراسی و معرفت اجتماعی و تاریخی جامعه پیوند تنگاتنگ و دیالکتیکی وجود دارد» در این چارچوب، آیا این دموکراسی است که معرفت تاریخی - اجتماعی می‌آفریند یا برعکس این معرفت تاریخی و اجتماعی جامعه است که بستر ساز تکوین دموکراسی می‌شود؟

آیا می‌توان «بین دموکراسی نهادی و دستوری و تزریقی از بالا» با «دموکراسی پروسسی و تکوین یافته توسط شوراها و جنبش‌های مردمی از پائین» تفاوتی قائل شد؟

دموکراسی پایدار کدامین دموکراسی است؟ آیا دموکراسی پایدار دموکراسی فراورده‌ای است؟ یا دموکراسی فرایندی؟ دموکراسی نهادی است؟ یا دموکراسی پروسسی؟ دموکراسی دستوری و تزریقی و دولتی است؟ یا دموکراسی شورائی و جنبشی؟ دموکراسی بالائی است؟ یا دموکراسی پائینی؟ دموکراسی لیبرالیستی است؟ یا دموکراسی سوسیالیستی؟

چرا هم سوسیالیست کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و هم لیبرالیسم قرن ۱۸ و ۱۹ اروپا در راستای دستیابی به دموکراسی



سیاسی و اقتصادی و معرفتی ناکام ماندند؟

آیا امکان طرح دموکراسی به صورت مکانیکی خارج از نظام اجتماعی و اقتصادی و معرفتی و سیاسی جامعه کنکریّت وجود دارد؟

چرا افلاطون می‌گفت سقراط قربانی نظام دموکراسی شد؟

چرا نظریه دموکراسی سقراط به نظریه اریستوکراسی افلاطون ختم شد؟

اگر بپذیریم که «تئوری ولایت فقیه» در نهایت همان تئوری حکومتی افلاطونی است، امکان پیوند این تئوری با دموکراسی در هر شکل و مؤلفه آن وجود دارد؟

آیا آنچه‌امروز «مدعیان اصلاحات از بالا در جامعه ایران» اعتراف می‌کنند، می‌تواند با «ولایت فقیه موجود در قانون اساسی ایران» به دموکراسی حداقلی (نه دموکراسی حداکثری) دست پیدا کرد؟

چرا تاریخ ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران همراه با ناکامی در جهت دستیابی به «دموکراسی پایدار» بوده است؟

چرا جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته نتوانسته است به دموکراسی پایدار دست پیدا کند؟

آیا «بدون عبور از اسلام فقه‌آلود» امکان دستیابی به دموکراسی پایدار در جامعه ایران وجود دارد؟

آیا جامعه ایران می‌تواند مانند هند با دور زدن مدرنیته به بومی‌سازی دموکراسی در چارچوب سنت‌ها تاریخی خود دست پیدا کند؟

اگر بین «مدرنیته آلمانی با مدرنیته انگلیسی و مدرنیته فرانسوی» به لحاظ مضمون معرفتی تفاوت وجود دارد، آیا می‌توان در چارچوب خودویژگی‌های تاریخی اجتماعی جامعه ایران مانند هند و ژاپن و چین به تعریف «مدرنیته ایرانی» بپردازیم؟

چرا مدرنیته معرفتی نهضت فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم روشنفکران ایرانی که محصول وارداتی نوع فرانسوی مدرنیته با مضمون ضد مذهبی بود، نتوانست در جامعه ایران به دموکراسی برسد؟

آیا بدون تعریف کنکریّت از مدرنیته در چارچوب شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی مردم ایران می‌توانیم به دموکراسی پایدار دست پیدا کنیم؟

آیا می‌توانیم کنفرانس‌های «ماشین در اسارت ماشین‌سیسم شریعتی» در دانشگاه پلی تکنیک تعریف خودویژه شریعتی از مدرنیته بدانیم؟

چرا شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در دانشگاه شریف موفقیت حرکت تحول‌گرایانه مردم ایران در گرو «بازتعریف روشنفکر و پیشگامان جنبش‌های ایرانی دانست؟» و معتقد است، که «بدون بومی کردن تئوری پیشگام یا روشنفکر ایرانی، نمی‌توانیم در چارچوب تئوری روشنفکر کلاسیک اروپائی، در جامعه ایران تحولی ایجاد کنیم.»

چرا «تئوری پیشگام در جامعه امروز ایران هنوز در گردنه الفاظ و اسامی گیر کرده است؟ و هنوز بین اسم روشنفکر یا نواندیش دینی یا روشنفکر معنوی یا روشنفکر دینی باقی مانده‌ایم؟

چرا شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» برای تبیین تئوری پیشگام در جامعه ایران، پیشگام را از چارچوب آکادمیک و کلاسیک خارج کرد و به عرصه مبارزه اجتماعی آورد؟ و با مثال اینکه از نظر من ستارخان خر فروش یک روشنفکر است، اما دهخدا روشنفکر نیست طرحی نو در این دیسکورس آفرید؟

آیا بدون دستیابی به «جامعه مدنی توسط جنبش‌های چهارگانه مستقل کارگری و اجتماعی و دموکراتیک و سیاسی می‌توان به دموکراسی پایدار در جامعه ایران رسید؟»

آیا با ورود به جنگ درونی جناح‌های قدرت رژیم مطلقه فقه‌آلودی در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود، می‌توانیم به دموکراسی حداقلی در جامعه ایران از طریق صندوق‌های رای دست پیدا کنیم؟

آیا آنچنانکه هگل می‌گوید «از طریق قدرت دینی در یک جامعه دینی» می‌توان جهت‌دستیابی به دموکراسی بسترسازی کرد؟

چرا بزرگ‌ترین سد تاریخی و اجتماعی و سیاسی جهت‌دستیابی به دموکراسی در جامعه ایران اسلام فقه‌دینی است؟ و بدون عبور از اسلام فقه‌دینی امکان هیچگونه تحول سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در جامعه ایران وجود ندارد؟ و استخوانسوزترین فرایند بسترسازی دموکراسی در جامعه ایران «عبور دادن این جامعه از اسلام فقه‌دینی در عرصه باورها و داوریه‌های خود می‌باشد؟» و تا زمانیکه جامعه ایران در عرصه‌های ذهن و عین از تندپیچ اسلام فقه‌دینی عبور ندهیم هر گونه تلاشی آب در هاون کوبیدن خواهد بود؟

اگر با عینک پروسسی و غیر نهادی به دموکراسی نگاه کنیم و دموکراسی را یک امر ذومراتب بدانیم آیا می‌توانیم دموکراسی را به دو مؤلفه دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری تعریف کنیم؟

آنچنانکه دموکراسی سوسیالیستی بر دموکراسی لیبرالیستی نه تنها از حمایت جهانی سرمایه‌داری برخوردار نیست، بزرگ‌ترین سد و مانع دستیابی به آن، خود سرمایه‌داری جهانی می‌باشد، که امروز تمامی زمین خود را رکاب کرده است تا در عرصه جهانی و به خصوص در کشورهای پیرامونی به اشکال مختلف از تحقق دموکراسی سوسیالیستی جلوگیری نماید و «دموکراسی لیبرالیستی را پایان تاریخ بداند» و «دموکراسی سوسیالیستی را یک تخیل اتوپیک و مدینه‌سازی فاصله افلاطونی» تعریف کند.

به همین دلیل طرفداران دموکراسی سوسیالیستی مجبور و موظفند که برعکس دموکراسی لیبرالیستی قبل از هر چیز جهت‌دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی، «اقدام به بسترسازی فرهنگی و سیاسی بکنند»؛ لذا در همین راستا بود که معلم کبیرمان شریعتی از سال ۴۷ که تئوری دموکراسی سوسیالیستی در دستور کار خود قرار داد، مهم‌ترین دغدغه‌اش تعیین بسترسازی عینی جهت‌دستیابی به این دکتترین بود؛ و در همین رابطه بود که از همان آغاز با چشمانی باز همراه با شناخت فرهنگی و تاریخی و سیاسی جامعه ایران را می‌دید و معتقد بود که «بدون بسترسازی فرهنگی امکان دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی در جامعه ایران نیست» اما با همه این احوال شریعتی از همان آغاز آنچنانکه در کنفرانس‌های «امت و امامت» دیدیم، می‌کوشید تا به موازات فرهنگ‌سازی برای دموکراسی سوسیالیستی در عرصه سیاسی مکانیزم و راهکاری پیدا کند.

نظریه «دموکراسی راس‌ها در برابر دموکراسی رای‌ها» که مدت‌ها است دست‌مایه جریان جهانی ضد شریعتی از سید احمد فرید تا سید حسین نصر و داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ می‌باشد، شریعتی در کنفرانس «امت و امامت»، در جهت تفکیک و جداسازی دو نوع دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی و سوسیالیستی مطرح کرد؛ و قطعاً تا زمانی که به مضمون و جوهر «دو نوع دموکراسی رای‌ها و راس‌های شریعتی آگاهی پیدا نکنیم، نمی‌توانیم به جداسازی دو نوع دموکراسی لیبرالیستی و دموکراسی سوسیالیستی از نظر شریعتی پی ببریم.»

در پاسخ به سوال‌های فوق باید به این موارد توجه شود:

۱ - بین دموکراسی با مفهوم لیبرالی با دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی آن، تفاوت و خندق پر ناشدنی وجود دارد. «چراکه دموکراسی با مفهوم لیبرالی، نهادینه کردن آزادی‌های فردی در عرصه سیاست و اقتصاد و معرفت است» در صورتی که «دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی، نهادینه کردن آزادی‌های اجتماعی در عرصه سیاست و اقتصاد و معرفت می‌باشد.» به عبارت دیگر «دموکراسی با مفهوم لیبرالی، توزیع فردی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی در جامعه است، در صورتی که دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی، توزیع اجتماعی سه مؤلفه قدرت یعنی سیاست و اقتصادی و معرفت می‌باشد.» البته می‌توانیم بر این بیافزاییم که، «دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی عبارت است از توزیع اجتماعی سیاست و ثروت و معرفت، در صورتی که دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی آن عبارت است از توزیع فردی سیاست و ثروت و معرفت.»

۲ - هر چند دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی آن در قرن ۱۸ و ۱۹ مولود نظام سرمایه‌داری در مغرب زمین بوده است، همین رابطه لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف آن اعم از لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم اخلاقی به صورت غیر قابل انفکاک با سرمایه‌داری، در جهت بسترسازی تئوریک نظام استثمارگرانه انسان از انسان بوده است، آنچنانکه می‌توان گفت سرمایه‌داری جهانی در طول نزدیک به ۴۰۰ سال گذشته دریافته است که بدون رویکرد لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف آن امکان تثبیت و استمرار برایش وجود ندارد.

به همین دلیل در طول نزدیک به چهار قرن گذشته سرمایه‌داری جهانی جهت توسعه بازار و تثبیت خود بیش از هر چیز در جهت تبلیغ و ترویج فراگیر نظریه لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف آن تلاش و هزینه کرده است و پر پیداست که امروز بزرگ‌ترین بلندگوی این نظریه در مؤلفه‌های مختلف آن در جامعه ایران حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش می‌باشد. پر واضح است که برعکس دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی آن، در دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی‌اش، از



بنابراین از نظر شریعتی در کنفرانس‌های «امت و امامت»، «بدون بسترسازی ساختاری و ارزشی دموکراتیک اجتماعی نمی‌توان، به دموکراسی سوسیالیستی دست پیدا کرد»؛ و لذا در همین رابطه است که امروز شاهدیم که به همان میزان که طرفداران اسلام فقاهتی و اسلام خانقاهی و اسلام فیلسوفانه یونانی زده و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام متکلمانه اشعری‌گری، اندیشه او را رمی جمره می‌کنند، طرفداران لیبرالیسم به سرمداری حسین حاجی فرج دباغ با حمایت جهان سرمایه‌داری، از داریوش شایگان تا حسین نصر به جنگ این اندیشه آمده‌اند، تا بدین وسیله بتوانند نجاست‌های گذشته سیاسی خود در همکاری با دو رژیم توتالیتر پهلوی و مطلقه فقاهتی پاک کنند؛ لذا در همین رابطه عبدالکریم سروش در این شرایط به موازات اینکه اعلام می‌کند که جامعه ایران از شریعتی عبور کرده است و دیگر به اندیشه شریعتی نیازی ندارد، وحی پیامبر اسلام را خواب و رویا می‌شمارد، امام حسین و امام حسن را صله بگیران دست معاویه می‌داند و امام علی را کسی تعریف می‌کند که فاطمه را با چوب و چماق می‌زده است و جرم شریعتی را این می‌داند که استثناء حرکت امام حسین را بدل به قاعده کرده است و امامان سازشکار سیاسی شیعه را انقلابی خوانده است. «فهای الاء ربکما تکذبان».

۳ - از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی در مرحله تاریخی پسامدرنیسم می‌بایست در جامعه سرمایه‌داری تحقق پیدا کند، همین امر باعث می‌گردد تا دموکراسی سوسیالیستی جهت موفقیت خود، به صورت روابط اجتماعی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی به چالش با سه مؤلفه نظام سرمایه‌داری و چهار مؤلفه لیبرالیسم بپردازد؛ لذا همین امر عامل ضربه‌پذیری همه جانبه این دکترین در جوامع پیرامونی مثل جامعه ایران شده است. آنچنانکه از دهه ۴۰ و ۵۰ الی زمانها شاهدیم که همزمان با تکفیر شریعتی توسط روحانیت اسلام فقاهتی از میلانی و مکارم گرفته تا مطهری و طباطبائی، رژیم‌های توتالیتر پهلوی و مطلقه فقاهتی و طرفداران دکترین لیبرالیسم و سوسیالیسم دولتی می‌کوشیدند و می‌کوشند و خواهند کوشید تا اندیشه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی را مسخ و نسخ و فسخ و رسخ کنند.

۴ - از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی بسترساز سیاسی و اجتماعی برای ایجاد دگرگونی‌های بنیادی در عرصه مناسبات سه مؤلفه‌ای قدرت اعم از «قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی» یا با عبارت خود شریعتی «زر و زور و تزویر» می‌باشد، شریعتی مجبور بود تا به همان اندازه که در عرصه ذهنی جهت تغییر باورهای مردم ایران به جنگ اسلام فقاهتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه خانقاهی و اسلام متکلمانه اشعری‌گری برود، همزمان در عرصه مناسبات حاکم عینی، مناسبات اقتصادی سرمایه‌داری که مبتنی بر روابط استثمارگرانه توسط مالکیت خصوصی و مکانیسم بازار و سیستم کالائی و کارمزدی است، به چالش بکشد. به همین دلیل او می‌گفت: «رابطه امروز اسلام با مارکسیسم در

برخورد با سرمایه‌داری، رابطه دو طبیب رقیب است، نه دو خصم کلامی آنچنانکه مهدی بازرگان در کتاب علمی بودن مارکسیسم مطرح می‌کند»؛ لذا به همین دلیل از نگاه شریعتی دموکراسی سوسیالیستی مورد ادعای او استقرار نوع گسترده‌تر و عمیق‌تری از دموکراسی در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد که خروجی نهایی آن مشارکت هر چه بیشتر توده‌های مردم در اداره مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و معرفتی است و این کاملاً خلاف اندیشه مهدی بازرگان می‌باشد که می‌کوشید توسط دموکراسی سیاسی لیبرالیستی آزادی‌های فردی از جمله در عرصه اقتصاد و سیاست و حقوق را مادیت ببخشد.

۵ - مبانی دموکراسی سوسیالیستی شریعتی عبارت است از: الف - مناسبات انسانی. ب - مناسبات غیر استثمارگرانه و غیر استثمارگرانه و غیر استعمارگرانه. ج - مالکیت اجتماعی. د - توزیع اجتماعی قدرت در عرصه سیاست و مالکیت و معرفت. ه - مبادلات مساوات‌گرانه سه مؤلفه‌ای همراه با همبستگی آراء اجتماعی.

۶ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی در نهایت یک ساختار دموکراتیک سیاسی و اجتماعی و اقتصادی می‌باشد که مبتنی بر آزادی‌های بنیادین اجتماعی در چارچوب وجود آگاهی و شناخت در میان اکثریت توده‌های جامعه می‌باشد.

۷ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی عبارت است از نهادینه شدن دموکراسی در عرصه سه مؤلفه قدرت توسط اداره جمعی و مشارکت دموکراتیک جامعه.

۸ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی واکنش سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه برای دسترسی به خواسته‌های حوظ‌طلبانه اجتماعی و استقرار موازین و نهادهای مساوات‌گرانه و عادلانه و سازماندهی عادلانه زندگی مردم می‌باشد.

۹ - از دیدگاه شریعتی دموکراسی سوسیالیستی در راستای تکوین نهادها و ساختارسازی اجتماعی که متناسب با آزادی‌های دموکراتیک و موازین عادلانه و پیشرفت تاریخی باشد تنها می‌تواند در بستر یک پروسس تدریجی زمان‌بر و طولانی و درازمدت حاصل شود نه آنچنانکه مصدق معتقد بود توسط نهادسازی دولتی و قانونی و تزریق از بالا به جامعه.

۱۰ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی تنها در چارچوب مشارکت مستقیم جامعه از طریق تجمع‌های سراسری اعم از شوراهای و کانون‌ها و کمیته‌ها و سندیکاها و اتحادیه‌ها ممکن می‌باشد. <<

پایان



حاشیه‌ای بر متن پالتاکی

در حاشیه جلسه دهم پالتاکی

در فرایند جنبش فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم و چه در فرایند جنبش اجتماعی مشروطیت اول (از جنبش تنباکو تا استبداد محمد علی شاه و به توپ بستن مجلس) و چه در فرایند جنبش مسلحانه ملی مشروطیت دوم، (تحت رهبری ستارخان و باقرخان) و چه در فرایند جنبش‌های منطقه‌ای اجتماعی و مسلحانه، گریز از مرکز دهه آخر قرن دوازدهم هجری شمسی و چه در فرایند جنبش‌های سیاسی بعد از شهریور ۲۰ (پس از سقوط رضاخان و تبعید او به آفریقا توسط امپریالیسم انگلیس) و چه در فرایند جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق و ملی شدن صنعت نفت و چه در فرایند جنبش چریکی و ارتش خلقی دهه ۴۰ و چه در فرایند جنبش سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه ارشاد شریعتی و غیره، هر چند همه آن‌ها اشتباهات استراتژی و تاکتیک و تئوریک هم داشته‌اند، اما به مصداق «تنها املاء نانوشته غلط ندارد» اصلی که نباید هرگز فراموش کنیم اینکه امروز هم جنبش‌های چهارگانه دموکراتیک و اجتماعی و کارگری و سیاسی جامعه ایران و هم جامعه مدنی به عنوان یک پروسس نه نهاد، بر شانه غول‌های فرایندهای ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران قرار دارد.

علیهذا در این رابطه است که قضاوت نهایی ما عبارت است از اینکه، «هر کدام از فرایندهای فوق در چارچوب جایگاه تاریخی خود نسبت به جامعه مدنی ایران، به عنوان یک پروسس نه نهاد که مولود جنبش‌های چهارگانه ایران

از آنجائیکه در نشست پالتاکی دهم که موضوع محوری آن «جنبش‌ها و جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته، حرکت تحول خواهانه جامعه ایران بوده است» اعضای پالتاکی و به خصوص مسئول نشست پالتاکی تلاش کرده‌اند، تا در این نشست در راستای نقد نظریه و اندیشه‌های ارائه شده نشر مستضعفین، به جای نقد نظریات نشر مستضعفین در خصوص جنبش‌ها و جامعه ایران، تنها به باروری نظری و تئوریک هر چه بیشتر همان نظریات و اکتیویسم‌های نشر مستضعفین بپردازند، لذا همین امر باعث شده است، تا ما هم به تاسی از رویکرد اعضای نشست دهم پالتاکی، توسط این حاشیه به باروری، هر چه بیشتر همان نظریات ارائه شده «مبانی تئوریک جنبش‌ها و جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران» بپردازیم. البته در ضمن این حاشیه تلاش می‌کنیم، تا به سوالات مطرح شده از طرف اعضای پالتاکی دهم، در رابطه با این موضوع، در حد طاقت بشری خودمان پاسخی در خور بدهیم.

۱ - موضوع اولی که در رابطه با «پیوند جنبش‌ها و جامعه مدنی در ایران» باید در نظر بگیریم اینکه «هم جنبش‌ها و هم جامعه مدنی، در ۱۵۰ سال عمر گذشته خود در ایران، به لحاظ نظری و عملی یک حقیقت ثابت و دفعی نبوده و نیستند، بلکه بالعکس هم جنبش‌ها و جامعه مدنی در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران، امری ذومراتب همراه با صورتی سیال و مشکک بوده‌اند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است، تا در طول ۱۵۰ سال گذشته، هم جنبش‌ها و هم جامعه مدنی در ایران، به صورت یک پروسس در حال شدن، دانما در حال تکوین و باز تولید مجدد خود باشند.»

به همین دلیل هر چند ما در نقد استراتژی و ایدئولوژی جنبش‌های ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران، قبلا در نشر مستضعفین، این جنبش‌ها را مکرر به نقد کشیده‌ایم و در عرصه کالبد شکافی این جنبش‌ها، به آسیب‌شناسی تاریخی و اجتماعی جامعه مدنی ایران به عنوان یک پروسس نه یک نهاد پرداخته‌ایم، ولی هرگز نباید فراموش کنیم، که نقد و چکش کاری و صیقل‌زدائی این جنبش‌های گذشته ایران توسط نشر مستضعفین، به معنای نادیده گرفتن یا کم اهمیت جلوه دادن، فونکسیون و عملکرد نظری و عملی این جنبش‌ها در گذشته، در راستای پروسس تکوین جامعه مدنی ایران نمی‌باشد بلکه برعکس، خود همین نقد متوالی ما به جنبش‌های ۱۵۰ سال گذشته تاریخ تحول‌خواهانه جامعه ایران، دلالت بر اهمیت موضوع عملکرد این جنبش‌ها در گذشته، در تکوین پروسس جامعه مدنی در ایران می‌کند.

چراکه اگر به جامعه مدنی و جنبش‌های جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته، به صورت یک پروسس و امر ذومراتب نگاه کنیم نه فرآورده و نهاد، این امر باعث می‌گردد، تا در داوریمان نسبت به این جنبش‌ها و جامعه مدنی ایران، تمامی جنبش‌های ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ ایران چه

می‌باشد، تاثیرگذار بوده و تاثیرگذار هستند.»

۲ - «رابطه نهضت‌های فکری با جنبش‌های عملی در فرایندهای ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه مردم ایران، یک رابطه دیالکتیکی و متقابل و دو طرفه بین عین و ذهن می‌باشد.» بنابراین طرح این سوال که آیا این نحله‌های فکری بوده‌اند که جنبش‌های اجتماعی و جامعه مدنی - به عنوان یک پروسه نه نهاد - ایجاد کرده‌اند یا بالعکس، این جنبش‌های عینی جامعه ایران بوده‌اند که بسترساز تکوین نحله‌های فکری در جامعه ایران شده‌اند؟ سوال غلطی می‌باشد، چراکه تطور و رشد این دو مؤلفه نظری و عملی در پیوند دیالکتیکی و متقابل آن‌ها معنی پیدا می‌کند نه بالعکس.

بنابراین «اگر بپذیریم که به همان میزان که بسترهای نظری، بسترساز تکوین جنبش‌های عملی بوده‌اند، با رویکردی دیگر خود همین جنبش‌های عملی به نوبه خود عامل اعتلای دستاوردهای تئوریک و نظری بوده‌اند.» به همین دلیل در حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه معلم کبیرمان شریعتی در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ ارشاد، اگرچه شریعتی در کوران اعتلای جنبش چریکی قرار گرفته بود و به لحاظ استراتژی و تئوریک دارای مرزبندی معین و تعریف شده‌ای با آن‌ها بود، با همه این احوال، شریعتی در تعریف فرایند حرکت خودش می‌گوید، تا با بیان:

«آن‌ها که رفتند کاری حسینی کردند و آن‌ها که ماندند باید کاری زینبی کنند و گرنه یزیدی‌اند»، و یا با بیان «شهادت پیامی است به همه نسل‌ها و به همه عصرها که اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر»، پیوند فرایند حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه و سیاسی و فرهنگی و غیر آنتاگونیستی و تدریجی خودش را، با دیسکورس حاکم فرایند چریکی در آن تندپیچ تاریخ جنبش ایران، به صورت دو استراتژی «حسینی و زینبی» تبیین نماید؛ و با اعلام ختم فرایند حرکت حسینی، و شروع فرایند حرکت زینبی در کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت»، علاوه بر مرزبندی حرکت اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه خودش با فرایند چریکی، رابطه دیالکتیکی فرایندهای جنبش‌های گذشته ایران، به عنوان یک پروسه تاریخی به نمایش بگذارد.

علی ایحال برعکس آنچه باند ضد شریعتی از سید احمد فردید و سید حسین نصر گرفته تا داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - تبلیغ کرده و تبلیغ می‌کنند، شعار «آن‌ها که رفتند کاری حسینی کرده‌اند و آن‌ها که مانده‌اند باید کاری زینبی بکنند و گرنه یزیدی‌اند» شریعتی، نه تنها دعوت به خشونت نیست، بلکه بالعکس نفی‌کننده خشونت و مرزبندی با خشونت و حرکت چریکی می‌باشد؛ و شریعتی در چارچوب دیسکورس چریکی حاکم بر جامعه ایران در آن زمان، توسط شعار «شهادت پیامی است به همه نسل‌ها و عصرها که اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر» نه به عنوان استراتژی یا تاکتیک، بلکه تنها می‌خواست، از شهیدان فرایند چریکی

که در راس آن‌ها شهید مهندس محمد حنیف نژاد قرار داشت تجلیل کند و باری در مجموع برخورد جزیره‌ای و خط کشی زمانی کردند، بین دو مؤلفه نظری و عملی در تکوین پروسه جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران، مولود رویکرد غیر دیالکتیکی می‌باشد.

چراکه آنچنانکه بصیرت در نظر باعث شجاعت در عمل می‌شود، خود شجاعت در عمل بسترساز صیقل‌زدائی اندیشه و ثنوری می‌شود، لذا در همین رابطه است که پیامبر اسلام در تعریف ضربه امام علی بر عمر بن عبدود در جنگ خندق می‌فرماید، «تنها یک ضربه علی در جنگ خندق به اندازه همه عبادت جن و انس ارزش دارد»؛ و خود امام علی می‌فرماید «بالعمل یستدل الایمان و بالایمان یستدل العمل.»

۳ - دو رویکرد مختلف به پروسه تکوین جامعه مدنی در تاریخ ۱۵۰ ساله حرکت تحول خواهانه مردم ایران وجود داشته است، یکی رویکرد «تکوین جامعه مدنی نهادی از بالا در چارچوب تکوین نهادهای مدنی به صورت دستوری یا قانونی توسط مصوبات مجلس و دولت بوده» و دیگر رویکرد «تکوین جامعه مدنی جنبشی از پائین توسط تکوین پروسه جنبش‌های چهارگانه، الف - جنبش سیاسی پیشگام، ب - جنبش خاص اجتماعی، ج - جنبش دموکراتیک، د - جنبش سوسیالیستی یا کارگری و زحمتکشان شهر و روستا» که البته خود این دو رویکرد معلول دو رویکرد مختلف دستیابی به عدالت سیاسی یا دموکراسی سیاسی و عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم یا دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی یا پلورالیسم می‌باشد.

چراکه در تحلیل نهائی «جامعه مدنی علاوه بر اینکه بازوی اجرائی و بستر دستیابی به عدالت سیاسی یا دموکراسی و آزادی و عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم و عدالت معرفتی یا توزیع عادلانه معرفت و آگاهی در جامعه می‌باشد، خود بسترساز دستیابی به دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم پایدار می‌باشد.» قابل ذکر است که، با رویکرد آسیب‌شناسانه، علت اصلی ناکامی جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته جهت دستیابی به عدالت سیاسی پایدار یا عدالت اقتصادی پایدار یا عدالت معرفتی پایدار همین فقدان جامعه مدنی پایدار در جامعه ایران بوده است؛ لذا «تا زمانی که جامعه ایران نتواند به جامعه مدنی پایدار دست پیدا کند، نمی‌تواند به عدالت سیاسی پایدار یا عدالت اقتصادی پایدار یا عدالت معرفتی پایدار که توسط توزیع عادلانه قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی حاصل می‌شود، دست پیدا کند.»

پر بیداست که «تنها راه دستیابی به جامعه مدنی پایدار تکوین جامعه مدنی توسط پروسه جنبش‌های چهارگانه سیاسی و دموکراتیک و اجتماعی و سوسیالیستی یا کارگری یا زحمتکشان از پائین می‌باشد»؛ لذا تا زمانی که جامعه ایران نتواند توسط جنبش‌های چهارگانه فوق به صورت دموکراتیک به جامعه مدنی از پائین دست پیدا کند، امکان دستیابی به عدالت سیاسی پایدار یا عدالت اقتصادی پایدار یا عدالت



معرفتی پایدار وجود ندارد و از این بابت باید بگوئیم، که متأسفانه جامعه مدنی ایران با اینکه، این مردم سر سلسله جنبان انقلاب دموکراتیک در کشورهای پیرامونی در سال ۱۹۰۶ بوده‌اند، ولی به علت استبداد سیاسی نهادینه شده تاریخی و حاکمیت اسلام فقهانی بر باورهای مردم ایران و چتر سنت سنبر پیشامدرن بر ذهنیت تاریخی این مردم و سرمایه‌داری وابسته و رانتی و نفتی تزریق شده توسط سرمایه‌داری جهانی، باعث گردیده است تا جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته نتواند به صورت پایدار همراه با پروسس مستقلانه جنبش‌های چهارگانه سیاسی و دموکراتیک و اجتماعی و کارگری تکوین پیدا کند، که خروجی نهائی آن باعث شده است، «تا جامعه مدنی امروز ایران حتی از جامعه مدنی کشور بنگلادش عقب مانده تر باشد.»

چرا که در جامعه امروز کشور بنگلادش به علت تکوین تشکیلات مستقل کارگری و فعالیت سندیکائی طبقه کارگر باعث تکوین جنبش کارگری پایداری شده است، به عبارت دیگر جامعه مدنی در این کشور فقرزده، به صورت پایدار و از پائین توسط جنبش کارگری تکوین پیدا کرده است. همان امری که امروز جامعه کارگری ایران از آن محروم می‌باشد. چراکه جامعه کارگری ایران امروز حتی از حداقل تشکیلات مستقل فراگیر جهت انجام مبارزه صنفی خود هم محروم است؛ و همین محرومیت از حداقل تشکیلات مستقل کارگری باعث گردیده تا نه تنها جنبش کارگری ایران نتواند مانند کشور بنگلادش بسط‌ساز تکوین جامعه مدنی در ایران بشود، بلکه خود همین فقدان تشکیلات مستقل کارگری در جامعه امروز ایران باعث گردیده تا غیبت این جنبش در مبارزات دموکراتیک و سیاسی مردم ایران به شدت احساس شود.

آنچنانکه «در جنبش اجتماعی سال ۸۸ دیدیم که این غیبت جنبش کارگری ایران، باعث شکست این قیام اجتماعی شد» و بی تردید باید بگوئیم که «در سال ۵۷ در جریان قیام ضد استبدادی مردم ایران اگر جنبش کارگری ایران از ۱۸ شهریور ۵۷ تحت هژمونی کارگران صنعت نفت وارد عرصه مبارزه نمی‌شد، بی شک جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی مانند مرداد ۳۲ سرکوب می‌گردید.» البته این ضعف پایه‌ها و مبانی جامعه مدنی در جامعه ایران، فقط مشمول جنبش کارگری نمی‌شود بلکه جنبش‌های دیگر اجتماعی و دموکراتیک جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته، از این بحران و بیماری در رنج برده‌اند.

برای مثال جنبش دانشجویی ایران که از بهار ۵۹ توسط کودتای سخت‌افزاری و نرم‌افزاری رژیم مطلقه فقهانی تحت عنوان انقلاب فرهنگی به صورت استراتژیک ضربه خورد، در طول ۳۵ سالی که از عمر کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهانی تحت هژمونی حسین حاجی فرج دباخ می‌گذرد، هنوز تشکیلات مستقل دانشجویی نتوانسته است در دانشگاه‌های ایران - که ۴/۵ میلیون نفر دانشجو دارند - تکوین پیدا کند؛ و همین فقدان تشکیلات مستقل دانشجویی باعث گردیده است تا جنبش دانشجویی در ۳۵ سال بعد از کودتای فرهنگی بر عکس سال‌های

۵۷ و ۵۸ از کانال تشکیلات حکومتی رژیم مطلقه فقهانی مبارزات صنفی و سیاسی خود را به انجام برساند بطوریکه امروز با اینکه ۳۵ سال از عمر کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهانی می‌گذرد، ما حتی یک تشکیلات مستقل و غیر حکومتی در جنبش ۴/۵ میلیون نفری دانشجویی ایران نداریم؛ و چه مصیبتی بزرگتر از این، که جامعه مدنی ایران که ۴/۵ میلیون نفر دانشجوی ایرانی به عنوان پیشگام و طلیمدار آن می‌باشند، هنوز از حداقل تشکیلات مستقل دانشجویی محروم هستند؛ و باز چه مصیبتی بزرگتر از این که، جامعه ۴/۵ میلیون نفری جنبش دانشجویی ایران به علت فقدان تشکیلات مستقل دانشجویی در عرصه جنبش‌های اجتماعی ایران از خرداد ۷۶ الی زماننا هذا، این جنبش باید به صورت دنباله‌رو حرکت جناح‌های درونی قدرت در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود حرکت کند.

در نتیجه همین دنباله‌روی جنبش دانشجویی ایران از خرداد ۷۶ الی زماننا هذا باعث گردیده است تا به موازات سرکوب حرکت جناح‌های درونی قدرت تحت لوای جنبش به اصطلاح اصلاح طلب یا جنبش سبز و غیره، جنبش دانشجویی به عنوان خاکریز اول سرکوب بشود و توسط این سرکوب‌ها برای سال‌ها این جنبش به کما و رکود برود. آنچنانکه هم در قیام تیرماه ۷۸ و هم در قیام ۸۸ شاهدیم که به موازات سرکوب این حرکت‌ها، دانشجوی ایران برای مدت‌ها به رکود رفت، آنچنانکه رکود حاصل از سرکوب جنبش سبز در سال ۸۸ هنوز بر این جنبش سایه افکنده است و این جنبش نتوانسته است دانشگاه پادگانی حزب پادگانی خامنه‌ای را به دانشگاهی مستقل و آزاد بدل کند و البته در ادامه آن و در همین رابطه، نه جنبش زنان و نه جنبش اجتماعی و نه جنبش مزدبگیران و کارمندان ایرانی وضعیتی بهتر از جنبش کارگران و جنبش دانشجویی ایران نداشته و ندارند.

در نتیجه این همه باعث گردیده است تا «جامعه مدنی در ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته نتواند به وضعیت پایدار و پروسس و تکوین یافته از پائین دست پیدا کند» و البته داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که «تا زمانیکه ما نتوانیم به جنبش‌های چهارگانه از پائین دست پیدا کنیم امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی - که همان جامعه مدنی پایدار می‌باشد - وجود ندارد و بر این مطلب بیافزاییم که هر گونه تلاش جهت دستیابی به جامعه مدنی نهادی و دستور از بالا که همان جامعه مدنی ناپایدار می‌باشد، آب در هاون کوبیدن می‌باشد» آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته در این رابطه مکرر آزمایش کرده‌ایم. <<

پایان



«کودتا»، «دموکراسی»، جغدها هرگز کبوتر نمی‌زایند

آن سوال اینکه، آیا کودتا در کشورهای پیرامونی به عنوان یک مکانیزم انتقال قدرت در بالائی‌ها، در این زمان و در این شرایط، هنوز فونکسیون و کارکرد دارد؟ اگر جواب مثبت است، چرا؟ البته در کنار این سوال، سوال دیگری که تکمیل کننده سوال فوق می‌باشد، اینکه چرا برعکس کشورهای پیرامونی، در کشورهای متروپل سرمایه‌داری دیگر کودتا از حیز انتفاع ساقط شده است؟

برای پاسخ به سوال فوق (در سه عرصه ترکیه و منطقه و کشورهای پیرامونی) پاسخ را از ترکیه شروع می‌کنیم. چرا که از بعد از کودتای کمال آتاتورک در ترکیه تازه تاسیس فعلی (که با حمایت امپریالیسم انگلیس پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی که بزرگترین حادثه تاریخ مسلمانان از بعد فروپاشی تمدن اسلامی در قرن پنجم بود و در سال ۱۹۲۴ پس از توافق مخفیانه سایکس - پیکو که توسط دو قدرت فاتح جنگ بین‌الملل اول یعنی امپریالیسم انگلیس و امپریالیسم فرانسه بعد از جنگ بین‌الملل اول امپراطوری واحد عثمانی به قطعات فعلی منطقه قطعه قطعه شد و تز «دولت و ملت» در کشورهای قطعه قطعه شده مسلمان توسط امپریالیسم‌های فاتح جنگ بین‌الملل اول، به عنوان آلترناتیو امپریالیستی جهت مقابله با تشکیل دوباره قدرت واحد مسلمانان در منطقه مطرح گردید، پروژه کودتای کمال آتاتورک توسط امپریالیسم انگلیس تحت شعار سکولاریسم سیاسی و اجتماعی و فرهنگی اتفاق افتاد، و از همان زمان) با حاکمیت ارتش کلاسیک و مدرن ساخته شده توسط انگلیس - آتاتورک، ساختار و هژمونی ارتش ترکیه آنچنان با ساختار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ترکیه عجین گردید، که سلیمان دمیرل نخست وزیر سابق ترکیه در باره کشور ترکیه می‌گفت:

«در ترکیه پیش‌بینی ۲۴ ساعت آینده دشوار به نظر می‌رسد، زیرا در کشوری که نظامیان آن در راس هرم قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و اداری قرار داشته باشند، بی‌معناترین واژه دموکراسی است.» بنابراین به همین دلیل است که از بعد از کودتای کمال آتاتورک الی زماننا هذا، چهار کودتا در ترکیه صورت گرفته است. (که یکبار در سال ۱۹۶۰ و بار دیگر در سال ۱۹۸۰ به سرکردگی ژنرال عبران ارگن و بار سوم در سال ۱۹۹۷ بر علیه نجم‌الدین اربکان و چهارمین هم بر علیه رجب طیب اردوغان می‌باشد) آنچه در این رابطه قابل توجه است، اینکه قانون اساسی فعلی ترکیه مولود و محصول همین کودتاهای نظامیان می‌باشد، که با شعار حمایت از نظام لائیک و سکولار در ترکیه، در طول بیش از نیم قرن گذشته تلاش کرده‌اند، تا توسط «یک لیبرالیسم ستیزه‌گر ضد مذهب» علاوه بر به چالش کشیدن سنت‌های گذشته مردم ترکیه، بهترین بستر جهت تثبیت سرمایه‌داری جهانی و حضور در اردوگاه امپریالیستی ناتو و بسترسازی جهت پیوند با اتحادیه اروپا فراهم کنند.

علی‌ایحال در نتیجه، این لیبرالیسم ستیزه‌گر ضد مذهبی کودتاچیان در

بیش از نیم قرن گذشته، حزب عدالت و توسعه از ۱۵ سال قبل با شعار دموکراسی و اسلام‌گرایی، به جنگ این لیبرالیسم ستیزه‌گر ضد مذهبی آمده است که در این ۱۵ سال توانسته است، تا اندازه‌ای ساز و کارهای دموکراتیک در عرصه سیاسی و اجتماعی در ترکیه نهادینه نماید. اما شکست سیاسی دولت اردوغان در داخل با حزب پ ک ک و در خارج در حمایت از داعش و ساقط کردن جنگنده سوخو - ۲۴ روسیه در اکتبر گذشته و شکست دخالت‌های مستقیم و غیر مستقیم نظامی او در سوریه و عراق و پوزش خواهی اردوغان از روسیه به خاطر سرنگونی هواپیماهای روسی در ۷ ماه پیش و مقابله آنتاگونیستی داعش از بعد از قطع حمایت اردوغان از این جریان و شکست اردوغان جهت پیوند با اتحادیه اروپا باعث گردید، تا شرایط برای خیز دوباره نظامیان در این کشور فراهم بشود.

البته عامل شکست این کودتا (برعکس چهار کودتای سابق) حمایت مردمی و سازماندهی اجتماعی مردم ترکیه و به خصوص مردم آنکارا و استانبول توسط شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی بود که این همه باعث گردید، تا رجب طیب اردوغان ساعتی بعد از وقوع کودتا، در مصاحبه تصویری توسط موبایل با سی. ان. ان ترک جهت ورود مردم و حامیانش به خیابان‌ها دست به فراخوانی بزند که همین «فراخوانی با موبایل» بستر حضور مردم در خیابان‌ها و شکست کودتا را فراهم کرد.

بنابراین در یک مقایسه بین آخرین کودتای مصر توسط السیسی با کودتا اخیر ترکیه می‌توانیم نتیجه بگیریم که «علت پیروزی کودتا در مصر و شکست کودتا در ترکیه (گرچه حزب عدالت و توسعه هم جزء احوال المسلمین می‌باشند) در همین نهادینه کردن نهادهای دموکراتیک در جامعه ترکیه در ۱۵ سال گذشته توسط حزب عدالت و توسعه نهفته است.» البته اردوغان از همان اوایل با حمایت این نهادهای مردمی، در چارچوب پرونده معروف «ارگنه کن» و شعار انجام اصلاحات مورد نظر اتحادیه اروپا جهت پیوند با آن اتحادیه، «اختیارات ارتش را در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و اداری به چالش کشید»؛ و ده‌ها ژنرال و مقام‌های بالای ارتش ترکیه را به بهانه‌های مختلف از جمله فساد مالی و دخالت در امور سیاسی بازداشت یا باز نشسته کرد.

اما در مصر در زمان حاکمیت اخوان المسلمین این امر تحقق پیدا نکرد. در خصوص پدیده کودتا و کشورهای منطقه و پیرامونی باید توجه داشته باشیم که:

اولا از بعد جنگ بین‌الملل اول از آنجائیکه کشورهای متروپل جهت تثبیت و حفظ منافع خود در کشورهای پیرامونی (برعکس گذشته که دخالت استعمارگرانه مستقیم داشتند) کوشیدند تا توسط تکوین ارتش‌های کلاسیک و حرفه‌ای که به لحاظ نرم‌افزاری و سخت‌افزاری وابسته به قدرت‌های متروپل سرمایه‌داری جهانی بودند (و هستند) حاکمیت سیاسی و اقتصادی خود را تثبیت نمایند، از این مرحله بود که «کفه



اختیارات حقوقی و سیاسی و اقتصادی ارتش و نظامیان، در کشورهای پیرامونی سنگین‌تر از نیروهای وابسته و غیر وابسته سیاسی گردید» به طوری که این ارتش‌های کلاسیک و حرفه‌ای وابسته، توان آن را پیدا کردند که در هر زمانی که ارباب جهت کودتا و تغییر قدرت آن‌ها را شارژ نماید، آن‌ها بتوانند اوضاع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی توسط کودتا بر وفق مراد ارباب تغییر دهند.

البته در برهه‌ای از تاریخ یعنی بعد از جنگ دوم جهانی، به علت فراگیر شدن مبارزات رهایی‌بخش در کشورهای پیرامونی در بعضی از کشورهای پیرامونی، اعتماد مردم در خلاء نهادهای دموکراتیک به نظامیان آنچنانکه در کودتاهای دهه ۵۰ و ۶۰ کشورهای عربی خاورمیانه شاهد آن بودیم، چهره پوپولیستی به خود گرفت که کودتای جمال عبدالناصر در مصر در اوج این پوپولیسم می‌باشد.

به هر حال به موازات تقویت کفه اختیارات ارتش‌های کلاسیک و نظامیان در کشورهای پیرامونی، «بزرگترین فاجعه‌ای که در این کشورها رقم خورد، ضعف احزاب و تشکیلات عمودی و افقی نیروهای سیاسی مستقل بود» که این عامل بسترساز «غیبت مردم سازماندهی شده» در عرصه‌های مختلف گردید. البته بر این داوری بیافزائیم، «که فقدان دموکراسی و توسعه سیاسی، همراه با فقدان جامعه مدنی نهادینه شده از پائین، توسط نهادهای صنفی و اجتماعی و سیاسی اعم از سندیکاها تا شوری‌ها و احزاب مستقل مردمی، در این کشورها پازل سیاست‌های امپریالیستی جهت بسترسازی حاکمیت نظامیان کامل کرده است.»

آنچنانکه در جامعه ایران، در طول نزدیک به چهار دهه‌ای که از انقلاب ضد استبدادی ۲۲ بهمن مردم ایران می‌گذرد، با حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی شاهدیم که از آنجائیکه این رژیم از همان آغاز الی زمانها هذا بر این باور است که «سازماندهی مردم ایران در عرصه‌های صنفی و اجتماعی و سیاسی یا سندیکاها و شوراهای و احزاب، در نهایت به ضرر این رژیم توتالیتر تمام می‌شود» پیوسته کوشیده است تا در کنار استفاده موجی و غیر سازماندهی شده از مردم ایران، «با تکیه استراتژیک بر سپاه و بسیج، در عرصه‌های نظامی و انتظامی و سیاسی و اقتصادی و اداری علاوه بر فراهم کردن بازوی خود، جهت سرکوب مردم ایران، شرایط جهت تثبیت حاکمیت درازمدت خود فراهم سازد»؛ و به همین دلیل در چهار دهه گذشته تنها جریان یا جناحی از حاکمیت مطلقه فقهاتی توانسته است سکاندار قدرت بشود که با مستقیما (مانند دولت کودتائی دهم) توسط سپاه انتخاب شده باشند و یا اینکه توانسته باشند (مانند جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای) حمایت سپاه را به خود جلب نمایند.

زیرا گلوگاه‌های قضائی و امنیتی و اطلاعاتی و سیاسی و اقتصادی و اداری و نظامی و انتظامی و غیره رژیم مطلقه فقهاتی از بعد از فوت خمینی و پایان جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق؛ و تثبیت رهبری خامنه‌ای تماما در دست سپاه می‌باشد؛ و طبیعا تا زمانی که کفه

قدرت سیاسی و اقتصادی و اداری سپاه در جامعه ایران، قوی‌تر از کفه قدرت‌های سیاسی و نهادهای مردمی و نیروهای پیشگام سیاسی - اجتماعی می‌باشد، امکان تکوین جامعه مدنی از پائین، در ایران وجود ندارد.

علیهذا در همین رابطه است که درس‌هایی که کودتای ترکیه برای جامعه ایران به همراه داشت عبارتند از:

۱ - «تنها عاملی که در کشورهای پیرامونی، من جمله در جامعه ایران می‌تواند، (برعکس کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸) مانع حاکمیت سیاسی و اقتصادی و نظامی سپاه بشود، تکوین جامعه مدنی در بستر نهادینه شدن، نهادهای دموکراتیک و تکوین تشکیلات مستقل زحمتکشان شهر و روستا و تثبیت تشکیلات عمودی نیروهای سیاسی پیشگام است.»

۲ - «انجام کودتا در کشورهای پیرامونی تا زمانیکه کفه ترازوی قدرت در این جوامع به نفع جریان‌های نظامی می‌باشد امری محتمل است و برای ریشه کن کردن ریشه‌های کودتا در کشورهای پیرامونی باید قبل از هر چیز توازن قوا توسط نهادهایی دموکراتیک به ضرر عوامل کودتا تغییر داد.»

۳ - «معنای دموکراسی اجتماعی و دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی در کشورهای پیرامونی، نهادینه کردن قدرت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در نهادهای مردمی است.» بنابراین «بدون توزیع قدرت سیاسی و قدرت اجتماعی و قدرت معرفتی و قدرت اقتصادی در نهادهای مستقل مردمی، دموکراسی معنا و مفهومی ندارد آنچنانکه در این رابطه سوسیالیسم و پلورالیسم معرفتی هم بی معنا می‌شود.»

۴ - مطلق کردن موضوع امنیت در چهار دهه گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب سیاست مداخله‌گرانه و شعار صدور انقلاب این رژیم بزرگترین حربه و سلاح این رژیم جهت قربانی کردن دموکراسی و آزادی در جامعه ایران بوده است.

۵ - آنچنانکه در ترکیه شاهد بودیم، «در غیاب تشکیلات فراگیر مستقل مردمی شبکه‌های اجتماعی و پیوند مردم توسط این شبکه‌ها می‌تواند خلاء تشکیلات فیزیکی توده‌های مردم برای کوتاه مدت پر کند.» بی شک اگر در جریان کودتای ترکیه مردم نمی‌توانستند توسط شبکه اجتماعی با یکدیگر تماس و اطلاع رسانی نمایند، این کودتا مانند کودتاهای قبلی ترکیه به پیروزی می‌رسید.

۶ - مخالفت همزمان تمامی احزاب ترکیه اعم از اپوزیسیون و پوزیسیون با کودتا، نشان دهنده آن است که گرچه کودتاگران با شعار دموکراسی و حقوق بشر، کودتای خود را استارت زدند، ولی باور مردم و همه نیروهای سیاسی ترکیه بر آن قرار دارد که: «جغدها، هرگز کبوتر نمی‌زاینند.» <<

والسلام

که از نو باید او را شناخت!

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

۱ - اقبال از زبان اقبال:

دم مرا صفت باد فرودین کردند
نمود لاله‌ی صحرانشین ز خونام
بلند بال چنانم که بر سپهر برین
فروغ آدم خاکی ز تازه کاری‌هاست
چراغ خویش بر افروختم که دست کلیم
در آبسجده و یاری زخسروان مطلب

گیاه را ز سر شکم چو یاسمین کردند
چنانکه باده لعلی بساتگین کردند
هزار بار مرا نوریان کمین کردند
مه و ستاره کنند آنچه پیش از این کردند
درین زمانه نهان زیر آستین کردند
که روز فقر نیاکان ما چنین کردند

کلیات اقبال - زبور عجم - ص ۱۵۴ - س ۱۱

۲ - متافیزیک اقبال:

در عرصه جهان‌بینی و فلسفی و کلامی اقبال نه مانند هگل یک رویکرد حلولی و نه مانند افلاطون یک رویکرد ایده‌آلیستی و دوآلیستی و مثلی و نه مانند ماتریالیست‌ها یک رویکرد ماده‌گرایانه صرف دارد بلکه برعکس همه اینها، در عرصه جهان‌بینی و فلسفی و کلامی، اقبال معتقد است که «هستی در آینه خداوند در بستر حیات و حرکت که از نظر او همان زمان می‌باشد، قابل تبیین است.»

به همین دلیل در متافیزیک اقبال، «جهان و وجود ماده مرده نیست بلکه فعل است که به صورت حیات به عنوان یک امر دُمراتب در تمامی مراتب وجود از خداوند تا ماده تجلی می‌کند.» فعل و حیاتی که دائما به صورت یک حرکت خلاق و آزاد و تکامل‌پذیر، که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان محک فلسفی تجلیات تجربه دینی با کلید واژه زمان (طبیعی یا فلسفی نه زمان ریاضی) از آن یاد می‌کند، در نظر ما تجلی می‌نماید؛ و بدین ترتیب است که اقبال در همین فصل دوم کتاب بازسازی، در عرصه تبیین فلسفی جهان، «خدا و جهان و حرکت و حیات و تکامل، به صورت یک پکیج فلسفی که توسط زمان فلسفی و حقیقی در پیوند با یکدیگر می‌باشند، در نظر می‌گیرد» و در چارچوب این سبب فلسفی است که:

الف - اقبال معتقد است که «جهان را نباید ثابت و راکد دانست بلکه بالعکس جهان

دائما در حال سیلان و حرکت جوهری و وجودی می‌باشد.»

ب - اقبال معتقد است که منهای این حرکت در هستی، «واقعیت زمان به صورت یک واقعیت مستقل (نه آنچنانکه کانت می‌گوید به صورت ذهنی) در این دستگاه در کنار خداوند و حرکت و حیات قرار دارد»؛ لذا به این ترتیب است، که «در متافیزیک اقبال پیوند تکاملی بین جهان و خداوند و حرکت و حیات توسط زمان صورت می‌گیرد.» بر این بیافزائیم که در متافیزیک اقبال به علت وجود پکیج هماهنگ، «خداوند و هستی و حرکت و حیات و تکامل (که به صورت زمان فلسفی مادیت پیدا می‌کند) وجود و واقعیت نه تنها ماده مرده نیست بلکه بن مایه وجود (از خدا تا ماده) حیات و آگاهی است، که این حیات و آگاهی در پروسس وجود، در عالیترین مرتبه آن خداوند و در مرتبه نازل آن به صورت ماده در می‌آید.»

«در متافیزیک اقبال، هم خداوند به عنوان اثره و واقعیت می‌باشد و هم زمان و حرکت و حیات و طبیعت، در نتیجه همین واقعیت داشتن همه مراتب وجود (از خداوند تا ماده) در دستگاه تبیین جهان اقبال، باعث گردیده است تا متافیزیک اقبال، در دل همین هستی جاری و ساری و موجود مادیت پیدا کند، نه مانند متافیزیک ارسطو و افلاطون و دکارت در بیرون این هستی و نه مانند متافیزیک هگلی و صوفیان در حلول با این هستی.»

علی ایحال، «در متافیزیک اقبال، خدا و طبیعت و حرکت و حیات و تکامل در کنار هم به عنوان



واقعیت موجود خارج از ذهن انسان مطرح می‌شوند - نه آنچنانکه کانت می‌گوید ساخته ذهن انسان باشند - و از آنجائیکه در متافیزیک اقبال، زمان به عنوان عامل نو شدن وجود و رفتن کهنه‌ها در بستر پیوند خدا و حرکت و طبیعت و حیات می‌باشد، در نتیجه در تبیین جهان اقبال، بدون فهم زمان حقیقی یا فلسفی، امکان ورود به این متافیزیک نیست» و شاید شیرین‌تر باشد که اینچنین مطرح کنیم، که آنچنانکه بر سر در معبد آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود»، بر سر در معبد متافیزیک اقبال نوشته شده است، که «کسی که زمان به عنوان یک واقعیت فلسفی و حقیقی فهم نمی‌کند، وارد نشود.»

بر پیداست که «در متافیزیک اقبال، بیرون از خداوند هیچ چیز وجود ندارد و همه هستی در این متافیزیک نه به عنوان مظروف در خداوند (نه به عنوان یک ظرف) است.» در نتیجه همین قرار گرفتن هستی در خداوند، از آنجائیکه خداوند در متافیزیک اقبال، خداوند حیات و فعل و خلاقیت مستمر می‌باشد و دائما در حال خلق نو در هستی است، همین امر باعث باز بودن جهان و هستی و تکامل به طرف آینده نامعلوم اما تکامل‌مند و رو به جلو می‌شود.

در متافیزیک اقبال، تکامل خداوند در بستر تکامل جهان تبیین می‌گردد نه بالعکس.

در متافیزیک اقبال، خداوند راكد و ثابت و بیكار و بازنشسته و متشخص نیست، بلکه خالق با اراده و مختار است، (نه ناظر و صانع دست بسته) که دائما در خلق جدید می‌باشد و به عنوان خالق با اراده و مختار هستی، در حال معماری کردن این وجود می‌باشد.

در متافیزیک اقبال، آنچنانکه ارسطو می‌گوید، خداوند نه در علم خود محصور است و نه توسط اصل ضرورت علیت مجبور و موظف می‌باشد. بلکه بالعکس، خداوند مختار و صاحب اراده مطلق می‌باشد.

در متافیزیک اقبال، خداوند همراه با تکامل وجود در حال تکامل می‌باشد. اما تکامل خداوند مانند تکامل طبیعت حرکت از نقص به سوی کمال نیست، بلکه در خلقت مستمر و گسترش جهان توسط خلق جدید او مادیت پیدا می‌کند.

در متافیزیک اقبال، برعکس منظومه معرفتی نیوتن که اصالت در جهان به جرم و حرکت داده می‌شود، اقبال به حیات و آگاهی اصالت می‌دهد.

در متافیزیک اقبال، مبنای تبیین جهان از حیات شروع می‌شود نه از

ماده بی جان و مرده.

در متافیزیک اقبال، خود حیات قابل تبیین مادی نیست.

۳ - تبیین جهان در دستگاه کلامی و فلسفی اقبال:

از نظر اقبال خداوند با جهان در حال داد و ستد است. به همین ترتیب اقبال معتقد است که، رابطه خداوند با جهان دو طرفه است. اقبال بر این باور است که، رابطه خداوند با جهان پیوسته و متداوم می‌باشد، نه موضعی و موقت، خدای اقبال، خدای ناظر و صانع نیست، خدای خالق و خلاق است. داوری نهائی اقبال در باب الهیات گذشته بشر و مسلمانان، بر این امر قرار دارد که خدانشناسی در گذشته چه در عرصه فلسفه و چه در چارچوب کلام و چه در بستر عرفان صوفیان، صورتی دگماتیسم و انطباقی داشته است، چرا که آنها یا خدا و جهان را به صورت مکانیکی جدای از هم تبیین می‌کردند، یا مانند هگل به صورت حلولی و یا در شکل وحدت وجودی عرفا و صوفیان تبیین می‌کردند.

که خروجی نهائی همه آنها در نهایت، «به بیگانگی خداوند با جهان یا خدای ناظر و تماشاگر می‌انجامد» در صورتی که «خدای اقبال نه خدای ذهن ساخته کانتی است و نه خدای حلولی تاریخ ساخته هگلی است و نه خدای مرده در مدرنیته نیچه و نه خدای ساعت‌ساز نیوتن و نه خدای بازنشسته و بیکار تورات و نه خدای صانع ارسطونی و نه خدای متشخص و ناظر و قاضی القضاات و سلطانی اسلام فقهاتی حاکم است.»

خدای اقبال خدائی ابره، خدائی غیر متشخص، خدائی خالق، خدائی خلاق، خدائی زمان‌پذیر، خدائی تکامل‌پذیر، خدائی با اراده، خدائی مختار است. بنابراین، از آنجائیکه اقبال خداوند و حرکت و وجود و زمان در یک دستگاه روحانی نه مادی مرده مشاهده می‌کند، در دستگاه تبیین جهان خود به مولود حیات به عنوان بن مایه همه وجود می‌رسد که این حیات، در بستر زمان (به عنوان یک واقعیت برعکس آنچه که کانت به آن اعتقاد داشت) خود عامل پیوند بین خداوند و ماده نیز می‌شود.

به عبارت دیگر اقبال معتقد است که عامل توحید و وحدت در هستی (از خداوند تا ماده مرده) پدیده حیات است و زمان یا تکامل - از نظر اقبال - بستری است که حیات را از ماده تا خداوند به هم متصل می‌نماید.

علیهذا، در دیسکورس فلسفی و کلامی اقبال، بدون عینک زمان یا



تکامل، نه می‌توان حیات را تبیین کرد و نه می‌توان ماده فلسفی را شناخت و نه پیوند بین ماده و حیات و خداوند تبیین‌پذیر است. در نتیجه، در تبیین جهان اقبال، تنها توسط «واقعیت زمان است که می‌توان وحدت دنیا و آخرت، وحدت روح و بدن، وحدت ایده و ماده، وحدت دل و دماغ، وحدت طبیعت و ماوراء الطبیعت، وحدت خدا و جهان، و وحدت خدا و انسان تبیین کرد.» تا آنجا که اگر ما واقعیت زمان را از دستگاه تبیین جهان اقبال جدا بکنیم، آنچنانکه در دستگاه فلسفی مغرب زمین از ارسطو و افلاطون تا کانت شاهد آن هستیم، روح و بدن، ماده و حیات، خدا و جهان، انسان و وجود، فیزیک و متافیزیک بیگانه از هم می‌شوند.

اقبال توسط واقعیت زمان در هستی تمامی دو گانگی‌های فلسفه و عرفان و کلام قبل از خود را پاسخ می‌دهد. اقبال در تبیین فلسفی و کلامی واقعیت زمان آن را در دو مولفه زمان آفاقی و زمان انفسی تقسیم می‌نماید. «من» یا «خود» چه در شکل «من محدود» و چه در مرتبه «من نامحدود» که از نظر اقبال همان «خدا» می‌باشد، در دستگاه تبیین جهان علامه محمد اقبال لاهوری (که در راستای مرزبندی با روح فلسفه یونانی به کار گرفته می‌شود) تنها موضوع زمان انفسی قرار می‌گیرند. در صورتی که در تبیین جهان اقبال، موضوع زمان آفاقی کل وجود می‌باشد.

به هر حال، «چه زمان انفسی و چه زمان آفاقی، از نظر اقبال به عنوان یک ایژه می‌باشند (نه آنچنانکه کانت می‌گوید به عنوان یک سبزه)، اقبال مانند انشتین، زمان را به صورت ریاضی مطالعه نمی‌کند. بنابراین در این رابطه است که، اقبال به زمان ظرفی معتقد نیست. به عبارت دیگر اقبال، زمان را ظرفی نمی‌داند که خدا و هستی و حیات و ماده در آن قرار داشته باشند، بلکه برعکس زمان را واقعیتی می‌داند که با خدا و حرکت و حیات و ماده پیوند وجودی دارد.

به این ترتیب است که اقبال، در برابر نفی زمان ظرفی، معتقد به زمان حقیقی یا فلسفی می‌شود که در شکل تکامل به عنوان رابطه خداوند و حیات و حرکت و ماده می‌باشد. در منظومه اندیشه فلسفی و کلامی اقبال، اگر به زمان ظرفی معتقد شویم، این امر باعث می‌گردد تا ظرف را از مظهر جدا بکنیم، در نتیجه این جداسازی، بستر ساز ایجاد دو گانگی‌های فلسفی اعم از روح و بدن یا ماده و حیات یا خدا و جهان یا خدا و انسان، یا دل و دماغ، یا طبیعت و ماوراء الطبیعت یا دنیا و آخرت می‌شود. از آنجائیکه اقبال موضوع زمان را:

اولا به صورت یک واقعیت عینی تبیین می‌نماید.

ثانیا زمان را واقعیتی عینی می‌داند که در بستر حیات و حرکت تعریف می‌شود.

ثالثا زمان را نه به صورت ظرفی که مضروف آن وجود و خداوند باشد بلکه بالعکس، زمان صفتی است که در پیوند بین حیات و حرکت حاصل می‌شود، از آنجائیکه اقبال «به خداوند ایژه‌ای معتقد است، که به صورت خالق جهان، دائما در حال خلق جدید می‌باشد»، در نتیجه او زمان را در عرصه این خلقت نو به نو و مداوم و مستمر خداوند، به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد. «زیرا از نظر اقبال، نمی‌توان هم به خداوند خالق معتقد شد که دائما در همین جهان مادی و مشهود، در حال خلق جدید است و هم این خداوند را خارج از زمان تصور کرد. فراموش نکنیم که اقبال حرکت و شدن یا تحول و تکامل در جهان و وجود در چارچوب دستگاه دیالکتیکی تبیین می‌نماید نه در شکل حرکت مکانیکی ارسطویی.

به همین دلیل، «اقبال زمان را هم در همین بستر خلقت یا شدن دیالکتیکی تعریف و تبیین می‌نماید».

اقبال در عرصه تبیین وجود و خداوند در پیوند با یکدیگر، از آنجائیکه نه به رویکرد حلولی هگلی اعتقاد دارد، و نه به رویکرد مثالی افلاطونی معتقد است و نه خدای علت اولی ارسطویی می‌پرسند و نه به خدای ساعت ساز نیوتونی عشق می‌ورزد و نه به خدای بازنشسته و خسته و بیکار تورات ایمان دارد، تنها به خدائی معتقد است که با تمام وجود پیوند تنکاتنگ دارد و دائما در قالب حیات، علاوه بر اینکه کل وجود به سمت آینده تعریف نشده قبلی پیش می‌برد، خود به عنوان خالق، دائما در حال خلق جدید و نو در این جهان مشهود می‌باشد.

به عبارت دیگر، در تبیین جهان اقبال، «نو شدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها» در همه آیات وجود، «مولود همین پیوند غیر حلولی خداوند با وجود می‌باشد». به همین دلیل اقبال، «پیوند خداوند با وجود، در عرصه حیات و حرکت و نو شدن و تحول و تکامل تبیین می‌نماید»، آنچنانکه اقبال معتقد است که، اگر این پیوند خداوند را با جهان جدا کنیم، دیگر نه حیات معنی دارد، نه نو شدن‌ها و نه تحول و حرکت و نه زمان و نه تکامل. <<

ادامه دارد

سرماندگاری آرمان مستضعفین در چهل سال گذشته!

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

در جامعه ایران، پیوسته تلاش کرده است تا این مهم توسط دین به انجام برساند. اما از آنجائیکه دین در جامعه ایران از گذشته در خدمت اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام دگماتیسم بوده است، لذا در این رابطه آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) راهی جز این نداشته است که در راستای برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران، قبل از هر چیز به بازسازی اسلام تطبیقی جهت نجات اسلام قرآن از حصار ارتجاعی و دگماتیسم اسلام فقهاتی بپردازد و بر پیداست که این مهم قبل از ما توسط پیشقراولان اسلام تطبیقی یعنی شاه ولی الله دهلوی و اقبال لاهوری و شریعتی مطرح شده بود.

اما و هزار اما، «به علت ناتمام ماندن پروژه این پیشقراولان، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در طول ۴۰ سال گذشته موضوع بازسازی اسلام تطبیقی را به عنوان اولویت اول حرکت خود در نظر داشته است و در این رابطه (پیوسته آنچنانکه به نقل از اقبال، شاه ولی الله دهلوی اعتقاد داشته است) جهت نجات اسلام قرآن از اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده و اسلام متکلمانانه اشعری‌گری و معتزله،

۶ - آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته، «معتقد به رهبری و هژمونی جنبش کارگران یا جنبش مزدبگیران یا جنبش مستضعفین در این مبارزه درازمدت بوده است» لذا در همین رابطه بوده است که از یکطرف به علت فراگیری و رشد سرطانی طبقه متوسط شهری و از طرف دیگر به علت شرایط خاص ساختار اقتصادی سرمایه‌داری وابسته در کشور ما که با سلطه سرمایه‌های نفتی و تجاری باعث ضعف سرمایه‌های مولد شده‌اند، بیش از ۸۲٪ از کارگاه‌های تولیدی ایران جمعیتی کمتر از ۱۰۰ نفر از نیروی کار داشته باشند و به همین دلیل اگر بخواهیم نیروی کار در ایران را صرفاً به کارگران مولد و تولید کننده ارزش اضافی محدود کنیم، این امر باعث می‌گردد تا کارگران ایران در برابر طبقه متوسط شهری در موضع سکتاریست قرار گیرند، علیهذا، در این رابطه بوده که آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته جهت نجات کارگران از سکتاریست، «کلیه نیروهائی که در جامعه ایران جهت امرار معاش خود مجبور به فروش نیروی کار خود می‌باشند، کارگر بنامند.»

۷ - آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته، «از آنجائیکه از همان آغاز معتقد بوده است که جامعه ایران یک جامعه دینی می‌باشد، در نتیجه طبیعی است که هر گونه اصلاح و تغییر در مسیر برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران، بر پایه سه مؤلفه آزادی و آگاهی و برابری، می‌بایست از کانال دین بگذرد»؛ لذا در طول ۴۰ سال گذشته، «باور ما پیوسته بر این اصل قرار داشته است که هر گونه حرکتی در جامعه ایران در مسیر عدالت اجتماعی، در سه شاخه ضد استبدادی یا آزادی و ضد استثمار یا برابری و ضد استثمار یا آگاهی که بخواهد خارج از دین تلاش کنند، تلاش او به بن بست می‌رسد»، آنچنانکه تاریخ صد ساله گذشته جنبش‌های غیر دینی در جامعه ما به وضوح حقانیت این دآوری به نمایش می‌گذارد.

بنابراین رابطه بوده است که آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته در راستای تغییر باورهای مردم ایران جهت برقراری عدالت اجتماعی

می‌بایست کلیت اسلام توسط اجتهاد در اصول و فروع مورد بازسازی مجدد قرار گیرد.» در نتیجه در ۴۰ سال گذشته در راستای بازسازی اسلام تطبیقی قرآن در کنار برنامه عملی و اجتماعی و سیاسی به صورت نظری این بازسازی همه جانبه اسلام در دستور کار آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین قرار داشته است؛ و توسط انتشار صدها کتاب و جزوه و مقاله و گفتگو و غیره تلاش شده تا به انجام این مهم پرداخته شود. البته در امر بازسازی اسلام تطبیقی قرآن، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) پیوسته تلاش کرده است تا «در چارچوب اندیشه اقبال و شریعتی به انجام بازسازی اسلام تطبیقی قرآن بپردازد.»

قابل ذکر است که آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) در ۴۰ سال گذشته از همان آغاز در راستای بازسازی اسلام تطبیقی بر پایه اندیشه‌های اقبال و شریعتی معتقد بوده است که مبانی فلسفی و کلامی اسلام بازسازی شده تطبیقی باید از اندیشه اقبال اقتباس شود، ولی فلسفه تاریخ و مبانی اقتصادی و مبانی اجتماعی و مبانی اخلاقی اسلام بازسازی شده تطبیقی باید از اندیشه شریعتی الهام گرفته شود. به همین دلیل در ۴۰ سال گذشته، علاوه بر اینکه آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین، اقبال و شریعتی را به عنوان پیشقراولان اسلام تطبیقی می‌شناخته است، این دو نظریه‌پرداز اسلام تطبیقی را مکمل همدیگر می‌دانسته، بطوریکه از نظر آرمان و نشر، هر کدام از آن‌ها کامل کننده دیگری می‌باشند و بدین ترتیب از همان آغاز اعتقاد داشته است که، «بی اقبال شریعتی را نمی‌توان شناخت و بی شریعتی پروژه بازسازی اسلام تطبیقی اقبال ناقص و ابتر می‌باشد.»

البته آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین نظریات اقبال را تنها در عرصه مبانی فلسفی و مبانی کلامی اسلام تطبیقی مورد تاسی قرار می‌دهد، لذا همین جایگاه کلامی و فلسفی اندیشه اقبال باعث می‌گردد که اندیشه اقبال از نظر آرمان مستضعفین، جنبه دروازه اسلام تطبیقی داشته باشد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا ما برای تبیین و تدوین اسلام تطبیقی از اندیشه فلسفی و کلامی اقبال آغاز کنیم و شاید بهتر این باشد که بگوئیم از همان آغاز الی زماننا هذا، آرمان

مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین، شریعتی را از نگاه اقبال می‌شناخته است، و مبانی انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و فلسفه تاریخ و مبانی اقتصاد و مبانی اخلاق اسلام تطبیقی شریعتی را بر شالوده کلامی و فلسفی اقبال مورد بازشناسی قرار می‌داده است.

باز در همین چارچوب بود که آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین، از همان آغاز در راستای استمرار حرکت اقبال و شریعتی مانند اقبال و شریعتی در چارچوب پروژه بازسازی اسلام تطبیقی، «معتقد به اجتهاد در اصول و فروع اعتقادی و اخلاقی و فقهی و کلامی و اقتصادی و اجتماعی و تاریخی بود ه است» و از آنجائیکه آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین اسلام تطبیقی را مطابق تعریف اقبال، «پیوند بین تغییر و ابدیت و یا درون و برون دین تعریف می‌کرده است»، لذا در این رابطه «در چارچوب اندیشه شریعتی به سوسیالیسم در عرصه توزیع قدرت در سه شکل سوسیالیسم سیاسی یا دموکراسی سیاسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی) و سوسیالیسم معرفتی یا پلورالیسم سوسیالیستی معرفتی و سوسیالیسم اقتصادی جنبشی، معتقد می‌باشد.»

بنابراین به این دلیل است که آرمان مستضعفین در ۴۰ سال گذشته علاوه بر اینکه مسیر برقراری عدالت اجتماعی در دو رابطه نظری و عملی در جامعه ایران دنبال می‌کرده است و در عرصه مسیر نظری، برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران با توجه به دینی بودن جامعه ایران «معتقد به پروژه مستمر بازسازی اسلام تطبیقی قرآن با تکیه بر پیوند بین ابدیت و تغییر توسط اجتهاد در اصول و فروع کلیت اسلام اعم از مبانی کلامی و مبانی اقتصادی و مبانی سیاسی و مبانی اخلاقی و مبانی اجتماعی و فلسفه تاریخ می‌باشد.»

در رابطه با مسیر عملی برقراری عدالت اجتماعی در جامعه ایران، آرمان مستضعفین (و در ادامه آن نشر مستضعفین) معتقد به مبارزه عملی و دو مؤلفه سلبی و اثباتی می‌باشد که خصوص مبارزه عملی سلبی، معتقد به مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استعمار در یک رابطه دیالکتیکی است، آنچنانکه در عرصه مبارزه عملی اثباتی، معتقد به سوسیالیسم سه شاخه:



الف - سوسیالیسم سیاسی که همان دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی) می‌باشد.

ب - سوسیالیسم معرفتی که همان پلورالیسم معرفتی می‌باشد.

ج - سوسیالیسم اقتصادی در راستای توزیع قدرت در سه شاخه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی است.

۸ - آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین در ۴۰ سال گذشته، در راستای تعیین پایگاه و تکیه‌گاه حرکت خود از همان آغاز الی زماننا هذا، به علت اینکه «در جامعه ایران طبقه کارگر در مفهوم کلاسیک آن که در چارچوب کار مولد یا تولید کننده صنعتی تعریف می‌شود، در اقلیت کمی نسبت به طبقه متوسط شهری قرار دارند و به همین دلیل طبقه کارگر ایران را بر پایه رابطه کار دستمزدی به جای کار مولد صنعتی تعریف می‌کند؛ لذا در این رابطه معتقد به جنبش مزدبگیران به عنوان طبقه زحمتکشان ایران در این شرایط تاریخی می‌باشد.» مطابق این تعریف، «مستضعفین و زحمتکشان جامعه ایران شامل کلیه نیروهای شاغلی که در استخدام سرمایه صنعتی و سرمایه تجاری و سرمایه بازرگانی و سرمایه خدماتی و اداری می‌باشند، می‌شوند»؛ لذا «تعریف مستضعف یا کارگر در این چارچوب در جامعه امروز ایران مشمول تمام افرادی می‌شوند که به علت اینکه فاقد وسایل تولید و ابزار کار هستند، جز فروش نیروی کار خود در عرصه تولید و خدمات و تجارت و ادارات دولتی وسیله دیگری برای امرار معاش ندارند.»

در این تعریف آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین از مستضعفین یا زحمتکشان یا طبقه کارگر در جامعه امروز ایران، «مستضعف و طبقه کارگر یا جنبش مزدبگیران بر پایه کار مزدی تعریف می‌شود نه کار یدی صرف چراکه تعریف مستضعف یا طبقه کارگر ایران در چارچوب کار یدی باعث سکتاریست این طبقه می‌گردد.» بنابراین در جامعه امروز ایران اگر بخواهیم کارگر یا مستضعف را تنها در چارچوب کار یدی در صنایع بزرگ تعریف بکنیم، تنها ۸٪ از کل کارگران تولیدی ایران شامل می‌شوند، چراکه بیش از ۹۲٪ از کارگران تولیدی و صنعتی در کارخانه‌های زیر ۱۰۰ نفر کار می‌کنند.

بنابراین از نگاه آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین

در ۴۰ سال گذشته، «مستضعف یا طبقه کارگر و زحمتکشان ایران عبارتند از تمامی نیروهائی که در عرصه سرمایه صنعتی و سرمایه بازرگانی و سرمایه خدماتی با فروش نیروی کار خود در برابر مزد، امرار معیشت می‌کنند.»

علی ایحال، از دیدگاه آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین «برای تعریف مستضعف و تعیین مصداق مستضعف در جامعه امروز ایران نباید از شاخه اقتصادی به تعریف طبقه کارگر یا تعیین مصداق مستضعف به عنوان تکیه طبقاتی بپردازیم، بلکه بالعکس باید از وجود رابطه سرمایه‌داری در اشکال مختلف صنعتی و خدماتی و تجاری و اداری و غیره به مستضعف یا طبقه کارگر برسیم؛ لذا در این رابطه است که در عرصه مبارزه ضد استثمار، باید بر مبارزه ضد ستم اقتصادی بر جنبش کارگران مزدبگیر تکیه بشود.»

«بنابراین در تعریف مستضعف در جامعه امروز ایران معیار تعیین مستضعف، فروش نیروی کار می‌باشد؛ و در همین رابطه مستضعف در جامعه امروز ایران عبارتند از تمامی نیروهائی که گرفتار ستم اقتصادی توسط نظام سرمایه‌داری شده باشند. پر واضح است که آنانی که در مناسبات سرمایه‌داری گرفتار استثمار اقتصادی می‌شوند در سرلوحه ستم دیدگان اقتصادی در نظام سرمایه‌داری حاکم بر جامعه ایران قرار دارند. مطابق این تعریف مصداق مستضعفین در جامعه امروز ایران نه تنها کارگران خدماتی و تجاری می‌توانند جز طبقه کارگر ایران به حساب بیایند، حتی کارمندان دون پایه نظام اداری امروز ایران امثال معلمان و پرستاران و غیره، جز جنبش مزدبگیران ایران و مستضعفین می‌باشند.» <<

والسلام



«جنبش مزد بگیران ایران»



در ترازوی

«جنبش کارگری ایران»

اعلام شده بانک مرکزی به جای حداقل هزینه سبد معیشتی یک خانوار چهار نفره گروه ویژه مزد این بود که دولت یازدهم از بدو ورودش به پاستور که با شعار «علاوه بر چرخ سانتریفیوژها، چرخ زندگی مردم هم باید بچرخد» توانست توسط انتخابات خرداد ۹۲ به پاستور راه پیدا کند. از آنجائیکه این دولت وارث اقتصاد آستن بحران رکود تورمی همراه با رشد منفی شش درصدی تولید ناخالص ملی بجا مانده از دولت دهم شده بود، جهت مقابله کردن با این رکود تورمی و رشد منفی تولید ناخالص منفی تلاش کرد تا در چارچوب نظام سرمایه‌داری بیمار و وابسته حاکم بر جامعه ایران، به جای ایجاد رونق در اقتصاد رکود زده، توسط سیاست انقباضی ابتدا در راستای کاهش تورم گام بردارد، که البته در این امر موفق شد یعنی توانست با حفظ رکود اقتصادی، تورم را به صورت مکانیکی کاهش دهد، تا آنجا که طبق آمار خود دولت، دولت یازدهم توانست تورم از ۴۵٪ سال ۹۲ در زمان تحویل دولت به ۱۲٪ فعلی برساند.

اما از آنجائیکه این کاهش تورم توسط دولت یازدهم در چارچوب رونق اقتصادی صورت نگرفت، در نتیجه خود این کاهش تورم

بنابراین، به این دلیل بود که نمایندگان کارگری در دیماه ۹۴ جهت تعیین دستمزد سال ۹۵ کارگران تلاش کردند، تا مکانیزم سبد معیشتی موضوع بند ۲ ماده ۴۱ قانون کار جایگزین موضوع مهندسی شده و دستوری نرخ تورم اعلام شده بانک مرکزی جهت تعیین حداقل دستمزد نیروی کار ایرانی بکنند؛ و در این رابطه گروه شش نفری ویژه مزد (که شامل محمدرضا بقائیان از شوراهای اسلامی کار، علی خدائی از شوراهای اسلامی کار استان تهران، فرامرز توفیقی مسئول کمیته مزد مجمع عالی نمایندگان کارگران، علیرضا حیدری دبیر اتحادیه پیشکسوتان جامعه کارگری، مسعود نیازی از کانون عالی انجمن‌های صنفی کارگران، ناصر چمنی از نهاد صنفی پیمانکاری) تشکیل گردید تا رقم دقیق سبد معیشتی را تعیین کنند.

همین امر باعث گردید تا از دیماه این گروه، اقدام به جمع آوری اطلاعات در باب سبد هزینه معیشت کارگران بکنند تا بدین وسیله شورای عالی کار برای تعیین حداقل دستمزد سال ۹۵ به یک نرخ واحد از هزینه زندگی یک خانوار چهار نفره کارگری در کل کشور جهت جایگزین کردن نرخ تورم بانک مرکزی دست پیدا کنند. البته این گروه پس از پایان کار خود در این رابطه به رقم یک میلیون و ۸۰۰ هزار تومان در خصوص میانگین سبد معیشتی یک خانوار چهار نفره در کل کشور رسید. که گرچه با مبلغ دو میلیون و سیصد هزار تومان خط فقر اعلام شده توسط نهادهای خود رژیم فاصله زیادی داشت، با همه این تفاسیر طرح مبلغ یک میلیون و هشتصد هزار تومان گروه ویژه مزد در جلسات شورای عالی کار در بهمن ماه ۹۴ باعث گردید تا نماینده دولت و حکومت در برابر این حداقل زندگی بخور و نمیر پیشنهادی نماینده کارگران تاب و تحمل نداشته باشند، در نتیجه طبق گفته فرامرز توفیقی رئیس کار گروه مزد مجمع عالی نمایندگان کارگری پس از هفته‌ها بررسی شورای عالی کار به ناگاه توسط وزارت کار تعطیل اعلام می‌شود و وزارت کار از ورود نماینده کارگران به جلسه شورای عالی کار جلوگیری می‌کند تا تنها نماینده کارفرمایان به تعیین حداقل حقوق کارگران در سال ۹۵ بپردازند.

علت دفاع نماینده دولت و حکومت در جلسات شورای عالی کار از نرخ تورمی



می‌باشند و مانند یک سرطان در حال رشد فراگیر هستند، این همه هزینه جاری تحمیلی بر اقتصاد به گل نشسته رژیم مطلقه فقهاتی باعث گردیده تا رکود فراگیر موجود، موجودیت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی را به چالش بکشد. البته آنچنانکه ناپلئون بناپارت گفت، «با سرنیزه هر کاری می‌توان کرد. تنها نمی‌توان روی آن نشست» ولی امروز وقت آن است که رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب این رکود اقتصاد سوز، بر این سرنیزه بنشینند. راستی آیا می‌تواند؟

رابعاً رشد نجومی قاچاق توسط سپاه و نهادهای مذهبی و آفاده‌ها، که بیش از ۶۰٪ کل واردات کشور را تشکیل می‌دهند، باعث گردیده تا رکود فاجعه بار اقتصادی کشور به صورت پایدار و در حال گسترش درآید. در نتیجه از آنجائیکه این دولت علیرغم شعارهای قبلی خود توان ترمیم شاخص‌های کلان اقتصادی جهت ایجاد شغل و کار جدید و گردش اقتصادی را ندارد، به همین دلیل در چارچوب این اقتصاد فاجعه زده و بحرانی، تنها دیوار کوتاهی که در برابر خود می‌بیند دستمزد کارگران می‌باشد، که تنها ۱۴٪ هزینه تولید داخلی را تشکیل می‌دهند.

به همین دلیل و با این رویکرد است که در شرایطی که طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقهاتی بیش از ۴۴٪ از دستمزد کارگران ایرانی خرج مسکن می‌شود و بیش از ۱۳٪ دستمزد کارگران ایران خرج هزینه درمان و بهداشت می‌گردد، حتی همین افزایش ۱۴٪ دستمزد کارگران در سال ۹۵ که یک چهارم خط فقر اعلام شده سبد معیشتی یک خانوار ۴ نفره می‌باشد، این همه باعث آن شده است که، تا دستمزد کارگران در سال ۹۵ برای رژیم مطلقه فقهاتی به صورت تیغ دو لبه‌ای درآید، زیرا زمانی که این دولت و این رژیم جهت کاهش هزینه تولید داخلی در راستای انجام رقابت با کالاهای خارجی نمی‌تواند هزینه سود بانکی و هزینه مالیات و عوارض و فسادهای چند لایه‌ای درون بنگاه‌های بزرگ اقتصادی وابسته به خود را کم کند، راهی جز این برایش باقی نمی‌ماند جز اینکه به جان این حداقل حقوق بخور و نمیر کارگران بیافتد.

علی‌ایحال، با این عینک و با این رویکرد نمایندگان دولت و حکومت است که در برابر بحران رکود فعلی حاکم بر اقتصاد

بسنرساز فراگیری رکود در اقتصاد بحران زده کشور گردید، تا آنجا که طبق آمارهای خود دولت یازدهم بیش از ۷۰٪ بنگاه‌های تولیدی کشور تعطیل گردیدند. فراموش نکنید که طبق آمار خود دولت، بیش از ۹۲ درصد نیروی کار در ایران، در بنگاه‌های اقتصادی کمتر از ده نفر کار می‌کنند که طبق مصوبه مجلس رژیم از اجرای همین قانون کار بخور و نمیر هم محروم می‌باشند و بر آن‌ها قانون جنگل حاکم می‌باشد و از همین حداقل‌ها هم محروم می‌باشند؛ لذا تنها ۱۰٪ از بنگاه‌های تولیدی در ایران مشمول قانون کار می‌باشند.

در نتیجه طبق آمار رسمی خود دولت در چارچوب این اقتصاد رکود زده فعلی، تعداد بیکاران رسمی کشور به بیش از ۱۵ میلیون نفر رسیده است، که این بیکاری نجومی شیرازه اجتماعی و اقتصادی و حتی سیاسی کشور را بهم زده است. از طلاق و جنایت و سرقت و فساد گرفته تا اعتیاد و مهاجرت مغزها و قس علی‌هذا. بنابراین در شرایطی شوارایعالی کار به تعیین حداقل دستمزد کارگران در سال ۹۵ با ۱۴ درصد افزایش از مبلغ روزانه سال ۹۴ که ۲۳۷۴۷۵ ریال بود به مبلغ روزانه ۲۷۰۷۲۲ ریال اقدام کرد که:

اولاً به علت رکود فراگیر اقتصادی که مدت چهار سال است که به صورت یک بحران فراگیر و فاجعه بار در اقتصاد کشور مادیت پیدا کرده است، این رکود در این شرایط باعث گردیده است، تا علاوه بر بیکاری ۱۵ میلیون نفری، بیش از ۷۰٪ بنگاه‌های اقتصادی کشور را به تعطیلی بکشاند.

ثانیاً بدهی دولت به بیش از ۵۴۰ هزار میلیارد تومان رسیده است که با توجه به حجم نقدینگی ۹۹۰ هزار میلیارد تومان در گردش موجود، این امر باعث کاهش روزمره ارزش پول ملی کشور شده است.

ثالثاً منهای تحمیل هزینه چهار جنگ خارجی (که شامل سوریه و عراق و یمن و لبنان می‌باشند) بر اقتصاد کشور، (که فقط هزینه سالانه جنگ داخلی سوریه برای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بیش از ۲۴/۵ میلیارد دلار هزینه در بردارد)، هزینه‌های تحمیلی نهادهای مذهبی از حوزه‌های فقهاتی گرفته تا نیروهای رسمی روحانیت و کارمندان دولت که بیش از ۴/۵ میلیون نفر

سوی مرکز آمار ۱۲/۶ درصد می‌باشد، در صورتی که از سوی بانک مرکزی ۱۳/۷ درصد اعلام شده است) به عنوان ترازوی افزایش دستمزد کارگران بستر ساز جفای مضاعف بر این طبقه می‌باشد؛ و این شاخص باعث شده، تا به صورت سالانه در ۳۷ سال گذشته سفره خانوار کارگری ایران کوچک و کوچکتر بشود آنچنانکه امروز این سفره به جای خط فقر به مرز خط بقا رسیده است.

ج - به علت اینکه خط فقر در کشور طبق آمار رسمی خود رژیم مطلقه فقاهتی در این شرایط دو میلیون ۳۰۰ هزار تومان برای یک خانواده ۴ نفری می‌باشد، لذا تنها مکانیزی که می‌تواند بستر ساز اجرای ماده ۴۱ قانون کار در تعیین حداقل دستمزد کارگران بشود به جای نرخ اعلامی تورمی بانک مرکزی، همین ترازوی خط فقر می‌باشد.

د - از آنجائیکه رکود فاجعه آمیز حاکم بر اقتصاد کشور در این زمان باعث تعطیلی بیش از ۸۰٪ کل بنگاه‌های اقتصادی کشور شده است، لذا این امر باعث می‌گردد تا به موازات افزایش آمار رسمی بیکاران از مرز ۱۵ میلیون نفر، شرایط جهت حاکمیت کشنده رقابت بر نیروی کار ایرانی فراهم بشود.

ه - وجود بیش از ۹۲٪ بنگاه‌های تولیدی کشور به صورت کارگاه‌های کمتر از ده نفر باعث شده است تا علاوه بر اینکه این بنگاه‌ها از اجرای همین قانون کار هم در امان بمانند، شرایط جهت سازماندهی مبارزات مطالباتی این کارگران صورتی سخت و مشکل پیدا کند. <<

والسلام

سرمایه‌داری بیمار و وابسته ایران کوتاهترین دیواری که جهت پرش خود می‌بینند دستمزد کارگران است که تنها ۱۴٪ از هزینه تولید در شرایط فعلی طبق آمارهای خود رژیم شامل می‌شود، لذا در این رابطه است که برای به چالش کشیدن این حداقل بخور و نمیر کارگران نمایندگان دولت و حکومت در شورایی عالی کار اعلام می‌کنند که «افزایش حقوق کارگران به مثابه تعطیلی و بیکاری همان ۲۰٪ بنگاه‌های اقتصادی فعال و نیمه فعال فعلی خواهد بود.» در نتیجه در این رابطه است که دولت و حکومت با در دست داشتن بیش از ۸۰٪ بنگاه‌های اقتصادی حتی همین افزایش ۱۴٪ حقوق کارگران در سال ۹۵ را هم به مثابه افزودن بار مالی اضافه بر تولید کشور و افزایش رکود تبیین می‌نماید. چراکه زمانیکه سهم دستمزد کارگران از ۹٪ مالیات ارزش افزوده دولت بر این تولید بحران زده کمتر می‌باشد، راهی جز این ندارند که برای کاهش هزینه تولید در داخل به جای اینکه سود بانک‌ها و مالیات و عوارض و فسادهای چند لایه‌ای را به چالش بگیرند، این حداقل حقوق بخور و نمیر کارگران را سوپاپ اطمینان حیات خلوت اقتصادی خود تلقی کنند و مورد دست اندازی قرار دهند.

علیهذا، داوری نهائی ما در این رابطه آن است که.

الف - به علت فراگیری رکود اقتصادی، کاهش نرخ تورم توسط دولت یازدهم سودی برای نیروی کار ایرانی نخواهد داشت. چراکه خود رکود و افزایش نجومی بیکاری محصول آن باعث فقیرتر شدن و کوچکتر شدن سفره کارگران می‌گردد.

ب - در طول ۳۷ گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی، ملاک و شاخص قرار دادن نرخ تورم (که آخرین آمار آن در سال ۹۴ از

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

www.pm-iran.org

Info@nashr-mostazafin.com

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸

۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

ایمیل آدرس تماس:

تلفن های تماس:

چرا امروز نیازمند به شریعتی هستیم؟

قسمت دوم

علی ایحال از نظر اقبال، «رمز نیاز امروز جامعه ما به شریعتی، به خاطر حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی شریعتی در چارچوب شعار تجدید بنای اسلام تطبیقی توسط اجتهاد در اصول و فروع اسلام دگماتیسم فقهاتی و اسلام دگماتیسم صوفیانه و اسلام دگماتیسم فیلسوفانه یونانی‌زده می‌باشد.»

۲ - در این غزل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری معتقد است که در چارچوب اصل اجتهاد در اصول و فروع، باید جهت عصری شدن تطبیقی اسلام، تمامی مبانی فلسفی، کلامی، اعتقادی، فقهی و اخلاقی اسلام که در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، به عنوان موتور اسلام تطبیقی مطرح می‌کند، به حرف نو در عرصه عمل و نظر تبدیل شود.

فروع آدم خاکی زتازه کاری‌هاست

مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند

از نظر علامه محمد اقبال لاهوری علت نیاز امروز جامعه ایران به شریعتی این است که شریعتی، «نه تنها توسط حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود توانست پاسخی نو برای تغییر جامعه دینی ایران بیاورد، بلکه مهم‌تر از پاسخ‌های نو کلامی و تاریخی و فلسفی و اعتقادی شریعتی، سوال‌های نونی بود، که شریعتی برای اولین بار در سپهر نظری و عملی، جامعه ایران مطرح کرد.» بطوریکه اگر بگوئیم، به لحاظ اهمیت سوال‌های نو

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل زیور کلیات اشعار - ص ۱۵۴ از سطر ۱۱ تا سطر ۲۱ غزلی در خصوص علت فرازمانی شدن اندیشه خود سوریده است که عین این غزل بر سنگ قبر او هم نوشته شده است. از آنجائیکه این غزل فصل مشترک جوهر اندیشه اصلاح‌گرایانه شریعتی و اقبال می‌باشد در اینجا بد نمی‌دانیم به شرح آن بپردازیم:

گیاه را زسر شکم چو یاسمین کردند

چنانکه باده‌ی لعلی بسا نگین کردند

هزار بار مرا نوربان کمین کردند

مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند

در این زمانه نهان زیر آستین کردند

که روز فقر نیاگان ما چنین کردند

سخن دراز کند لذت نظر ندهد

اگر چه نخل بلند است برگ و بر ندهد

هزار شب دهد و تاب یک سحر ندهد

متاع دل برد و یوسفی به بر ندهد

که شعله شعله به بخشد شرر شرر ندهد

دم مرا صفت باد فرودین کردند

نمود لاله‌ی صحرانشین زخونام

بلند بال چنام که بر سپهر برین

فروع آدم خاکی زتازه کاری‌هاست

چراغ خویش بر افروختم که دست کلیم

درا بسجده و یاری زخسروان مطلب

گذر از آنکه ندیدست و جز خبر ندهد

شنیده‌ام سخن شاعر فقیه و حکیم

جلی که برو پیر دیر می‌نازد

هم از خدا گله دارم که بر زبان نرسد

نه در حرم نه به بتخانه یام آن ساقی

در این غزل علامه محمد اقبال لاهوری مبانی ماندگاری اندیشه خود را تبیین می‌نماید که پر پیداست که عین همین مبانی، رمز ماندگاری اندیشه معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد. البته خود آن پاسخی به سوال اصلی ما نیز هست، چراکه اقبال در این غزل علت فرازمانی شدن اندیشه‌اش اینچنین تبیین می‌نماید:

۱ - اقبال در این غزل، «حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و نظری خودش در راستای بازسازی و تجدید بنای اسلام و مسلمانی، به ید بیضای موسای کلیم تشبیه می‌نماید» و در این غزل معتقد است که «در هر زمانی و عصری به علت رابطه دیالکتیکی بین ابدیت و تغییر نیازمند به موسائی هستیم، تا او در ظلل ید بیضای خود، بتواند ابدیت را به صورت تطبیقی نه انطباقی با تغییر زمان پیوند دهد»؛ لذا در همین رابطه اقبال شعار تجدید بنای اسلام یا بازسازی فکر دینی در اسلام خودش که شریعتی ادامه دهنده آن در نیمه دوم قرن بیستم بود، در این غزل همان ید بیضای کلیم می‌خواند:

در این زمانه نهان زیر آستین کردند

چراغ خویش بر افروختم که دست کلیم

شریعتی، مهم‌تر از پاسخ‌های نو شریعتی بوده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که این سوال‌های نو شریعتی بوده است که شریعتی را جاودانه کرده است و نیاز امروز جامعه ما به سوال‌های مطرح شده توسط شریعتی، بیش از نیاز جامعه امروز ما به پاسخ‌های شریعتی است.

همچنین بر این مطلب اضافه می‌کنیم که، «اگر پاسخ‌های شریعتی کهنه بشوند و نتوانند برای امروز جامعه ما درمان‌گر باشند، قطعا و جزما سوال‌های شریعتی هرگز کهنه نخواهند شد»؛ و سخن آخر در این رابطه اینکه، «نیاز امروز جامعه ایران به سوال‌های شریعتی، بیشتر نیاز جامعه ایران به پاسخ‌های شریعتی است.» فراموش نکنیم که آنچنانکه تاین بی می‌گوید: «آنچه باعث تحریک جوامع می‌شود، در آغاز طرح سوال‌های نو است.» هر چند در این رابطه، تاین بی معتقد است که «قطعا پاسخ کهنه دادن به سوال‌های نو باعث رکود جامعه بشری می‌گردد.» به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی، با طرح سوال‌های نو بود که جامعه مسلمانان را به خود آوردند. پاسخ‌های نو آن‌ها متعاقب حرکت جوامع مسلمان از آسیای جنوب شرقی تا غرب آفریقا در چارچوب آن سوال‌های نو بوده است.

شبی پیش خدا بگریستم زار

مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم

دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵ و ۶

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانش برای دیگران کشت

ص ۴۵۵ - س ۱۱

مسلمانی که داند رمز دین را

نساید پیش غیر اله جبین را

اگر گردون به کام او نه گردد

به کام خود بگرداند زمین را

ص ۴۸۴ - س ۱۰

ما همه افسونی تهذیب غرب

کشته فرنگیان بی حرب و ضرب

تو از آن قومی که جام او شکست

واتما یک بنده‌ی الله مسست

تا مسلمان باز بیند خویش را

از جهانی برگزیند خویش را

فصل پس چه باید کرد - ص ۴۱۴ - س ۱

بگذر از فقری که عربانی دهد

ای خنک فقری که سلطانی دهد

الحذر از جبر و هم از خوی صبر

جابر و مجبور را زهر است جبر

این به صبر بیهمی خو گر شود

آن به جبر بیهمی خو گر شود

هر دو را ذوق ستم گردد فزون

ورد من یا لیت قومی یعلمون

فصل جاوید نامه - ص ۳۵۰ - س ۶

نقش قرآن تا در این عالم نشست

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است

این کتابی نیست چیزی دیگر است

چون به جان در رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

مثل حق پنهان و هم پیداست این

زنده و پاینده و گویاست این

اندرو تقدیرهای غرب و شرق

سرعت اندیشه پیدا کن چو برگ

با مسلمان گفت جان بر کف بنه

هر چه از حاجت فزون داری بده

آفریدی شرع و آئینی دگر



از بم و زیر حیات آگه شوی

اندکی با نور قرآنش نگر

هم زتقدیر حیات آگه شوی

جاوید نامه - ص ۳۱۷ - س ۱

شرق حق را دید و عالم را ندید

غرب در عالم خزید از حق رمید

چشم بر حق باز کردن بندگی است

خویش را بی پرده دیدن زندگی است

بنده چون از زندگی گیرد برات

هم خدا آن بنده را گوید صلوت

هر که از تقدیر خویش آگاه نیست

خاک او با سوز جان همراه نیست

جاوید نامه - ص ۲۹۱ - س ۵

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ

عقل تا بال گشود است گرفتارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

دانش اندوخته‌ای دل زکف انداخته‌ای

آه زان نقد گران مایه که در باخته‌ای

فصل پیام شرق - ص ۲۵۸ - س ۱

به ملک جم ندهم مصرع نظیری را

کسی که کشته نه شد از قبیله ما نیست

اگر چه عقل فسون پیشه لشکری انگیخت

تو دل گرفته نه باشی که عشق تنها نیست

فصل می باقی - ص ۲۴۹ - س ۲

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد

گوهری داشت ولی نذر قباد و جم کرد

یعنی از خوی غلامان زسگان خوارتر است

من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد

فصل افکار - ص ۲۳۹ - س ۴

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

افکار - ص ۲۳۴ - س ۱۱

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد

بر رسول ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفل ایام را

او رسل را ختم و ما اقوام را

خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت

داد ما را آخرین جامی که داشت

فصل رمز بیهودی - ص ۷۰ - س ۱

در مصافی پیش آن گردون سریر

دختر سردار طی آمد اسیر

دخترک را چون نبی بی‌پرده دید

چادر خود پیش روی او کشید

ما از آن خاتون طی عریان‌تریم

پیش اقوام جهان بی‌چادریم

فصل اسرار خودی - ص ۱۶ - س ۵

ابیات فوق سوال و جواب یا درد و درمان‌هایی بود که در نیمه اول قرن بیستم توسط اقبال لاهوری مطرح گردید و باعث شد «تا جامعه مسلمین، به مرحله خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و تاریخی برسند»؛ و در همین چارچوب بود که، معلم کبیرمان شریعتی در نیمه دوم قرن بیستم در راستای درد و درمان‌های مطرح شده توسط اقبال لاهوری و در ادامه همان شعار تجدید بنای اسلامی و مسلمانی اقبال، به صورت عملی و نظری به بازسازی بنای اسلامی و مسلمانی بپردازد. <<

ادامه دارد



ماه رمضان، ماه گشت «جزیره کوچک من انسان»

در «کل من بزرگتر وجود»

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

د - «نیایش، عبادت و دعا تماشای من فردی خود، در آئینه من مطلق وجود است»

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

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو
سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو
دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت
گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم
من به گوش تو سخنهای نهان خواهم گفت
قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد
گفتم این روی فرشته است عجب یا بشر است
گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد
ای نشسته تو درین خانه پر نقش و خیال
گفتم ای دل پدري کن نه که این وصف خداست

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو
ور ازین بی‌خبری رخ مبر هیچ مگو
آدم نعره مزین جامه مدر هیچ مگو
گفت آن چیز دیگر نیست دگر هیچ مگو
سر بجنیان که بلی جز که به سر هیچ مگو
در ره دل چه لطیف است سفر هیچ مگو
گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو
گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو
خیز از این خانه برو رخت ببر هیچ مگو
گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

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

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

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ

عقل تا بال گشود است گرفتارتر است

برق را این به جگر می‌زند آن رام کند

عشق از عقل فسون پیشه جگردارتر است

چشم جز رنگ گل و لاله نبیند ورنه

آنچه در پرده رنگ است پدیدارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

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

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست

جلی دگری در خور تقاضا نیست

ملک جم ندهم مصرع نظیری را

کسی که کشته نشد از قبيله ما نیست

اگر چه عقل فسون پیشه لشگری انگیخت

تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست

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

میان آب و گل خلوت گزیدم

زافلاطون و فارابی بریدم

نکردم از کسی در یوزه چشم

جهان را جز بچشم خود ندیدم

از خودی طرحی جهانی ریختند

دلبری با قاهری آمیختند

منکر حق نزد ملا کافر است

منکر خود نزد من کافرتر است

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

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

باز در همین رابطه است که، اقبال «فهم خدای بازنشسته» معلول عدم مطلق دیدن خداوند در عرصه وجود بی‌صورت می‌داند به عبارت دیگر، از آنجائیکه اقبال «مکان و زمان تسلسلی و ریاضی (نه زمان حقیقی و فلسفی) ساخته ذهن انسان می‌داند، و برای وجود بی‌موجود جز فعالیت خلاق چیزی قائل نیست در عرصه همان وجود بی‌زمان و مکان است که اقبال به من مطلق نهائی یا خدا می‌رسد که نامتناهی بودن زمانی و مکانی برای او معنی پیدا می‌کند.» این من مطلق نهائی و نامتناهی، که همان خداوند می‌باشد، از نظر اقبال هم در زمان ساری است و هم در وجود؛ لذا دیگر برای خدای اقبال، عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته است نیست، چراکه هستی برای اقبال چیزی ساخته شده است، که ارتباط ارگانیک با حیات سازنده آن، صورت مستمر دارد.

به همین دلیل برعکس خدای بازنشسته ارسطو و نیوتن، خدای اقبال نمی‌تواند، خدای نظاره‌گر و تماشاگر وجود باشد، بلکه خدائی است که دائماً در حال خلقت جدید است و اقبال از طریق این خدای خالق و بازیگر و درون وجود است که به خدای مختار می‌رسد و توسط این خدای مختار و خلاق است که اقبال به اختیار و آفرینندگی انسان در جهان به عنوان خلیفه الله و برگزیده و امانتدار خدا دست پیدا می‌کند و در همین رابطه است که اقبال هر گونه رویکردی که اختیار و انتخاب و آفرینندگی انسان را به چالش بکشد - حتی اگر عرفان حافظ یا فلسفه افلاطون باشد - و بخواهند توسط نظریه فناء فی الله یا اصالت عالم مثل، اختیار و انتخاب انسان را نفی کنند، اقبال به نفی آن‌ها می‌پردازد. چراکه اقبال معتقد است که بر خداوند هم زمان جاری است و زمان

ریاضی و مکان در عرصه وجود معلول استنباط ذهن انسان است و مستقل از ذهن انسان برای زمان تسلسلی و مکان در خارج واقعیتی وجود ندارد.

اقبال غیر از فعالیت خلاق و هدفدار و تکاملند برای وجود چیزی قائل نیست و همین امر باعث شده است تا اقبال، «خدا که همان من نهائی و مطلق نامتناهی می‌باشد، به عنوان قوام‌بخش این وجود بدانند» در نتیجه خدای اقبال دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و نظاره‌گر از بیرون بر خلقت نیست و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که هم در فلسفه و هم در کلام و هم در عرفان گذشته مسلمانان خداوند بی‌اختیار، نظاره‌گر خارج از وجود بوده است و این خداوند بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه و فقها گذشته مسلمان بوده که باعث شده تا در هزار سال گذشته مسلمانان به نفی اختیار و اراده خود بپردازند. یعنی از نگاه اقبال، اختیار ستیزی و دنیاگریزی و تبیین مکانیکی آخرت از دنیا معلول تبیین خداوند نظاره‌گر و بازنشسته و بی‌اختیار متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده و عرفای اشعری‌گری گذشته مسلمانان بوده است.

علی‌ایحال، خدای اقبال هم با خدای عدم مطلق مولوی و هم با خدای موجود اسپینوزا و هم با خدای حلولی هگل متفاوت است. چراکه خدای اسپینوزا همین جهان می‌باشد نه چیزی بیشتر از آن، در صورتی که خدای اقبال همین جهان نیست، چرا که اقبال به سان اسپینوزا، «به جهان همچون چیز ایستائی که در یک خلاء نامحدود قرار گرفته باشد نمی‌نگردد، بلکه برعکس جهان از نگاه اقبال ساختمانی از فعالیت خلاق و پیوسته است و در عرصه همین فعالیت خلاق و پیوسته است که، اقبال به تبیین زمان فلسفی می‌پردازد و اختیار خداوند و انسان از نظر اقبال معلول همین تعمیم زمان فلسفی و حقیقی بر خداوند و انسان می‌باشد.» به همین دلیل زمان فلسفی و حقیقی اقبال با زمان کانتی یکی نیست، چراکه زمان کانتی مولود ذهن انسان است که به صورت فطری صاحب آن می‌باشد. زمان فلسفی و حقیقی مورد اعتقاد اقبال، برعکس زمان مورد اعتقاد کانت، عبارت است از زمانی که معلول پیوند ارگانیک و ساختمانی کل وجود خلاق می‌باشد.

به همین دلیل اقبال، علاوه بر اینکه معتقد بود که بر خداوند هم زمان می‌گذرد و علاوه بر اینکه معتقد بود که تنها در عرصه زمان است که ما می‌توانیم به تبیین اختیار انسان و خداوند بپردازیم، برای بازسازی علم کلام از طریق بازفهمی همین زمان فلسفی و زمان حقیقی شروع کرد؛ و از این طریق بود، که اقبال به جایگاه فلسفی نیایش و دعا و صلوات و روزه و غیره دست پیدا کرد.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت. به تفکر شباهت دارد. ولی



نیایش. در عالی‌ترین صورت خود. بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیروئی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. نیایش. به عنوان وسیله اشراق نفسانی. عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند. نیایش با تلقین به نفس متفاوت می‌باشد چراکه تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی که در اعماق من بشری قرار گرفته است. ندارد. تلقین به نفس با نیایش که با شکل دادن به شخصیت بشری نیروهای تازه‌ای به آن می‌بخشد متفاوت است. نیایش همچون عاملی نظری است که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است تا طبیعت را مشاهده کنیم. نیایش مشاهده علمی طبیعت ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد و به این وسیله ادراک درونی ما را برای روئیت عمیق‌تری از آن تیز می‌کند. حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد. همچون عارفی است که در عرصه نیایش خواستار دست یافتن به خود حقیقت است؛ و به این ترتیب است که نیایش باعث می‌شود که بر قدرت انسان بر طبیعت بیافزاید و با آن روئیت کل بی‌پایان وجود ممکن شود. بینش بدون قدرت می‌تواند تعالی اخلاق در فرد را ایجاد کند اما نمی‌تواند یک تمدن و یک فرهنگ پایه‌دار بسازد آنچنانکه قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی بشود. برای گسترش و ترقی انسان لازم است که هم قدرت و هم بینش پا به پای هم با یکدیگر ترکیب گردد و نیایش می‌تواند به این مهم پردازد لذا غرض نیایش وقتی بهتر حاصل می‌شود که عمل نیایش حالت دسته جمعی داشته باشد. روح همه نیایش‌های واقعی اجتماعی است. اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که به انگیزش خواست واحدی. همه آنان در باره یک موضوع به خود تمرکز می‌دهند و خودهای درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تاثیر کند. چون به نیایش همچون نمودی روانشناختی نظر شود. باید گفت که هنوز یکی از اسرار است. نیایش. خواه فردی باشد خواه اجتماعی. جلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان. نیایش. فرایند منحصر به فرد اکتشافی است که به وسیله آن من جوینده. در همان لحظه که نفی خودی خویش‌ترن را می‌کند. به اثبات وجود خویش می‌رسد. و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به عنوان عامل بالنده‌ای در حیات جهان

اکتشاف می‌کند. شکل عبادت در اسلام که با روانشناسی حالت ذهنی در نیایش موافقت کامل دارد. نماینده نفی و اثبات هر دو هست. قرآن. با توجه به این امر که از تجربه نوع بشر حاصل شده معتقد است که نیایش به عنوان عملی درونی به صورت‌های گوناگونی جلی خارجی پیدا می‌کند. نیایش نباید سبب اختلاف و نزاع بشود. اینکه روی خود را به کدام سو کنیم. نسبت به روح نیایش از نظر قرآن جنبه اساسی ندارد. اما نباید از این امر مهم غافل بمانیم که وضع بدن خود عامل موثری در تعیین وضع فکر و ذهن است. انتخاب جهت واحدی در اسلام برای نماز. برای آن است که وحدت احساسی میان جماعت نمازگزاران حاصل شود. و شکل کلی نماز و عبادت چنان است که احساس مقام یا برتری نژادی را در میان عبادت کنندگان برمی‌اندازد و روح تساوی را به جای آن می‌نشانند و تقویت می‌کند. تصور کنید که اگر چنان شود که در زمان ما برهمنان اشراف‌منش جنوب هندوستان روزانه برای نماز شانه به شانه در کنار جُس‌ها در یک صف بایستند. چه انقلاب روحی عظیمی حاصل خواهد شد. توسط نیایش. از یگانگی من جهان‌شمولی که همه من‌ها را آفریده و نگاهداری می‌کند. وحدت اساسی نوع بشر حاصل می‌شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملت‌ها و قبیله‌ها. بنا به گفته قرآن. تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام. گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن. برای این است که وحدت اساسی نوع بشر. با ویران شدن سد و بندهائی که میان انسانی و انسان دیگر موجود است. به صورت حقیقی از زندگی پدیدار شود و پایدار بماند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۱۵ - س ۱۵ به بعد). <<

ادامه دارد



نشر مستضعفین در ترازوی

جلسات پالتاکی

در حاشیه جلسه نهم پالتاکی - قسمت پنجم

نه شیعه و سنی تبیین می‌نماید) از نظر او عبارتند از، «دیالکتیک بین اندیشه جریان‌های مسلمانان هم در عرصه معرفت دینی و هم در عرصه معرفت بشری است»، در صورتی که شریعتی، «در تبیین کثرت‌گرایی عینی، این کثرت‌گرایی را به صورت تبیین تاریخی تکوین جریان‌های درون مسلمانان، اعم از شیعه و سنی و غیره تبیین می‌نماید.» که از نگاه او جنگ هفتاد و دو ملت مسلمانان، نه تنها باطل نمی‌باشند و نه تنها برعکس آنچه که حافظ می‌گوید «ره افسانه نخواهند زد» و هر کدام از این جریان‌ها، حظی از حقیقت برخوردار می‌باشند، که البته این امر، «مولود تاریخی بودن حقیقت از نظر شریعتی می‌باشد»، که به عنوان، «یک پروسس مشککه، در بستر تاریخ تکمیل و کمال می‌یابند.»

لذا به همین دلیل است که شریعتی در مقدمه کنفرانس «امت و امامت» و «درس اول اسلام‌شناسی» اعلام می‌کند که ما حق نداریم برداشت خود را از اسلام به عنوان برداشت نهایی از اسلام بر مسلمانان تحمیل نمائیم؛ و به همین دلیل آنچنانکه شریعتی در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» تبیین می‌نماید، «لازمه تاریخی شدن اسلام، پس از وفات پیامبر اسلام، همین دیالکتیک نظری و عینی یا ماهیتی و وجودی بین جریان‌های هفتاد و دو ملت تکوین یافته بعد از پیامبر می‌باشد، که آشخور

کثرت‌گرایی معرفتی، کثرت‌گرایی اجتماعی، کثرت‌گرایی سیاسی، کثرت‌گرایی اعتقادی - مذهبی:

کثرت‌گرایی و پلورالیسم شریعتی که در فرایند دوم پروسس فکری‌اش، (پس از دستیابی او به «معرفت، تاریخ به عنوان علم شدن انسان و اجتماع و وجود از نیمه دوم سال ۴۸ و در ادامه آن دستیابی او به سوسیالیسم دینامیک یا سوسیالیسم تطبیقی یا سوسیالیسم تاریخی و باز در ادامه آن، فهم سه مؤلفه‌های سوسیالیسم و دموکراسی در عرصه اجتماعی کردن قدرت به صورت زر و زور و تزویر و همچنین در ادامه آن، دستیابی او، به مکانیزم بازسازی اسلام تطبیقی توسط اجتهاد در اصل توحید و قس علی هذا) برای شریعتی حاصل شد، در تحلیل نهایی همه این‌ها مولود فهم جدید شریعتی، «از تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و وجود می‌باشد»؛ و باز در همین چارچوب بوده است که شریعتی پلورالیسم یا کثرت‌گرایی، که در چارچوب اجتماعی کردن معرفت و فرهنگ در کانتکس سوسیالیسم سه مؤلفه‌های تاریخی تعریف می‌کرد، به چهار بخش:

- ۱ - پلورالیسم یا کثرت‌گرایی معرفتی.
- ۲ - پلورالیسم یا کثرت‌گرایی اجتماعی.
- ۳ - پلورالیسم یا کثرت سیاسی.
- ۴ - پلورالیسم یا کثرت‌گرایی اعتقادی، در چارچوب پلورالیسم ماهیتی و پلورالیسم وجودی در دو مؤلفه کثرت‌گرایی عینی و کثرت‌گرایی نظری، منقسم می‌ساخت.

به این ترتیب که، در عرصه تبیین کثرت‌گرایی نظری و تمایز آن با کثرت‌گرایی عینی، شریعتی در کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت تبیین» ابتدا در این کنفرانس توسط جداسازی بین «تشیع و شیعه» و «تسنن و سنی» ضمن «رد وحدت تشیع و تسنن و تکیه بر وحدت شیعه و سنی» کثرت‌گرایی نظری (که او در چارچوب تکثر تشیع و تسنن



تکوین این جریان‌ها از منظر شریعتی، پروسس مدینه‌سازی پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی می‌باشد، که هر چند که شریعتی معتقد است که این جریان‌ها، از آغاز تکوین آن در زمان حیات پیامبر اسلام الی زماننا هذا، در چارچوب مبارزه طبقاتی تاریخی، سیلان یافته است، ولی تبیین طبقاتی این مبارزه تاریخی، از نگاه شریعتی به معنای نفی تاریخی این مبارزه نیست.»

به همین دلیل است که شریعتی با اصالت تاریخی بخشیدن به جریان‌های درونی مسلمانان و ادیان بزرگ ابراهیمی، علاوه بر تائید کثرت‌گرایی بین ادیان ابراهیمی بر کثرت‌گرایی جریان‌های تاریخی خود مسلمانان هم اصالت می‌بخشد و همه این‌ها را با عینک تاریخی مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ و هیچکدام از این‌ها را بر نهج باطل نمی‌داند، بلکه برعکس معتقد است که همه این‌ها معلول همان تاریخی شدن حرکت ابراهیم خلیل، به عنوان اب الانبیاء توحیدی می‌باشد. یعنی نه دست توطئه بوده و نه بر نهج باطل می‌باشند.

علی‌احمال، در این رابطه است که شریعتی در کنفرانس «علی بنیانگذار وحدت» با صدای بلند اعلام می‌کند که «آنچنانکه وحدت تشیع و تسنن به معنای مرگ اسلام تاریخی می‌باشد، وحدت شیعه و سنی می‌تواند بسترساز اعتلای اسلام تاریخی در این قرن و در این عصر بشود.» البته نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم، اینکه نگاه تاریخی شریعتی به عنوان علم شدن انسان و جامعه و طبیعت که شریعتی از نیمه دوم سال ۴۸ به آن دست پیدا کرد:

اولا دارای گوهر تکامل‌پذیر می‌باشد.

ثانیا این تکامل‌پذیری صورت تدریجی زمانمند و مکانمند دارد.

ثالثا صورت سنتزی در پیوند دیالکتیکی با گذشته خود دارد.

اما در پاسخ به این سوال که، منشاء انقلاب کپرنیکی شریعتی در سال ۴۸ در خصوص فهم او از تاریخ به عنوان علم شدن انسان و اجتماع و طبیعت چه بوده است؟ اگرچه در پاسخ به این سوال دوران‌ساز، نظریه‌های متفاوتی مطرح شده است، بطوریکه بعضی معتقدند که شریعتی، این نظریه را از نظریه‌پردازان بزرگ اگزیستانسیالیستی مغرب زمین که در راس آن‌ها، هایدگر و سارتر قرار دارند وام گرفته است و جمعی دیگر معتقدند که شریعتی در عرصه سفر حج اولش در سال ۴۸ به علت تاملات اگزیستانسی و اکسپریانسی و وجودی که

در این سفر داشته است، به این مهم دست پیدا کرده است. چراکه از بعد از برگشت او از سفر حج اولش در نیمه دوم سال ۴۸ - که بنا به دعوت مدیریت حسینییه ارشاد و با هزینه حسینییه ارشاد صورت گرفته بود - که او در کنفرانس سه گانه «میعاد با ابراهیم»، (که بلافاصله پس از بازگشت از حج در روزهای آخر اسفند ۴۸ که مصادف با دهه دوم محرم بود، در حسینییه ارشاد) ایراد کرد، این تولد دوم حیات ایدئولوژیک خود را به نمایش گذاشت.

اما در برابر این دیدگاه مختلف، در باب علت و دلیل دستیابی شریعتی به فهم تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و وجود، ما معتقد به دلیل و علت سومی هستیم که با دو دلیل و علت قبلی متفاوت می‌باشد. چراکه برعکس دلیل و علت اول و دوم، اعتقاد ما بر آن است که «آنچه که باعث شد تا در سال ۴۸ شریعتی به این فهم دوران‌ساز خود، از تاریخ به عنوان علم شدن انسان و جامعه و وجود دست پیدا کند، همان منظومه معرفتی قبلی شریعتی می‌باشد، که به خصوص از اواخر دوران اقامت او در مغرب زمین برای او حاصل شد، که میانی و فرمول هندسی این منظومه معرفتی شریعتی، آنچنانکه قبلا هم اشاره کردیم، عبارتند از، پراکسیس - شناخت - پراکسیس، که در مقایسه با منظومه معرفتی کانت - پوپری و منظومه معرفتی حتی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، این منظومه معرفتی شریعتی، دارای خودویژگی‌هایی می‌باشد که با منظومه معرفتی اقبال هم متفاوت است.»

چراکه، در منظومه معرفتی کانت - پوپری نه تنها عمل و پراکسیس در عرصه فردی و اجتماعی، دخالتی در تکوین شناخت فرد، ندارند بلکه بالعکس، آبخور اولیه شناخت و معرفت آن، مفاهیم ذهنی اولیه می‌باشد نه عمل اجتماعی یا اقتصادی یا فردی افراد، در جهان بیرون. البته هر چند، علامه محمد اقبال لاهوری در تدوین منظومه معرفتی خود موضوع عمل اجتماعی و فردی را به عنوان تجربه باطنی و تجربه استقرائی و تجربه اجتماعی در مقایسه با منظومه معرفتی مجرداندیش و ذهنی کانتی ارزش قائل می‌باشد و فرمول شناخت - تجربه - شناخت جایگزین فرمول ذهن - شناخت - ذهن، کانتی می‌کند، با همه این احوال، حتی در منظومه معرفتی اقبال، عمل و پراکسیس نتوانست جنبه آبخور تکوین شناخت در انسان پیدا کند.

در صورتی که در منظومه معرفتی شریعتی برعکس منظومه معرفتی



کانت - پوپر و منظومه معرفتی اقبال، عمل محسوس یا پراکسیس، نه تنها به عنوان معیار صحت و سقم شناخت مطرح می‌گردد، مهم‌تر از آن اینکه، پراکسیس یا عمل محسوس فردی و اجتماعی، در دستگاه منظومه شریعتی، به صورت آبخور شناخت و معرفت می‌باشد و همین جایگاه خودیژه پراکسیس در منظومه معرفتی شریعتی بود که رفته رفته او در عرصه‌های پراکسیس سه گانه باطنی و فکری و اجتماعی‌اش، به فهم تاریخ به عنوان علم شدن انسان و اجتماع و طبیعت رسانید. تا آنجا که نه تنها شریعتی در عرصه بازسازی و بازخوانی و بازتولید اجتماعیات و اسلامیات منظومه فکری‌اش، برای این پراکسیس نقش محوری قائل گردید، حتی آنچنانکه در مقاله «خودسازی انقلابی»، پس از آزادی از زندان مطرح می‌کند، در تبیین سه مؤلفه خودسازی انقلابی مورد نظر خود، یعنی «مؤلفه عبادت و مؤلفه مبارزه اجتماعی و مؤلفه کار طبیعی اقتصادی»، در تبیین کویریات مورد نظرش، باز همین پراکسیس در سه مؤلفه «پراکسیس باطنی یا عبادت و پراکسیس اجتماعی یا مبارزه یا پراکسیس طبیعی یا کار اقتصادی» مبنای رویکرد کویری و تبیین کویریات مورد اعتقاد خود قرار می‌گیرد.

پلورالیزم یا کثرت‌گرایی، مولود منظومه معرفتی، «پراکسیس - شناخت - پراکسیس» است:

از نگاه ما، «بن مایه تمامی دستاوردهای فکری و نظری شریعتی، معلول مبانی منظومه معرفتی او می‌باشد، که در چارچوب فرمول پراکسیس - شناخت - پراکسیس قابل تعریف می‌باشد.» چراکه، از منظر شریعتی «نه ذهن آینه‌ای ارسطویی، آنچنانکه ارسطو در بحث منطق خود می‌گوید عامل و آبخور تکوین شناخت در انسان می‌باشد و نه ذهن فعال کانتی، بلکه عامل اصلی تکوین شناخت در انسان از نظر شریعتی، تاثیرپذیری ذهن انسان، نسبت به پراکسیس چهار گانه، باطنی و اجتماعی و فکری و تجربی و طبیعی می‌باشد»؛ و لذا در این رابطه است که، شریعتی «علاوه بر اینکه معتقد به معرفت‌زائی پراکسیس می‌باشد، معتقد به تاریخی بودن معرفت انسانی هست»؛ و در چارچوب همین تعریف و تبیین تاریخی معرفت انسان است که شریعتی «خود پراکسیس را هم در عرصه اجتماعی و طبیعی و اقتصادی، به صورت تاریخی نگاه می‌کند.»

اما در خصوص انتقاد سوم نشست نهم پالتاکی، به نظریه پلورالیزم نشر مستضعفین که گفته شده است، بحث تئوریک نشر مستضعفین در خصوص موضوع پلورالیزم و کثرت‌گرایی، یک بحث استشهادی می‌باشد که نویسندگان نشر مستضعفین با تکیه بر معرفت درون دینی، توسط استشهاد عرفانی و روایتی و قرآنی، به جای استدلال عقلانی برون دینی به این مهم پردازند. در این رابطه هم باید عرض کنیم که در مبحث پلورالیزم توسط نشر مستضعفین، هر چند تلاش شده است تا مانند عرف گذشته، نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین، به صورت تطبیقی جهت تئوریزه کردن، ابتدا از معرفت درون دینی به صورت استشهادی تکیه کنیم، اما در ادامه آن به علت اینکه نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین، در چارچوب معرفت بشری به عنوان یک مقوله تاریخی نگاه می‌کند پیوسته کوشش کرده است، تا در ادامه آن، رویکرد تطبیقی خود از زاویه معرفت برون دینی هم که همان معرفت بشری می‌باشد، موضوع کثرت‌گرایی یا پلورالیزم را مورد مطالعه قرار دهد.

البته دلیل این امر هم آن است که نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین، «در چارچوب تبیین متدولوژی تطبیقی خود، تلاش می‌کند در راستای تئوریزه کردن ایده‌های مورد اعتقاد خود، به تاسی از رویکرد تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری، این رویکرد تطبیقی مورد اعتقاد خود را، در عرصه پیوند بین معرفت دینی و معرفت بشری به نمایش بگذارد.» به این ترتیب که آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری معتقد است، نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین آبخور اولیه معرفت بشری را هم همان معرفت دینی می‌داند (آنچنانکه مولوی در این رابطه می‌گوید: این نجوم و طب وحی انبیاء ست / عقل و حس را سوی بی سو ره کجاست) و به همین دلیل است که، نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین جهت حفظ این رویکرد تطبیقی خود همیشه در تئوریزه کردن مفاهیم و ایده‌های مورد اعتقاد خود «از معرفت دینی به صورت استشهادی شروع می‌کنند و در ادامه آن به معرفت بشری به صورت برون دینی جهت تئوریزه کردن آن، می‌پردازند»، که همین قاعده در مبحث تئوریزه کردن مبحث کثرت‌گرایی یا پلورالیزم توسط نشر مستضعفین رعایت شده است.



در خصوص پلورالیزم معرفتی از نگاه شریعتی هم از آنجائیکه شریعتی معتقد به معرفت تاریخی است، لذا در این رابطه هم، در راستای تکوین معرفت در انسان، او معتقد به «تکوین جدولی معرفت در انسان می‌باشد»، به این ترتیب که آنچنانکه در تکمیل جدول ستون افقی در کنار ستون عمودی تاثیرگذار می‌باشد در خصوص تکوین معرفت در انسان هم از نگاه شریعتی، همین موضوع صادق می‌باشد. به این ترتیب که ستون عمودی معرفت که همان معرفت تاریخی می‌باشد (البته این معرفت عمودی غیر از معرفت از پیش تکوین یافته ذهنی منظومه معرفتی کانتی است)، در تکوین ستون عمودی معرفت، ستون افقی که همان معرفت فردی افراد می‌باشد نیز تاثیرگذار هستند.

علی ایحال، شریعتی در عرصه تبیین پلورالیزم معرفتی بشر، از آنجائیکه معتقد است که پروسس تکوین معرفت در انسان صورت جدولی دارد، در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا او برای تکوین معرفت در انسان، هم ریشه تاریخی قائل شود و هم در تبیین ریشه افقی آن، پراکسیس فردی انسان را موثر بداند؛ و لذا در چارچوب همین پیوند جدولی معرفت از نگاه شریعتی است که آنچنانکه اقبال می‌گوید: «به همان اندازه که معرفت دینی به صورت عمودی بر معرفت بشری تاثیرگذار می‌باشد: معرفت بشری در عرصه ستون افقی بر معرفت دینی نیز تاثیرگذار هست» و باز در همین رابطه است که از منظرگاه شریعتی، پلورالیزم معرفتی که همان اجتماعی کردن معرفت می‌باشد، بسترساز دموکراسی اجتماعی می‌باشد. چراکه اگر دموکراسی را در چارچوب دیسکورس شریعتی و در چارچوب سوسیالیسم مورد اعتقاد او، اجتماعی کردن قدرت سیاسی در جامعه تعریف کنیم و پلورالیزم را در چارچوب اندیشه او، اجتماعی کردن معرفت بدانیم، آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم، در اندیشه شریعتی دموکراسی چه در عرصه نهادی و چه در عرصه اجتماعی آن، برعکس پدیده‌های طبیعی و اجتماعی جبری، که چه ما بخواهیم و چه نخواهیم، به صورت جبری خارج از اراده ما دارای فونکسیون و کارکرد می‌باشند.

مثلاً تاثیرگذاری جاذبه و دافعه نیازمند به فهم و شناخت ما نیست؛ و به صورت جبری چه ما بخواهیم، چه نخواهیم، جاذبه و دافعه بر روی ما تاثیرگذار می‌باشند، اما در خصوص دموکراسی و

سوسیالیسم، قضیه به این نحو نیست، یعنی برای تحقق آن باید ابتدا به فهم و شناخت سوسیالیسم و تجربه دموکراسی دست پیدا کنیم، تا بعداً مطابق این آگاهی بتوانیم دست به انتخاب دموکراسی بزنیم.

علیهذا، در این رابطه است که «در یک جامعه جهت تحقق و دستیابی به دموکراسی و سوسیالیسم در سه مؤلفه آن، باید با پروسه تحقق آن، به صورت فرایندی و مهندسی گام به گام برخورد کنیم نه در شکل جهشی و دفعی. به عبارت دیگر، ابتدا باید این پروسس، به صورت دموکراسی فکری تجربه بشود و بعد از آن تجربه دموکراسی فکری در جامعه است، که امکان تحقق دموکراسی نهادی و دموکراسی اعتقادی و دموکراسی اجتماعی در همان جامعه ممکن می‌گردد. پس تا زمانی که در یک جامعه تجربه دموکراسی فکری تحقق پیدا نکند، امکان دستیابی به دموکراسی نهادی و دموکراسی اجتماعی و دموکراسی سیاسی وجود ندارد.»

لذا همین جایگاه خودیژه دموکراسی فکری است که در عرصه پروسس تکوین دموکراسی سیاسی و اجتماعی، نقش پلورالیزم را در تکوین دموکراسی نهادی و اجتماعی و سیاسی تبیین می‌کند؛ و اصلاً پلورالیزم چیزی نیست جز همین دموکراسی فکری و دموکراسی اعتقادی و دموکراسی اجتماعی و دموکراسی سیاسی و شاید در تبیین بهتر پلورالیزم و کثرت‌گرایی بهتر آن باشد که بگوئیم، «پلورالیزم همان دموکراسی در یک عبارت دیگر است» چراکه در تبیین ساختاری از پلورالیزم برای ما راهی نمی‌ماند جز اینکه بگوئیم، «آنچنانکه پلورالیزم در عرصه تبیین ساختاری آن به پلورالیزم اعتقادی و پلورالیزم فکری و پلورالیزم نهادی و پلورالیزم اجتماعی تقسیم می‌شوند، دموکراسی هم در عرصه تبیین ساختاری آن هر چند در تعریف به اجتماعی کردن قدرت سیاسی تعریف می‌شود، در عرصه ساختاری به دموکراسی فکری و دموکراسی بین‌الادیان و دموکراسی نهادی و دموکراسی اجتماعی نیز تقسیم می‌شوند.»

والسلام

آدرس‌های داده شده اشتباهی!

در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ

جنبش‌های عام اجتماعی ایران

فرانسه در رقابت با امپریالیسم انگلیس که از بعد از پروژه سایکس - پیکو و به خصوص از بعد تکوین انقلاب اکتبر روسیه شکل گرفت و تا زمان سلطه همه جانبه امپریالیسم فاتح و تازه نفس آمریکا ادامه داشت و هدف آن در منطقه خاورمیانه جهت بسترسازی فرهنگی در داخل کشور ایران از بعد از شکست پروژه صفویه در بر افروختن جنگ شیعه صفوی و تسنن عثمانی جهت مقابله کردن با امپراطوری عثمانی بوده است) را تبیین محوری بکنیم، باید بگوئیم که:

الف - محور جریان فریدد از هانری کرین تا حاجی فرج دباغ بازتولید اسلام صوفیانه یا اسلام فیلسوفانه ارسطویی، افلاطونی جهت ایجاد سدی در برابر اسلام تطبیقی اقبال - شریعتی می‌باشد، چراکه بزرگترین پروژه اقبال که بعداً توسط شریعتی این پروژه صورت یک پروسس پیدا کرد، (در کانتکس بازسازی اسلام در چارچوب بازخوانی پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام برای اولین بار در تاریخ علم کلام اسلامی به صورت برون دینی و درون دینی به طرح این اصل پرداخت) این بود که انسان می‌تواند، «مستقل از وحی بیاندیشید» و البته علامه محمد اقبال لاهوری از این مرحله هم جلوتر رفت و اعلام کرد که

به این ترتیب بود که مثالی از شایگان و حسین نصر و حاجی فرج دباغ بر علیه شریعتی در سطح بین‌المللی با حمایت جهان سرمایه‌داری و بوق و کرنای او تشکیل گردید که مخرج مشترک هدف همه آن‌ها اشغال فضای شریعتی‌گرایی در داخل و خارج کشور بود که به قول امام سجاد، «الحمد لله الذی جعل اعدائنا من الحمقاء» تکوین این مثلث شوم با سابقه سیاه گذشته نظری و عملی که داشتند هر چند به ظاهر خود را بیگانه از یکدیگر معرفی می‌کردند، ولی به هر حال خود ماهیت سیاه گذشته این مثلث شوم بسترساز تغییر ۱۸۰ درجه‌ای فونکسیون عمل آن‌ها گردید. تا آنجا که خود آن‌ها مجبور به اعتراف شکست این پروژه سیاه شدند و به همین دلیل پارادایم کیس‌های آن‌ها که به قول معلم کبیرمان شریعتی از مغز بیس هستند و از زبان مدر، امروز در خارج از کشور به تغییر ماسک سیاه گذشته خود، که شریعتی را تنوریسین فاشیست و خشونت تعریف می‌کردند، پرداخته‌اند، و از او به عنوان معلم کویری‌ات یاد می‌کنند، حاشا و کلاً از این همه بی‌شرمی و تازه اعلام می‌کنند که دفاع فرج باغ از لیبرالیسم دفاع از لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی است، نه لیبرالیسم اقتصادی چراکه حاجی فرج دباغ از نگاه این پارادایم کیس‌هایش، اصلاً آگاه به لیبرالیسم اقتصادی نبوده و نیست، یاللعجب از این همه هوش استعداد که خداوند به این‌ها داده است، چراکه حداقل یک کتاب چند صفحه‌ای از پروسه تشکیل لیبرالیسم وحشی اروپا نخوانده‌اند تا این حقیقت را فهم کنند که مولد نظریه لیبرالیسم از آغاز تا انجام لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری رقابتی جهان‌خوار غرب بوده است، که توسط این نظریه سعی می‌کردند تا با تأمین آزادی فردی بازار رقابتی آدم اسمیتی را تثبیت نمایند.

علی ایحال بدین ترتیب است که جریان چهارم جهت ارائه آدرس اشتباه به مردم ایران از دهه چهل الی زماننا هذا تلاش می‌کنند تا با تبلیغ اسلام صوفیانه تحت شعار مبارزه با ترم ایدئولوژی به جنگ شریعتی بروند. ماحصل، اینکه اگر بخواهیم حرکت جریان حلقه فریددی از دهه ۴۰ الی زماننا هذا، (که آبشخور اولیه آن بازگشت پیدا می‌کند به حرکت هانری کرین در دهه ۲۰ در چارچوب سیاست امپریالیستی

از خارج باقی بماند» (بازسازی فکر دینی - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵-۱۴۶ - س ۲۲ به بعد).

لذا بدین ترتیب بود که اقبال در ادامه آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال منادی این حرکت در جهان اسلام از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شد که «انسان می‌تواند مستقل از وحی بیاندیشد» و این ادعای حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری که بعداً توسط معلم کبیرمان شریعتی در جهان اسلام دنبال گردید، جرقه‌ای شد که مشرق زمین را در آستانه تحولی نو قرار داد. به همین دلیل در راستای مقابله کردن با اسلام تطبیقی اقبال - شریعتی بود که از دهه ۲۰ در ایران و از بعد از جنگ اول جهانی و پروژه سایکس - پیکو در خاورمیانه سرمایه‌داری جهانی تحت رهبری امپریالیسم انگلیس و امپریالیسم فرانسه که بعداً به امپریالیسم آمریکا هم انتقال پیدا کرد، کوشیدند جهت مقابله کردن با این پروژه اقبال - شریعتی توسط اسلام صوفیانه (که امروز منادی آن در جامعه ایران حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - می‌باشد) با تبلیغ بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا و محدود کردن حرکت انبیاء به آخرت و بعد از مرگ، بسترساز تثبیت منافع امپریالیستی آن‌ها بشوند.

باز به همین دلیل بود که حتی سیدجمال در اواخر عمر خود از بعد از اینکه دریافت که استراتژی تکیه بر سلاطین جبار و عساکر جرار او در راه رهائی مسلمانان به بن بست رسیده است با مهاجرت به مصر نخستین سدی که در مسیر رهائی مسلمانان به چالش کشید اسلام صوفیانه بود، که به شدت توسط سرمایه‌داری جهانی جهت تبلیغ بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا تبلیغ می‌کردند. آدرس اشتباهی جریان فرج دباغ، روی‌گردانی از اسلام اجتماعی توسط روی‌آوری به اسلام صوفیانه می‌باشد. این جریان که سر منزل نهایی آن‌ها به طرف لیبرالیسم اقتصادی است جهت مقابله کردن با اسلام تغییرساز اقبال - شریعتی می‌کوشند تا آنچنانکه فرج دباغ مدعی است برخلاف اندیشه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن معلم کبیرمان شریعتی تجربه نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه عرفانی اهل تصوف ارزیابی کنند و با از بین بردن فاصله بین تجربه عرفا و تجربه نبوی پیامبر اسلام تجربه عرفا و صوفیان را در ادامه تجربه نبوی پیامبر اسلام تبیین نمایند و به

علت تکوین ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام این بوده است که در کادر قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام توسط تکوین عقل استقرائی در بشر، انسان توان اندیشیدن مستقل از وحی نبوی و انبیاء الهی پیدا کرد.

لذا همین اندیشیدن مستقل از وحی انسان باعث گردید تا بشر به قول اقبال از دوران کهن وارد دوران جدید بشود و به همین دلیل اقبال پیامبر اسلام را عامل انتقال دهنده از جهان کهن به جهان نو اعلام کرد.

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد

بر رسول ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفل ایام را

او رسل را ختم و ما اقوام را

خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت

داد ما را آخرین جامی که داشت

لا نبی بعدی ز احسان خداست

پرده ناموس دین مصطفی است

قوم را سرمایه قوت از او

حفظ سر وحدت ملت از او

حق تعالی نقش هر دعوی شکست

تا ابد اسلام را شیرازه بست

دل زغیر اله مسلمان بر کند

نعره لاقوم بعدی می‌زند

کلیات اقبال لاهوری - رمز بیخودی - ص ۷۰ - س ۱ به بعد

«پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع وحی وی مربوط می‌شود. به جهان قدیم تعلق دارد. و آنجا که پای روح وحی در کار می‌آید متعلق به جهان جدید است. حیات در وجود پیامبر اسلام منابع دیگری از معرفت اکتشاف کرد که شایسته خط سیر جدید انسان در تاریخ شد. ظهور و ولادت اسلام. که آرزومندم چنانکه دلخواه شما است برای شما مجسم کنم بسترساز ظهور ولادت عقل برهانی استقرایی شد و بدین وسیله نبوت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ظهور ولادت عقل برهانی استقرایی حکم به قطع خود داد و بدین ترتیب به حد کمال خود می‌رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که پروسه حیات نمی‌توانست پیوسته در مرحله کودکی توسط رهبری



وسیله آن آنچنانکه فرج دباغ مدعی است تجربه عرفا و تصوف بعد از پیامبر اسلام را مراحل متعالی در ادامه طولی تجربه نبوی پیامبر اسلام ارزیابی و ارزش‌گذاری نماید تا توسط آن شرایط جهت گسترش اسلام صوفیانه حرکت کربن - فریدد فراهم نمایند، در صورتی که بزرگترین پیام اقبال - شریعتی اینکه اصلاً تجربه نبوی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی صوفیان یکی نیست. به عبارت دیگر هر چند اقبال و شریعتی بستر وحی نبوی پیامبر اسلام را تجربه درونی و باطنی خود پیامبر تبیین می‌کنند و برای تجربه‌های انفرادی و درون‌گرای صوفیان اصالت فردی و درونی قائل‌اند، اما هرگز برعکس فرج دباغ تجربه نبوی پیامبر اسلام را با تجربه عرفانی و صوفیانه امثال مولوی یکی نمی‌دانند.

«حضرت محمد به معراج رفت و باز گشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت به نام عبدالقدوس گنگھی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم. هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله. اختلاف روانشناختی میان دو نوع. «تجربه پیامبرانه و «تجربه صوفیانه» را به این خوبی آشکار سازد. که مرد باطنی یا صوفی یا عارف نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اخادی پیدا می‌کند به زندگی این جهانی باز گردد. در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد. بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. چراکه پیغمبر برعکس صوفی 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 مرد صوفی و عارف یا مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اخادی مرحله نهائی است. در صورتی که برعکس برای پیغمبر بیدار شدن نیروی روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد. و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد. در پیغمبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده است به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه نبوی یا تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود. هم در باره خود داوری می‌کند. و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد. در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش

برمی‌دارد. بنابراین راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر آزمون انواع انسانیتی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۴-۱۴۳ - س ۱ به بعد).

آنچنانکه مشاهده می‌کنید در اسلام تطبیقی اقبال - شریعتی تجربه نبوی پیامبرانه با تجربه عارفانه صوفیان متفاوت می‌باشد چراکه تجربه نبوی یا تجربه دینی پیامبرانه برعکس تجربه عارفانه صوفیان:

اولاً - تغییر ساز.

ثانیاً جامعه‌ساز.

ثالثاً از فرد فاصله می‌گیرد و اجتماعی و تاریخی می‌شود.

رابعاً مسئولیت آفرین می‌باشد. در صورتی که از نظر اقبال و شریعتی تجربه عارفانه صوفیان یا به عبارت دیگر تجربه صوفیانه مرد باطنی یک تجربه فردی و تفسیری و درون‌گرا و جامعه‌گریز و مسئولیت‌گریز و غیر تغییرساز می‌باشد به همین دلیل فرج دباغ در تز تجربه نبوی و کتاب «قبض و بسط» خود تلاش می‌کند تا با یکسان دانستن تجربه باطنی صوفیانه و تجربه نبوی و دینی پیامبر اسلام:

اولاً تجربه پیامبر را فردی بداند.

ثانیاً تجربه صوفیانه افرادی مثل مولوی در ادامه تکاملی تجربه پیامبر تبیین نمایند (اشاره به تفسیر حاجی فرج دباغ در غزل، ملولان همه رفتند در خانه به بنید / بر این جمع ملولانه همه جا بخندید / به معراج بر آید چو از آل رسولید / رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید).

ثالثاً وحی نبوی پیامبر اسلام را محدود به تبیین جهان پس از مرگ بکنند.

رابعاً وحی نبوی پیامبر اسلام را از عرصه جامعه و تغییر محدود به درون و تفسیر و فرد بکنند. که البته هدف فرج دباغ سروش در ادامه آدرس اشتباهی کربن - فریدد آن است که تا به خیال خود شرایط جهت لیبرالیسم اقتصادی در جامعه ایران فراهم بکند چون

تا زمانیکه فردیت به عنوان یک مقوله مذهبی مانند لوتر یا مقوله عرفانی مانند عرفان بودائی و فلسفی مانند فلسفه یونانی در جامعه تبیین پیدا نکند، امکان دستیابی به لیبرالیسم فلسفی که بسترساز لیبرالیسم اقتصادی در جامعه می‌باشد وجود ندارد.

در همین رابطه است که سه مقوله تاریخ و جامعه و تکامل از آغاز شروع بسترسازی فلسفی و مذهبی و عرفانی فردیت در جامعه مورد هدف حمله فرج دباغ بوده است و صد البته از آنجائیکه فرج دباغ در این رابطه اندیشه شریعتی را مبتنی بر سه پایه:

۱ - مساوات یا سوسیالیسم.

۲ - مسئولیت مشترک یا اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت و آزادی یا دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی) می‌دیده است، از آنجائیکه مانند مرادش داریوش شایگان به جایگاه تثبیت شده اندیشه شریعتی در بین جوانان و پیشگامان نظری و عملی جامعه ایران واقف بوده است لذا در این رابطه جهت بسترسازی لیبرالیسم فلسفی در جامعه ایران مانند داریوش شایگان کوشید تا خاکریز مقدم شریعتی را مورد حمله قرار دهد. در این رابطه بود که فرج دباغ مرحله اول حمله خودش تحت عنوان «فربه‌تر از ایدئولوژی» از سال ۶۸ از خاکریز شریعتی شروع کرد و جهت به چالش کشیدن اندیشه شریعتی در راستای بسترسازی فلسفی لیبرالیستی یا فردیت در جامعه ایران که او با سه سلاح مذهب فردی آخرت‌گرای دنیاگریز وام گرفته از بازرگان پیر و عرفان و تصوف اشعری‌گری مولوی و اندیشه‌های پوپری دست به کار شد جهت به چالش کشیدن اندیشه مساوات‌گرای و مسئولیت آفرین و دموکراسی‌خواه شریعتی راهی جز این نداشت جز اینکه به موازات علم کردن مبارزه با سوسیالیسم و دفاع عریان از سرمایه‌داری با اصل تکامل و اصل اجتماعی شدن امور و اصل تاریخ به چالش بکشد چراکه او خوب می‌داند که زیربنای سه اصل مساوات‌طلبی و مسئولیت‌آفرینی و دموکراسی‌خواهی شریعتی همان سه اصل تاریخ و تکامل و اجتماعی شدن می‌باشد.

بنابراین در این رابطه است که اگر بخواهیم اصول مشترک فکری فرج دباغ در طول حیات فکری ضد شریعتی خود تبیین

نمائی‌ام این اصول مشترک عبارت‌اند از:

الف - ضد اصل تکامل.

ب - ضد اصل تاریخ.

ج - ضد اصل اجتماعی شدن.

د - ضد سوسیالیسم، می‌باشد که البته او با وام‌گیری ترم ایدئولوژی (از داریوش شایگان در حمله به شریعتی که عبارت است از آگاهی کاذب که البته خود داریوش شایگان این اصطلاح را از کتاب «ایدئولوژی آلمانی» کارل مارکس وام گرفته بود) توانست مخالفت ضد سوسیالیستی و ضد تکامل و ضد تاریخ و ضد اجتماعی شدن با اندیشه مساوات‌طلب و مسئولیت‌آفرین و دموکراسی‌خواه شریعتی در مبارزه ضد ایدئولوژی با شریعتی تئوریزه کند، آن هم به این ترتیب که مثلاً اندیشه شریعتی حرکت‌طلب است نه حقیقت‌طلب و دشمن‌ساز است و معیشت‌اندیش می‌باشد.

خامسا از آنجائیکه در مدل دین‌شناسی اقبال و شریعتی پایه‌های این مدل دین‌شناسی بر اساس سه پایه:

۱ - بازفهمی جهان.

۲ - بازفهمی خود.

۳ - بازفهمی وحی نبوی جهت بازسازی مدل دین‌شناسی اسلام می‌باشد، با عنایت به اینکه از نگاه اقبال - شریعتی در میان سه مؤلفه بازفهمی جهان و خود و وحی نبوی جهت بازسازی اسلام مؤلفه بازفهمی وحی نبوی جنبه عمده دارد، آنچنانکه بدون بازفهمی وحی نبوی امکان بازسازی اسلام از نظر شریعتی و اقبال وجود ندارد به همین دلیل است که برای فهم مدل دین‌شناسی اقبال و شریعتی ما مجبوریم به آرایش انواع مدل دین‌شناسی بپردازیم که در این رابطه با سه نوع مدل دین‌شناسی روبرو می‌شویم که این سه نوع مدل دین‌شناسی عبارت‌اند از:

الف - مدل دین‌شناسی تطبیقی.

ب - مدل دین‌شناسی انطباقی.

ج - مدل دین‌شناسی دگماتیسم. <<

ادامه دارد

فرایند گذار اسلام تطبیقی از

سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

ی - «پاسخ‌های نو» به «سوال نو» سید جمال‌الدین اسدآبادی:

پاسخ نو به سوال نو سید جمال برای اولین بار از طرف حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب پروسه بازی اسلام تطبیقی مطرح شد. اقبال برعکس شیخ محمد عبده (که محمد عبده کوشید از بعد از شکست استراتژی سید جمال حرکت خود را از دربار سلاطین به حوزه‌های فقه‌ای و روحانیت فقهزده بکشاند و تحت شعار «رجوع به سلف صالح و احیای نهضت سلفی‌گری» کوشید تا توسط «پروژه احیاء» از درون برعکس پروسه بازسازی از برون شاه ولی الله - اقبال - شریعتی به پیرایش فقهی اسلام بپردازد و از طریق حوزه‌های فقه‌ای می‌خواست فرهنگ اسلام فقه‌ای را به مردم منتقل نمایند همان مسیری که خروجی نهائی آن سید قطب و اخوان المسلمین در مصر شد) ابتدا به آسیب‌شناسی حرکت سید جمال پرداخت که محصول این آسیب‌شناسی اقبال این بود:

«آنکس که کاملاً به اهمیت و عظمت وظیفه مسلمانان این زمان که عبارت است از اینکه باید بی آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه اسلام بیندیشند متوجه شده بود. 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 بود. جمال‌الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیری جزیه نمی‌شد. و تمام قدرت خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که در این زمان 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» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل من بشری - آزادی و جاودانی آن - ص ۱۰۹ - س ۲۲).

از نظر اقبال مشکل اصلی حرکت سید جمال که باعث بحران و بن بست و شکست او شد، نداشتن قوام عقیدتی بود و به همین دلیل اقبال کوشید در فرایند دوم پروسه

بازسازی اسلام تطبیقی (که از قرن هیجدهم توسط شاه ولی الله دهلوی آغاز شده بود) در جهت بازتولید و بازسازی حرکت سید جمال، حرکت سیاسی صرف او را به حرکت بازسازی اسلام تطبیقی استحاله نماید و به همین دلیل بود که برای اقبال «حرکت سیاسی سید جمال و در افتادن او با قدرت‌های سلاطین جبار بسیار آسان‌تر از در افتادن اقبال و شریعتی با عادات و آداب و افکار فقهزده روحانیت و جوامع مسلمان است» چراکه در حرکت بازسازی اسلام تطبیقی کمترین ضربه‌های درونی و بیرونی آن تهمت الحاد و التقاط و بد دینی و طرد و انزوای سیاسی و اجتماعی و فکری توسط روحانیت فقهزده می‌باشد.

به همین دلیل است که اقبال مانند مارکس و هگل سخت‌ترین حرکت نقادانه فکری «نقد دینی و فقهی جهت جایگزین کردن ایمان محققانه به جای اسلام مقلدانه فقهی می‌داند» و به همین دلیل اقبال معتقد بود که در یک جامعه دینی «فقه‌زدگی بدتر از استبدادزدگی است» و این چیزی بود که سید جمال به آن عنایت نداشت. اقبال و شریعتی معتقد بودند «که در یک جامعه دینی اگر دین در چارچوب اسلام فقه‌ای منحط بشود انحطاطش بدتر از انحطاط سیاسی

و اقتصادی و تاریخی می‌باشند و لذا در چنین جوامعی تا زمانیکه ما دین فقه‌زده را از انحطاط درنیاوریم امکان نجات آن جامعه از انحطاط با تلاش‌های سیاسی نیست» و در همین راستا بود که اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» که مانیفست اندیشه اقبال و اسلام‌شناسی کامل او می‌باشد بیش از هر چیز فقه حوزه‌های فقه‌ای یا اسلام فقه‌ای و اسلام ارسطویی و اسلام صوفیانه را مورد حمله خود قرار داده است و معتقد است که تا زمانیکه ما تکلیف فکری خودمان در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی با سه اسلام «فقه‌زده فقه‌ای» و «فلسفه‌زده یونانی ارسطویی» و «تصوف‌زده صوفیانه» مشخص نکنیم، امکان دستیابی به اسلام تطبیقی در این زمان وجود ندارد.

به همین دلیل است که اقبال به موازات بازسازی اسلام فقه‌ای به بازسازی اسلام فلسفه‌زده ارسطویی می‌پردازد و در این رابطه (برعکس آنچه که فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش می‌گوید فرج دباغ معتقد است که تفکر فلسفی یونانی در دو شاخه «ارسطویی - مشایی» و «افلاطونی - اشراقی» آن که از قرن چهارم و پنجم توسط ابن رشد و فارابی و ابن سینا لباس اسلام به تن کردند و محجبه و شرعی و مسلمان شدند و تحت فلسفه اسلامی وارد اسلام شدند و اسلام فیلسوفانه تشکیل دادند و برای مدت بیش از هزار سال بر حوزه‌های فقه‌ای و اندیشمندان مسلمان حاکم بوده است باعث شده تا چراغ عقل در حوزه‌های فقه‌ای روشن نگاه داشته شود) حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری معتقد است که ورود فلسفه یونان در دو شاخه «ارسطویی - مشایی» و «افلاطونی - اشراقی» آن باعث خاموشی چراغ قرآن و اسلام تطبیقی در حوزه‌های فقه‌ای و جوامع مسلمان گردید.

«چنانکه همگان می‌دانیم، فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی تحقیق دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی 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. به طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. روح

قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب 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 باشند و آن‌ها را مشاهده کنند. درست در مقابل این تصور افلاطون شاگرد سقراط است که به مدرکات حسی به چشم بی اعتباری می‌نگریست چه از این‌ها. به نظر وی. تنها اعتقادی به دست می‌آید نه این که سبب رسیدن به علم حقیقی باشند. درست بر خلاف 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 طلبه‌های حوزه‌های فقهی در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند. آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند - و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح - که روح قرآن ضد تفکر یونانی است و نتیجه این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده‌ایم» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۱۷ - س ۲۱).

«روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است. و نیز از آن جهت که اعتماد تمام به متفکران یونانی داشتند. نخستین محرک ایشان آن بود که قرآن را در روشنی فلسفه یونانی فهم کنند. 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 بی ثمری بود و در نتیجه همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد. و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده شد» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۹ س ۹).

البته اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در راستای مبارزه آزادی‌بخش فکری و فرهنگی‌اش به موازات مبارزه فکری با اسلام فقه‌ای و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده با اسلام صوفی‌زده صوفیانه نیز درافتاد و در این مؤلفه مبارزه با اسلام صوفیانه بود که با سیدجمال اوایل عمر هم دل و هم داستان بود چراکه اگر سیدجمال در طول عمر خود نتوانست به



فهم مبارزه با اسلام فقهزده فقاہتی و اسلام فلسفہزده فیلسوفانه یونانی دست پیدا کند، در اواخر عمر خود که در مصر بود به فهم مبارزه با اسلام صوفی‌زده صوفیانه پی برد و عامل وازدگی سیاسی جوامع مسلمان در همین اسلام صوفیانه‌ای دانست که مانند افیونی به جان مسلمانان افتاده بود و آنچنانکه فرج دباغ بیش از ۴۰ سال است که در جامعه ایران جهت بسترسازی لیبرال سرمایه‌داری مورد اعتقاد خود بر طبل اسلام صوفیانه می‌کوبد در جوامع مسلمان عصر سیدجمال هم جوامع مسلمین به این بیماری وازدگی سیاسی گرایش پیدا کرده بودند.

اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی که در سه مؤلفه مبارزه فکری با اسلام فقهزده فقاہتی و اسلام فلسفہزده فیلسوفانه یونانی و اسلام تصوفزده صوفیانه صورت گرفت، در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود در مبارزه با اسلام صوفیانه چنین می‌گوید:

«حضرت محمد (ص) به آسمان و به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت عبدالقدوس گنگھی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که، اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که، در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد، مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با» تجربه اتحادی «پیدا می‌کند به زندگی این جهانی بازگردد، در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط در آورد، و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از» تجربه اتحادی «مرحله‌ای نهائی است، برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد، و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد. در پیغمبر آرزوی این که ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده در آمده است، به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود.

پیغمبر در فعل خلاق خود، هم در باره خود داوری می‌کند، و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی، که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد، در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد. بنابراین، راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر، آزمودن انواع انسانی است که ایجاد کرده، و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلام - ص ۱۳۵ س ۱).

اقبال در فرایند دوم پروسه بازسازی اسلام تطبیقی جهت قوام عقیدتی بخشیدن به حرکت سیاسی سیدجمال معتقد بود که تا زمانیکه خود اسلام موجود توسط پروسه بازسازی نتواند قوام تئوریک پیدا کند امکان اینکه این اسلام بتواند به حرکت سیدجمال قوام تئوریک ببخشد وجود ندارد، لذا در این رابطه بود که قبل از هر چیز کوشید توسط بازسازی خود اسلام تطبیقی در عرصه «اجتهاد در اصول» به این مهم دست پیدا کند.

«شک نیست که 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، هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالی‌ترین آگاهی‌های آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۲۲ - س ۱۵). «

ادامه دارد



قرآن در آئینه نهج البلاغه



بنابراین:

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

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

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

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

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

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

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

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

الف - فقهی.

ب - فرهنگی.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱۷ - اقبال معتقد است که سر انجام کلام معتزله و اشاعره گرفتار شدن در فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی است.

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

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

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

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

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



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

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

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

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

او تمرین می‌کند.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت. به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش. در عالی‌ترین صورت خود. بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیکتر می‌شوند و نیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر. ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست بر می‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. در این گفته هیچ امری سری و معمائی وجود ندارد. نیایش به عنوان وسیله اشراق نفسانی. عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - ص ۱۰۵ - س ۱۶).

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

۲۷ - اقبال اصلی‌ترین راه جهت نجات مسلمین از انحطاط فرهنگی را، «رهانی فرهنگ مسلمانان از متافیزیک یونان می‌داند.»

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

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

پایان

اهداف بعث

پیامبر اسلام ۲۶

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم

در شکسته عقل را آن جا قدم

بندگی و سلطنت معلوم شد

زین دو پرده عاشقی مکتوم شد

مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - س ۲۶

لذا به این ترتیب است که ما در وقوف عرفات و مشعر و منی تمرین توحید بین طبیعت و ماوراء الطبیعت و عقل و عشق که پیوسته در دیسکورس بشری به صورت دو اقلیم جدا از هم بوده است، می‌کنیم چراکه بشریت تا عصر پیامبر در مکتب فلاسفه یونانی افلاطون و ارسطو و تصوف هند شرقی آموخته بود که طبیعت و ماوراء الطبیعت دو اقلیم جدا از هم می‌باشد و لذا آنچنانکه افلاطون می‌گفت اصالت‌ها از آن ماوراء الطبیعت است و این طبیعت پست و بی ارزش و بی اعتبار می‌باشد که تنها اعتبار سایه‌ای نسبت به عالم مُثُل دارد، اما در مرحله وقوف عرفات و مشعر و منی حاجی می‌آموزد که طبیعت و ماوراء طبیعت دو نگاه و منظر و دو مرحله از شناخت است نه دو اقلیم بیگانه از هم.

به عبارت دیگر همین طبیعت آنچنانکه از یک نگاه مادی و محسوس است در نگاه دیگر خود همین طبیعت می‌شود ماوراء الطبیعت، پس آن زمان همین طبیعت می‌شود ماوراء الطبیعت که خلق همراه با خالق مطالعه کنیم.

چرخ با این اختران نیک خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی

صورت عقلی که جاویدان بی پایان بود

با همه و بی همه مجموعه یکتاستی

۳ - در سعی که توسط هفت بار سعی بین کوه صفا و مروه انجام می‌گیرد، از آنجائیکه که حاجی توسط بازی در نقش هاجر دنبال آب و معیشت می‌باشد، توحید بین دنیا و آخرت توسط حاجی به نمایش گذاشته می‌شود چرا که بزرگترین چالش انسان در مرحله هبوط در این زمین توحید بین کار دنیائی و کار آخرتی بوده است، زیرا از آنجائیکه دنیا و آخرت از نظر قرآن و پیامبران ابراهیمی دو مکان جدا از هم نمی‌باشد بلکه دو صفت می‌باشد، به هر حال پیوسته برای انسان امکان وحدت بین دو کار دنیائی و آخرتی وجود نداشته است، یعنی زمانی که کار دنیائی انتخاب می‌کرده خود را مجبور می‌دیده تا از کار آخرتی فاصله بگیرد و بالعکس آن زمانی که کار آخرتی انتخاب می‌کرده، می‌کوشیده تا خود را نسبت به کار دنیائی بیگانه نشان بدهد و لذا در همین رابطه برای او امکان وحدت بین کار دنیائی و کار آخرتی غیر ممکن بوده است.

اما در عرصه سعی، حاجی یاد می‌گیرد تا با برخورد جهتدار کردن با کار دنیائی آن را کار آخرتی هم بکند، به عبارت دیگر در سعی توده‌ها می‌آموزند که اگر کار دنیائی در راستای بی نهایت و خداوند تحقق پیدا کند همان کار دنیائی کار آخرتی هم می‌شود یعنی در سعی حج، ما می‌آموزیم که کار آخرتی یک کار مجرد از کار دنیا نیست بلکه بالعکس کار آخرتی همان کار دنیائی با جهتگیری بی نهایت است و به این ترتیب است که در مرحله سعی پروژه حج توحید بین عمل دنیائی و عمل آخرتی به نمایش گذاشته می‌شود. بنابراین در احرام توحید بین «من» حقیقی و «خود» های نفسانی تمرین می‌کنیم در طواف توحید بین روبروئی دو بی نهایت کوچک و بزرگ تمرین می‌کنیم و در سعی توحید بین دنیا و آخرت تمرین می‌کنیم.

۴ - در وقوف عرفات و مشعر و منی توحید چهارم یعنی توحید بین طبیعت و ماوراء الطبیعت و توحید دل و دماغ یا توحید عقل و عشق که پیوسته در تاریخ بشر به صورت دو اقلیم جدا از هم بوده است و هر کدام بیگانه با دیگری تعریف شده است.

بحث جانی بوالعجب یا بوالعجب

بحث عقل و حس اثر دان یا سبب

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۳۲ - س ۲۳

در درخشنی کی توان شند سوی رخش

عقل جزئی همچو برق است و درخش

تا بگرید نیستی در شوق هست

برق عقل ما برای گریه است

لیک نبود در دوا عقلش مصیب

عقل رنجور آردش سوی طبیب

عقل جزئی را ز استبداد خویش

راند دیوان را حق از مرصاد خویش

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۶۹ - س ۲۲

واندر آن هفتاد و دو دیوانگی است

با دو عالم عشق را بیگانگی است

جان سلطاناتان جان در حسرتش

سخت پنهان است و پیدا حیرتش

این سخن در رمز دانیان پیشین گفته‌اند
در نیابد هیچ فهم ظاهری

بی برد به رازها هر کس که او داناستی
گر ابونصرستی گر بوعلی سیناستی

میرفندرسیکی

حق آنکه دایگی کردی نخست
حق آن شه که تو را صاف آفرید
آن چنان معمور و باقی داشتت
شکر دانستیم آغاز تو را
آدمی داند که خانه حادث است

تا نهال ما ز آب و خاک رست
کرد چندان مشعله در تو پدید
تا که دهری از ازل پنداشتت
انبیاء گفتند آن راز تو را
عنکبوتی نه که در وی عابث است

مولوی - مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - س ۲۶

سنگ بر آهن زنی آتش جهد
آهن و سنگ ستم بر هم مزین
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک
کاین سبب را آن سبب آورد پیش
این سبب را آن سبب عامل کند
و آن سببها کاتبیاء را رهبر است
این سبب را محرم آمد عقل ما
این سبب چه بود به تازی گو رسن
گردش چرخ این رسن را علت است
این رسن‌های سببها در جهان

هم به امر حق قدم بیرون نهد
کاین دو می‌زایند همچون مرد و زن
تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
بی سبب کی شد سبب هرگز به خویش
باز گاهی بی پر و عاطل کند
آن سببها زین سببها برتر است
آن سببها راست محرم انبیاء
اندر این چه این رسن آمد به فن
چرخ گردان را ندیدند زلت است
هان و هان زین چرخ سرگردان مدان

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۱۹ - س ۳۶

۵ - در مرحله رمی و قربانی حاجی توسط رمی جمره سه ستون و بعد از آن قربانی وحدت فرد و اجتماع را به نمایش می‌گذارد، چراکه در طول تاریخ بشری از زمانی که بشریت توانسته صاحب اندیشه و فکر کردن بشود تا امروز سرگردان بین دو اقلیم فرد و جامعه بوده است بطوریکه آنچنانکه در پنج قرن قبل از میلاد لائوتسه از فرد دفاع می‌کرد در مخالفت با او، کنفسیوس از جامعه دفاع می‌کرد و در جهان جدید نیز باز روسو با تکذیب جامعه از فرد دفاع می‌کند آنچنانکه دورکهم با تکذیب فرد به تبیین و تقریر و تفسیر جامعه می‌پردازد و به این ترتیب است که داستان جنجالی فرد و جامعه از قرن نوزدهم به صورت جنگ بین لیبرالیسم و سوسیالیسم درآمده است.

در این رابطه است که برای همیشه بشریت در انتخاب فرد و جامعه سرگردان بوده و همیشه در تلاش برای دستیابی به جایگاهی بوده تا توسط آن بتواند این هر دو مقوله را در آغوش هم تجربه کند یعنی فرد در بستر جامعه بتواند خود را تعریف کند که این امر یعنی توحید فرد و جامعه در منا در مرحله رمی جمره که سه ستون آن در راستای تضادهای اجتماعی و تاریخی تعریف می‌شوند، فرد می‌تواند در عرصه پراتیک اجتماعی خود را پیدا کند و لذا به این دلیل است که قربانی در

این مرحله نه مانند تصوف هند شرقی نشان دهنده قربانی شدن فرد است و نه مانند اندیشه لیبرالیسم و روسو دلالت بر اصالت فرد در برابر جامعه می‌کند، یعنی جامعه را در پای فرد ذبح می‌نماید.

بنابراین در منا در عرصه پراتیک رمی جمره جهت مقابله کردن با دشمنان جامعه، فرد اثبات می‌شود و بدین ترتیب است که در پروژه بازسازی شده حج توسط پیامبر اسلام این پروژه با توحید بین «من» حقیقی و «خود» های سرکش انسانی در مرحله احرام و میقات آغاز می‌شود. در مرحله طواف این توحید بین «من» و «خود» به مرحله توحید رویارویی بین دو بی نهایت کوچک و بزرگ اعتلا پیدا می‌کند و در سعی دوباره این پروسس وحدت طلبی حج وارد فرایند توحید بین دنیا و آخرت می‌شود و در ادامه آن، این پروسه در وقوف عرفات و مشعر و منا به توحید بین طبیعت و ماوراء الطبیعت و بین دل و دماغ یا عقل و عشق و مراحل سه گانه شناخت انسان می‌رسد و در مرحله رمی و قربانی منا که پایان پروژه حج است این توحید به توحید فرد و جامعه می‌رسد و فرد و جامعه نه تنها قربانی هم نمی‌شوند بلکه بالعکس فرد می‌تواند در بستر جامعه خود را تعریف کند و به همین دلیل است که پروژه حج در مرحله بازتعریف و بازسازی شده آن توسط پیامبر اسلام بدل به نمایش همان جهان بینی توحیدی می‌شود که پیامبر در دوران ۱۵ ساله فاضل حرائی به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» آن را تجربه کرده بود و لذا به این ترتیب بود که آن «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» یا جهان بینی توحیدی پیامبر اسلام دارای پنج مؤلفه:

الف - توحید «من» و «خود».

ب - توحید بی نهایت بزرگ و بی نهایت کوچک.

ج - توحید بین دنیا و آخرت.

د - توحید بین طبیعت و ماوراء الطبیعت و دل و دماغ.

ه - توحید بین فرد و اجتماع می‌باشد. <<

ادامه دارد



سوره حدید

۹

مراستمانه حرکت جامعه سازانه مدنی

پیامبر اسلام

بِاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ - در خلقت آسمان و زمین و اختلاف شب و روز آیاتی است برای کسانی که صاحب فکر باشند اینها همان کسانی هستند که در برابر تفکر به این آیات به ذکر خداوند هم به صورت ایستاده و نشسته می‌پردازند و با فهم هدفدار بودن کل وجود به مقام خشیت دست پیدا می‌کنند.»

«إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۱۸)

اصل دو کلمه «مُصَدِّقِينَ» و «مُصَدِّقَاتِ» که هم حرف صاد در آن تشدید دارد و هم حرف دال، در اصل متصدقین و متصدقات بوده که از باب تفعّل هستند و برحسب یک قاعده صرفی حرف تاء مبدل به صاد شده است. بنابراین خلاصه معنای آیه فوق اینچنین می‌شود که آن کسانی که صدقه می‌دهند و به خدا قرض حسن می‌پردازند خداوند آنچه را که داده‌اند چند برابر نموده، ضمناً اجری کریم هم دارند. حال سوالی که در رابطه با این آیه مطرح می‌شود اینکه چرا پس از اینکه در آیه ۱۶ سوره حدید دعوت به خشیت الله بر پایه ذکر خداوند و تکیه بر آیات قرآن کرد و بعد از اینکه در آیه ۱۷ سوره حدید مکانیزم آیات قرآن در ایجاد خشیت مطرح کرد، در این آیه دو باره فلش بک به دسته دوم آیات سوره حدید که در باب تشویق مردم به انفاق بود می‌زند و دوباره با طرح انفاق به صورت قرض حسنه جهت اخذ مضاعف قرض حسن و اجر کریم می‌پردازد؟ آیا این مساله دلالت بر تکرار آیات قبلی نمی‌کند؟

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» - ای پیامبر اگر بندگان من از تو در باب من پرسیدند بگو من به تحقیق به شما نزدیکم دعای شما را اجابت می‌کنم اگر ایمان بیاورید شاید رشد کنید» (سوره بقره - آیه ۱۸۶).

بنابر این خشیت خوف نیست، تسلیم است اما تسلیمی با چشمانی باز نه مانند حیرت با چشمانی بسته و به همین دلیل است که خشیت بستر ساز تقوی می‌باشد و تقوی عامل شناخت و فهم درست است.

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - کتاب طبیعت و کتاب تاریخ و کتاب قرآن تنها هدایتگر متقین می‌باشد» (سوره بقره - آیه ۲).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...» - ای کسانی که ایمان آوردید اگر تقوا بورزید ما شما را صاحب فرقان یا شناخت جدا کننده حق از باطل می‌کنیم» (سوره انفال - آیه ۲۹).

حال با توجه به این موارد است که در تفسیر آیه ۱۶ سوره حدید:

«أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ...» می‌توانیم بگوئیم که قرآن در این آیه مسلمانان را به صورت فردی دعوت به خشیت بر پایه ذکر الله و آیات قرآن می‌کند تا بدینوسیله بتوانند خود را از ورطه‌هایی که در این رابطه بعضی از اهل الکتاب گرفتار فسق شدند، رهائی بخشند.

«اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...» در این آیه در ادامه آیه قبل که مکانیزم انجام خشیت به دو صورت ذکر الله و آیات قرآن مطرح کرده بود به ذکر مثالی از نمونه دوم که آیات قرآن می‌باشد، می‌پردازد و توسط آن با طرح آیات وجود و زنده شدن طبیعت نقش قرآن در تکوین خشیت توسط طرح آیات وجود به نمایش می‌گذرد. بنابراین در این آیه تعقل و تفکر در آیات طبیعت را یکی از راه‌های فهم بی‌نهایت می‌داند که نخستین فونکسیون آن ایجاد خشیت در انسان می‌باشد، اینکه چگونه تفکر در آیات طبیعت باعث فهم بی‌نهایت و ایجاد خشیت در انسان می‌شود، در آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ سوره آل عمران به این شکل توضیح می‌دهد:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ - الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا



برای پاسخ به این سوال باید توجه داشته باشیم که طرح دوباره و چند باره انفاق و قرض الحسنه در این آیه در اینجا بعد از طرح موضوع خشیت است که در کانتکس فردی تکوین پیدا می‌کند، طبیعتاً طرح آن در اینجا با طرح قبلی متفاوت می‌باشد چراکه در آیات قبل طرح موضوع انفاق در کانتکس اجتماعی بود، اما در این آیه طرح انفاق در کانتکس فردی می‌باشد به همین دلیل می‌خواهد بگوید که خود خشیت معلول تجربه بی‌نهایت تاثیر اجتماعی هم دارد و تاثیر اجتماعی‌اش باز در تشویق و تشدید انفاق می‌باشد که انفاق در اینجا با اصطلاح صدقه مطرح کرده است که این تغییر ترم‌ها در اشکال انفاق یا صدقه یا قرض حسن یا غیره همه در جهت تاکید بر موضوع می‌باشد و همه دلالت بر همان جهاد مالی در راه حرکت جامعه‌سازانه تاسیسی یا استقرار می‌باشد. بنابراین در این آیه هم مانند آیه قبل صدقه را با ترم قرض حسن توصیف کرده است که آنچنانکه قبلاً در باب قرض حسن مطرح کردیم قرض به معنای بریدن از قبل می‌باشد و مقراض یا قیچی هم به همین دلیل مقراض گفته که باعث قطع شی از قبلش می‌شود طبیعی است که از نخستین تاثیرات خشیه این جدائی از گذشته و پیوند به آینده توسط انفاق می‌گردد.

«وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ...»

برای تفسیر این آیه ابتدا آن را در کنار آیه ۶۹ سوره نساء قرار می‌دهیم و سپس به تعریف ترم‌های مومنین و صدیقین و شهداء می‌پردازیم.

«وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا - و کسانی که اطاعت کنند خداوند و رسولش پس این‌ها با کسانی هستند که خداوند به آنان نعمت داده است از پیامبران و صدیقین و شهداء و صالحین و این‌ها رفیقان خوبی هستند» (سوره نساء - آیه ۶۹).

حال با مقایسه بین این دو آیه می‌توانیم به این تعریف از اصطلاحات مطرح شده در آیه ۱۹ سوره حدید دست پیدا کنیم.

۱ - گروه اول که با بیان «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» مشخص کرده، همان گروه مومنین به حرکت ۱۸ ساله پیامبر اسلام می‌باشند که در طول ۱۸ آیه قبل سوره حدید مفصلاً از آن‌ها یاد کرد و در باب آن‌ها سخن گفته، بنابراین مشخصه گروه اول یا مومنین این است که به خدا و پیامبرش ایمان داشته باشند «...ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا...» (سوره حجرات - آیه ۱۵) و شک و تردید هم نکنند.

۲ - گروه دوم صدیقین هستند که آنچنانکه خود لفظ دلالت می‌کند مبالغه در صدق است، به معنای کسانی است که بسیار صادقند. البته صدق از نظر قرآن دارای مصادیق مختلفی از جمله صدق در کلام و سخن

و زبان، صدق در عمل، صدق در شناخت و قلب و ... می‌باشد که در اینجا و در هر جای قرآن بیشتر تکیه بر صدق در عمل می‌باشد بنابراین صدیقین در قرآن دلالت بر آن افرادی می‌کند که آنچه اعتقاد دارند و یا در باب آن سخن می‌گویند در عمل خود نشان می‌دهند و تنها به سخن و شناخت ذهنی بسنده نمی‌کنند.

۳ - گروه سوم شهداء هستند، آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم این کلمه که از ماده (ش - ه - د) می‌باشد در هیچ جای قرآن به معنای کشته شدن در معرکه جنگ نیامده است بلکه در قرآن شهید مراد از افرادی است که حاضر و گواه در صحنه بین حق و باطل می‌باشند.

حال با توجه به شناخت سه گروه فوق می‌پردازیم به تفسیر آیه ۱۹ سوره حدید نخستین تغییری که در مقایسه بین این آیه با ۱۸ آیه قبل از آن در سوره حدید مشهود می‌باشد، آوردن کلمه رسول است در آیات قبل با بیان «آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا...» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ...» کلمه رسول را به صورت منفرد مطرح شده است که دلالت بر پیامبر اسلام می‌کند. اما در این آیه و آیه ۲۵ و ۲۶ و ۲۸ همین سوره حدید به جای کلمه رسول، کلمه رسل به کار رفته است که جمع رسول می‌باشد و دلالت بر تمام پیامبران ابراهیمی از نوح تا خاتم می‌کند. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه چه شد که قرآن در اینجا به جای کلمه رسول کلمه رسل به کار برده است؟

در پاسخ به این سوال باید توجه داشته باشیم که قرآن در قسمت چهارم آیات سوره حدید یعنی آیات ۲۵ تا ۲۹ که آیات پایانی سوره حدید می‌باشد، موضوع نبوت و رسالت انبیاء الهی را به صورت جمعی تبیین می‌نماید لذا در این آیه که پس از تبیین خشیت و تاکید بر انفاق و صدقه می‌خواهد به جمع بندی و تاکید هر چه بیشتر بر همان موضوع انفاق که آنچنانکه قبلاً گفتیم موضوع اصلی و محوری این سوره به عنوان مرامنامه حرکت پیامبر می‌باشد، بپردازد قرآن با اتصال پیامبر اسلام با تمامی پیامبران الهی قبلی، بر اهمیت موضوع انفاق یا جهاد مالی تکیه می‌کند لذا در این آیه (آیه ۱۹ - سوره حدید) قرآن با بیان اینکه کسانی که به خدا و رسولان او ایمان آوردند ایشان نزد پروردگارش همان صدیقین و شهداء هستند و اجر و نور آنان را دارند و کسانی که کافر شده و آیات ما را تکذیب کردند، اینان اصحاب نار و دوزخ می‌باشند، می‌خواهد برای بار چندم بر اهمیت جهاد اموال و انفس فی سبیل الله به خصوص در مرحله تاسیس با طرح ترم‌های شهداء و صدیقین که هر دو ترم صدیقین و شهداء تاکید بر عمل می‌کند تا حرف و سخن، پای فشاری نماید و در مقابل گروهی که در این مرحله دست از یاری پیامبر بردارند، چه آنهایی که حقانیت حرکت را درک کرده‌اند اما در راه منافع حکومتی و شخصی

و طبقاتی خود به نفی این حرکت می‌پردازند (منافقین) و گروهی که حتی به علت ناآگاهی به نفی این حرکت می‌پردازند، جزء تکفیرکنندگان این حرکت می‌نامد و نفی می‌کند.

«اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ...»

آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم در این آیه قرآن حیات دنیا را به نقد می‌کشد نه دنیا را و آنچنانکه تاکید کردیم حیات دنیا یک بیماری فردی و اجتماعی است ولی دنیا یک فرایند وجودی می‌باشد و باز تاکید کردیم که یکی از کارهای بزرگی که پیامبر اسلام در عرصه تنوری و حرکت تاریخی خود انجام داد جدی گرفتن امر دنیا بود و این جدی گرفتن دنیا توسط پیوند ارگانیک و عملی دنیا و آخرت توسط قرآن و پیامبر اسلام تبیین گردید بطوریکه پیامبر اسلام و قرآن علاوه بر اینکه «دنیا را مقدمه آخرت دانسته‌اند» و «کوری در دنیا را عامل کوری در آخرت تعریف کرده‌اند» و «رو سیاهی در دنیا را عامل رو سیاهی در آخرت دانسته‌اند»، کلا از نظر قرآن و پیامبر دنیا و آخرت رابطه عرضی دارند نه رابطه طولی، مانند رابطه جنین رحم و این دنیا، به همین دلیل بزرگترین پیام اخلاقی و تاریخی پیامبر اسلام این بوده که دنیای خود را جدی بگیرد و کسی که این دنیا را جدی نگیرد نمی‌تواند آخرت را جدی بگیرد.

در راستای این اندیشه پیامبر اسلام و قرآن بود که پیامبر اسلام و قرآن هر گونه مجرداندیشی و برخورد مکانیکی کردن با آخرت را نفی می‌کرد و تنها به آخرتی تکیه می‌کند که محصول عملی همین دنیا باشد و برعکس اندیشه اسلام صوفیانه امثال امام محمد غزالی که رابطه دنیا و آخرت را به صورت رابطه دو هوی تبیین می‌کردند و بر بی‌مقداری دنیا و بی‌اختیاری انسان و خداوند شیر نر خونخوار تکیه می‌کردند. پیامبر اسلام و قرآن کور دنیا را کور آخرت می‌خواندند و رو سیاه دنیا را رو سیاه آخرت می‌خواندند و خودش و حرکتش را به عنوان نمونه و الگوی عملی قیامت تعریف می‌کرد و در پاسخ کسانی که از او در باب قیامت سوال می‌کردند، می‌فرمود من خودم قیامت هستم، ولی همین پیامبر و همین قرآن که اینقدر بر دنیا تکیه دارند حیات دنیا - که صفت ضد اخلاقی فردی و اجتماعی می‌باشد و به معنای دنیاگرایی می‌باشد - را نفی می‌کردند.

لذا در آیه ۲۰ - سوره حدید قرآن به نفی حیات دنیا یا دنیاگرایی می‌پردازد و با بیان خصائل پنجگانه لعب یا بازی و لهو یا سرگرمی و زینت یا آرایش و پیرایش و تفاخر یا فخر فروشی و تکاثر یا فزون طلبی آن را توصیف می‌کند، البته طرح خصائل پنجگانه فوق برگشت پیدا

می‌کند به شرایط مختلف سنی فرد و تجلی حیات دنیا در آن شرایط به خصوص چراکه در کودکی حیات دنیا به صورت بازی مادیت می‌یابد و در نوجوانی به صورت سرگرمی یا لهو و در جوانی به صورت آرایش و پیرایش و زینت تکوین پیدا می‌کند و در میان سالی به صورت تفاخر و در پیری به صورت تکاثر این حیات دنیا دنیاطلبی مادیت پیدا می‌کند، «حب الدنيا راس كل خطيئه - دنیا طلبی ریشه و اساس هر خطا و گناه می‌باشد» (اصول کافی - جلد ۲ - ص ۳۱۵).

«كَمْثَلٍ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا...»

کلمه «غَيْثٍ» در این قسمت از آیه ۲۰، به معنای باران است و کلمه «كُفَّارًا» در آیه فوق که جمع کافر می‌باشد به معنای کشاورز است و تنها در آیه ۲۰ سوره حدید قرآن کفار به معنای کشاورز آمده است و دلیل این امر هم آن است که به علت اینکه کشاورز بذر را در زیر خاک پنهان می‌کند کشاورز کافر نامیده می‌شود، چرا که خود کلمه کافر به معنای کاور یا پنهان کننده می‌باشد و اینکه کافر را هم کافر می‌نامند به خاطر این است که کافر حق را پنهان می‌کند، البته غیر از این آیه در قرآن کافر در تمامی آیات به معنای پنهان کننده حق توسط باطل معنی می‌دهد تنها در این آیه است که کافر به معنای کشاورز می‌باشد. کلمه «يَهِيحُ» در آیه فوق از هیجان است که به معنای حرکت می‌باشد و کلمه «حُطَامًا» در آیه فوق به معنای گیاه خشک شده است.

حال با توجه به این شرح لغات می‌توانیم به تفسیر قسمت دوم آیه ۲۰ سوره حدید پردازیم. این قسمت از آیه به ذکر مثالی جهت شرح توصیفی که با بیان خصائل پنجگانه از حیات دنیا کرده بود، می‌پردازد. در این مثال می‌فرماید، مثال حیات دنیا با آن خصائل پنج گانه در بهجت و فریبندگی‌اش و سپس در زوال و از دست رفتنش، مانند بارانی است که به موقع می‌بارد و باعث روئیدن گیاهان و زراعت‌ها می‌شود و کشاورزان از روئیدن این گیاهان خوشحال می‌شوند و آن گیاهان همچنان رشد می‌کنند تا به حد نهائی نموشان می‌رسند، پس از آن این گیاهان رفته رفته رو به زردی و خزان می‌گذارند و بالاخره بدل به گیاهی خشکیده و شکسته می‌شوند که باها از هر سو آن‌ها را به حرکت در می‌آورند. <<

ادامه دارد