

سر مقاله

## شیخ جنگ بر منطقه خیمه زده است

شکست امپریالیسم آمریکا و دولت ترامپ در جنگ سیاسی و اقتصادی و نظامی با دولت مادرو در ونزوئلا و شکست امپریالیسم آمریکا و دولت ترامپ در پروژه مهار قدرت اتمی کره شمالی و شکست امپریالیسم آمریکا و دولت ترامپ در جنگ سوریه و شکست امپریالیسم آمریکا و دولت ترامپ در جنگ تجاری با اتحادیه اروپا و چین و تا مکزیک و ترکیه و تحقیقات و گزارش مولر و رشد تضادهای جناح‌های درونی حکومت آمریکا و بحرانی شدن شرایط ترامپ به موازات نزدیک شدن به انتخابات ۲۰۲۰ و ورود ناو جنگی امپریالیسم آمریکا به خلیج فارس همراه با ورود بمب افکن‌های ب ۵۲ به پایگاه نظامی امپریالیسم آمریکا در قطر و شکست رژیم ارتجاعی عربستان سعودی در جنگ با ملت مظلوم یمن و کشیده شدن جنگ یمن با رژیم ارتجاعی عربستان سعودی و امارات متحد عربی (و با حمایت رژیم مطلقه فقه‌گرای حاکم بر ایران از حوثی‌ها) به جنگ نفتی در خلیج فارس، از زدن نفتکش‌ها در دریای عمان تا انفجار کشتی‌ها در فجیره امارات و زدن لوله انتقال نفتی عربستان و مسلح شدن نیروی‌های شبه نظامی وابسته به سپاه پاسداران (از حزب الله لبنان تا حشد الشعبی عراق و تا حوثی‌های یمن و فاطمیون افغانستان و زینبیون پاکستان) به موشک‌های بالستیک و نقطه‌زن و سیستم‌های پهبادی و حمله موشکی به منطقه سبز بغداد که محل سفارت و استقرار نیروهای آمریکائی در عراق می‌باشد

۲

☀ پرسش و پاسخ هفده

☀ در فرایند پسا ۱/۱ تیرماه هشتاد و هفت

☀ دموکراسی و آزادی ۲۸

☀ فراز و فرود جنبش زنان

☀ سکولاریسم حکومتی

☀ ما چه می‌گوییم

☀ رمضان عرصه «پراکسیس باطنی»... ۳

☀ ده سالگی حیات نشر ۲

☀ بحث شناسی ۶۱

☀ اقبال «پیام-آور» ۳۶

☀ فلسفه مرگ در رویکرد امام علی ۸

☀ شریعتی در آئینه اقبال ۳۷

☀ تفسیر سوره نجم

تا پایان دولت دهم محمود احمدی نژاد خرج پروژه هسته‌ای حزب پادگانی خامنه‌ای شده بود، بالاخره خامنه‌ای توسط نرمش قهرمانانه خودش همه را به صورت یکطرفه بر باد داد. آنچنانکه حزب پادگانی خامنه‌ای اکنون در شرایطی است که نه تنها همه آن سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران توسط نرمش قهرمانانه بر باد داده است، بلکه تنها دستاوردی که از اجرای برجام نصیبش شده است، تحمیل استخوان‌سوزترین تحریم‌های همه جانبه اقتصادی بر مردم نگون‌بخت ایران می‌باشد) و غیر قابل پیش‌بینی بودن تصمیمات ترامپ در عرصه‌های تجاوز نظامی (آنچنانکه در حمله نظامی و موشکی به سوریه شاهد بودیم) و لغو یکطرفه قوانین بین‌المللی و بی‌اعتنائی ترامپ نسبت به تصمیمات نهادهای بین‌المللی و شکست گذشته امپریالیسم آمریکا در تجاوزات نظامی و اشغال کشورهای افغانستان و عراق و لیبی که با صرف بیش از ده تریلیون دلار از مالیات مردم آمریکا در دوران بوش پدر و پسر و اوپاما همراه بوده است و البته خروجی نهائی همه این تجاوزهای نظامی امپریالیستی آمریکا در منطقه، تقویت هژمونی نظامی رژیم مطلقه فقهاتی و تغییر توازن قوا در منطقه به سود حزب پادگانی خامنه‌ای و تثبیت هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر هلال شیعه بوده است، همه و همه باعث گردیده است تا آرایش جدید نیروها در سطح منطقه بوجود بیاید. آنچنانکه این آرایش جدید باعث شده است که منطقه اکنون در وضعیت انفجاری قرار بگیرد.

پر واضح است که در این شرایط حساس و خودویژه مهم‌ترین سؤال‌هایی که قابل طرح است اینکه: آیا منطقه و کشور ایران وارد عرصه یک جنگ محدود و یا نامحدود امپریالیستی می‌شود؟

آیا با شروع جرقه جنگ محدود، امکان جلوگیری از ورود یک جنگ نامحدود در منطقه و کشور ما وجود دارد؟

آیا جنگ محدود و یا نامحدود امپریالیستی در منطقه و کشور ما باعث سرنگونی حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌شود، یا که برعکس نه تنها باعث سرنگونی حاکمیت مطلقه فقهاتی نمی‌شود، بلکه شرایط برای سرکوب‌گری هر چه بیشتر مردم و جنبش‌های مطالباتی آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی فراهم می‌گردد؟

و بالا رفتن قیمت نفت به علت قطع و کاهش نفت کشورهای ونزوئلا و لیبی و نیجریه و ایران به بازارهای نفتی جهان و ورود جریان شکست خورده داعش به جنگ منطقه خلیج فارس و آتش‌افروزی این جریان، جهت شعله‌ور کردن جنگ امپریالیسم آمریکا با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران (برای ترمیم شکست نظامی خود در عراق و سوریه) تهدید روزمره حزب پادگانی خامنه‌ای جهت نابود کردن اسرائیل از نقشه جهان و تأثیر تحریم‌های همه جانبه (نفتی و بانکی و بیمه‌ای و حمل و نقل و...) استخوان‌سوز اقتصادی امپریالیسم آمریکا بر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و بر مردم نگون‌بخت ایران و تشکیل سه نشست اضطراری سران اتحادیه عرب و شورای همکاری خلیج و سازمان همکاری اسلامی در نهم و دهم خردادماه سال جاری در مکه بنا به دعوت رژیم ارتجاعی عربستان سعودی، با طرح محوریت موضوع ایران جهت به انزوا کشاندن رژیم مطلقه فقهاتی در منطقه و جهان، تاخت و تاز جناح‌ها دولت ترامپ از بولتن تا پمپئو جهت آتش‌افروزی و جنگ امپریالیستی در منطقه با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران و تلاش امپریالیسم آمریکا جهت بازسازی هژمونی در حال افول اقتصادی و سیاسی خود در عرصه بین‌المللی با تکیه بر اهرم قدرت نظامی و هژمونی دلار و نهادهای حقوقی بین‌المللی تحت اختیار خود، شکست پروژه برجام و خروج امپریالیسم آمریکا از این پروژه (مرده به دنیا آمده) و اعلام عدم مذاکره مستقیم حزب پادگانی خامنه‌ای با امپریالیسم آمریکا و دولت ترامپ در عرصه موشک‌های دوربرد و حضور نظامی در کشورهای منطقه و جنگ‌های نیابتی از عراق و افغانستان تا سوریه و یمن و لبنان و حضور نظامی سپاه پاسداران از دریای عمان تا دریای مدیترانه و تروریست خواندن سپاه پاسداران توسط دولت ترامپ و برخورد عکس‌العملی رژیم مطلقه فقهاتی نسبت به تروریستی بودن حضور نظامی آمریکا در منطقه و تلاش رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جهت تحمیل برتری نظامی خود در منطقه بر امپریالیسم آمریکا و ناتوانی کشورهای اتحادیه اروپا در مقابله سیاسی و اقتصادی با امپریالیسم آمریکا جهت حفظ جنازه توافق بین‌المللی برجام و تحمیل یکطرفه این توافق بین‌المللی به رژیم مطلقه فقهاتی (که پس از صدها میلیارد دلار از سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران که در مدت ۲۲ سال از دولت ششم هاشمی رفسنجانی



آیا همراه با جنگ محدود و نامحدود امپریالیستی به منطقه و کشور ما و نابود شدن تمامی زیرساخت‌های اقتصادی و اداری که بستر ساز فقیر شدن هر چه بیشتر مردم ایران و بازگشت جامعه ایران به دوران ماقبل مشروطیت می‌شود، چنین جنگ خانمان‌سوزی - آنچنانکه امروز در افغانستان و عراق و لیبی و سوریه شاهد هستیم - می‌تواند به «توسعه اجتماعی» در جامعه ایران جهت دستیابی به دموکراسی کمک کند؟

آیا تحمیل جنگ امپریالیستی در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران (که جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر «مطالباتی، صنفی و اجتماعی و مدنی و سیاسی» در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در حال اعتلا به سوی دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه رنگین کمان سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و قومی و مذهبی ایران می‌باشند) می‌تواند باعث رشد اعتلای جنبش‌های دینامیک مطالباتی ایران بشود؟

آیا تحمیل جنگ امپریالیستی به جامعه ایران که حداقل دستاورد آن نابودی تمامی زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی و اداری جامعه ایران می‌باشد و باعث نابود شدن و قربانی شدن محروم‌ترین بخش جامعه ایران توسط بمب‌ها و موشک‌های امپریالیستی می‌شود - آنچنانکه در جنگ امپریالیستی خانمان‌سوز عراق شاهد بودیم بیش از ۵۰۰ هزار کودک محروم عراقی در آن جنگ اقتصادی و نظامی امپریالیسم آمریکا از گرسنگی مردند - آیا چنین جنگی می‌تواند یک جنگ طبقاتی در جامعه نگون‌بخت ایران بشود تا بتواند به سود طبقه زحمتکشان و مزدبگیران ایران پایان پیدا کند؟

آیا خسارت‌های جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با حزب بعث عراق و صدام حسین که ۸۰۰ هزار کشته نظامی و ۱۶ هزار کشته غیر نظامی و ۵۰۰ هزار مجروح و معلول جنگی و ۴۲ هزار اسیر جنگی و بیش از هزار میلیارد دلار خسارت اقتصادی این جنگ برای مردم ایران بوده است، در تحلیل نهائی قربانی این خسارت‌های انسانی و مالی طبقه حاکمه ایران بوده است یا طبقه محروم و زحمتکش شهر و روستاهای ایران؟

آیا در این شرایط که امپریالیسم آمریکا و دولت ترامپ و جناح هار پوپولیسم‌های ستیزه‌گر حاکم بر آمریکا تحت هژمونی بولتون تا پمپئو (در چارچوب رویکرد رژیم چنچ خود نسبت به رژیم مطلقه فقهاتی) در عرصه آلترناتیوسازی برای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (میان سه مؤلفه مجاهدین خلق و سلطنت‌طلبان پیرو رضا پهلوی و تجزیه‌طلبان اقلیت‌های قومی ایران) شکست خورده‌اند و خود ترامپ در مصاحبه با نخست‌وزیر ژاپن اعلام می‌کند که مردم ایران با همین رژیم حاکم می‌توانند به پیشرفت و خوشبختی دست پیدا کنند و ما قصد تغییر رژیم حاکم بر ایران را نداریم، درست است که چلبی‌های ایران یا اپوزیسیون راست و چپ خارج‌نشین بی‌درد از سلطنت‌طلبان تا مجاهدین خلق فرش قرمز برای تجاوز نظامی امپریالیسم آمریکا به ایران پهن کنند؟

آیا مانور نظامی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه قدس در جریان سیل اخیر در استان‌های خوزستان و لرستان توسط نیروهای وابسته به سپاه قدس از حشد الشعبی عراق تا فاطمیون افغانستان و زینیون پاکستان تحریک جناح هار دولت ترامپ نبود؟

آیا در فشار حداکثری امپریالیسم آمریکا (بر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند پسا خروج آمریکا از توافق برجام) توسط تحریم‌های همه جانبه استخوان‌سوز اقتصادی (اعم از تحریم‌های نفتی و بانکی و بیمه‌ای و حمل و نقل و غیره) اولین قربانی این جنگ بی‌رحمانه و خانمان‌سوز مردم ایران نیستند و آیا این جنگ اقتصادی باعث تضعیف جنبش‌های مطالباتی خودبنیاد و خودسازمانده تکوین یافته از پائین نشده است؟

آیا تحریم‌های همه جانبه اقتصادی و حمله نظامی محدود و نامحدود امپریالیستی به کشور ایران باعث جایگزین شدن خیزش‌های فراگیر اتمیزه (که بستر ساز ظهور هیولای پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر بر جامعه نگون‌بخت ایران می‌باشند) به جای جنبش‌های خودبنیاد و خودمدیریتی و خودرهبر مطالباتی نمی‌شوند؟

آیا در جامعه امروز ایران که ۱۲ میلیون نفر زیر خط فقر مطلق و ۲۳ میلیون نفر زیر خط فقر نسبی و ۱۹ میلیون نفر حاشیه‌نشین کلان‌شهرها ایران و یک میلیون و هفتصد



هزار نفر کودک کار و طبق گفته قالیباف بیش از ۵۰۰ هزار خانواده در تهران حتی نان خالی برای خوردن ندارند و شعار محوری جنبش مطالباتی کارگری ایران پرداخت حقوق معوقه و شعار محوری جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان ایران بالا بردن حداقل حقوق می‌باشد، تحریم‌های همه جانبه اقتصادی و کوچک شدن اقتصاد کشور و کاهش تولید ناخالص ملی و سقوط آزاد ارزش پول ملی کشور و بالا رفتن تورم و کاهش قدرت خرید مردم ایران و افزایش بیکاری و رکود و حمله نظامی محدود و نامحدود و نابود کردن زیرساخت‌های اقتصادی کشور باعث نمی‌گردد تا این جامعه به سمت فروپاشی مطلق (آنچنانکه امروز در کشور لیبی شاهد هستیم) برود؟

آیا در این شرایط که هژمونی امپریالیسم آمریکا در عرصه‌های هژمونی اقتصادی و سیاسی در حال افول می‌باشد و امپریالیسم آمریکا جهت بازسازی این هژمونی در حال افول خود، تلاش می‌کند تا توسط تکیه بر هژمونی نظامی و هژمونی دلار خود (و در چارچوب جنگ‌های امپریالیستی در عرصه‌های تجاری و نظامی و مالی و بانکی) بسترهای بازگشت دوران طلایی خود را فراهم نماید، جنگ‌های امپریالیستی آمریکا می‌تواند برای جامعه ایران دموکراسی به ارمغان بیاورد؟

آیا در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران که فراجران‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و زیست محیطی حاکم بر جامعه ایران که (دستاورد چهل ساله حاکمیت هیولای رژیم مطلقه فقهتی بر مردم نگون‌بخت ایران می‌باشند) باعث شده است که جامعه ایران به مرز بربریت اقتصادی و بربریت سیاسی و بربریت فرهنگی و بربریت زیست محیطی و بربریت اجتماعی کشیده بشود، تحریم‌های همه جانبه استخوان‌سوز اقتصادی و حمله نظامی محدود و نامحدود امپریالیستی آمریکا به کشور ایران (آنچنانکه در افغانستان و عراق و لیبی و سوریه شاهد بودیم) که باعث نابودی تمامی زیرساخت‌های اقتصادی جامعه ایران می‌شود، می‌تواند برای جامعه ایران دموکراسی و رفاه و آزادی و برابری به ارمغان بیاورد؟

باری، در پاسخ اجمالی و کپسولی و انضمامی (نه انتزاعی) به همه سؤال‌های فوق می‌توانیم باز با طرح این سؤال پاسخ

خود را مطرح کنیم. در کجا و در کدامین سرزمین و کشوری تحریم‌های اقتصادی و تجاوزات نظامی امپریالیستی توانسته است برای آن جوامع رفاه و دموکراسی و آزادی و برابری به ارمغان بیاورد که جامعه ایران دومین تجربه در این رابطه باشد؟

بدون تردید پاسخ ما به این سؤال منفی است، چراکه آنچنانکه در کشور همسایه خودمان عراق شاهد بودیم، همین تحریم‌های ده ساله امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا حداقل دستاوردی که برای مردم مصیبت‌زده عراق به بار آورد مرگ ۵۰۰ هزار کودک عراقی به علت فقر غذایی و دارویی بود. مضافاً بر اینکه همین تحریم‌های اقتصادی به خاطر اینکه باعث ضعف و فقر بیشتر جامعه عراق شد، باعث افول جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی و حتی مانع اعتلای خیزش‌های اتمیزه آکسیونی در عراق شد. از همه مهمتر اینکه خود همین تحریم‌های اقتصادی بسترساز تثبیت حاکمیت حزب بعث و صدام حسین بر کشور عراق شد بطوریکه اگر امپریالیسم آمریکا با تجاوز نظامی حکومت حزب بعث و صدام حسین را سرنگون نمی‌کرد، برای سالیان سال این رژیم توتالیتر در عراق باز بر سر قدرت می‌ماند، چراکه هر چه جامعه فقیرتر و ضعیف‌تر بشود، منهای رکود جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی، نیاز پائینی‌های جامعه به کمک‌های امدادگرایانه حکومت‌های توتالیتر بیشتر می‌شود. آنچنانکه در خصوص جامعه خودمان در مقایسه سال ۹۶ با سال‌های ۹۷ و ۹۸ می‌توانیم داوری کنیم که جنبش‌های اجتماعی خودبنیاد مطالباتی که از سال ۹۶ (در فرایند پسا انتخابات دولت دوازدهم در اردیبهشت ماه آن سال) توسط اعتلای دو میلیون خانواده جنبش مالباختگان (این جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی) به یکباره روندی رو به اعتلا پیدا کردند، از نیمه دوم سال ۹۷ با افول جنبش کارگری کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز، در عرصه میدانی به نقطه تدافعی در برابر حاکمیت مطلقه فقهتی رسیده‌اند که همه و همه گواه این امر می‌باشد که تحریم‌های همه جانبه اقتصادی امپریالیست آمریکا در اولین خاکریز این توده‌های محروم جامعه ایران را به زانو درآورد است و باعث زمینگیر شدن آنها شده است.

بر این مطلب بیافزائیم که باز همین تحریم‌های اقتصادی



ویران‌گر به علت فقیرتر کردن جامعه ایران، باعث شده است تا نیاز پائینی‌های جامعه ایران به کمک‌های امدادگرایانه حاکمیت مطلقه فقه‌ای بیشتر بشود. فراموش نکنیم که این دستاوردها تنها مربوط به تحریم‌های اقتصادی است، پر واضح است که در عرصه تجاوز نظامی همین دستاوردهای منفی امپریالیستی بر جامعه نگون‌بخت ایران به صورت اگراندیس‌مان شده مادیت پیدا می‌کند، چراکه آنچنانکه در عراق و لیبی شاهد بودیم جنگ‌های امپریالیستی تحمیلی به این کشورها تنها جنگ‌هایی در تاریخ سرمایه‌داری بودند که به صورت کامل در دست بخش خصوصی قرار داشتند، لذا به همین دلیل بخش خصوص جهت بازسازی برای کالاها و منافع خود با تمام توانش تلاش کرد تا با ویران کردن هر بیشتر زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی و زیست محیطی این کشورها برای خود سود بیشتر فراهم نماید. لذا اگر شاهدیم که امپریالیسم آمریکا تنها در جنگ عراق ۷ تریلیون دلار از مالیات مردم آمریکا هزینه جنگ می‌کند، این ۷ تریلیون دلار هزینه ویران کردن هر چه بیشتر اقتصاد عراق شده است، نه هزینه بازسازی اقتصاد عراق.

البته در لیبی و شمال آفریقا که به قول کارل مارکس آمریکا آنجا را به عنوان شکارگاه انسانی خود انتخاب کرده است، وضعیت در فرایند پسا تجاوز نظامی امپریالیستی به این کشور بسیار اسفناک‌تر از عراق و افغانستان و سوریه و غیره است چرا که منهای اینکه امروز در لیبی بیش از ۴۰۰ گروه مسلح در حال جنگ می‌باشند و رژیم ملوک الطوائفی بر آن کشور حاکم شده است و منهای اینکه تمامی زیرساخت‌های اقتصادی و اداری و اجتماعی لیبی را متلاشی کرده‌اند و آنجا را مانند سوریه و عراق و افغانستان بدل به بیابان‌های سوخته کرده‌اند، از همه مهمتر اینکه «توسعه اجتماعی» در لیبی آنچنان به انحطاط کشانیده‌اند که به صورت علنی در آن جامعه بازار برده‌فروشی به راه افتاده است؛ و البته این همه توسط تجاوز نظامی کشوری انجام گرفته است که بوش پسر و اوباما مدعی بودند «می‌خواهند دموکراسی به صورت اجبار به این جوامع تحمیل و تزریق نمایند.»

باری به همین دلیل است که ما در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران بر این باوریم که جنگ و تحریم اقتصادی آنچنانکه باعث تثبیت رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم می‌شود، باعث به

ضعف کشانیدن و فقیرتر شدن جامعه ایران و سرکوب و رکود جنبش‌های خودبینان مطالباتی جامعه بزرگ ایران می‌گردد؛ و در این شرایط ما بر این باوریم که جنگ و تحریم‌های اقتصادی امپریالیستی باعث کاهش و افول تضادهای همه جانبه درون حاکمیت مطلقه فقه‌ای می‌شود و در عرصه‌های حاکمیت فرابحران‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و زیست محیطی امروز جامعه بزرگ ایران، ما بر این باوریم جنگ اقتصادی و جنگ نظامی امپریالیسم آمریکا (نه تنها آنچنانکه چلبی‌های خارج‌نشین بی‌درد می‌اندیشند) برای آنها قدرت‌ساز نمی‌شود، بلکه پایه سرکوب‌گری رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را در داخل قوی‌تر از گذشته می‌کند چراکه تاریخ ۴۰ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم نشان داده است که علاوه بر اینکه حیات این رژیم در گرو بحران‌های سیاسی و نظامی و اقتصادی در داخل و در منطقه می‌باشد و بدون بحران‌های نظامی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم توان نهادینه کردن قدرت نظامی و پلیسی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی خود را در داخل و منطقه ندارد، در دهه ۶۰ شاهد بودیم که رژیم مطلقه فقه‌ای در طول ۸ سال جنگ با حزب بعث عراق و صدام حسین تمام تلاشش بر این امر قرار داشت تا زیر چتر این جنگ، با مخالفین سیاسی داخل کشور خود تسویه حساب نهائی بکند؛ که آخرین پرده آن نسل‌کشی سیاسی زندان‌ها در تابستان ۶۷ در مقطع خوردن زهر و قبول آتش بس در برابر ارتش صدام حسین بود که پشت دیوار اهواز خیمه زده بودند.

لذا به همین دلیل بود که خمینی پیوسته می‌گفت: «جنگ برای ما نعمت است» و پیوسته شعار: «جنگ، جنگ تا رفع فتنه» سر می‌داد؛ و باز به همین دلیل بود که خمینی خودش را پیروز این جنگ شکست خورده می‌دانست چرا که توسط جنگ ۸ ساله با صدام حسین بود که او علاوه بر اینکه توانست تمامی نهادهای قدرت خودش را نهادینه نماید و موجودیت خودش را تثبیت کند، او توانست مخالفین و آلترناتیوهای داخلی خودش را سرکوب و نابود کند. بطوریکه پس از ۴۰ سال هنوز اپوزیسیون داخل و خارج از کشور نمی‌توانند به حداقل همبستگی و اتحاد در مبارزه با رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم دست پیدا کنند.



تنش در خاورمیانه و کشاندن رژیم مطلقه فقهاتی پای میز مذاکره جهت کسب هویت می‌باشد؛ و ما بر این باوریم که تغییر توازن میدانی قوا در عرصه منطقه به سود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مولود و سنتز تجاوز نظامی امپریالیسم آمریکا در سال ۲۰۰۳ به عراق می‌باشد؛ بنابراین در این رابطه است که ما می‌توانیم داوری کنیم که امپریالیسم آمریکا در سال ۲۰۰۳ پس از صرف ۷ تریلیون دلار هزینه جنگ عراق، آن کشور را دو دستی تقدیم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران کرد. لذا به این ترتیب بود که حاصل تجاوز نظامی آمریکا به عراق یکی ظهور هیولای داعش بود و دیگر تغییر توازن قوای میدانی به سود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم. لذا از آن زمان بود که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای تثبیت هژمونی‌اش بر هلال شیعیه دست به کار شد؛ و ما بر این باوریم که در صورت حمله نظامی امپریالیسم آمریکا به ایران نه مجاهدین خلق و نه سلطنت‌طلبان حواریون رضا پهلوی نمی‌توانند به عنوان چلبی‌های ایران از نمد افتاده قدرت، برای خود کلاه بدوزند، چراکه در تحلیل نهائی برای امپریالیسم آمریکا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (بیش از دو آلترناتیو مجاهدین خلق و سلطنت‌طلبان) می‌تواند حافظ منافع منطقه‌ای و کشوری آنها باشد. تنها درآمد فروش تسلیحاتی که در طول ۴۰ سال گذشته امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا توانسته است در این منطقه حاصل نمایند، خود می‌تواند مشتی نمونه خروار باشند، بعلاوه اینکه در خصوص قلع و قمع کردن مبارزین داخلی (مانند دهه ۶۰) جز رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هیچ جریان دیگری توان انجام آن را پیدا نمی‌کرد. \*

پایان

باری، در این شرایط ما بر این باوریم که دموکراسی برای جوامع پیرامونی یک کالای سرمایه‌داری نیست تا امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا امروز بخواهد توسط سرنیزه بر این جوامع (با حمایت مثلث ترامپ - بن سلمان و نتانیاهو) تزریق نماید؛ و ما بر این باوریم که دموکراسی و رفاه و آزادی و برابری در جوامع باید به صورت دینامیک و فرایندی از پائین تکوین پیدا کند؛ و ما بر این باوریم که دموکراسی دینامیک در جوامع تنها در چارچوب دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین دست یافتنی می‌باشد و ما بر این باوریم که با فقیرتر کردن جامعه ایران نمی‌توان به جنبش‌های فراگیر مطالباتی خودبنیاد صنفی و مدنی و اجتماعی و سیاسی دست پیدا کرد؛ و ما بر این باوریم که توسعه نیافتگی و کاهش درآمد سرانه و کاهش تولید ناخالص ملی باعث افول مبارزه طبقاتی و افول جنبش‌های مطالباتی خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر صنفی و اجتماعی و مدنی و سیاسی در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌شود؛ و ما بر این باوریم که هدف‌های دموکراتیک از دل روش‌های دموکراتیک حاصل می‌شوند نه از دل تحریم‌ها و جنگ‌ها و به خاک و خون کشیدن جامعه بزرگ ایران؛ و ما بر این باوریم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط افزایش تنش در منطقه، می‌خواهد تنش‌های داخلی حکومتش را خاموش بکند؛ و ما بر این باوریم که دولت ترامپ پس از شکست پروژه‌هایش در ونزوئلا و کره شمالی و سوریه توسط افزایش تنش در منطقه خاورمیانه می‌خواهد بحران‌های داخلی دولتش که از بعد از گزارش مولر شعله‌ور گردیده است، کاهش بدهد.

یادمان باشد که ترامپ از سال ۲۰۱۷ که وارد کاخ سفید شده است در این زمان بحرانی‌ترین دوران حکومتش را سپری می‌کند؛ و ما بر این باوریم که دولت ترامپ در این شرایط حتی در جنگ تعرفه‌ای با چین و اتحادیه اروپا و مکزیک هم شکست خورده است، لذا تنها راه فرارش از این بحران‌ها و بسترسازی برای پیروزی در انتخابات ۲۰۲۰ ایجاد



# امروز زیر پوست جامعه دانشگاهی ایران چه می‌گذرد؟

عنوان گفتمان اصلاحات یا اصلاح‌طلبی (درون حاکمیت، توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده به وسیله هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تحت مدیریت حزب پادگانی خامنه‌ای در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت) برای مدت دو دهه به صورت گفتمان مسلط در جامعه ایران مطرح شود؛ یعنی از دوم خرداد ۷۶ تا دی‌ماه ۹۶ که البته در اواخر خیزش دی‌ماه ۹۶ بود که با ورود جنبش دانشجویی به این خیزش در تهران، باز همین جنبش دانشجویی ایران بود که (با شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا») کارنامه سلطه گفتمان جریان به اصلاح اصلاح‌طلبی درون حکومتی را در هم پیچیدند.

همچنین در ادامه همین مقابله با گفتمان به اصلاح اصلاح‌طلبی درون حکومتی جنبش دانشجویی ایران بود که این جنبش در نیمه دوم سال ۹۷ با پیوند به جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز، توسط شعار: «ما فرزندان کارگرانیم - کنارتان می‌مانیم» پارادایم جدیدی در حرکت ۷۸ ساله جنبش دانشجویی ایران ایجاد کردند، چراکه شعار: «ما فرزندان کارگرانیم - کنارتان می‌مانیم» که جنبش دانشجویی از تهران در حمایت از جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز مطرح کردند، برعکس تمامی شعارهای قبلی جنبش دانشجویی ایران (در ۷۸ سال گذشته عمر این جنبش) از مضمون و جوهری دیگری برخوردار است و بدین ترتیب است که می‌توانیم

بیستمین سالگرد «قیام جنبش دانشجویی ایران در ۱۸ تیر ماه ۷۸» در شرایطی پشت سر می‌گذاریم که دهمین سالگرد «خیزش جنبش سبز در خرداد ماه ۸۸» را هم سپری می‌کنیم. بدون تردید هم در قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ و هم در خیزش جنبش سبز در خرداد ۸۸ «جنبش دانشجویی ایران» به عنوان کنش‌گر اصلی میدان مبارزه و نیروی عامل و موتور محرکه هر دو حرکت فوق بوده است. آنچنانکه همین جنبش دانشجویی در انتخابات دوم خرداد دولت هفتم (در سال ۷۶ که باعث شد تا سید محمد خاتمی به عنوان لیدر جنبش به اصطلاح اصلاحات وارد ساختمان پاستور بشود و برای مدت ۸ سال مدیریت دو دولت هفتم و هشتم رژیم مطلقه فقهاتی را در دست بگیرد) سرپل اصلی اتصال سید محمد خاتمی به طبقه متوسط شهری و پائینی‌های جامعه ایران جهت اخذ بیش از ۲۰ میلیون رأی بود.

یادمان باشد تا زمانی که سید محمد خاتمی پیروز انتخابات دولت هفتم شد، اصلاً و ابداً تشکیلات و حزبی در چارچوب «گفتمان به اصطلاح اصلاح‌طلبی درون حکومتی» وجود نداشت (و در آن شرایط سید محمد خاتمی تنها عضو رهبری جامعه روحانیون بود و تنها در چارچوب اسلام فقهاتی مورد اعتقاد جامعه روحانیون سازمان روحانیون از کاندیداتوری سید محمد خاتمی حمایت می‌کردند. البته روزنامه سلام در آن شرایط ارگان تبلیغاتی همین جامعه روحانیون بود که بعداً در دوره رئیس جمهوری همین سید محمد خاتمی بسته شد و همین بسته شدن روزنامه سلام در تیرماه ۷۸ آب‌شخور تکوین قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی از خوابگاه امیرآباد دانشگاه تهران شد) و آنچه که بعداً به عنوان حزب مشارکت یا تشکیلات به اصطلاح اصلاح‌طلبانه در دولت هفتم سید محمد خاتمی تکوین پیدا کرد، تمامی مربوط به بعد از پیروزی او در انتخابات دولت هفتم بود.

لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که اگر بخواهیم تشکیلاتی و جریانی به عنوان عامل بسترساز موفقیت سید محمد خاتمی در انتخابات دولت هفتم و یا در دوم خرداد ۷۶ مطرح نماییم، بدون تردید باید «جنبش دانشجویی ایران» را به عنوان این جریان و تشکیلات معرفی نماییم. پر واضح است که همین حمایت همه جانبه جنبش دانشجویی از سید محمد خاتمی در انتخابات دولت هفتم در دوم خرداد ۷۶ بود که باعث گردید که رویکرد سید محمد خاتمی (لیدر جناح روحانیون درون حاکمیت در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت) به



بگوئیم که در این شعار، جنبش دانشجویی ایران برای اولین بار پس از فاصله گرفتن از جنبش‌های بالائی قدرت و جریان‌های سیاسی کشور، مستقیماً از جنبش‌های مطالباتی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک مستقل تکوین یافته از پائین جامعه ایران حمایت کردند.

فراموش نکنیم که اگر حیات سیاسی جنبش دانشجویی ایران از فرایند پسا شهریور ۲۰ الی الان را تعریف نمائیم، در طول ۷۸ سال عمر حیات سیاسی جنبش دانشجویی ایران، این جنبش در تمامی این مدت در چارچوب گفتمان‌های بالائی‌های قدرت و جریان‌های سیاسی پیشاهنگ و پیشرو و پیشگام حرکت کرده است؛ که این مهم در فرایند دهه ۲۰ (از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ که فاز اول حرکت جنبش دانشجویی ایران بوده است) در دو مؤلفه حمایت از گفتمان جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران (توسط دکتر محمد مصدق و جریان‌های ملی‌گرای حامی او) و حمایت از گفتمان حزب توده به انجام رسیده است، بنابراین در فاز اول حرکت جنبش دانشجویی ایران، این جنبش در چارچوب دو گفتمان ملی‌گرائی و حزب توده حرکت کرده است؛ و در طول این ۱۲ سال جنبش دانشجویی ایران هیچگونه حرکت مستقل تکوین یافته از پائین نداشته است، در نتیجه همین جوهر وابستگی جنبش دانشجویی به بالائی‌های قدرت و احزاب سیاسی طرفدار رویکرد کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت بود که باعث گردید تا در جریان کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (که توسط ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی - بروجردی - بهبهانی و جریان امپریالیسم جهانی تحت رهبری امپریالیسم تازه نفس آمریکا و جریان دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی به انجام رسید) جنبش دانشجویی ایران توان کوچک‌ترین کنش‌گری از پائین و درون خود جنبش دانشجویی جهت شکست این کودتا نداشته باشد؛ که البته خروجی نهائی این امر آن شد که اصلاً در روز کودتا ۲۸ مرداد ۳۲ جنبش دانشجویی ایران وجود نداشت.

پر پیداست که اگر جنبش دانشجویی ایران در روز ۲۸ مرداد ۳۲ می‌توانست حداقل حضور فیزیکی داشته باشد، توان آن را داشت که کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (ارتجاع مذهبی و دربار پهلوی و رهبری امپریالیسم آمریکا بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران) را شکست بدهد. البته هر چند در دهه ۳۰ (در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) جنبش دانشجویی ایران به خود آمد و در آذر ماه ۳۲ در جریان سفر نیکسون معاون رئیس‌جمهور وقت آمریکا به

ایران (که نیروی محرکه کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق بودند، جهت جمع‌آوری محصول کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) این جنبش تلاش کرد (تا در خلاء دولت مصدق و در خلاء حزب توده سرکوب شده و در خلاء جریان‌های دیگر جامعه سیاسی ایران) حضور مستقل خود را به نمایش بگذارد؛ و در ۱۶ آذر ۳۲ این جنبش با فدا کردن سه تن از ستاره‌های خود (شریعت رضوی - بزرگ نیا - قندچی) در پای نیکسون پرچم خونین استقلال خود را برای اولین بار در دانشکده فنی دانشگاه تهران به اهتزاز درآورد، ولی با همه این احوال در دهه ۴۰ (و در حمایت و دنباله‌روی جنبش دانشجویی از جنبش چریکی) این جنبش نتوانست رویکرد مستقل خود را (نسبت به بالائی‌های قدرت و جریان‌های جامعه سیاسی ایران که توسط رویکرد کسب قدرت سیاسی و مشارکت در قدرت سیاسی حاکم می‌کوشیدند استراتژی خود را مادیت ببخشند) حفظ کند.

اما در باب اینکه چرا جنبش دانشجویی ایران نتوانستند استقلال حرکت خودشان را در دهه ۳۰ و ۴۰ حفظ نمایند، باید عنایت داشته باشیم که جنبش دانشجویی در دهه ۳۰ و در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (هر چند تلاش می‌کردند تا استقلال خودشان را حفظ نمایند اما) از آنجائیکه بدون اینکه بتوانند در چارچوب یک گفتمان جنبشی دینامیک به نهادینه کردن حرکت مستقل سیاسی خود بپردازند، می‌خواستند خارج از چارچوب گفتمان‌سازی و تئوری‌پردازی به صورت سیاسی به استقلال هویتی و تشکیلاتی و سیاسی دست پیدا کنند، لذا در این عرصه شکست خوردند.

یادمان باشد که فرمول تکوین دینامیک حرکت‌های سیاسی و اجتماعی هر چند از ایجاد حرکت‌های خودجوش و خودسازمانده و تکوین یافته از پائین و خودرهبر شروع می‌شود ولی این جنبش‌های دینامیک خودسازمانده در فاز دوم حرکت خود باید جهت تئوری‌پردازی و نهادسازی و نهادینه کردن حرکت دینامیک جنبشی خود، آن حرکت را به صورت گفتمان و گفتمان مسلط درآوردند؛ و تا زمانیکه این جنبش‌های خودجوش جهت تئوریزه و تئوری‌پردازی و نهادسازی و نهادینه کردن حرکت خود نتوانند (در عرصه کارزار گفتمان‌های جاری در جامعه ایران) حرکت خودشان را به گفتمان و گفتمان مسلط درآوردند، بدون تردید این جنبش‌ها و حرکت‌ها و جریان‌های خودجوش نخواهند توانست در عرصه میدانی استقلال خودشان را در برابر





جریان‌های گفتمان‌دار حفظ نمایند.

باری، به همین دلیل بود که (هر چند در دهه ۳۰ و در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به لحاظ سیاسی، جنبش دانشجویی تلاش می‌کردند تا هویت مستقل سیاسی و حرکتی خود در عرصه میدانی حفظ نمایند ولی از آنجائیکه همیشه جوجه‌ها را در آخر پائیز می‌شمارند بنابراین) به موازات اینکه گفتمان چریک‌گرایی مدرن توانست حرکت خود را به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران عرضه نماید، همین جنبش به اصطلاح مستقل دانشجویی در دهه ۳۰ و در دهه ۴۰ به عنوان مرکز اصلی یارگیری و سربازگیری جنبش چریک‌گرایی مدرن ایران درآمدند؛ و البته پیش از آن هم در این رابطه بود که در جریان قیام ۱۵ خرداد ۴۲ همین جنبش دانشجویی با حمایت از (حرکت زن‌ستیزانه و ارتجاعی و غیر دموکراتیک) روحانیت، هژمونی روحانیت موج‌سوار را بر حرکت ۱۵ خرداد ۴۲ نهادینه کردند که البته فراموش نباید کرد که موج‌سواری روحانیت در سال ۵۷ بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران محصول همان گوری بود که از قیام ۱۵ خرداد ۴۲ توسط حمایت جنبش دانشجویی ایران از رهبری روحانیت دگماتیست و فقهاتی و ارتجاعی و غیر دموکراتیک برای مردم ایران کنده شده بود.

باری، در رابطه با این چشم‌اسفندیار جنبش دانشجویی ایران بود که معلم کبیرمان شریعتی از سال ۴۸ توسط «جنبش روشنگری ارشاد» خود تلاش کرد تا با تکیه محوری بر جنبش دانشجویی ایران، توسط حرکت نظری خود، این خلاء گفتمانی جنبش دانشجویی ایران را پر کند؛ و لذا در این رابطه است که ما بر این باوریم که شریعتی اولین نظریه‌پرداز بود که علاوه بر اینکه بر این خلاء گفتمانی جنبش دانشجویی ایران واقف گردید، تلاش کرد تا (برعکس رویکرد حزب توده و گفتمان چریک‌گرایی دهه ۴۰ و ۵۰ و جریان روحانیت دگماتیست و ارتجاعی و موج‌سوار و غیر دموکراتیک و زن‌ستیز پیرو گفتمان ولایت فقیه حوزه‌های فقهی شیعه را که جهت سوء استفاده از این خلاء جنبش دانشجویی ایران توسط تزریق گفتمان و نظریه‌های خودشان به این جنبش، شرایط برای سربازگیری و یارگیری از این جنبش، برای خود هموار می‌کردند) این خلاء جنبش دانشجویی را توسط «گفتمان جنبشی» مورد اعتقاد خودش ترمیم کند؛ که البته هر چند که شریعتی در این رابطه موفق گردید و توانست گفتمان خودش را در جنبش دانشجویی ایران به عنوان گفتمان مسلط

درآورد، ولی با همه این احوال ضعف بزرگ شریعتی در این رابطه در این بود که (به علت فقدان کادرهای همه جانبه مولود و سنتز اندیشه خودش) نمی‌توانست و توان آن را هم نداشت که «گفتمان جنبشی خود را در عرصه جامعه و حتی در خود جنبش دانشجویی ایران جهت نهادسازی نهادینه کند.»

همین ناتوانی شریعتی در نهادسازی و نهادینه کردن «گفتمان جنبشی» خودش در جامعه بزرگ ایران بود که باعث گردید تا (نه تنها علیرغم آنچه خود او در نامه به محمد همایون مؤسس حسینیه ارشاد، قبل از زندان و دستگیری و در فرایند پسا بستن ارشاد در آبان ۵۱ توسط ساواک رژیم کودتائی پهلوی نوشته است که: «حسینیه ارشاد امروز بدل به یک حزب فراگیر اجتماعی شده است و با بسته شدن درب آن، در دورترین روستاهای ایران درب یک حسینیه ارشاد باز شده است») کشتی «جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» با خاموش کردن چراغ‌های حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی هم به گل بنشیند؛ و نتواند به حرکت خود در عرصه میدانی ادامه بدهد.

به هر حال به همین دلیل بود که شریعتی گرچه در عرصه نظر و اندیشه (آنچنانکه در درس یازدهم اسلام‌شناسی ارشاد تحت عنوان «برخیزیم گامی فراپیش نهیم» مطرح می‌کرد) بر رهبری و حرکت خودجوش و خود سازمانده جنبش دانشجویی ایران اعتقاد می‌ورزید، ولی او در عرصه میدانی نتوانست جنبش دانشجویی ایران را به صورت دینامیک و مستقل و خودجوش و خودسازمانده و خود رهبر نهادینه بکند. در نتیجه همین امر بود که باعث گردید تا جریان‌های چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ خود اعتراف کنند که: «حسینیه ارشاد شریعتی و کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد او، بهترین بسترها جهت یارگیری و نیروگیری برای آنها می‌باشد»؛ و باز در این رابطه بود که آنها می‌گفتند: «افراد و دانشجویان تا زمانی که در حسینیه ارشاد و کلاس‌های شریعتی بودند عضو حسینیه ارشاد به شمار می‌آمدند، اما از زمانی که از درب حسینیه ارشاد خارج می‌شدند، این ما بودیم که با دادن آدرس خانه تیمی به آنها، به نهادینه کردن آنها می‌پرداختیم.»\*

ادامه دارد

# فراز و فرود جنبش زنان ایران رکود یا اعتلا؟ تدافع یا تعادل؟

این ستم‌ها و تبعیض‌ها جنبش‌های نشات گرفته از این ستم‌ها و تبعیضات صورتی رادیکالیزه‌تر دارند. البته همین امر می‌تواند شرایط برای فراگیری و توده‌ای شدن این جنبش‌ها فراهم کند.

در خصوص انواع ستم‌هایی که آبخور اولیه تکوین جنبش‌ها می‌شوند، می‌توان این ستم‌ها را به انواع:

الف - ستم طبقاتی،

ب - ستم سیاسی،

ج - ستم اجتماعی،

د - ستم مدنی،

ه - ستم جنسیتی،

و - ستم قومیتی،

ز - ستم فرهنگی و مذهبی و عقیدتی تقسیم کرد.

البته تفکیک ستم‌ها به انواع فوق دلالت بر این امر نمی‌کند که آبخور تکوین جنبش‌ها در هر گروه اجتماعی تنها یکی از این ستم‌ها می‌باشد، بلکه برعکس ممکن است یکی از گروه‌های اجتماعی هم زمان زیر سندان چندین ستم قرار بگیرند، مثل جامعه زنان ایران که هم زمان زیر سندان ستم‌های جنسیتی و ستم‌های طبقاتی و ستم‌های اجتماعی و ستم‌های مدنی و ستم‌های سیاسی قرار دارند.

پر واضح است که به موازات افزایش و

هر جنبشی چه جنبش اجتماعی باشد و چه جنبش سیاسی و مدنی و صنفی، قبل از تعریف آن جنبش باید «مطالبات آن جنبش» را تعریف نمائیم، به عبارت دیگر تعریف هر جنبشی در چارچوب «تعریف مطالبات آن جنبش معنی پیدا می‌کند» و البته «جوهر و مضمون» هر جنبشی هم در چارچوب همان مطالبات جنبش تعریف می‌شود و باز در همین رابطه است که «فراز و فرود» هر جنبشی در کادر فراز و فرود مطالبات آن جنبش تعیین می‌گردد. از آنجائیکه در ترسیم هیرارشی مطالبات جنبش‌های مختلف می‌توانیم این مطالبات را به چهار دسته تقسیم کنیم که عبارتند از:

الف - مطالبات صنفی،

ب - مطالبات اجتماعی،

ج - مطالبات مدنی،

د - مطالبات سیاسی، همین امر باعث می‌گردد تا به لحاظ جوهر و مضمون، جنبش‌ها به چهار دسته:

۱ - جنبش‌های صنفی،

۲ - جنبش‌های اجتماعی،

۳ - جنبش‌های مدنی،

۴ - جنبش‌های سیاسی تقسیم بشوند.

باز در همین رابطه است که می‌توانیم به لحاظ جوهری، «جنبش‌های مطالباتی» را به انواع:

الف - جنبش‌های صنفی کارگاهی،

ب - جنبش‌های اعتراضی،

ج - جنبش‌های اعتصابی،

د - جنبش‌های آکسیونی یا خیابانی تقسیم کنیم.

البته آبخور تکوین جنبش‌ها، «ستم‌ها و تبعیض‌های گوناگونی مدنی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی می‌باشند» که به مراتب افزایش حجم



تکثر این ستم‌ها، پتانسیل آن گروه اجتماعی برای مبارزه و فراگیری آن مبارزه و توده‌ای شدن آن مبارزه بیشتر می‌شود. البته طبیعی است که به موازات تکثر این ستم‌ها بر گروهی خاص از جامعه سرکوب برای اینچنین گروه‌های اجتماعی توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر حاکم، صورتی چند مؤلفه‌ای به خود بگیرد که از سرکوب مدنی مثل تحمیل حجاب اجباری گرفته تا سرکوب اجتماعی و سرکوب سیاسی و غیره شامل می‌شوند. البته فونکسیون منفی که این چند شاخه‌ای شدن ستم و سرکوب برای آن گروه خاص اجتماعی دارد، این است که در عرصه تعیین استراتژی و تاکتیک‌های میدانی (اگر به صورت واکنشی عمل کنند) دچار تشتت مبارزاتی می‌شوند.

برای مثال در این رابطه جهت آرایش به چالش کشیدن این ستم‌ها، دسته‌ای ستم‌های مدنی (مثل حجاب اجباری) را عمده می‌کنند و مبارزه با حجاب اجباری را در نوک پیکان وظایف خود قرار می‌دهند، در صورتی که دسته‌ای دیگر ستم‌های جنسیتی در عرصه اجتماعی تا قضائی را عمده می‌کنند و مبارزه با ستم‌های جنسیتی را در عرصه‌های اجتماعی و قضائی و حقوقی و اقتصادی را جزء وظایف اولیه خود تعریف می‌کنند. در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا جنبش زنان ایران در شرایط فعلی دچار پراکندگی در عرصه مبارزه بشوند و هر دسته از زنان در شاخه‌ای از جنبش خاص خود فعال بشوند. البته خود همین پراکندگی عملی در جنبش زنان ایران باعث گردیده است تا علاوه بر اینکه تفرقه بین دسته‌های مختلف جامعه زنان ایران بوجود بیاید، جنبش زنان ایران را در شرایط فعلی در عرصه میدانی دچار موضع تدافعی بکند. بنابراین اگر جنبش زنان ایران نتوانند در عرصه «توازن قوای میدانی» با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، این توازن تدافعی را به سود خود تغییر بدهند و با تغییر توازن قوا (با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) این رژیم را وادار به عقب‌نشینی در برابر مطالبات مختلف خود بکنند، بدون تردید این توازن تدافعی بستر ساز رکود در جنبش زنان ایران می‌شود.

فراموش نکنیم که همین تشتت درونی در جنبش زنان ایران

(در عرصه اتخاذ تاکتیک‌های متفاوت) باعث گردیده است که در شرایط فعلی جنبش زنان ایران در عرصه جنبش‌های مطالباتی جامعه بزرگ ایرانی گرفتار سکتاریست بشوند و در نتیجه نتوانند از حمایت گروه‌های اجتماعی مختلف جنبش مطالباتی برخوردار شوند. پر واضح است برای اینکه جنبش زنان ایران بتوانند به وحدت درونی و سازماندهی گروهی دست پیدا کنند و از این حالت پراکندگی و تشتت در عرصه میدانی نجات پیدا کنند، لازم است که ابتدا «در سطح تئوریک خودشان را منسجم کنند» به عبارت دیگر «تا زمانیکه جنبش زنان ایران نتوانند در عرصه تئوریک خودشان را منسجم نمایند، نخواهند توانست در عرصه میدانی و درونی و تشکیلاتی خودشان را منسجم کنند» و از این پراکندگی و تشتت درونی در عرصه میدانی نجات پیدا کنند.

برای اینکه جنبش زنان ایران بتوانند در سطح تئوریک خودشان را منسجم نمایند، باید مبانی نظری این جنبش (توسط اتاق فکر جنبش زنان ایران) مورد بازسازی قرار بگیرند. یادمان باشد که آنچه باعث می‌گردد تا آینده حرکت جنبش زنان ایران گارانتی بشود «انسجام تئوریک جنبش زنان ایران در سه سطح تئوری‌های عام و خاص و مشخص است». پر واضح است که بدون انسجام تئوریک در سه سطح عام و خاص و مشخص، جنبش زنان ایران گرفتار پراگماتیست و تاکتیک‌گرایی می‌شوند که البته خود این پراگماتیست و تاکتیک‌گرایی در چرخه دیگر باز بستر ساز تفرقه و تشتت در جنبش زنان ایران می‌شود. باری در این رابطه است که ما بر این باوریم که انسجام تئوریک در سه سطح عام و خاص و مشخص جنبش زنان ایران، در این شرایط می‌تواند:

اولاً عامل همبستگی درونی جنبش زنان ایران بشود و توسط انسجام تئوریک در سه سطح عام و خاص و مشخص، شرایط برای حذف همه جانبه تشتت نظری و عملی و میدانی جنبش زنان ایران فراهم بکند.

ثانیاً وحدت درونی و سازماندهی جنبش زنان ایران توسط انسجام تئوریک می‌تواند مبارزه تدافعی امروز جنبش زنان



فرسایشی رو به جلو، شرایط برای «افزایش آگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی و صنفی» جنبش زنان ایران را فراهم بکند.

سابعاً انسجام تئوریک در سه سطح عام و خاص و مشخص می‌تواند شرایط برای ایجاد «شعار مشترک جامعه زنان ایران» که همان «رفع ستم‌های جنسیتی» و «برابری حقوقی با مردان» (در تمامی عرصه‌های سیاسی و قضائی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی می‌باشند) فراهم کند.

ثامناً انسجام تئوریک می‌تواند توسط فراهم کردن بسترها برای کنش‌گری جامعه زنان ایران و مشارکت سیاسی و اجتماعی و مدنی و اقتصادی جامعه زنان ایران، شرایط برای «توسعه پایدار» در جامعه بزرگ و رنگین کمان سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و زبانی و قومی ایران فراهم بکند. \*

ادامه دارد

ایران را از روند تدافعی موجود وارد روند اعتلائی و رو به جلو بکند.

ثالثاً توسط تکیه بر «گفتمان جنبشی» خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین، همراه با کاهش هزینه سرانه مشارکت در این جنبش برای زنان ایرانی، شرایط برای مشارکت و کنش‌گری فراگیر زنان شهر و روستای ایران فراهم می‌شود.

رابعاً انسجام تئوریک در سه سطح عام و خاص و مشخص، می‌تواند شرایط برای سازماندهی سراسری و فراگیر جنبش زنان ایران را فراهم بکند.

خامساً انسجام تئوریک می‌تواند شرایط برای پیوند جنبش زنان ایران با شاخه‌های دیگر جنبش‌های مطالباتی ایران در مؤلفه‌های مختلف آزادی خواهانه و برابری طلبانه فراهم بکند.

سادساً انسجام تئوریک در سه سطح عام و خاص و مشخص می‌تواند توسط ایجاد یک حرکت بزرگ و یک جنبش

وب سایت:

[www.pm-iran.org](http://www.pm-iran.org)

[www.nashr-mostazafin.com](http://www.nashr-mostazafin.com)

ایمیل آدرس تماس:

[Info@nashr-mostazafin.com](mailto:Info@nashr-mostazafin.com)



# «ما» چه می‌گوئیم؟

تک منبعی و حیانی گذشته) به سه منبع «طبیعت و تاریخ و درون انسان» افزایش پیدا می‌کند؛ یعنی در اپیستمولوژی قرآن برای شناخت واقعیت‌های برونی (برعکس رویکرد ارسطوئی که از کلیات شروع می‌کرد و جزئیات را در عرصه کلیات فهم می‌کرد) در چارچوب رویکرد متد برهانی استفراپی برای شناخت واقعیت‌های برونی باید از شناخت جزئیات شروع بکنیم تا به مرحله شناخت کلیات برسیم.

بنابراین در این رابطه است که اقبال در تفسیر آیه ۳۱ سوره بقره قرآن: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» می‌گوید: «منظور قرآن از اسماء و تکیه بر قدرت انسان در فهم و کشف اسماء در این آیه اشاره به قدرت ذهنی انسان در مفهوم‌سازی و کشف مفاهیم کلی از دل مفاهیم جزئی می‌باشد؛ و لذا به همین دلیل است که محمد اقبال در عرصه تحول اپیستمولوژی و متدولوژی بر همین پتانسیل شناختی انسان تکیه می‌نماید و در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تمامی اهتمام اقبال بر این امر قرار دارد که با تقسیم بندی تجربه‌های بشری به سه قسم:

الف - تجربه طبیعی.

ب - تجربه باطنی.

ج - تجربه دینی، وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک امر تجربی محکم و متقن مانند تجربه طبیعی تبیین و تعریف نماید. سوالی که در این رابطه قابل طرح است

۱ - در عرصه آناتومی پروژه بازسازی اسلام تطبیقی محمد اقبال لاهوری، ما بر این باوریم که تمامی تلاش اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) بر این محور قرار دارد که «تا زمانی که تحول در عرصه اپیستمولوژی و متدولوژی مسلمانان حاصل نشود، تحول تطبیقی در بازشناسی اسلام‌شناسی مسلمانان حاصل نمی‌شود». اقبال عامل انحطاط تمدنی و اجتماعی و سیاسی مسلمانان از قرن پنجم الی الان مولود «انحطاط فرهنگی» مسلمانان می‌داند. از نظر او چهار عامل:

الف - ورود فلسفه یونانی افلاطون‌زده و ارسطوزده از دوران مأمون عباسی.

ب - غلبه رویکرد اشعری‌گری از اواخر قرن اول هجری.

ج - حاکمیت تصوف دنیاگریز و اختیارستیز هند شرقی.

د - چتر سیاه اسلام روایتی و اسلام فقهاتی بر «موتور محرکه» اسلام دینامیک قرآن که همان «اجتهاد در اصول و فروع» می‌باشد، باعث «انحطاط فرهنگی مسلمانان شده است»؛ و لذا در همین رابطه است که محمد اقبال لاهوری، چه در هفت فصل کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام و چه در دیوان اشعارش، هر کجا که توانسته است چهار عامل فوق را به چالش کشیده است؛ و آنچنانکه برتراند راسل فیلسوف انگلیسی می‌گوید: «مغرب زمین به موازات هر لگدی که در عرصه اندیشه توانسته است به فلسفه یونانی (ارسطوزده و افلاطون‌زده) بزند، به همان میزان نیز توانسته است به رهائی در عرصه اندیشه دست پیدا کند»، محمد اقبال هم بر همین نمط برتراند راسل بر این باور است که امکان رهائی مسلمانان از «انحطاط فرهنگی» در گرو به چالش کشیدن مستمر چهار عامل فوق می‌باشد؛ و انحطاط‌زدائی تمدنی و اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمان در این عصر از نظر او در گرو انحطاط‌زدائی فرهنگی توسط به چالش کشیدن عوامل چهارگانه فوق می‌باشد؛ و ماحصل همه اینها باعث شده است تا محمد اقبال قبل از هر چیز بر «انحطاط‌زدائی فرهنگی مسلمانان تاکید بورزد.»

بدین خاطر، بدین ترتیب است که در رویکرد محمد اقبال «تحول فرهنگی مسلمانان تنها در گرو تحول اپیستمولوژی و متدولوژی مسلمانان می‌باشد» به عبارت دیگر از نظر اقبال انحطاط‌زدائی فرهنگی مسلمانان در گرو بازگشت به «رویکرد برهانی استفراپی قرآن می‌باشد.»

در نگاه محمد اقبال متد برهانی استفراپی قرآن (برعکس متد قیاسی فلاسفه یونانی) بر «واقعیت‌های مشخص و کنکرت برونی و شناخت از جزء به کل استوار می‌باشد» و منابع شناخت بشری در رویکرد قرآن (برعکس

اینکه چرا محمد اقبال در سر آغاز یا فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، تلاش می‌نماید تا وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک امر تجربی (که همان تجربه دینی می‌باشد) معرفی نماید؟

پاسخی که ما برای این سؤال داریم اینکه محمد اقبال، تحول اپیستمولوژی و متدولوژی مسلمانان (که در نگاه او کلید تحول تطبیقی فرهنگی مسلمانان می‌باشد) در گرو تحول نگاه کلامی آنها به وحی و خدا و آخرت می‌داند به عبارت دیگر از نگاه محمد اقبال، دلیل اینکه پروژه بازسازی تطبیقی اسلام او از بازسازی کلامی در عرصه خداشناسی و آخرت‌شناسی و وحی‌شناسی آغاز گردید آن است که تا زمانی که اجتهاد کلامی در بازشناسی وحی و خدا و آخرت صورت نگیرد، تحول در شناخت و اپیستمولوژی و متدولوژی مسلمانان که رمز تحول فرهنگی آنها می‌باشد، غیر ممکن است.

بنابراین در این رابطه است که ما می‌گوئیم در جامعه امروز ایران به تاسی از رویکرد محمد اقبال لاهوری هر گونه تحول سیاسی و تحول اجتماعی در گرو تحول فرهنگی می‌باشد؛ و امکان دستیابی به تحول فرهنگی در جامعه ایران از آنجائیکه مهم‌ترین مشخصه فرهنگی جامعه امروز ایران «دینی بودن» فرهنگ و جامعه ایران می‌باشد و آنچنان دین و مذهب با فرهنگ جامعه ایران عجین شده است که امکان جدائی آنها از یکدیگر در طول ۱۴ قرن گذشته نمی‌باشد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا تحول فرهنگی در جامعه ایران، در گرو «بازسازی کل دستگاه دینی باشد»؛ و البته بدون بازسازی کل دستگاه دینی امکان تحول فرهنگی در جامعه ایران از بالا توسط دموکراتیک کردن نظام سیاسی وجود ندارد، چراکه تحول فرهنگی باید از پائین در جامعه توسط خود جامعه صورت بگیرد، نه از بالا توسط قدرتهای حاکم.

فراموش نکنیم که در رویکرد انطباقی ۱۵۰ ساله گذشته جامعه روشنفکران ایران، از آنجائیکه آنها تلاش می‌کردند تا از بالا توسط روشنفکران به این تحول فرهنگی در جامعه ایران دست پیدا کنند این تلاش آنها هم به بن‌بست رسید. آنچنانکه از یوسف خان مستشارالدوله تا میرزا فتحعلی خان آخوندزاده و میرزا ملکم خان و تا صادق هدایت و احمد کسروی و کانون نویسندگان ایران و غیره و غیره که همه بر این باور بودند که تنها توسط فرهنگ‌سازی انطباقی و وارداتی مولود انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب اکتبر روسیه

و تزریق از بالا می‌توان در جامعه ایران به تحول فرهنگی دست پیدا کرد، تیر آنها به سنگ خورد.

فراموش نکنیم که اختلاف میان مهاتما گاندی و محمد اقبال در خصوص انجام تحول فرهنگی و مبارزه با خرافات اعتقادی در هندوستان که به صورت یک امر فراگیری در آمده بود، در همین رابطه شکل گرفت، چراکه گاندی جهت مبارزه با خرافات فرهنگی و سنتی و اعتقادی مردم هند (که یک نمونه آن نظام اجتماعی کاستی می‌باشد که باعث گردیده است تا بیش از ۱۰۰ میلیون نفر از مردم هند که مالکین اصلی و اولیه هندوستان هم می‌باشند، تحت عنوان نجس‌ها از حداقل حقوق انسانی هم در جامعه هند محروم باشند) معتقد به حرکت از بالا و تقدم تحول سیاسی بر تحول فرهنگی بود، در صورتی که محمد اقبال در برابر رویکرد گاندی معتقد به تحول فرهنگی از پائین جهت مبارزه با خرافات موجود در جامعه هند بود.

۲ - ما می‌گوئیم، در خصوص موضوع امامت و وصایت پیامبر اسلام در غدیر خم (که در آخرین سفر حج پیامبر اسلام صورت گرفت) برعکس آنچه که شیعه روایتی و شیعه فقهاتی و شیعه زیارتی و شیعه ولایتی مطرح می‌کنند، «وصایت پیامبر اسلام بر ولایت امام علی در غدیر خم هرگز در راستای انتقال قدرت سیاسی نبوده است» چراکه آنچنانکه امام علی در سال یازده هجری در خطبه شماره پنج نهج‌البلاغه سید رضی می‌گوید، قدرت سیاسی برای امام علی در زمان وفات پیامبر اسلام بر جامعه قبیله‌ای عربستان مانند آب کثیف راکد و میوه ناری بود که علی حتی ۲۵ سال بعد از آن هم از قبول آن کراهت داشت.

«هَذَا مَاءٌ آجَنٌ وَ لَقَمَةٌ يَعْصُ بِهَا أَلْفَهَا وَ مُجْتَنِي الثَّمَرَةَ لَغَيْرِ وَ قَتِ إِيْنَاعِيَهَا...» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۵ - ص ۵۲ - سطر ۶)

«دَعُونِي وَ التَّمَسُّوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجُوهٌ وَ أَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَ لَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ...» (خطبه ۹۲ - ص ۱۳۶ - سطر ۸).

باری، به همین دلیل است که برعکس رویکرد معلم کبیرمان شریعتی، ما می‌گوئیم در غدیر خم پیامبر اسلام بر شخصیت هدایت‌گرانه انسانی و اجتماعی و تاریخی امام علی، به عنوان مالِم الطریقه تکیه و تاکید داشت نه بر انتقال قدرت به صورت موروثی؛ و باز در این رابطه است که ما می‌گوئیم، حتی در دوران ده ساله مدنی حیات نبوی پیامبر اسلام که او اقدام به شکل‌دهی حکومت و جامعه مدنی در یشرب



توسط دو قبیله اوس و خزرج کرد، این پروژه در راستای گسترش نهضت رهائی‌بخش خود انجام داد نه برعکس، چراکه در دیسکورس نبوی پیامبر اسلام، «شأن نبوی» او با «شأن سیاسی‌اش» جدا از هم بود. برعکس آنچه که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود جهت توجیه کلامی نظریه ولایت فقیه خود مطرح می‌کند.

قابل ذکر است که خمینی در کتاب ولایت فقیه، برای توجیه کلامی نظریه ولایت فقیه‌اش دو «شأن نبوی و سیاسی» پیامبر اسلام را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد و هر دو شأن نبوی و سیاسی پیامبر اسلام را آسمانی تعریف می‌کند و آبخور مشروعیت قدرت سیاسی پیامبر اسلام را به جای انتخاب مردم به آسمان‌ها حواله می‌دهد و مقبولیت شأن سیاسی و حکومتی پیامبر اسلام را در عرصه مشروعیت شأن نبوی او تعریف می‌کند و این پیوند دو شأن نبوی و حکومتی پیامبر اسلام را به عنوان امری سیال و قابل انتقال به ائمه و امام زمان و فقهای حوزه‌های فقهی شیعه و سرانجام خودش تعریف می‌نماید؛ که از نظر خمینی توسط وصایت پیامبر اسلام در غدیر خم انجام گرفته است؛ و در زمان غیبت امام زمان این دو شأن در پیوند با هم در چارچوب فلسفه سیاسی افلاطون به روحانیت شیعه و در رأس آنها به خود خمینی منتقل می‌شود؛ که مبنای کلامی نظریه ولایت فقیه او و مشروعیت آسمانی ۴۰ ساله رژیم مطلقه فقهی حاکم تشکیل می‌دهد؛ یعنی همان لباسی که به قول مهندس مهدی بازرگان تنها به سائز خود خمینی می‌خورد ولاغیر.

آنچنانکه در قانون اساسی ولایت‌مدار و ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهی حاکم شاهد بوده‌ایم که در تحلیل نهائی، رژیم مطلقه فقهی علی‌الدوام به جای مقبولیت مردمی به مشروعیت آسمانی خودش تکیه می‌نماید و مقبولیت خودش را در عرصه مشروعیت آسمانی خودش تعریف می‌کند نه بالعکس؛ و تازه آنچنانکه بارها خود خمینی هم مطرح می‌کرد، قدرت اعلام شده در اصل ۱۱۰ و دیگر اصول قانون اساسی (ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهی حاکم) برای ولایت فقیه و او، تنها ذره‌ای از قدرت خدائی و مطلقه واقعی و آسمانی ولی فقیه می‌باشد.

باری، در این رابطه است که ما می‌گوئیم، آنچنانکه محمد اقبال در فصل پنجم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام - تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی تبیین نموده است «اصلاً نباید شأن نبوی پیامبر اسلام در عرض

شأن سیاسی و شأن حکومتی او قرار بدهیم بلکه برعکس از نظر اقبال شأن سیاسی و شأن حکومتی پیامبر اسلام به عنوان یک امر عرفی در طول شأن نبوی پیامبر اسلام قرار می‌گیرد» چرا که شأن نبوی پیامبر اسلام از نظر محمد اقبال (که همان تجربه دینی پیامبر می‌باشد) میوه نهائی پروسس وحی در هستی و کل وجود می‌باشد که پیامبر اسلام به صورت یک فرایند در طول ۱۵ سال فاز حرائی خود به آن دست پیدا کرده است، در صورتی که در خصوص شأن سیاسی و حکومتی پیامبر اسلام که امری زمینی و عرفی می‌باشد و در طول شأن نبوی او قرار دارد (نه در عرض آن) پیامبر اسلام توسط شأن سیاسی و حکومتی خود به عنوان بستر مادیت بخشیدن جوهر تغییر انسانی و اجتماعی و تاریخی و برای سه هدف تجربه نبوی خود یعنی انسان‌سازی و جنبش فرهنگی و در نهایت به صورت یک سنتز این دو مؤلفه تمدن جدید تلاش می‌نماید، آنچنانکه در این رابطه اقبال می‌گوید: «پیامبر اسلام به خاطر خلاقیت و ثمربخشی 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 پیامبر این نیروهای درونی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروهای درونی پیامبر چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد. پیامبر تلاش می‌کند تا تجربه دینی خودش را به صورت یک نیروی جهانی زنده درآورد. برای پیامبر بازگشت او به جامعه نوعی آزمون عملی برای فهم ارزش تجربه دینی خودش می‌باشد. پیامبر 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؛ و بنابراین پیامبر با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است خود را برای خود باز می‌یابد و در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش بر می‌دارد. راه دیگری که برای داوری کردن ارزش تجربه دینی پیامبر وجود دارد آزمون انواع انسانیتی است که ایجاد کرده است و همچنین توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - سطر ۸ به بعد). \*

ادامه دارد





# ده ساله شدن حیات «نشر مستضعفین» در عرصه چهل و سه ساله شدن حرکت بی‌وقفه «آرمان مستضعفین» را گرامی می‌داریم

سادساً دین در جامعه دینی اگر مورد تحول تطبیقی و بازسازی همه‌جانبه قرار بگیرد، می‌تواند آگاهی‌های کنکرت را در وجدان عمومی جامعه بدل به ایمان و حرکت بکند.

نقش قرآن تا در این عالم نشست

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمراست

این کتابی نیست چیزی دیگر است

چون بجان در رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

کلیات اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص

۳۱۷ - سطر اول به بعد

مثل حق پنهان و هم پیداست این

زنده و پاینده و گویاست این

اندرو تقدیرهای غرب و شرق

سرعت اندیشه پیدا کن چو برق

با مسلمان گفت جان بر کف بنه

هر چه از حاجت فزون داری بده

آفریدی شرع و آئینی دگر

اندکی با نور قرآنش نگر

از بم و زیر حیات آگه شوی

هم زتقدیر حیات آگه شوی

محفل ما برمی و برساقی است

ساز قرآن را نواها باقی است

باری، در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته (در دو فرایند ۳۳ ساله «سازمانی» آرمان مستضعفین و ده ساله «جنبشی» نشر مستضعفین) حیات سیاسی خود، پیوسته در نوک پیکان استراتژی خود، «دستیابی به جنبش روشنگری و جنبش فرهنگی در جامعه سنت‌زده و استبدادزده و استثمارزده و فقه‌زده تعبدگرا و تکلیف‌محور و تقلیدگرا ایران قرار داده است»؛ و در راستای همین اعتقاد به تقدم جنبش روشنگری و جنبش فرهنگی بر جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۳ سال گذشته) انجام این استراتژی در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان مذهبی و قومی و فرهنگی و زبانی ایران، در گرو تحقق «جنبش اصلاح دینی» به‌صورت تطبیقی و بازسازی‌شده در چارچوب رویکرد معلمان کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی تعریف کرده است؛ و پیوسته در ۴۳ سال گذشته پروسس حرکت‌مان بر این باور بوده‌ایم که:

اولاً در تحلیل نهائی جامعه ایران یک «جامعه دینی» است نه یک جامعه سکولار.

ثانیاً بدون جنبش فرهنگی، جنبش خودبنیاد و خودسازمانده دینامیک تکوین یافته از پائین که لازمه جنبش رهائی‌بخش از زندان ثلاثه استبداد و استثمار و استحمار هست، غیرممکن است.

ثالثاً در جامعه دینی، جنبش فرهنگی از کانال جنبش اصلاح دینی عبور می‌کند نه بالعکس؛ یعنی بدون جنبش اصلاح دینی، جنبش فرهنگی در جامعه دینی غیرممکن هست.

رابعاً در جامعه دینی پرهزینه‌ترین و طولانی‌ترین جنبش، جنبش اصلاح دینی هست.

خامساً دین در جامعه دینی اگر مورد تحول تطبیقی قرار بگیرد، می‌تواند به‌عنوان سرپل آهنین جهت انتقال آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی به اعماق جامعه و وجدان عمومی جامعه مطرح بشود.





زخمه ما بی‌اثر افتد اگر

آسمان دارد هزاران زخمه ور

ذکر حق از امتان آمد غنی

از زمان و از مکان آمد غنی

ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست

احتیاج روم و شام او را کجاست

حق اگر از پیش ما بر داردش

پیش قومی دیگری بگذارش

از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن

هر زمان جانم بلرزد در بدن

ترسم از روزی که محرومش کنند

آتش خود بر دل دیگر زنند

کلیات اقبال لاهوری - فصل می باقی - ص ۲۴۸ - سطر ۷ به بعد

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست

با من میا که مسلک شبیرم آرزوست

از بهر آشیانه خس اندوزیم نگر

باز این نگر که شعله درگیرم آرزوست

گفتند لب به بند و زاسرار ما مگو

گفتم که خیر. نعره تکبیرم آرزوست

گفتند هر چه در دلت آید زما بخواه

گفتم که بی‌حجابی تقدیرم آرزوست

از روزگار خویش ندانم جز این قدر

خواهم زیاد رفته و تعبیرم آرزوست

کو آن نگاه ناز که اول دلم ربود

عمرت دراز باد همین تیرم آرزوست

کلیات اقبال لاهوری - پیام مشرق

باری، ماحصل اینکه در جامعه بزرگ ایران موفقیت جنبش آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در گرو تحقق جنبش رهائی‌بخش تکوین یافته از پائین توسط جنبش فرهنگی

و جنبش روشنگری و جنبش اصلاح دینی تطبیقی هست؛ به عبارت دیگر در عرصه آسیب‌شناسی جنبش تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران در ۱۵۰ سال گذشته چه در فرایند آزادی و دموکراسی‌خواهانه آن و چه در فرایند برابری‌طلبانه آن، علت ناکامی و شکست این جنبش‌ها در ۱۵۰ سال گذشته خلاء جنبش فرهنگی و جنبش روشنگری و جنبش اصلاح دینی تطبیقی در جامعه ایران بوده است، چراکه بدون جنبش روشنگری و جنبش فرهنگی امکان نهادینه شدن آزادی و عدالت در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و آموزشی و جنسیتی و طبقاتی و غیره وجود ندارد؛ و لذا به همین دلیل بوده است که هم در جنبش دوم مشروطیت تحت رهبری ستارخان و باقرخان و هم در جنبش‌های منطقه‌ای کوچک‌خان و خیابانی و کلنل پسیان و هم در جنبش ضد استعماری و آزادی‌خواهانه دکتر محمد مصدق و هم در جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ که الی‌الآن ادامه دارد و هم در جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران به علت خلاء جنبش فرهنگی و جنبش روشنگری تمامی این جنبش‌ها در ورطه هولناک تقدم جنبش سیاسی بر جنبش فرهنگی و استراتژی کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی گرفتار شدند؛ و کسب قدرت سیاسی را به‌عنوان استراتژی در دستور کار خود قرار دادند؛ و به‌عبارت‌دیگر تمامی این جنبش‌ها از طریق جنبش سیاسی و استراتژی کسب قدرت سیاسی تلاش می‌کردند تا به آزادی و دموکراسی دست پیدا کنند که البته همین انحراف در رویکرد باعث شکست همه آن‌ها شد.

عنایت داشته باشیم که در این عرصه در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران تنها یک استثناء وجود داشته است و آن «جنبش روشنگری شریعتی» در طول ۵ سال (۴۷-۵۱) جنبش ارشاد او بود ه است، چراکه شریعتی در عرصه استراتژی تطبیقی جنبش روشنگری خود، برعکس رویکرد انطباقی جنبش روشنفکری گذشته جامعه ایران، «معتقد به تقدم جنبش اصلاح دینی بر جنبش فرهنگی، تقدم جنبش فرهنگی بر جنبش اجتماعی، تقدم جنبش اجتماعی بر جنبش سیاسی



بود» و در رویکرد تطبیقی او جنبش اجتماعی خودبنیاد و خودسازمانده و دینامیک تکوین یافته از پائین که بستر ساز ظهور جامعه مدنی جنبشی دینامیک هست، تنها سنتز و مولود «اجتماعی کردن جنبش فرهنگی از پائین هست» که البته جنبش ضد استبدادی ۵۷ یا به عبارت صحیح‌تر خیزش اجتماعی متمیزه و بدون سازماندهی و بدون سر ضد استبدادی سال‌های ۵۶ و ۵۷ جامعه بزرگ ایران که در خلاء و غیبت شریعتی و جنبش پیشگامان روشنگری او اعتلا پیدا کرد، با همه انحرافات و آفت‌ها و آسیب‌هایش، نشان داد که راه شریعتی در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران علاوه بر اینکه یک استثناء بوده است، تنها مسیر تحول‌آفرین جنبش فرهنگی و جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران هست.

پرواضح است که اشکال عمده استراتژی شریعتی در این رابطه در آنجا بود که شریعتی توسط پروژه اصلاح دینی و بازسازی تطبیقی اسلام، هرچند که توانست «عدالت» را در شاخه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی در چارچوب شعار «دموکراسی سوسیالیستی» خود به صورت فرهنگی و از پائین در جامعه ایران نهادینه بکند، ولی او در این رابطه نتوانست «آزادی و دموکراسی» را مانند «عدالت اقتصادی و طبقاتی و سوسیالیسم اجتماعی مورد اعتقاد خود را در جامعه بزرگ ایران از پائین نهادینه کند». البته طرح این موضوع به معنای این نیست که شریعتی نسبت به آزادی و دموکراسی بی تفاوت بوده است و یا به معنای این نیست که در رویکرد شریعتی دموکراسی در پای سوسیالیسم (آن چنانکه در رویکرد کارل مارکس شاهد بودیم) ذبح می‌شود، بلکه داوری ما در اینجا در عرصه آسیب‌شناسی استراتژی جنبش روشنگری شریعتی در این رابطه است که هرچند شریعتی در عرصه جنبش فرهنگی و جنبش روشنگری تطبیقی خود توسط پروژه اصلاح دینی و بازسازی تطبیقی اسلام، به خوبی و به درستی توانست عدالت در مؤلفه‌های مختلف آن در چارچوب سوسیالیسم مورد اعتقاد خود در جامعه ایران، از پائین نهادینه فرهنگی

و مذهبی بکند، اما او نتوانست آزادی و دموکراسی مانند عدالت طبقاتی و اقتصادی و سوسیالیسم مورد اعتقاد خود را در جامعه ایران از پائین نهادینه فرهنگی و مذهبی بکند؛ و لذا به همین دلیل است که برعکس رویکرد تطبیقی شریعتی به عدالت که در جامعه ایران نهادینه فرهنگی شد، رویکرد تطبیقی شریعتی به آزادی و دموکراسی نتوانست در جامعه ایران از پائین نهادینه فرهنگی و مذهبی بشود که البته خروجی نهائی این پروسه آن شد که رویکرد شریعتی به آزادی و دموکراسی در حد شعار و نظریات مجرد روشنفکری انطباقی درون کتاب‌های او باقی بماند؛ و البته همین خلاء بین نهادینه شدن فرهنگی رویکرد تطبیقی شریعتی به عدالت طبقاتی و اقتصادی و نهادینه نشدن رویکرد تطبیقی آزادی و دموکراسی او باعث گردید که در سال‌های ۵۶ و ۵۷ به موازات اعتلای خیزش‌های سلبی (نه ایجابی) فقرستیزانه و استبدادستیزانه این خیزش‌های اجتماعی به علت عدم پیوستگی با جنبش فرهنگی، مانند جنبش دوم مشروطیت گرفتار ورطه جنبش سیاسی و دنباله‌روی از موج‌سواران از راه رسیده طرفدار کسب قدرت سیاسی و طرفدار جایگزین کردن ولایت‌فقیه به جای ولایت سلطانی گذشته بشوند. \*

ادامه دارد



## «متافیزیک زمان محوری» اقبال در ترازوی

## «متافیزیک دیالکتیک محوری» شریعتی

آن اینکه هرگز و هرگز در آینده تکامل انسان به پایان نخواهد رسید؛ و مسیر و جاده تکامل برای همیشه بشریت باز هست.

باز بدین ترتیب است که هم اقبال و هم شریعتی (برعکس رویکرد طبایع ارسطویی که در چارچوب آن معتقد به تقدم ماهیت بر وجود در هستی و انسان و جامعه و تاریخ هست) توسط رویکرد اگزیستانسی به انسان و جهان و جامعه معتقد به اصل تقدم وجود بر ماهیت هستند. در نتیجه همین نگرش و رویکرد اگزیستانسی آن‌ها باعث گردید تا آن‌ها بتوانند در عرصه فلسفی و کلامی به تبیین وجودی اراده و اختیار و انتخاب انسان دست پیدا کنند؛ و انسان مختار قرآنی را جایگزین انسان مجبور ارسطویی و افلاطونی و عرفا و متکلمین گذشته مسلمان بکنند.

باری، بدین ترتیب بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که در جامعه‌ای که بی‌عدالتی سیاسی و بی‌عدالتی اقتصادی و بی‌عدالتی جنسیتی و بی‌عدالتی آموزشی و بی‌عدالتی طبقاتی و بی‌عدالتی مذهبی و فرهنگی و زبانی و قومیتی جایگزین برابری و آزادی علی السویه شهروندان شده است، مبارزه با آن بی‌عدالتی‌ها در آن جوامع بدل به

یادمان باشد که هر دو آن‌ها بر این باور بودند که رسالت اصلی ادیان ابراهیمی برای آشتی دادن «انسان با ابدیت و بی‌نهایت» بوده است؛ بنابراین بدین ترتیب بود که هر دو آن‌ها با اصل «فناء فی الله» عرفا و تصوف مسلمان که در طول ۱۴ قرن گذشته با تاسی از اندیشه‌های افلاطونی و نئوافلاطونی وارد باور جوامع مسلمان کرده بودند، به صورت همه جانبه مبارزه می‌کردند، چراکه عرفا و تصوف در طول ۱۴ قرن گذشته در چارچوب اصل «فناء فی الله» بر این باور بودند که برای پیوند «انسان با ابدیت بی‌نهایت بزرگ» انسان باید خود را نابود کند و «بی‌نهایت کوچک» جهت پیوند با «بی‌نهایت بزرگ» باید خود را به مرحله فناء و صفر وجود برساند؛ که از نظر محمد اقبال و شریعتی این رویکرد انحرافی عرفا و تصوف در طول ۱۴ قرن گذشته در جوامع مسلمان باعث گردیده است تا مسلمانان در چارچوب اصل «فناء فی الله» اهل تصوف و عرفا بزرگ‌ترین گوهر وجودی خود را یعنی قدرت اختیار و انتخاب خود را به نابودی بکشانند.

مبارزه محمد اقبال با رویکرد جبرگرایانه حافظ و مبارزه شریعتی با اجتماعی کردن اندیشه‌های مولوی، مولود همین رویکرد انحرافی عرفا و اهل تصوف در طول ۱۴ قرن گذشته در میان جوامع مسلمان بوده است، چراکه هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که برای انجام اصلاحات عملی در جوامع مسلمان، نخستین سرپل اجتماعی ضروری این امر بازتولید قدرت اختیار و اراده مسلماً نان محصور در زندان‌های جبرگرایانه (توسط مبارزه با اصل فناء فی الله و رویکرد جبرگرایانه فلسفه یونانی و جبرگرایانه کلامی اشعری‌گری) هست.

بدین خاطر در این رابطه بوده است که هم شریعتی و هم محمد اقبال (برعکس عرفا و اهل تصوف) جهت پیوند با بی‌نهایت و ابدیت معتقد به مشارکت وجودی بین انسان و خدا در عرصه‌های انسانی و اجتماعی بودند. آن چنانکه محمد اقبال لاهوری در تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد قرآن «...إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» می‌گوید: «این آیه نمایش مشارکت انسان و خدا در عرصه تغییر جامعه هست؛ و یا شریعتی در عرصه تکامل و شدن انسان، موتور حرکت تکامل وجودی انسان را «دیالکتیک بین روح خدا و لجن می‌داند». همچنین هم اقبال و هم شریعتی در تبیین تکامل انسان برعکس رویکرد داروین و داروینیست‌ها به تکامل انسان (که معتقدند که تکامل انسان به پایان رسیده است) بر این باورند که نه تنها تکامل انسان به پایان نرسیده است، بلکه مهمتر از

وظیفه مبرم اجتماعی می‌شود.

همچنین هم اقبال و هم شریعتی در راستای تفسیر روحانی از جهان، انسان، جامعه و تاریخ با جایگزین کردن خدای فاعل به جای خدای ناظر فلسفه یونانی و جایگزین کردن خدای خالق به جای خدای صانع نیوتنی و جایگزین کردن خدای واقع به جای خدای صور فاهمه ذهنی کانتی و جایگزین کردن خدای بر وجود به جای خدای در وجود و جایگزین کردن حیات به جای روح فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی و اعتقاد به تقدم حیات بر ماده در تبیین فلسفی تکوین وجود و انسان و جامعه و تاریخ و نفی رویکرد حلولی هگلی در پیوند خدا با وجود و نفی رویکرد جدائی خداوند از وجود و نفی بیگانگی بین طبیعت و ماوراء الطبیعت و جایگزین کردن درک دینی از وجود به جای درک فلسفی هگلی از وجود و نفی رویکرد نیوتنی به ماده صلب و جایگزین کردن ماده سیال تکوین یافته از موج و حرکت به جای ماده متصلب نیوتنی و اعتقاد به اینکه جوهر هستی حیات است نه ماده و تبیین فلسفه مرگ در هستی در بستر دیالکتیکی تکوین حیات و تعریف ماده به عنوان حیات رقیق شده نه جسم متصلب و رد تئوری تبیین وجود نیوتنی بر پایه اصالت دادن به جرم و حرکت و جایگزین کردن رویکرد دینامیکی به جای رویکرد مکانیسمی نیوتنی در عرصه وجود و اعتقاد به غایت‌دار بودن حیات به صورت دینامیک در کلیت وجود و اعتقاد به تقدم بیولوژی بر فیزیک و شیمی جهت فهم و تبیین حیات در وجود و اعتقاد به نوآوری و نو شوندگی وجود به صورت دینامیک در بستر حیات غایت‌دار و اعتقاد به رویکرد حرکت مارپیچی حیات به جای رویکرد خطی حیات در پروسس تکامل و شدن و اعتقاد به اینکه هستی دایره بسته نیست بلکه برعکس هستی باز است و حیات به سوی آینده متکامل تر به پیش می‌رود و اعتقاد به کاربرد تجربه دینی به جای تجربه حسی و تجربه علمی به عنوان تجربه خدانما در تبیین و تفسیر کل وجود و انسان و جامعه و اعتقاد به قدرت مفهوم‌سازی انسان، تفسیر روحانی از حیات و وجود را تبیین می‌کنند.

همچنین هم اقبال و هم شریعتی لازمه تبیین و تفسیر روحانی از جهان و وجود در گرو اعتقاد به غلبه حیات بر ماده، اعتقاد به اصل بودن حیات و طفیلی بودن ماده، اعتقاد

به نفی روح و نفس مولود فرهنگ یونانی جهت تبیین جهان و انسان می‌دانند؛ و بدین ترتیب است که هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب رویکرد قرآن به انسان سه خودویژگی وجودی و اگزیزتانی برای انسان قائل هستند که عبارتند از:

۱ - آدمی بر گزیده خدا است. «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (سوره طه - آیه ۱۲۲).

۲ - آدمی جانشین خدا است. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» (سوره بقره - آیه ۳۰).

۳ - آدمی امانتدار خدا است. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

باری، هم توحید اقبال و هم توحید شریعتی بر دیالکتیک استوار هست، با این تفاوت که دیالکتیک توحید اقبال در چارچوب غایت حیات به صورت دینامیک و درون‌زاد در جهان و آینده باز و رو به جلو قابل تبیین هست، در صورتی که دیالکتیک توحید شریعتی در سه مؤلفه مختلف انسان و جامعه و تاریخ به صورت تضاد روح خدا و لجن در انسان و ناس با ملاء و مترف رهبان در جامعه و تضاد هابیل و قابیل در تاریخ به عنوان موتور شدن انسان و جامعه و تاریخ تبیین می‌گردد.

هم اقبال و هم شریعتی تجلی توحید در عرصه وجود به صورت توحید طبیعت و ماوراء الطبیعت و توحید انسان و خدا و توحید ایده و ماده و توحید روح و بدن و توحید حیات و ماده تعریف می‌کنند.

هم اقبال و هم شریعتی در تبیین رابطه خدا با جهان و وجود در چارچوب خدای فاعل و خدای خالق (نه خدای ناظر و خدای صانع و خدای ناظم) بر این باورند که رابطه خداوند با وجود صورت دینامیک دارد (نه شکل مکانیسم) و لذا در این رابطه است که اقبال برای تبیین این رابطه دینامیک بین خدا و وجود بر موضوع زمان حقیقی (نه زمان سنجشی و ریاضی اینشتینی) تکیه می‌کند، آن چنانکه می‌توان داوری کرد که بدون فهم زمان حقیقی محمد اقبال لاهوری (که در فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام یعنی

رویکرد کانت به زمان که آن را از صور فاهمه ذهنی می‌داند، اقبال به «زمان واقعی» تکیه می‌نماید و توسط اعتقاد به «زمان توصیفی» به جای «زمان ظرفی» و «زمان مظرافی» است که اقبال به موضوع «زمان در وجود نه وجود در زمان می‌رسد» و به غیر قابل تفکیک بودن حرکت و تکامل از وجود زمان می‌رسد.

همچنین توسط همین زمان حقیقی است که وجود از نظر محمد اقبال حرکتی یکپارچه دارد و جدائی وجود از حرکت امری غلط هست.

باز توسط همین زمان حقیقی است که محمد اقبال معتقد است که ما نمی‌توانیم زمان را از وجود جدا بکنیم و بدین ترتیب است که طرح وجود متحرک از نظر اقبال غلط هست، چراکه وجود عین حرکت می‌شود و زمان همین حرکتی هست که در حال نو شدن وجود است. آن چنانکه از نظر محمد اقبال بدون زمان حقیقی نمی‌توان تکامل و حرکت در وجود را تعریف و تبیین کرد، چراکه از نظر اقبال زمان در عمق وجود و حیات قرار دارد و وجود هم در خداوند قرار دارد نه خداوند در وجود؛ و در عرصه شدن انسان هم خدا در انسان قرار می‌گیرد نه انسان در خدا تا انسان آن چنانکه عرفا و صوفیان می‌گویند جهت پیوند با خدا نیازمند به فناء فی الله بشود؛ و توسط همین پیوند زمان و حیات است که محمد اقبال حیات را امری ذومراتب و حقیقی مشککه می‌داند که صورت رقیق شده آن ماده هست؛ و برعکس رویکرد داروینسیم و اوپارین که حیات را سنتز حرکت و تحول ماده می‌داند، اقبال ماده را سنتز حیات تعریف می‌نماید؛ و نوآوری و نو شدن وجود امری دینامیک تعریف می‌کند. \*

ادامه دارد

مانیفست اندیشه‌های محمد اقبال به تفصیل مطرح شده است) متافیزیک او قابل فهم نمی‌باشد، چراکه محمد اقبال در متافیزیک خود قصه زمان را به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد؛ و باز در همین رابطه است که محمد اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، جهت تبیین توحید بین خداوند و انسان بر زمان تکیه می‌کند و دو نوع «من» را مطرح می‌کند:

۱ - «من» خودآگاه بی‌نهایت.

۲ - «من» خودآگاه بانهایت؛ و در عرصه تبیین رابطه خداوند با جهان در ابتدای فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، پس از رد برهان کیهان شناختی ارسطویی که بر رویکرد علیت استوار هست، با رد اصل علیت، اصل فاعلیت را جایگزین اصل علیت می‌کند و با طرح دو نوع زمان انفسی و زمان آفاقی و تعریف زمان خداوند به صورت زمان انفسی، محمد اقبال داد و ستد خداوند با وجود را در چارچوب همین زمان حقیقی تفسیر و تبیین می‌نماید.

همچنین برای تبیین توحید، جهان و وجود، محمد اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی از زمان شروع می‌کند و در تبیین رابطه خدا و انسان در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، باز محمد اقبال با طرح نیایش بر بازی‌گری انسان در عرصه رابطه با خداوند (به جای تماشاگری یکطرفه) تاکید می‌ورزد و معتقد است که آدمی با نیایش در عرصه رابطه با خداوند قدرت بازی‌گری پیدا می‌کند؛ و توسط نیایش ایجاد رابطه دو طرفه بین انسان و خدا شکل می‌گیرد، یعنی آن چنانکه انسان خداوند را نیایش می‌کند، خداوند نیز بر انسان نیایش می‌کند.

باز در همین رابطه است که محمد اقبال لاهوری در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، فونکسیون فلسفه یونانی در میان مسلمانان در ۱۴ قرن گذشته جداسازی خداوند از جهان و انسان تعریف می‌کند.

باز در همین رابطه است که اقبال زمان را نمایش حرکت و تکامل در وجود تعریف می‌نماید و موضوع زمان را به امر حیات در کلان وجود پیوند می‌دهد و ضمن رد نظریه «زمان ظرفی» و «زمان مضرافی» فلاسفه گذشته مسلمان، بر «زمان صفتی» در عرصه وجود تکیه می‌نماید؛ و برعکس



## «اکنون»، «ما» و «شریعتی»

جریان‌های حواری شریعتی هموار باشد امری مثبت و حسنه می‌باشد و می‌تواند باعث اعتلای رویکرد شریعتی در عرصه نظر و عمل در جامعه امروز ایران بشود.

یادمان باشد که تمام اهمیت شریعتی به اندیشه‌هایش می‌باشد و تمام اهمیت اندیشه‌های شریعتی به این است که این اندیشه‌ها در برهه‌ای از زمان (دهه ۴۰ و ۵۰) توانسته‌اند به صورت گفتمان مسلط درآیند و توانسته‌اند در آن برهه حساس حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران، گفتمان مسلط چریک‌گرائی مدرن و گفتمان تحزب‌گرایانه حزب - دولت لنینیستی را به چالش بکشد، به عبارت دیگر اگر اندیشه‌های شریعتی در برهه‌ای از تاریخ جامعه ایران (دهه ۴۰ و ۵۰) نمی‌توانست به صورت گفتمان مسلط درآید اگر مجموعه آثار شریعتی به جای ۳۷ جلد ۱۰۰ جلد هم می‌شد امروز نمی‌توانست سمپوزیوم دانشگاه اصفهان تحت عنوان «نو - شریعتی» بر پا بشود و در آن در باب «نو - شریعتی» یا «نو - شریعتی» ها بحث بکنند.

به هر حال خود نفس تشکیل اینگونه جلسات معرف آن است که به صورت پیشفرض ما قبول کرده‌ایم که اندیشه‌های شریعتی از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشند که در این شرایط تاریخی جامعه امروز ایران، دوباره این اندیشه‌ها و نظریات می‌توانند به عنوان گفتمان مسلط درآیند و

۴ - در خصوص «نو - شریعتی» موضوع سمپوزیوم دانشگاه اصفهان (در ایام ۱۶ آذر یا روز دانشجوی سال ۹۷) ابتدا باید مشخص کنیم که چه تعریفی از «نو - شریعتی» داریم؟

آیا منظورمان از «نو - شریعتی» گروه‌های طرفدار شریعتی در شرایط فعلی جامعه ایران است؟

آیا منظورمان از «نو - شریعتی» طرفداران جدید شریعتی در داخل و خارج از کشور هستند؟

آیا منظورمان از «نو - شریعتی»، شریعتی به عنوان گفتمان امروز جامعه ایران است؟

در چارچوب پاسخ سوم به تعریف «نو - شریعتی» است که ما بر این باوریم که سمپوزیوم فوق دانشگاه اصفهان بلا موضوع می‌باشد، چراکه در جامعه امروز ایران هنوز نظریه‌های شریعتی به عنوان یک گفتمان درنیامده است تا «نو - شریعتی» بتوانند در عرصه پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران هویت تئوریک و نظری و عملی پیدا کنند، بنابراین در این رابطه است که باید ما ابتدا توسط گفتان‌سازی از نظریه‌های شریعتی برای «نو - شریعتی» ها در جامعه امروز ایران هویت نظری و عملی و اجتماعی ایجاد کنیم و سپس در عرصه «نو - شریعتی» به عنوان یک گفتمان جامعه‌سازانه و استبدادستیز و استثمارستیز و استعمارستیز در مؤلفه سلبی و ایجابی به قضاوت و داوری در باب «نو - شریعتی» بپردازیم، چراکه که بدون تردید در عرصه گفتمان‌سازی از نظریه‌های شریعتی در این زمان اختلاف فراوانی بین حواریون شریعتی به وجود می‌آید.

مثلاً عده‌ای می‌خواهند حول شعار «عرفان - برابری - آزادی» گفتمان‌سازی کنند و عده‌ای دیگر می‌خواهند حول شعار «آگاهی - آزادی - برابری» گفتمان‌سازی کنند و به همین ترتیب جمعی دیگر می‌خواهند حول شعار نفی «زر و زور و تزویر» گفتمان‌سازی کنند و جمعی دیگر می‌خواهند حول شعار «عبادت - کار - مبارزه» و یا شعار «نان - آزادی - فرهنگ» گفتمان‌سازی کنند و غیره. طبیعی است که در این عرصه، جنگ گفتمان‌ها در بین حواریون شریعتی - آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته شاهد بودیم - به وجود می‌آید. البته این جنگ گفتمان‌ها اگر شرایط برای دیالوگ بین

دوباره می‌توانند مانند دهه ۴۰ و ۵۰ این گفتمان به صورت گفتمان مسلط تمامی گفتمان‌های آلترناتیو در راستای تغییر جامعه امروز ایران را به چالش بکشد.

۵ - سوالی که در اینجا ما می‌توانیم از نظریه‌پردازان سمیو زیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان بکنیم اینکه آیا اصلاً ما می‌توانیم در عرصه آکادمیک و پلمیک کلاسیک خشک دانشگاهی و خارج از پراتیک اجتماعی با اندیشه‌های شریعتی برخورد دیالوگی و یا برخورد گفتمانی تطبیقی بکنیم؟ و یا آن را نقد نمائیم؟ و یا مثلاً ثوابت و اصول و متشابهات اندیشه شریعتی را مشخص کنیم؟

برای پاسخ به این سوال‌ها باید بگوئیم تا زمانیکه نتوانیم بفهمیم که پروسه تکوین اندیشه شریعتی در دوران حیات سیاسی خود شریعتی از آغاز تا انتها چگونه بوده است، هرگز نخواهیم توانست به این سؤال‌های فربه جواب قانع کننده‌ای بدهیم. در توضیح این مساله آنکه، پروسه شکل‌گیری اندیشه یک فرد ممکن است در دو صورت انجام بگیرد. یکی اینکه از مسیر آکادمیک و تحصیلات نظری صرف آن اندیشه‌ها و نظریات حاصل شده باشند. روش دوم آن که آن اندیشه‌ها سنتز و مولود پراتیک افقی با پراتیک اجتماعی مشخص جامعه خود باشد. طبیعی است که این دو گونه اندیشه‌ها هر چند که ممکن است به لحاظ شکلی مشابه باشند اما به لحاظ جوهر و مضمون صد در صد متفاوت از یکدیگر می‌باشند و البته برخورد اصلاحی و نقادانه با این دو گونه اندیشه هم متفاوت می‌باشد؛ بنابراین در شرایطی که پروسه تکوین یک اندیشه صورت آکادمیک و کلاسیک داشته باشد، بدون تردید اصلاح و نقد آن اندیشه می‌تواند به صورت آکادمیک پلمیک کلاسیک دانشگاهی صورت بگیرد؛ اما برعکس اگر پروسه تکوین یک اندیشه مولود و سنتز دیالکتیکی پراتیک افقی با پراتیک مشخص اجتماعی باشد، طبیعتاً اصلاح و نقد آن اندیشه هم باید در عرصه پراتیک مشخص اجتماعی به انجام برساند.

برای مثال زمانیکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌خواهد به اصلاح و نقد اندیشه سیدجمال الدین اسدآبادی بپردازد، پیش از آنکه برای نقد و اصلاح و اعتلای اندیشه‌های سیدجمال بخواهد بر رویکرد آکادمیک و پلمیک کلاسیک دانشگاهی تکیه نماید، او مجبور است برای انجام این مهم

اندیشه‌های سیدجمال را در عرصه پراتیک اجتماعی خود سیدجمال مورد آسپزی و جرح و تعدیل و چکش‌کاری و صیقل قرار دهد؛ یعنی همان پراتیک اجتماعی که خود محمد اقبال لاهوری تکمیل کننده آن مسیر توسط پروژه بازسازی بوده است.

باری، در خصوص اندیشه‌ها و نظریات شریعتی هم باید با همین رویکرد محمد اقبال به اندیشه‌های سیدجمال برخورد بکنیم و شاید بزرگترین ضعف اکثریت مدعیان نقد و اصلاح اندیشه شریعتی از آغاز و زمان حیات خود شریعتی الی الان این بوده است که توسط رویکرد کلاسیک و آکادمیک و یا با رویکرد اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و کلامی حوزه‌های فقهی و یا با رویکرد اسلام انطباقی ساینس‌زده می‌خواستند خارج از پراتیک اجتماعی مشخص جامعه ایران، نظریه‌های شریعتی را نقد و اصلاح نمایند.

در خصوص نظریه‌پردازان «نو - شریعتی» سؤال ما این است که آیا نظریه‌ها و اندیشه‌های شریعتی در زمان خودش یک سنت فکری و یا یک پارادایم بوده است؟ که شما می‌خواهید در این زمان در چارچوب سنت فکری «نو - شریعتی» از آن یک پارادایم جدید بیافرینید و به نقد و اصلاح و جرح و تعدیل و چکش‌کاری و آسپزی آن بپردازید؟ و یا برعکس اندیشه‌ها شریعتی سنتز و مولود یک پراکسیس اجتماعی پیچیده او با جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ بوده است؟

در این رابطه داوری ما بر این امر قرار دارد که حداقل بخش اجتماعیات و اسلامیات اندیشه‌های شریعتی مولود و سنتز یک پراکسیس مشخص اجتماعی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بوده است و دلیلی که برای این داوری خود داریم اینکه تمامی نظریه‌پردازان و نقادان اندیشه شریعتی، رویکرد شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ در جامعه ایران را به عنوان یک گفتمان مسلط اجتماعی - سیاسی جامعه ایران تعریف می‌کنند نه یک پارادایم و سنت فکری. اگر این را بپذیریم بدون تردید سوالی که در ادامه آن مطرح می‌شود اینکه چگونه اندیشه‌ها و نظریات می‌توانند خارج از پراتیک اجتماعی بدل به گفتمان تغییرساز سیاسی و اجتماعی در یک جامعه بشوند؟

برای مثال جهت توضیح بیشتر این موضوع می‌توانیم به راز و



رمز اینکه چرا قرآن برعکس کتاب پیامبران ابراهیمی ماقبل پیامبر اسلام در عرصه پراتیک اجتماعی ۲۳ ساله فرایند مکی و مدنی (برعکس تورات موسی که به صورت دفعی و در لوح‌های آماده در طور سینا تحویل موسی گردید) به صورت تدریجی برای پیامبر اسلام حاصل شده است؟

در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که علت اینکه قرآن در بستر پراتیک اجتماعی مشخص زمان پیامبر اسلام برای او حاصل شده است این بوده است که قرآن در چارچوب گفتمان مسلط جهانی در قرن هفتم میلادی به دنبال تغییر اجتماعی بشریت بوده است، پر واضح است که با چنین رویکردی اگر قرآن در عرصه پراتیک مشخص اجتماعی ۲۳ ساله پیامبر اسلام تکوین پیدا نمی‌کرد اندیشه‌ها و آیات قرآن نمی‌توانستند به عنوان «گفتمان توحیدی» برای بشریت قرن هفتم میلادی مطرح گردد. در خصوص اندیشه‌های شریعتی هم باور ما بر این امر قرار دارد که اسلامیات و اجتماعیات شریعتی در عرصه پراتیک مشخص اجتماعی جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ برای او حاصل شده است و توسط برخورد تطبیقی شریعتی با پراتیک مشخص اجتماعی جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ بوده است که اندیشه و نظریات شریعتی توانستند بدل به گفتمان مسلط دهه ۴۰ و ۵۰ جامعه بزرگ ایران بشوند و توانستند تمامی گفتمان‌های آن روز جامعه ایران را حتی گفتمان چریک‌گرائی مدرن را هم به چالش بکشد، بنابراین اگر داوری ما در این رابطه مورد تأیید واقع بشود، معتقدیم که نقد و اصلاح اندیشه‌های شریعتی در جامعه امروز ایران هم باید در بستر پراتیک مشخص اجتماعی امروز جامعه ایران صورت بگیرد.

البته طرح این موضوع از جانب ما در اینجا اصلاً و ابداً به معنای نفی صلاحیت نظریه‌پردازان بزرگوار سمپوزیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان نبوده و نیست، بلکه تنها به عنوان یک پیشنهاد به آن بزرگواران عزیز و محبوب می‌باشد، چراکه اگر بپذیریم که پراتیک اجتماعی جامعه امروز ایران بهترین آزمایشگاه برای اندیشه‌ها و نظریات شریعتی جهت فهم و نقد و اصلاح آن می‌باشد، بدون تردید شریعتی دیگر به صورت یک صاحب نظر آکادمیک که صاحب اندیشه‌های مجرد علمی و یا غیر علمی می‌باشد، مطرح نیست بلکه برعکس شریعتی با این رویکرد یک مصلحی می‌شود در

ردیف محمد اقبال لاهوری که در دهه ۴۰ و ۵۰ توسط حرکت نظری و عملی خود در ادامه راه سیدجمال و محمد اقبال در راستای تحول اجتماعی جامعه ایران حرکت کرده است.

بر این مطلب بیافزائیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران اصلاً «گفتمان اجتماعی محصول پراتیک اجتماعی می‌باشد»، به عبارت دیگر یک مصلح یا یک انقلابی گفتمان اجتماعی و سیاسی جامعه‌سازانه خود را باید از دل پراتیک مشخص اجتماعی زمان و عصر و نسل و دوران خودش کشف کند، نه اینکه بنشیند در کنج کتابخانه‌ها و به خلق گفتمان اجتماعی به صورت ذهنی بپردازد. شاید بهتر باشد که مطلب را اینچنین مطرح کنیم که تا زمانیکه مصلح و انقلابی نتواند پیوند دیالکتیکی با پراتیک اجتماعی جامعه خودش پیدا کند و توسط کنشگری فعال در عرصه این پراتیک به کشف گفتمان زمان خود دست پیدا نماید، نمی‌تواند گفتمان مورد ادعای او در جامعه به عنوان گفتمان مسلط درآید، بنابراین اگر بر این باور باشیم که گفتمان اسلام تطبیقی استثمارستیز و استثمارستیز و استثمارستیز سلبی و گفتمان دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی شریعتی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به عنوان گفتمان اجتماعی مسلط بر جامعه ایران بوده است، بدون شک دیگر نمی‌توانیم شریعتی را مجرد از پراتیک اجتماعی زمان خودش تعریف کنیم (آنچنانکه نمی‌توانیم محمد اقبال لاهوری را از پراتیک اجتماعی و سیاسی استثمارستیز زمان خودش در وجه سلبی و پروژه بازسازی اسلام تطبیقی او در عرصه ایجابی جدا کنیم) و او را به صورت مجرد و به صورت یک نظریه‌پرداز کلاسیک و آکادمیک مورد مطالعه قرار دهیم. \*

ادامه دارد



# میزگرد مستضعفین

## سوال هفدهم

### «پروژه اصلاح دینی»

### در جامعه ایران از کدامین مسیر باید صورت پذیرد؟

۹ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی، رادیکالیسم عملی و حرکتی و تکوین جنبش رادیکالیسم در جامعه ایران، سنتز روایت‌های بزرگ رادیکالیسم می‌باشد؛ که دستیابی به این روایت‌های بزرگ نظری، تنها توسط اصلاح تطبیقی دینی در چارچوب پروژه بازسازی تمامی اصول و فروع اسلام تاریخی همراه با قرائتی نو از خدا و جهان و انسان و تاریخ و جامعه می‌باشد.

۱۰ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی، روایت‌های بزرگ انسان و اجتماع و تاریخ و جهان، در چارچوب عنوان ایدئولوژی مطرح شده است؛ بنابراین در دیسکورس اقبال و شریعتی «ایدئولوژی و جهان بینی عبارتند از قرائت‌های نو از خدا و انسان و جامعه و تاریخ برای ایجاد جنبش رادیکالیسم در جوامع دینی و مسلمان».

۱۱ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی، اسلام قرآنی تنها یک اصل دارد و آن هم «توحید» است؛ که با جاری شدن اصل توحید در انسان و جهان و تاریخ اصول دیگر به صورت زیر مجموعه اصل توحید در اشکال مختلف نبوت و معاد و غیره مادیت پیدا کرده است؛ بنابراین به همین دلیل است که در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی توحید (بر خلاف رویکرد کلام ارسطوزده اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده حوزه‌های فقهاتی که در اشکال مختلف

بنابراین مشخصات رادیکالیسم اقبال و شریعتی عبارتند از:

۱ - رادیکالیسم اقبال و شریعتی یک رادیکالیسم دو مؤلفه‌ای است که شامل: الف - رادیکالیسم نظری، ب - رادیکالیسم عملی یا عینی و حرکتی می‌شود.

۲ - در رادیکالیسم اقبال و شریعتی، رادیکالیسم حرکتی مولود و سنتز رادیکالیسم نظری است.

۳ - در رادیکالیسم اقبال و شریعتی دستیابی به رادیکالیسم نظری در جوامع مسلمان و دینی از جمله جامعه بزرگ ایران در گرو اصلاح دینی به صورت تطبیقی توسط پروژه بازسازی در کل اصول و فروع اسلام تاریخی با اجتهاد در اصول و فروع حاصل می‌شود.

۴ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی به صورت همه جانبه به چالش کشیده شده است.

۵ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی اسلام تاریخی از ریشه‌ها یعنی ریشه کلامی و ریشه فقهی و ریشه فلسفی و ریشه عرفان صوفیانه فردی به صورت همه جانبه به چالش کشیده شده است.

۶ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی برای از میان برداشتن رابطه‌های بین خدا و انسان، شعار اسلام منهای روحانیت به عنوان شعار محوری مطرح گردیده است.

۷ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی بدون انکار اسلام روایتی و اسلام فقهاتی امکان ظهور اسلام قرآنی وجود ندارد.

۸ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی هدف رسالت پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام، قرائتی نو از خدا و جهان و انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد (که در پنج آیه اول سوره علق همان پنج آیه آغازین نازل شده بر پیامبر اسلام در غار حرا این موضوع تبیین گردیده است) نه طرح آیات فقهی جامعه عربستان قرن هفتم میلادی که بیش از ۸۰ درصد آیات فقهی قرآن همان ضوابط حقوقی جامعه ماقبل از اسلام عربستان بوده است که توسط پیامبر اسلام به صورت امضائی (نه تأسیسی) در قرآن آمده است.

توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی تعریف شده است) دارای مؤلفه‌های مختلف توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی می‌باشد.

۱۲ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی شعار «بازگشت» بازگشت به گذشته تاریخی قرن هفتم میلادی عربستان آنچنانکه شعار سلفیه (رویکرد سلفی‌گری رشید رضا - سیدقطب) معتقدند نیست بلکه برعکس شعار «بازگشت اقبال و شریعتی»، بازگشت به اسلام قرآنی به عنوان آلترناتیو اسلام دگماتیست فقهاتی و اسلام دگماتیست روایتی و اسلام دگماتیست صوفیانه و زاهدانه فردی می‌باشد.

۱۳ - رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی رادیکالیسم «انسان» به عنوان سوژه مطرح می‌باشد نه به عنوان ابژه.

۱۴ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی حتی خداوند هم به عنوان یک واقعیت در تمامی وجود جاری و ساری می‌باشد و خدای رئالیسم جایگزین خدای ایده‌آلیست فارغ از وجود می‌شود.

۱۵ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی «اسلام و دین و فقه برای انسان است، نه انسان برای اسلام و فقه و دین».

۱۶ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی انسان فی نفسه یا انسان بما هو انسان (فارغ از عقیده و نژاد و غیره) هم جانشین خداوند است و هم کرامت دارد و هم آزاد آفریده شده است و هم دارای حق و حقوق طبیعی می‌باشد.

۱۷ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی تحول عمیق و فراگیر زیرساختی سیاسی در گرو تحول عمیق اجتماعی و تحول عمیق اجتماعی در گرو تحول عمیق فرهنگی و تحول عمیق فرهنگی در جوامع مسلمان در گرو اصلاح تطبیقی اسلام توسط پروژه بازسازی می‌باشد.

۱۸ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی تحول سیاسی و اجتماعی بدون عقبه فرایند روشنگری در جوامع مسلمان ممکن شدنی نیست. لذا در این رابطه در رادیکالیسم اقبال و شریعتی علت شکست تمامی انقلاب‌های جوامع مسلمان در ۱۵۰ سال گذشته فقدان عقبه فرایند روشنگری می‌باشد که انجام فرایند روشنگری در گرو پروتستانیسیم اسلامی توسط پروژه «بازسازی تطبیقی اسلام» است.

۱۹ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی، «روایت‌های بزرگ در قالب عنوان ایدئولوژی از خدا و انسان و جامعه و تاریخ بستر ساز ظهور سنتز ایده‌های بزرگ برای زایش رادیکالیسم حرکتی و عملی در قرن بیست و یکم در جوامع مسلمان می‌باشد»؛ بنابراین در رویکرد رادیکالیسم اقبال و شریعتی بدون روایت‌های بزرگ

تطبیقی و بدون ایده‌های بزرگ تطبیقی، هرگز و هرگز نمی‌توان در جامعه بزرگ ایران جنبش‌های عمیق رادیکال تکوین یافته از پائین ایجاد کرد.

۲۰ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی با تاریخی کردن اسلام، توحید، نبوت، انسان، جامعه، فقه، فهم ما از قرآن، فهم ما از خدا، فهم ما از جهان، فهم ما از انسان، فهم ما از تاریخ و غیره همه این‌ها را قابل نقد و تکامل و بازفهمی و بازشناسی و بازیابی و بازسازی می‌داند.

۲۱ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی قرآن «خواب‌نامه» نیست و قرآن روایت پیامبر اسلام از جامعه و جهان و تاریخ قرن هفتم میلادی نیست و متن قرآن «نومن» غیر قابل فهم کانت نیست، بلکه برعکس قرآن روایت‌های بزرگ پیامبر اسلام در چارچوب وحی نبوی توسط پیوند با ثقل وجود است. هر چند که به خاطر تاریخی بودن فهم ما از قرآن، به موازات تکامل انسان و تاریخ و جوامع بشری می‌بایست در چارچوب اجتهاد در اصول و فروع از آن روایت‌های بزرگ نبوی پیامبر اسلام و از آن قرائت‌های نو پیامبر اسلام از خدا و جهان و انسان و جامعه به بازتولید پیوسته قرائتی نو برای زایش روایت‌های بزرگ عصری و ایده‌های بزرگ تطبیقی پرداخت.

۲۲ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی، خلاء امروز بشریت و جوامع مسلمان خلاء روایت‌های بزرگ نو بازتولید شده برای زایش ایده‌های بزرگ می‌باشد. لذا به همین دلیل است که اقبال می‌گوید «بشریت امروز به سه چیز نیازمند است تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - سطر ۱۶) بنابراین در رویکرد محمد اقبال و شریعتی روایت‌های بزرگ بازتولید شده برای انسجام زندگی اجتماعی امروز بشر به عنوان یک ضرورت می‌باشد نه ذهنیت مجرد.

۲۳ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی بدون بازتولید روایت‌های بزرگ نو از دل روایت‌های بزرگ گذشته توسط فرمول «پیوند ابدیت و تغییر» هرگز نمی‌توان رادیکالیسم نظری تطبیقی برای جامعه امروز بشر مدون کرد لذا در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید «باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کنیم. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصول ابدی در اختیار داشته باشیم، چه آنچه که ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی

و مادی است مسلماً کمبود معنوی هم خواهد داشت آنچه را که به نام مذهب و اخلاق می‌نامند، در جامعه‌های فقیر یک سنت موهوم انحرافی است، معنویت نیست» (م آ ۲۰ - ص ۲۸۹).

«اول مردم باید آگاهی پیدا کنند و سپس خودآگاهی. مردمی را که آب قنات ندارند به جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن و قصه خضر در گوش‌شان خواندن، شیطنت بدی است. آن‌ها که عشق را در زندگی خلق جانشین نان می‌کنند فریبکارانند که نام فریب‌شان را زهد و عرفان گذاشته‌اند. مردمی که معاش ندارند، معاد ندارند» (م آ ۱۳ - ص ۱۲۶۶).

۲۷ - در رادیکالیسم عملی اقبال و شریعتی تمام جریان‌های سیاسی که معتقد به کسب قدرت سیاسی جهت انجام سوسیالیسم از بالا می‌باشند (آنچنانکه لنین در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه کرد) راست تلقی می‌شوند و لذا در این رابطه است که شریعتی می‌گوید:

«با مارکسیسم دولتی که تعمیم بورژوازی از یک طبقه به تمامی اندام جامعه است و سلطه فراگیرنده و همه جانبه و پایان‌ناپذیر دولت و پوشش نام جامعه و تمامی ابعاد زندگی مادی و روحی انسان‌ها در یک شبکه پیچیده بوروکراتیک و دیکته کردن عقیده و ذوق و علم و فلسفه و هنر و ادب و حتی زیبایی و زندگی خصوصی از جانب یک سازمان رسمی دولتی و از هستی مادی و معنوی ساقط شدن همه افراد انسانی در برابر قدرت ربانی و ولایت مطلقه دستگاه حاکم و قالبی شدن همه کس و همه چیز در یک نظام و نصب شدن انسان‌ها در یک سازمان و بالاخره ادغام فرعون و قارون و بلعم باعورا در یک رهبر مخالفم» (م آ ۴ - ص ۹۶).

۲۸ - در رادیکالیسم عملی اقبال و شریعتی آنچنانکه آزادی با عدالت اجتماعی تعریف می‌گردد، همچنین عدالت اجتماعی با آزادی تعریف می‌شود و مبارزه طبقاتی در کنار مبارزه دموکراتیک به عنوان دو موتور جنبش‌های رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه بشریت در عرصه تاریخ می‌باشد. \*

پایان

هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز داریم. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - سطر پنجم).

۲۴ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی، مانیفست تغییر در عرصه نظری و عملی در چارچوب تغییر از پائین و از ریشه‌ها تعریف می‌شود لذا در این رویکرد هر گونه تغییر از بالا راست‌روی و محافظه‌کاری می‌باشد. به همین دلیل است که اقبال می‌گوید «اکنون وقت آن است که اصول اساسی اسلام را مورد تجدید نظر قرار دهیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - سطر یک).

۲۵ - در رادیکالیسم نظری اقبال و شریعتی، اگر شعار بازگشت - مانند شعار سلفیه - سلفی‌گری رشید رضا - سیدقطب برگشت به گذشته تفسیر نکنیم و بازگشت را بازگشت پیامی تفسیر نمائیم و توسط بازگشت پیامی به کشف روایت بزرگ از خدا و جهان و جامعه و انسان و تاریخ دست پیدا کنیم بدون تردید بازگشت پیامی تضاد و تناقضی با تغییر ندارد. آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید «ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادی به اینکه می‌خواهند اصول حقوقی اساس اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی را از نو تفسیر کنند، به عقیده من، ادعای کاملاً بر حقی است. تعلیم قرآن به اینکه زندگی فرایند آفرینش تدریجی است، بالضرورة مستلزم آن است که هر نسل به راهنمایی و نه در زیر قید و بند کارهای گذشتگان، مجاز باشد که مسائل و دشواری‌های مخصوص به خود را حل کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۲ - سطر چهارده).

۲۶ - در رادیکالیسم عملی اقبال و شریعتی به دلیل اینکه معتقد به تغییر از پائین و از ریشه‌ها هستند، مناسبات سرمایه‌داری جهانی را به عنوان ام الفساد همه بشریت به چالش می‌کشند آنچنانکه در این رابطه شریعتی می‌گوید:

«زندگی برادرانه در یک جامعه جز بر اساس یک زندگی برابره‌محال است زیرا نمی‌توان در درون مناسباتی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت و بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار است با پند و اندرز و آیه و روایت اخلاق ساخت» (م آ ۲۰ - ص ۴۸۱).

«شکم خالی هیچ چیز ندارد جامعه‌ای که دچار کمبود اقتصادی



## بدون «اندیشه و تئوری دموکراتیک»

# رویکرد «دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی»

## یا «دموکراسی سوسیالیستی» مورد اعتقاد ما،

### نمی‌تواند نظریات ما را توضیح بدهد

مناسبات سرمایه‌داری نفتی و رانتی و غارتگر موجود حاکم بر جامعه ایران بودند، مهم‌ترین عاملی که باعث شکست پروژه به اصطلاح اصلاحات فوق از دی‌ماه ۹۶ گردید، محدود کردن اصلاحات به عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت سیاسی بین جناح‌های درون حکومتی و عدم توانائی آنها در فرایندی کردن اصلاحات و توسعه دادن پروژه اصلاحات به عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی بود.

۳ - پیوند «عدالت با دموکراسی» از آغاز تکوین مفهوم دموکراسی در اندیشه سیاسی بشر به عنوان یک موضوع محوری مطرح بوده است؛ و لذا به همین دلیل ارسطو معتقد بود که «جوهر انقلاب، اصل عدالت است نه اصل آزادی» و باز در همین رابطه بوده است که تا قبل از انقلاب کبیر فرانسه تمامی رویکردهای آزادی‌خواهانه بشر، مفهوم آزادی را در عرصه مفهوم عدالت تعریف می‌کردند و از طریق مبارزه عدالت‌طلبانه مبارزه آزادی‌خواهانه خود را به صورت انضمامی و واقعی در عرصه فردی و اجتماعی شکل می‌دادند؛ اما از بعد از انقلاب کبیر فرانسه بود که آزادی به عنوان یک محور مستقل از عدالت مطرح گردید.

شعار انقلاب کبیر فرانسه که عبارت بود از: «آزادی، برابری و برادری» در همین

ج - برعکس «انقلاب و تحول» که تکوین پروسس آنها از پائین جامعه به صورت دینامیک می‌باشد، «اصلاحات» حرکتی از بالاست و همین «جوهر غیر دینامیک اصلاحات» است که اصلاحات را به عنوان ابزاری در دست بالائی‌های قدرت سه گانه جهت تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت و یا (آنچنانکه در رفرم شاه - کندی سال ۴۲ حکومت کودتائی و توتالیتر پهلوی شاهد بودیم) در راستای تثبیت قدرت سیاسی و تثبیت نظام سرمایه‌داری و تمویه توده‌ها در آورده است. آنچنانکه از دهه ۷۰ و انتخابات خرداد ۷۶ دیدیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه تقسیم قدرت بین جریان‌های درون حکومتی و مبارزه با رویکرد تحول‌خواهانه و انقلابی‌گری تکوین یافته از پائینی‌ها و طبقه متوسط شهری جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، تن به قبول وجود جریان به اصطلاح اصلاح‌طلبانه درون حاکمیت تحت هژمونی سید محمد خاتمی داد که بعداً شاهد بودیم که همین سید محمد خاتمی که با شعار جامعه مدنی توانست رأی طبقه متوسط شهری ایران را در انتخابات دولت هفتم تصاحب نماید و کرسی قدرت ساختمان پاستور را از رقیب خود اکبر ناطق نوری بگیرد، زمانیکه بر خر مراد قدرت سوار شد، در تشریح شعار «جامعه مدنی» خود گفت: «مقصود من از جامعه مدنی مدینه النبی پیامبر اسلام می‌باشد نه چیز دیگر». (فَبَأَى آلاءِ رَبِّكَمَا تُكذِّبَانِ).

باری، بدین ترتیب بود که جریانی از حکومت و قدرت حاکم تحت شعار اصلاحات و اصلاح‌طلبی از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای مدت دو دهه شعار اصلاح‌طلبی سر دادند و بدون اینکه کوچکترین نقدی بر دهه ۶۰ (و جنایات فراتصور انجام گرفته رژیم مطلقه فقهاتی در این دهه) داشته باشند، دوران دهه ۶۰ را (آنچنانکه در اعلامیه‌های میر حسین موسوی در سال ۸۸ شاهد بودیم) دوران طلایی جامعه ایران معرفی کردند؛ و برای دو دهه (از خرداد ۷۶ تا دی‌ماه ۹۶) این رویکرد اصلاح‌طلبانه در جامعه ایران توانست به عنوان گفتمان مسلط بشود.

البته عامل شکست و بن‌بست پروژه اصلاح‌طلبی درون حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم علاوه بر سرکوب همه جانبه حزب پادگانی خامنه‌ای در سال ۸۸ و علاوه بر ناتوانی دولت هفتم و هشتم سید محمد خاتمی در جهت فشار بر حزب پادگانی خامنه‌ای جهت عقب‌نشینی در عرصه اصلاحات سیاسی و علاوه بر اینکه این پروژه اصلاحات درون حکومتی به دنبال اصلاحات صرف سیاسی برای بالائی‌ها در چارچوب

رابطه مطرح گردید، لذا به موازات اینکه مفهوم آزادی در فرایند پسا انقلاب کبیر فرانسه از مفهوم عدالت مستقل گردید، «دموکراسی و لیبرالیسم» به عنوان دو دکتترین و دو رویکرد جهت دستیابی به آزادی مطرح گردید. تفاوت اساسی میان دو دکتترین لیبرالیسم و دموکراسی در عرصه دستیابی به آزادی در این است که «لیبرالیسم حکومت نخبگان بر مردم است» در صورتی که «دموکراسی حکومت مردم بر مردم می‌باشد»؛ و البته همین تفاوت در تعریف لیبرالیسم و دموکراسی باعث می‌گردد که برعکس لیبرالیسم در عرصه مناسبات سرمایه‌داری که تنها در خدمت یک طبقه برخوردار می‌باشد، دموکراسی در خدمت همه جامعه قرار بگیرد.

لذا در نتیجه همین مرزبندی بین دموکراسی و لیبرالیسم است که برای دستیابی به دموکراسی در خدمت جامعه و برای ساختن دموکراسی در یک جامعه نیاز به کنش‌گری اجتماعی می‌باشد و تا زمانیکه جامعه به عنوان کنش‌گر اصلی در راستای ساختن دموکراسی در یک جامعه وارد میدان نشوند دستیابی به دموکراسی یا ساختن دموکراسی در آن جامعه امری غیر ممکن می‌باشد. لذا به همین دلیل ساختن دموکراسی در هر جامعه نیازمند به تکوین و ساختن جامعه مدنی جنبشی اجتماعی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و درون‌زا و دینامیک و مستقل از حکومت و جریان‌های سیاسی اپوزیسیون می‌باشد؛ و تا زمانیکه جنبش‌های اجتماعی و کنش‌گری جامعه و جامعه مدنی جنبشی در یک جامعه تکوین پیدا نکند، امکان ساختن دموکراسی در آن جامعه غیر ممکن می‌باشد.

یادمان باشد که «دموکراسی در یک جامعه باید توسط اراده عمومی ساخته بشود» و هرگز تا زمانیکه این «اراده عمومی جهت ساختن دموکراسی در یک جامعه تکوین پیدا نکند، به صورت جبری و خود به خودی دموکراسی در یک جامعه حاصل نمی‌شود.»

فراموش نکنیم که شعار جرج بوش پسر در زمان حمله و اشغال نظامی کشورهای افغانستان و عراق و لیبی و غیره، «تحمیل دموکراسی به این جوامع چه بخواهند و چه نخواهند بود» و همین رویکرد مکانیکی و ابزاری امپریالیسم آمریکا از دموکراسی بود که در تجاوز به این کشورها شاهد بودیم که چه بلائی بر سر این جوامع آوردند، بطوریکه امروز حتی در کشور لیبی بازار برده فروشی به راه افتاده است. باری، در این رابطه است که باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً دموکراسی باید در هر جامعه به صورت درون‌زا و دینامیک ساخته شود لذا هر گونه دموکراسی تزریقی و تحمیلی به جوامع به ضد دموکراسی بدل خواهد شد.

ثانیاً به علت خودویژگی ضرورت دینامیک بودن دموکراسی در جوامع مختلف، این امر باعث می‌گردد که دموکراسی در هر جامعه‌ای در چارچوب خودویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی و تاریخی و اقتصادی آن جوامع بومی بشود، آنچنانکه همین بومی شدن دموکراسی در جوامع مختلف باعث می‌گردد که اگرچه در عرصه اندیشه سیاسی مفهوم دموکراسی صورت یکسان و واحدی دارد اما در عرصه واقعیت و انضمامی انواع دموکراسی‌ها شکل بگیرد، بطوریکه امروز حتی در کشورهای متروپل سرمایه‌داری هم ما با انواع دموکراسی روبرو هستیم. آنچنانکه لیبرال دموکراسی در کشورهای انگلستان، فرانسه، آلمان و آمریکا و غیره هم با هم متفاوت می‌باشند.

ثالثاً از آنجائیکه شاخص عام و اصلی دموکراسی عبارت است از: «هر کس یک رأی دارد و همه رأی‌ها با هم برابر می‌باشند» همین ضرورت «برابری همه رأی‌ها در یک جامعه» جهت ساختن دموکراسی در آن جامعه، نیاز دموکراسی به عدالت اجتماعی را آشکار می‌سازد، چراکه بدون عدالت اجتماعی در یک جامعه‌ای که عده‌ای سواره‌اند و عده‌ای دیگر پیاده، امکان دستیابی به برابری رأی‌ها وجود ندارد. بدین خاطر در تحلیل نهائی تا زمانیکه در یک جامعه برابری رأی‌ها توسط عدالت اجتماعی حاصل نشود، شاخص دموکراسی که هر کس یک رأی دارد بی‌معنا می‌گردد.

رابعاً در جوامع سرمایه‌داری به موازات افزایش فاصله طبقاتی در جامعه، باعث می‌گردد تا «حقوق شهروندی اعم از برابری و آزادی» و حق ملت‌ها و بنیادهای دموکراتیک تکوین یافته از پائین به چالش کشیده شود؛ و همین به چالش کشیده شدن برابری حقوق شهروندی در جوامع سرمایه‌داری است که باعث می‌گردد تا دموکراسی در این جوامع دچار بحران بشود. آنچنانکه امروز شاهدیم که بحران دموکراسی در جوامع متروپل سرمایه‌داری به صورت امری فراگیر در آمده است که ظهور پوپولیسم و ناسیونالیسم افراطی و نژادپرستانه و مهاجرت‌ستیز از ترامپیسم آمریکا تا برگزیت انگلستان همگی سنتز و مولود همین بحران دموکراسی در مغرب زمین و کشورهای متروپل سرمایه‌داری می‌باشند. آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توان در این رابطه داوری کرد که بحران دموکراسی اتحادیه اروپا را در آستانه فروپاشی قرار داده است.

خامسا از آنجائیکه «ملاک دموکراسی» در عرصه عمل اجتماعی فقط و فقط «اراده عمومی» می‌باشد، لذا به همین دلیل در جوامعی که در چارچوب دموکراسی قرار دارند، تمامی «قراردادهای اجتماعی» باید بر پایه «اراده عمومی» آن جوامع تکوین پیدا کنند. در نتیجه رویکرد اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که در ۴۰ سال گذشته تلاش کرده‌اند تا توسط فقه هزار ساله دگماتیست حوزه‌های فقهی، «قراردادهای اجتماعی کلان و خرد جامعه بزرگ ایران را خارج از اراده عمومی و حقوق برابر و آزاد شهروندی مردم ایران تعریف و تحمیل نمایند»، بزرگ‌ترین فونکسیون منفی و فاجعه‌آمیز و جبران‌ناپذیری که داشته است، این بوده است که حقوق دموکراتیک و حق حاکمیت مردم و حق مشارکت عمومی مردم ایران، در تعیین سرنوشت خودشان در راستای «حاکمیت مردم بر مردم به دست مردم و برای مردم» به چالش کشیده شود؛ و این بزرگترین فاجعه و ستم و فونکسیون بوده است که در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه نگون‌بخت ایران وارد شده است.

آنچنانکه اگر در این رابطه داوری کنیم که تاثیرات منفی این فاجعه عظیم بسیار بزرگتر از حتی فاجعه فروپاشی اجتماعی و فروپاشی فرهنگی و فروپاشی اقتصادی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم توتالیتر و ارتجاعی مطلقه فقهاتی بوده است، داوری بی‌ربطی نمی‌باشد، چراکه بدون تردید تنها کارگاهی که توده‌های یک جامعه می‌توانند در آن پراکسیس آموزشی و پرورشی دموکراتیک و دموکراسی‌خواهی به صورت عینی و ذهنی بکنند، پراتیک اجتماعی سیاسی تعیین سرنوشت و کسب حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خودشان می‌باشد که در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم توتالیتر مطلقه فقهاتی حاکم این کارگاه عظیم آموزشی و پرورشی دموکراسی‌خواهی و دموکراتیک جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به صورت همه جانبه سرکوب و تعطیل شده است.

سادساً آنچنانکه ارسطو می‌گوید: «در جوامع طبقاتی، طبقه متوسط شهری به عنوان اولین مدافعان دموکراسی و آزادی‌خواهی می‌باشند» و البته از نظر ارسطو دلیل این امر همان است که در جوامع طبقاتی، طبقه متوسط شهری نه آنچنان برخوردارند که مانند طبقه بهره‌کش حاکم به موضع محافظه‌کارانه جهت تثبیت منافع خود کشیده شوند و نه آنچنان فقیرند که در جهت فقرزدائی اقدام به شورش و خیزش‌های ویرانگر بکنند.

سابعاً هر گونه تحریم اقتصادی امپریالیستی که در تحلیل نهائی

باعث ریزش طبقه متوسط شهری به زیر خط فقر و خط فلاکت بشود، بدون تردید «بسترساز نابودی ارتش دموکراسی‌خواهانه در جوامع پیرامونی من جمله جامعه امروز ایران می‌گردد». بنابراین تمامی افراد و جریان‌های راست و چپ مذهبی و غیرمذهبی از سلطنت‌طلبان تا مجاهدین خلق و گروه‌های تجزیه‌طلب اقلیت‌های قومی که در راستای کسب قدرت سیاسی برای خود و تغییر توازن قوا با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران، بر «استراتژی رژیم چنچ جناح‌ها امپریالیسم آمریکا» توسط تحمیل تحریم‌های استخوان‌سوز اقتصادی و یا حمله و اشغال نظامی و تجزیه کشور ایران (مانند افغانستان و عراق و لیبی غیره) تکیه می‌کنند، حرکتی ارتجاعی و ضد دموکراتیک و مخالف رویکرد دموکراسی‌خواهانه سه مؤلفه‌ای اقتصادی و اجتماعی و معرفتی مردم ایران می‌باشد.

ثامناً «دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و اجتماعی و معرفتی» (نه لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و اخلاقی) که در چارچوب اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی تعریف می‌گردد، (برعکس حرکت تک مؤلفه‌ای سوسیالیستی یا برابری‌خواهانه و عدالت‌طلبانه صرف که در هر جامعه‌ای به صورت مشخص و تاریخی قابل انجام می‌باشند) تنها در جوامعی دست یافتنی هستند که اکثریت جمعیت آن جامعه شهرنشین و باسواد شده باشند و تکثر اجتماعی یا پلورالیزم فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در آن جامعه مادیت پیدا کرده باشد و توسط «توسعه سیاسی» و جامعه پتانسیل دینامیک آن را پیدا کرده باشند که بتوانند خود را به صورت فراگیر و همه جانبه در اشکال مختلف احزاب و اتحادیه‌ها و سندیکاها و صنوف و شوراهای جامعه مدنی به صورت مستقل سازماندهی کنند و شرایط در عرصه میدانی جهت تغییر توازن قوا بین پائینی‌ها و بالائی‌های قدرت فراهم کنند. \*

ادامه دارد



# «سکولاریسم حکومتی»

## لازمه پلورالیسم ادیان و فرهنگ‌ها و

# «پلورالیسم ادیان و فرهنگ‌ها»

## شرط ضروری و لازم جهت دستیابی به

# «دموکراسی سه مؤلفه‌ای» در جامعه رنگین کمان ایران می‌باشد

«حق» به جای «تکلیف» و ولایت‌زدائی کردن سه مؤلفه‌ای (ولایت‌زدائی آسمانی یا نفی استحمار، ولایت‌زدائی زمینی یا نفی استبداد و ولایت‌زدائی اقتصادی یا نفی استثمار) بود که در جامعه ایران از همان آغاز تکیه تک‌محوری کردن بر سکولاریسم حکومتی (به جای سکولاریسم دین‌ستیزانه اجتماعی و سیاسی و کلامی فلسفی) جهت بسترسازی پلورالیسم فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جزء وظایف روشنفکران و نواندیشان دینی قرار گرفت.

یادمان باشد که سکولاریسم از زمانی به عنوان کالائی جهت حذف دین از تمامی عرصه‌ها درآمد که قدرت‌زدائی از کلیسا در مغرب زمین لازمه دستیابی مردم به حق تعیین حکومت و سرنوشت سیاسی و اجتماعی خودشان بود. ظهور فاشیسم و دو جنگ بین‌الملل اول از دل سکولاریسم ستیزه‌گر مغرب زمین شرایط برای بازتعریف سکولاریسم در مغرب زمین هم فراهم ساخت؛ و بدین ترتیب بود که نظریه‌پردازانی مانند هابرماس و تیلور و غیره وارد فرایند پسا سکولار در مغرب

۳ - سکولاریسم در مغرب زمین از زمانی بدل به یک ایدئولوژی شد که دین‌ستیزی محور اصلی تعریف سکولاریسم قرار گرفت. قابل ذکر است که در عرصه تبارشناسی مفهوم سکولاریسم در فرهنگ مغرب زمین، سکولاریسم صورت‌فرایندی داشته است و مراحل این فرایند (در بسترهای هرمنوتیک تفاهم و هرمنوتیک سوء ظن نظریه‌پردازان مغرب زمین) صورت‌های مختلفی داشته است. هر چند که در بستر انقلاب کبیر فرانسه سکولاریسم به علت رویارویی با قدرت کلیسا تعریف دین‌زدائی پیدا کرد؛ و از مرحله پسا انقلاب کبیر فرانسه بود که سکولاریسم دین‌زدا و دین‌ستیز فرانسوی به صورت یک کالای صادراتی توسط روشنفکران اسمیله شده در جوامع پیرامونی وارد فرهنگ جوامع پیرامونی شد؛ و البته تعریفی که سکولاریسم وارداتی فرانسوی در این جوامع پیرامونی پیدا کرد دین‌زدائی از تمامی عرصه‌های حکومتی و سیاسی و اجتماعی و کلامی و فلسفی بود.

لذا در عرصه این نوع از سکولاریسم وارداتی فرانسوی بود که دین‌ستیزی و دین‌زدائی از تمامی عرصه‌ها موضوع سکولاریسم وارداتی قرار گرفت و از اینجا بود که سکولاریسم بدل به یک ایدئولوژی شد؛ که البته جامعه ما هم از نیمه دوم قرن نوزدهم و از فرایند پسا شکست ایران در جنگ‌های با روسیه تزاری از این کالای وارداتی دین‌ستیزانه محروم نماند و هسته دین‌ستیزی (بدون اینکه تمایزی بین دین مسیحیت و قدرت کلیسا در مغرب زمین و دین اسلام در جامعه ایران قائل بشوند) در محور حرکت طرفداران سکولاریسم وارداتی فرانسوی قرار گرفت. از اینجا بود که سکولاریسم از نیمه دوم قرن نوزدهم در جامعه ایران به عنوان یک ایدئولوژی مطرح گردید.

البته به موازات این تعریف از سکولاریسم در چارچوب ضرورت دستیابی به مفهوم «شهروندی» و جایگزین کردن «شهروند» به جای «رعیت» و



زمین شدند و برعکس رویکرد سکولار ستیزه‌گر و دین‌ستیز و ایدئولوژی شده، معتقد شدند که «همه گروه‌های اجتماعی حق حیات دارند.»

لذا در چارچوب رویکرد پسا سکولاریسم هابرماس و تیلور است که طرفداران دموکراسی مجبور می‌شوند جهت دموکراتیزه کردن دموکراسی در مغرب زمین جامعه چند فرهنگی با هویت‌های مختلف دینی را بپذیرند؛ و بین جدائی دین از سیاست و اجتماع و فلسفه و کلام، با جدائی دین از حکومت یا به عبارت دیگر بین سکولاریسم حکومتی و سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم اجتماعی و سکولاریسم فلسفی و کلامی تفاوت قائل بشوند. از این مرحله بود که انواع سکولاریسم یعنی:

الف - سکولاریسم حکومتی.

ب - سکولاریسم سیاسی.

ج - سکولاریسم اجتماعی.

د - سکولاریسم فلسفی و کلامی، در دیسکورس نظریه‌پردازان پسا سکولاریسم از هم جدا شدند و «کانون اصلی سکولار به جای دین، قدرت قرار گرفت» و سکولاریزاسیون (به عنوان بستر ساز پلورالیسم و دموکراسی) در چارچوب ولایت‌زدائی یا قدرت‌زدائی سه مؤلفه‌ای (ولایت‌زدائی آسمانی یا استحمار، ولایت‌زدائی زمینی یا استبداد و ولایت‌زدائی سرمایه‌داری یا استثمار) تعریف گردید.

۴ - در جامعه ایران از آغاز جنبش مشروطیت موضوع سکولاریسم در لوای جنگ بین مشروعه‌خواهان و مشروعه‌خواهان مطرح گردید و در آن جنگ مشروعه‌خواهان تحت رویکرد آخوند خراسانی و نائینی که گرچه معتقد بودند که حکومت حق روحانیت و فقها می‌باشد و اصل «الفقهاء حکام علی الناس» تأیید می‌کردند، اما از آنجائیکه شرایط برای تحقق «الفقهاء حکام علی الناس» در عصر غیبت امام زمان آماده نمی‌دانستند، لذا غصب حق حکومت فقها توسط انتخابات و مردم، از غصب حق حکومت فقها توسط سلاطین مستبد قاجار بهتر می‌دانستند، در برابر مشروعه‌خواهان قرار داشتند که تحت رویکرد افرادی چون

شیخ فضل الله نوری بودند، البته شیخ فضل الله نوری و حواریون او هم مانند آخوند خراسانی و محمد حسین نائینی حکومت حق فقها و روحانیت حوزه‌های فقهی می‌دانستند و معتقد بودند که «الفقهاء حکام علی الناس» اصلی بر حق می‌باشد، ولی برعکس مشروعه‌خواهان (و آخوند خراسانی و محمد حسین نائینی صاحب کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه») این‌ها معتقد بودند که به دلیل اینکه منهای آنکه فقهاء و روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه روایتی و فقهاتی اعم از اخباریون و اصولیون بر اصل «الفقهاء حکام علی الناس» اعتقاد راسخ دارند، به موازات آن به اصل «الفقهاء حکام علی السلاطین» هم معتقد هستند، لذا در این رابطه بود که میرزا حسن شیرازی مرجع تقلید حوزه‌های فقهاتی در دوره ناصرالدین شاه قاجار و صاحب فتوای تحریم تنباکو رژی (فتوای «الیوم استعمال تنباکو به مثابه محاربه با امام زمان است» که این فتوای غیر سکولار سیاسی روحانیت شیعه باعث گردید که بزرگترین ضربه اقتصادی بر اقتصاد فروپاشیده ناصرالدین شاه و مردم نگون‌بخت ایران وارد بشود آنچنانکه جهت پرداخت غرامت کمپانی رژی حکومت قاجار مجبور شد از خود بانک‌های امپریالیسم انگلیس و از جیب ملت نگون‌بخت ایران وام بگیرد) می‌گفت: «اذا رایتم الفقهاء علی ابواب السلاطین فقولوا لست الفقهاء و لست السلاطین و اذا رایتم السلاطین علی ابواب الفقهاء فقولوا نعم العلماء و نعم السلاطین - اگر فقها در دربار سلاطین دیدید، هم فقها و هم سلاطین را نفی کنید و اما برعکس اگر سلاطین را در دربار فقها دیدید، هم فقها و هم سلاطین را تأیید نمایید.» باری، بدین ترتیب بود که مشروعه‌خواهان برعکس مشروعه‌خواهان معتقد بودند که سلاطین مستبد قاجار از جمله محمدعلی شاه قاجار که مجلس مردم را به توپ بست هم می‌تواند به نیابت از فقها بر مردم ایران حکومت کند؛ و البته مشروعت آسمانی هم داشته باشد.

قابل ذکر است که ملأ احمد نراقی در چارچوب همین رویکرد مشروعه‌خواهان روحانیت حوزه‌های فقهاتی بود که طی نامه‌ای رسمی به فتحعلی شاه قاجار، حکومت فتحعلی شاه قاجار را به رسمیت شناخت و آن را مشروع اعلام کرد، زیرا مشروعه‌خواهان حکومت بر مردم حق فقها و روحانیت





حوزه‌های فقه‌های شیعه می‌دانستند و هیچ حقی برای مردم در تعیین حکومت و سرنوشت سیاسی خود قائل نبودند و حکومت بر مردم را حق الهی خود می‌دانستند که از طریق امام زمان به روحانیت و فقها حوزه‌های فقه‌های شیعه تفویض شده است؛ و سلاطینی که (مانند نادر شاه افشار که نخستین حکومت سکولار در برابر روحانیت شیعه فقه‌ای بود) بدون مجوز حوزه‌های فقه‌های شیعه قدرت سیاسی را به دست می‌گرفتند، غاصبین حق حکومت روحانیت حوزه‌های فقهی یا فقها تعریف می‌کردند.

البته در ادامه این رویکرد بود که خمینی از سال ۴۶ در حوزه فقه‌های نجف با تدوین نظریه «ولایت فقیه» خودش (و در چارچوب نفی رویکرد مشروطه‌طلبانه قبلی خودش که در کتاب کشف الاسرار در سال ۱۳۲۳ یعنی ۲۳ سال قبل از تدوین نظریه «ولایت فقیه» مطرح کرده بود) به عنوان تز آلترناتیو مشروطه‌خواهان (از آخوند خراسانی تا سید حسن مدرس) در کتاب «ولایت فقیه» خودش به صورت مستقیم بر اصل «الفقهاء حکام علی الناس» تکیه کرد و حکومت روحانیت و فقها حوزه‌های فقهی شیعه حقی تفویض شده از جانب پیامبر اسلام و امام زمان دانست و مشروعیت حکومت «ولایت فقیه» بر مردم را تعیین شده از جانب آسمان تعریف کرد، نه از جانب مردم و وظیفه حکومت «ولایت فقیه» اجرای احکام فقهی دانست نه خدمت‌گزاری به مردم.

آنچنانکه دیدیم در آغاز دستیابی به قدرت در سال ۵۸ رسماً اعلام کرد که: «ما برای خربزه انقلاب نکرده‌ایم» و اعلام کرد که: «اقتصاد مال خرها است» و اعلام کرد که «با اجرای احکام فقهی حوزه‌های فقه‌ای کار ما تمام است.»

البته خمینی در دهه ۶۰ در جریان نهادینه کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در دست روحانیت حوزه‌های فقه‌های شیعه طرفدار خودش و نهادینه کردن نظریه «ولایت فقیه» خودش، گرفتار بن‌بست‌های اجرائی شد و همین بن‌بست‌های اجرائی باعث گردید تا در رویکرد قبلی خودش نسبت به نظریه «ولایت فقیه» خودش هم تجدید نظر کند، چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم خمینی در چارچوب نظریه «ولایت فقیه» قبلی خودش معتقد بود:

«وظیفه اصلی حکومت فقها بر مردم، اجرای فقه سنتی حوزه‌های فقه‌های است» یا به عبارت دیگر «اجرای احکام اولیه فقهی می‌باشد»، اما وقتی که در جریان عمل در دهه ۶۰ و در فرایند پسا انقلاب ۵۷ دریافت که احکام اولیه فقهی حوزه‌های فقه‌های قابل اجرا در قرن بیستم و بیست و یکم نیست، به جای اینکه مانند سیستانی در عراق موضوع «ولایت فقیه و وظیفه اجرای فقه حکومت‌های فقه‌ای را به چالش بکشد و حکومت را در چارچوب خدمت‌گزاری بر مردم و تعیین شده توسط مردم و برای مردم تعریف نماید» رویکرد او به نظریه «ولایت فقیه» قبلی خودش کاملاً محافظه‌کارانه تغییر کرد و بدین ترتیب بود که رویکرد او از رویکرد کتاب «ولایت فقیه» که بر پایه «فقه - ولایت فقیه» استوار بود، به رویکرد «ولایت فقیه - فقه» تغییر کرد.

در نتیجه همین تغییر رویکرد خمینی در دهه ۶۰ و در فرایند پسا انقلاب ۵۷ باعث گردید که خمینی به تز «ولایت مطلقه فقیه» برسد و در چارچوب نظریه جدید «ولایت مطلقه فقیه» بود که خمینی برعکس کتاب «ولایت فقیه» خودش، «کل فقه را در خدمت ولایت مطلقه فقه‌ای درآورد» و با عبور از «احکام اولیه فقهی» حوزه‌های هزار ساله فقه‌های شیعه بود که خمینی بر احکام ثانویه فقهی در چارچوب تشخیص مصلحت نظام مطلقه فقه‌ای حاکم تکیه کرد و از اینجا بود که خمینی مخوف‌ترین حکم خود را مطرح کرد و رسماً اعلام کرد که: «اوجب الواجبات حفظ نظام مطلقه فقه‌ای حاکم می‌باشد و در راه حفظ نظام مطلقه فقه‌ای حاکم، مقام عظمای ولایت می‌تواند حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج مردم را هم بدهد.» \*

ادامه دارد



## در راستای دستیابی به «انسان معنوی قرآن»

فراموش نکنیم که «معنویت» برای انسان معنوی، علاوه بر اینکه یک رویکرد و جهان بینی و عینک به جهان و هستی هست، «یک نوع زندگی کردن است». لذا به همین دلیل است که شریعتی در دعاهای خود می گوید: «خدایا زیستنی به من بیاموز که در وقت مرگ بر بیهودگیان حسرت نخورم - چگونه زیستن را تو به من بیاموز، چگونه مردن خود خواهم آموخت - چراکه هر کس آن چنان می میرد که زندگی می کند - خدایا اخلاص، اخلاص، اخلاص یکتای در بودن، یکتائی در زیستن، یک تویی در شدن» بدون تردید اخلاصی که شریعتی در این دعاهای خود به دنبال آن است همان «شیوه زندگی کردن» هست که بر سه پایه: «بودن، زیستن و شدن» استوار هست؛ و این اخلاص حاصل نمی شود جز برای «انسان معنوی».

همان انسانی که «خدا را در هستی نمی سازد، بلکه خدا را در هستی کشف می کند.»

همان انسانی که برای کشف خدا از مسیر فقه و کلام و فلسفه و غیره اقدام نمی کند، بلکه برعکس از مسیر اگزیستانسی و وجودی حرکت می کند.

۳ - از مشخصات بارز تکوین انسان معنوی آن چنانکه محمد اقبال لاهوری می گوید: «اعتقاد به هستی و جهان هوشمند و هدف دار است». همچنین آن چنانکه اقبال می گوید: «اعتقاد به تقدم حیات بر ماده هست» و «حیات را حقیقتی ذومراتب و سیال دانستن هست» (و حتی ماده را هم درجه پائینی از حیات تبیین کردن هست)؛ بنابراین انسان هایی که معتقد به طبیعت و هستی بی شعور و بی جان و بی هدف و بی غایت هستند، هرگز نمی توانند انسان معنوی مورد نظر قرآن بشوند.

چون عصا از دست موسی گشت مار	جمله عالم را بدین سان می شمار
باده خاک تو را چون مرده ساخت	خاکها را جملگی باید شناخت
مرده زین سویند و زان سو زنده اند	خامش اینجا و آن طرف گوینده اند
چون از آن سوشان فرستند سوی ما	آن عصا گردد سوی ما ازدها
کوهها هم لحن داودی شوند	آهن اندر کف او مومی بود
باد حمال سلیمانی شود	بحر با موسی سخن دانی شود
ماه با احمد اشارت بین شود	نار ابراهیم را نسرين شود
خاک قارون را چو ماری در کشد	آستن حنانه آید در رشد
سنگ احمد را سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند
جمله ذرات عالم در نهان	با تو می گویند روزان و شبان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می روید	محررم جان جمادان چون شوید
از جمادی در جهان جان روید	غلغل اجزاء عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوس تأویلها بر بایدت
جمله اجزاء در خرق در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر و تسبیحات اجزای نهان	غلغلی افکنده اندر آسمان

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - سطر ۱۳ به بعد



ماه‌های دوازده‌گانه سال قمری که خود پیامبر اسلام انتخاب کرده بود و در این ماه برای دستیابی به تنهای و خلوت و سکوت و زندگی کردن در خویشتن به غار حرا در کوه نور می‌رفته و در آنجا به تجربه دینی و پراکسیس وجودی جهت رهایی از خودش می‌پرداخته و تلاش می‌کرده تا توسط سکوت و از کار انداختن موتور ذهن، به رهایی خودش دست پیدا کند؛ که البته توسط این پراکسیس ۱۵ ساله حرائی بود که پیامبر اسلام توانست به آرمان‌های خودش در ماه رمضان دست پیدا کند.

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...» (سوره بقره - آیه ۱۸۵).

باری، بدین ترتیب بود که پراکسیس یک‌ماهه پیامبر اسلام در ماه رمضان، در طول هر سال و در مدت ۱۵ سال فاز حرائی، بالاخره و بالاخره در شب قدر در دهه سوم ماه رمضان پانزدهمین سال فاز حرائی جواب داد و پیامبر اسلام در یکی از شب‌های ماه رمضان پانزدهمین سال دوران فاز حرائی خود توانست خدای «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (سوره بقره - آیه ۱۳۷) یا خدای بی‌صورت را فهم کند.

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

صورت از معنی چو شیر از بیشه دان

یا چو آواز و سخن زاندیشه دان

این سخن و آواز از اندیشه خاست

تو ندانی بحر اندیشه کجاست

لیک چون موج سخن دیدی لطیف

بحران دانی که باشد هم شریف

همان انسانی که برای «رهایی از خود، نیازمند به خدا هست» و برای «رهایی از خودش» است که به کشف «خدا» در هستی می‌پردازد.

همان انسانی که آن‌ها توسط تجربه دینی و تجربه باطنی «مسیر رهایی از خودش دنبال می‌کند، نه از طریق کشتن نفس» در وادی هفتم سلوک یعنی فناء فی الله.

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی زوبتر در اندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره خرگوش نیست

چونک واگشتیم زیبکار برون

روی آوردیم به پیکار درون

قد رجعنا من جهاد الاصغریم

با نبی اندر جهاد اکبریم

قوتی خواهیم زحق دریا شکاف

تا بسوزن بر کنم این کوه قاف

سهل شیری دان که صفاها بشکند

شیر آن را دان که خود را بشکند

ثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به بعد

بنابراین برای «انسان معنوی» کشف خدا در هستی حاصل یک پراکسیس وجودی در عرصه دو نوع تجربه وجودی: تجربه دینی و تجربه باطنی هست. شاید بهتر باشد که این‌چنین مطرح کنیم که انسان معنوی جهت کشف خدا در هستی به جای «درس دینی» در اشکال مختلف فقهی و فلسفی و کلامی و غیره، باید به «درس دینی» در عرصه پراکسیس دینی و پراکسیس باطنی تکیه کند؛ که البته انسان معنوی می‌تواند در ماه رمضان توسط روزه و نماز و عبادات و ادعیه به این دو نوع پراکسیس دست پیدا کند، چراکه ماه رمضان آن‌چنانکه امام علی می‌فرماید: «ماهی بوده است که در میان

چون زدانش موج اندیشه بتاخت

از سخن و آواز او صورت بساخت

از سخن صورت بزاد و باز مرد

موج خود را باز اندر بحر برد

صورت از بی‌صورتی آمد برون

باز شد کانا الیه راجعون

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۶ به بعد

بنابراین پیامبر اسلام در ۱۵ سال فاضل حرائی حیات نبوی خودش توسط پراکسیس اگزیزتاسی و وجودی بود که توانست در یکماه رمضان هر سال به «کشف خدا در هستی» دست پیدا کند نه توسط آموزش‌های نظری کلامی و فلسفی و فقهی و...

باری، نیاز انسان فقاهتی به عبادت و نیایش و دعا که به قول غزالی یک «نیاز معاملاتی» با خداوند هست و انسان فقاهتی (برعکس انسان معنوی) در چارچوب سه اصل «تکلیف و تعبد و تقلید» تلاش می‌کند (تا آن چنانکه امام علی می‌فرماید) بر پایه «ترس از جهنم و تجارت با بهشت» از طریق اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام شفاعتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری (که در جامعه امروز ایران به صورت یک دین رسمی و دولتی درآمد است و مدت ۴۰ سال است که این اسلام فقاهتی و روایتی و تکلیف‌گرا و مقلدگرا و تعبدگرا در جامعه ایران دارای فونکسیون هست) زندگی دینی خود را تعریف نماید؛ و لذا به همین دلیل است که عبادت و دعا و نیایش برای طرفداران کثیر این رویکرد مولود و سنتز نیاز وجودی نیست، بلکه برعکس وسیله تجارت جهت کسب بهشت و دوری از آتش جهنم هست. البته آن‌هم از طریق واسطه‌های بین خدا و مردم یعنی روحانیت و مداحان دین‌فروش هست.

به این ترتیب است که طرفداران این رویکرد از طریق روحانیت به‌عنوان واسطه بین خدا و خودشان و از طریق

اسلام فقاهتی و روایتی و زیارتی و شفاعتی حوزه‌های فقاهتی تلاش می‌کنند تا از طریق دعا و عبادات و نماز و روزه و قبر و قبور و شفاعت اهل‌بیت و غیره بهشت آینده را برای خود از قبل رزرو نمایند بدون اینکه برای دستیابی به بهشت و برای دوری از جهنم اصلاً نیازمند به تکامل و تحول اگزیزتاسی وجودی خودشان باشد. اعتقاد به دوگانگی بین «روح و انسان» (آن چنانکه ارسطو و افلاطون تبیین کرده‌اند) در رویکرد انسان فقاهتی به‌عنوان اصل لایتغیر دینی تلقی می‌شود؛ و انسان فقاهتی با تکیه بر «روح انسانی افلاطونی و ارسطویی» از لحظه قرار گرفتن در گور تا ورود به بهشت در قیامت در چارچوب همان رویکرد تقلیدگرایانه و تعبدگرایانه و تکلیف‌محور خویش تمامی نسخه‌های واسطه بین خدا و مردم (در چارچوب اسلام فقاهتی حوزه‌های فقهی) دنبال می‌کنند؛ اما برعکس «انسان فقاهتی»، «انسان معنوی» در چارچوب نیاز وجودی به عبادت و نیایش و دعا بر عبادت و نیایش و دعا به‌عنوان «تردیان جهت تکامل وجودی خود» تکیه می‌نماید.\*

ادامه دارد

## «مبناسازی اخلاق» یا «تئوری اخلاق انسان» در رویکرد پیامبر اسلام

## «تئوری اخلاق تطبیقی»

را خلفا و جانشینان خود در زمین قرار داد و بعضی را بر بعضی دیگر برتری نهاد تا با آنچه به شما بخشیده است شما را بیازماید» (سوره انعام - آیه ۱۶۵).

۴ - اینکه انسان امانت‌دار یک شخصیت آزادی است که به ضرر خود، آن را پذیرفته است.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا - ما بار امانت را بر سر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم ولی از بردن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن بار را کشید که بسیار ستمگر و نادان بود» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

«با این همه مایه تعجب است که یگانگی خودآگاهی بشر که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد هرگز در تاریخ اسلامی به صورت واقعی مورد توجه قرار نگرفته است متکلمان مسلمان روح را نوع لطیفی از ماده یا تنها عرضی تصور می‌کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز بازپسین دوباره آفریده می‌شود. فیلسوفان اسلام از اندیشه یونانی الهام می‌گرفتند. در مورد مکتب‌های دیگر فکری باید گفت که با گسترش اسلام، ملت‌هایی با معتقدات گوناگون ارسطویی و یهودی و زرتشتی وارد دایره اسلام شدند که نظرگاه‌های عقلی ایشان با دسته‌ای از مفاهیم و معانی فرهنگی تشکیل شده بود که مدت‌های دراز بر سراسر آسیای میانه و آسیای باختری و حکومت داشت. این فرهنگ و تمدن که از لحاظ مبدأ تکامل روی هم رفته رنگ مجوسی داشت. نسبت به روح تصویری مبتنی بر ثنوی‌گری

براین نکته باز هم تاکید و تکیه و تکرار می‌کنیم که تکوین بیولوژی انسان و جهان در عرصه پروسس تکامل (که از نظر قرآن و پیامبر اسلام به عنوان یک حقیقت بزرگ در تبیین وجود می‌باشد) با اصل استقلال انسان یعنی «آدم» از همه پدیده‌های جهان و وجود متفاوت می‌باشد، چرا که با تئوری علم تکامل نمی‌توان تئوری خاص اخلاق انسان را مبناسازی کرد، لذا در همین رابطه است که محمد اقبال در سر آغاز فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان - من بشری - آزادی و جاودانی - ص ۱۱۰ - ۱۱۱ - س ۱ به بعد می‌گوید:

«قرآن با روش ساده و نیرومند خود در باره یگانگی بودن انسان تاکید فراوان می‌کند و چنان تصور می‌کند که درباره سرنوشت او به عنوان واحدی منحصر به فرد در عرصه حیات نظری قطعی دارد نتیجه همینگونه نظر داشتن به یگانگی بودن انسان در حیات است که قرآن برای یک فرد غیر ممکن می‌داند که باز دیگری را بکشد و تنها خود را مستحق پاداش کاری که کرده است می‌داند و بنابراین قرآن اندیشه فدا شدن فردی برای بخشش گناهان دیگران (آنچنان که در اخلاق مسیحیت تعریف شده وجود دارد) ترد می‌کند در این رابطه سه مسئله از قرآن آشکار است

۱ - این که انسان برگزیده خدا است.

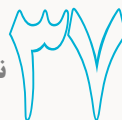
«ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى - و سپس پروردگار او (آدم) را برگزید و بر او ببخشود و راهنمایی‌اش کرد» (سوره طه - آیه ۱۲۲).

۲ - اینکه انسان با همه عیب‌ها و نقص‌هایی که دارد به مقام خلافت و جانشینی خدا بر زمین انتخاب شده است.

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - و چون پروردگارت گفت که می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم ملائکه گفتند آیا می‌خواهی کسی را در آن قرار دهی که در زمین تباهی کند و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌کنیم و به حاکمیت می‌ستاییم» (سوره بقره - آیه ۲۹).

۳ - خداوند گفت من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ - و اوست آن که شما



داشت؛ و همین تصور است که کمابیش در اندیشه کلامی انسان رخنه کرده بوده است... «بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است، باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود با گذشته قطع کنند از نو کل دستگاه اسلام را مورد بازسازی قرار دهند» (ادامه ص ۱۱۳).

ب - دومین اصلی که پیامبر اسلام در عرصه مبناسازی اخلاقی یا تئوری اخلاق بر آن تکیه محوری کرده است موضع «کرامت انسان است.»

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا - همانا به فرزندان آدم کرامت دادیم و بر برّ و بحر سوارشان کردیم و روزی‌شان دادیم از طیبیات و برتری‌شان دادیم بر بسیاری از آنچه که خلق کردم از آن برتری دادنی» (سوره اسرا - آیه ۷۰).

تاج کرمناست بر فرق سرت

طوق اعطیناک آویز برت

هیچ محتاج می گلگون نه ای

ترک کن گلگونه تو گلگونه‌ای

ای رخ گلگونه‌ات شمس الضحی

ای گدای رنگ تو گلگونه‌ها

باده اندر خم همی جوشد نهان

زاشتیاق روی تو جوشد چنان

ای همه دریا چه خواهی کردم

وی همه هستی چه می‌جویی عدم

ای مه تابان چه خواهی کرد گرد

ای که خور در پیش رویت روی زرد

تو خوشی و خوب و کان هر خوشی

پس چرا خود منت باده کنشی

جوهر است انسان و چرخ او را عرض

جمله فرع و سایه‌اند و تو غرض

تو چوبی از کتب‌های خسوس

ذوق جویی تو ز حلوای فسوس

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش

چون چینی خویش را ارزان مفروش

خدمتت بر جمله هستی مفترض

جوهری چون عجز دارد با عرض

بهر علمی نمی پنهان شده

درسه گز تن عالمی پنهان شده

می‌چه باشد یا جماع و یا سماع

تا تو جویی زان نشاط و انتفاع

آفتاب از زره کی شود وام خواه

زهره‌ای از خمره کی شود جام خواه

جان بی کیفی شده محبوس کیف

آفتابی حبس عقده اینت حیف

مثنوی - دفتر پنجم - ص ۳۳۹ - س ۱۱ به بعد

بنابراین پیامبر اسلام در عرصه مبناسازی تئوری اخلاق پس از اصل اصول دانستن «موضوع انسان و استقلال انسان»، دومین اصل محوری تئوری اخلاق انسان را اصل «کرامت انسان» قرار داد. البته پیامبر اسلام در عرصه تبیین اصل کرامت انسان این کرامت را به صورت اصل طبیعی تبیین و تعریف می‌نماید نه به صورت اصل قراردادی، آنچنان که بشر قرن بیستم و قرن بیست و یکم به آن دست پیدا کرده است؛ و در خصوص طبیعی تبیین کردن اصل کرامت انسانی است که پیامبر اسلام و قرآن، اصل کرامت انسان را بر محور «الله خدای کریم محیط بر وجود به عنوان فاعل و خالق و دائم در حال خلق جدید و در پیوند دائم با وجود و در حال دیالوگ دائم با انسان تبیین و تعریف می‌نماید». بنابراین در رابطه با اصل دوم تئوری اخلاق است که پیامبر اسلام و قرآن جهت تبیین کرامت انسان مقدماتاً به تبیین مبنا کرامت انسان بر محور الله خدای کریم می‌پردازد.

ج - سومین اصلی که پیامبر اسلام در عرصه مبناسازی اخلاق یا تئوری علم اخلاق بر آن تکیه کرده است «اصل فرادینی و حتی فراخدایی بودن اخلاق است». پر پیداست که یکی از بزرگترین عوامل انحراف نظری اخلاق در عرصه اسلام تاریخی از اواخر قرن اول هجری «موضوع دینی کردن و خدایی کردن اخلاق توسط متکلمین اشعاره بود». به این ترتیب که در جنگ کلامی بین اشاعره و معتزله، اشاعره در چارچوب همان اعتقاد کلان کلامی خود معتقد بودند که «دست خداوند در عرصه فعل و انفعالات هستی به صورت یک طرفه باز است» و آنچنان که مولوی اعتقاد داشت:

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



و به همین دلیل در کادر خدای سلطانی و خدای توتالیته حاکم بر هستی اشاعره بود که آنها اعتقاد داشتند که این «خدای سلطانی و توتالیته هر کاری که بکند چه ظلم باشد چه عدل خود اخلاق است» و «عدل و اخلاق در عرصه کار خداوند توسط خود کار خداوند قابل تعریف می‌باشد نه توسط عدل و اخلاق فرادینی و فراخوانی». البته برعکس اشاعره، معتزله اعتقاد داشتند که «خود موضوع عدل و موضوع اخلاق دو موضوع فرادینی و فراخدایی می‌باشد» یعنی از نظر معتزله «هر کاری که اخلاقی باشد خداوند می‌کند نه آنچنان که اشاعره می‌گفتند هر کاری که خداوند بکند اخلاقی می‌باشد» و به همین ترتیب معتزله معتقد بودند که «هر کاری که عدل باشد خداوند می‌کند نه هر کاری که خداوند می‌کند عدل است» و باز در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی - صفحه ۷ - س ۱۶ می‌گوید:

«به صورت کلی موضوع نهضت اشاعره تنها مدافع از سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود. معتزلیان که به دین تنها همچون مجموعه‌ای از معتقدات می‌نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند هیچ توجهی به روش‌های غیر تصویری نزدیک به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که با اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد. از درک این مطلب عاجز ماندند.»

ریشه جدال انتزاعی و مجرد بین اشاعره و معتزله همان فلسفه یونان بوده است؛ که از اواخر قرن اول هجری به صورت این سونامی ویران‌گر یونانی مسلمان شد و با مسلمان شدن فلسفه یونانی بود که تمامی دستاوردهای کلامی و اخلاقی و اجتماعی و عرفانی و انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه و توحیدی پیامبر اسلام به چالش کشیده شد که از جمله آنها تئوری عدالت و تئوری اخلاق پیامبر اسلام بود، چراکه آنچنان که حضرت مسیح به حواریون معترض و یهودی‌های معتقد فرمود «شنبه برای انسان است و نه انسان برای شنبه» و آنچنان که امام حسین (ع) در آخرین کلام خود به تاریخ آینده بشر اعلام کرد «آن لم یکن لکم دین و لا تخافون امعاد و کونوا احرا فی دنیا کم - یا دین‌دار باشید یا آزاده» به عبارت دیگر از نظر امام حسین که در منظومه معرفتی پیامبر اسلام و تئوری اخلاق پیامبر اسلام می‌اندیشید بین انسان دین‌دار و انسان آزاده دیواره چین وجود ندارد، چرا که پیامبر اسلام رسالت خویش را در رابطه با انسان «...و یضع عنهم اصرهم و الأغلال التي كانت علیهم...» - تا بار و فشارها و زنجیرها انسان‌ها را فرو بنهد» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷) آزاد کردن انسان به معنا اعم کلمه بود.

چون به آزادی نبوت هادی است

مومنان را زانبیاء آزادی است

کیست مولا آنکه آزادت کند

بنده رقیت زیابت بر کند

زین سبب پیغمبر با اجتهاد

نام خود و آن علی مولا نهاد

گفت هر کاو را منم مولا و دوست

ابن عم من علی مولای اوست

مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

بنابراین در رویکرد پیامبر اسلام «اخلاق در چارچوب اصل عدالت به عنوان اصل فرادینی و فرااخلاقی تعریف می‌شود» و «اخلاق چیزی نیست جز اجرای عدالت در مؤلفه مختلف عدالت فردی و عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی و عدالت سیاسی و عدالت قضایی و عدالت اقتصادی و عدالت نژادی و عدالت جنسیتی و عدالت آموزشی و عدالت طبقاتی و غیره». لذا به همین دلیل تا زمانی که در منظومه معرفتی اسلام جایگاه عدالت به عنوان موضوع فرادینی و فراخدایی فهم نشود، هرگز نمی‌توانیم به داوری در باب جوهر اخلاق در دستگاه کلامی و انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه پیامبر اسلام بپردازیم؛ زیرا آنچنان که در آیات: «رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا - پیامبران خود را به عنوان بشارت دهنده و اخطار کننده به سوی ناس و مردم و انسان‌ها فرستادیم تا آنها ناآگاهی خودشان را به عنوان بهانه‌ای مطرح نکنند» (سوره نساء - آیه ۱۶۵).

«...إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...» - عدالت بورزید چرا که عدالت بستر تقرب به الله است» (سوره مائده - آیه ۸).

«...هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - امر به عدالت همان صراط مستقیم الهی می‌باشد» (سوره نحل - آیه ۷۶).

«وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا - نکند دشمنی با گروه و جماعتی شما را از اجرای عدالت باز دارد» (مائده - آیه ۸).

«...فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا...» - نکند هوای نفس شما را از اجرای عدالت باز دارد» (سوره نساء - آیه ۱۳۵). \*

ادامه دارد

## تبیین «فلسفه مرگ انسان»



## در رویکرد امام علی

**الیه بانواع العقل تسبقهم** - ای علی آن زمانیکه اکثریت مردم با عبادت به خداوند نزدیک می‌شوند، تو با تفکر خود را به خداوند نزدیک کن.

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که خود او در باب رابطه‌اش با خداوند می‌گوید: «لَوْ كَشَفَ الْغِطَاءَ مَا أَزْدَدْتُ يَقِينًا» - اگر همه پرده‌ها هم برداشته شود بر یقین علی نسبت به خداوند ذره‌ای افزوده نمی‌شود.

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که خطاب به ابن ملجم قاتل خود فرمود: «ارید حیاته و یرید قتلی - عذیرک من خلیک من مرادی - من می‌خواهم او زنده بماند و سعادت او را دوست دارم اما او می‌خواهد مرا بکشد تو عذر این نیتش را بپرس.»

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که خودش در باب خودش فرمود: «ما رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ» - در جهان چیزی را نمی‌بینم، مگر اینکه قبل و بعد و همراهان خدا را می‌بینم.

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که خودش در خطبه ۱۹۷ در باب خودش می‌فرماید: «...فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنِّي لَعَلِّي جَادَّةٌ الْحَقِّ...» - سوگند به خداوندی که جز او خدائی نیست، من در جاده حق قدم برمی‌دارم.

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که خودش در باره خودش در خطبه ۹۷ می‌فرماید: «...وَ إِنِّي لَعَلِّي بَيْنَهُ مِنْ رَبِّي وَ مِنْهَاجٍ مِنْ نَبِيِّ وَ إِنِّي لَعَلِّي الطَّرِيقِ الْوَاضِحِ...» - و من قطعاً بر مسیر پروردگارم و روش پیامبرم حرکت می‌کنم و یقیناً در مسیر روشن گام برمی‌دارم.

پر پیداست که در این داوری امام علی در باب عبادت خداوند یک نکته محوری نهفته است و آن اینکه انگیزه عبادت خداوند اگر عوامل برونی فرد باشد، عبادت جنبه منفی دارد ولی اگر انگیزه عبادت پروردگار به صورت دینامیک و درون جوش و وجودی باشد چنین عبادتی «وجودی و آگزیستانسی و مثبت می‌باشد.»

بمیرید. بمیرید. درین عشق بمیرید درین عشق چو مردید همه روح پذیرید

بمیرید. بمیرید و زین مرگ مترسید کزین خاک برآید. سماوات بگیرید

بمیرید بمیرید و زین نفس ببرید که این نفس چو بندست و شما همچو اسبیرید

یکی تیشه بگیرید پی حفره زندان چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید

بمیرید بمیرید پیش شه زیبا بر شاه چو مردید همه شاه شهیرید

بمیرید بمیرید و زاین ابر برآید چو زین ابر برآید همه بدر منیرید

خموشید خموشید خموشی دم مرگست هم از زندگیست اینک زخاموش نفرید

کلیات شمس تبریزی - مولوی - غزل ۶۳۶ - ص ۲۶۹ - س ۲۸

البته در همین چارچوب رویکرد امام علی به عبادت خداوند می‌توانیم به داوری در باب فلسفه مرگ در رویکرد امام علی بپردازیم و داوری کنیم که آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

نشان مرد حق دیگر چه گویم چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

کلیات اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۷۴ - س ۱۶

رویکرد مثبت امام علی به مرگ نه از زاویه بیزنسی و تجارت به خاطر ورود به بهشت است، بلکه بالعکس از زاویه آگزیستانسی و وجودی است. همان وجود تکامل یافته‌ای که آنچنان هستی آفاقی برای او تنگ شده بود که در دل شب‌ها تنها در نخلستان‌های مدینه سر در چاه می‌کرد و ناله‌های تنهائی انفسی و وجودی‌اش با چاه در میان می‌گذاشت.

ملولان همه رفتند در خانه ببندید بر آن عقل ملولانه همه جمع ببندید

بمعراج بر آید چو از آل رسولید رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید

چو او ماه شکافید شما ابر چرایید چو او چست و ظریفست شما چون هلیپندید

ملولان بچه رفتید که مردانه درین راه چو فرهاد و چو شداد دمی کوه نکندید

کلیات شمس تبریزی - مولوی - غزل ۶۳۸ - ص ۲۷۰ - س ۲۵

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که پیامبر مری و معلم و مراد او خطاب به او فرمود: «یا علی اذا رایت الناس یتقربون الی خالقهم بانواع ابر تقربانت





علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در دعاهایش می‌فرماید: «إلهی ما عبدتک خوفاً من عقابک ولا طمعا فی ثوابک، ولكن وجدتک أهل للعبادة فعبدتک - خدایا من تو را نه برای ترس از عذابت عبادت می‌کنم و نه کسب پاداشت، تنها تو را به خاطر اینکه شایسته عبادت می‌دانم عبادت می‌کنم.»

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در باب دنیا می‌فرماید: «...إِنَّ الدُّنْيَا دَارٌ صَدَقَ لِمَنْ صَدَقَ هَا وَ دَارٌ عَافِيَةٌ لِمَنْ فَهَمَ عَنِهَا وَ دَارٌ غَنَى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا وَ دَارٌ مَوْعِظَةٌ لِمَنْ أَعْتَصَمَ بِهَا...» - این دنیا جایگاه صدق و واقع‌یابی است برای کسانی که واقعیت آن را دریابند همچنین دنیا جایگاه زندگی سالم و منطقی است برای کسانی که آن را بشناسند و جایگاه استغنائی تکاملی است برای کسانی که از امتیازاتش بهره‌برداری نمایند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۱۳۱ - ص ۴۹۳ - س ۴).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در باب فهم اجتماعی و سیاسی خودش می‌گوید: «وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةَ بِأَذْهِي مِنِّي وَ لَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَ يَفْجُرُ وَ لَوْ لَا كِرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنَ أَذْهَى النَّاسِ وَ لَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فُجْرَةٌ...» - سوگند به خدا، معاویه سیاستمدارتر از من نیست، ولی او به حیله‌گری دست می‌زند و اگر حیله‌گری کار پستی نمی‌بود من از سیاستمدارترین مردم بودم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۰۰ - ص ۳۱۸ - س ۸).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در باب عمل به اعتقادات خود می‌گوید: «...أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَ اللَّهُ مَا أَحْتَكِمُ عَلَي طَاعَةَ إِلَّا وَ أَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَ لَا أَنُهَاكُمْ عَنْ مَعْصِيَةِ إِلَّا وَ أَتْنَاهِي قَبْلَكُمْ عَنِهَا - ای مردم، سوگند به خدا من شما را دعوت به هیچ وظیفه‌ای نکردم مگر اینکه قبل از شما در عمل به آن از شما سبقت گرفته بودم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۵ - ص ۲۵۰ - س ۱۴).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در برابر ستایش مداحان از خودش فرمود: «...فَلَا تَتَّبِعُوا عَلَي بِجَمِيلِ ثَنَاءٍ لِإِخْرَاجِي نَفْسِي إِلَي اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ إِلَيْكُمْ مِنَ التَّقِيَةِ فِي حَقِّقِ لَمْ أَفْرَغْ مِنْ أَدَائِهَا وَ فَرَائِضَ لَا بَدَّ مِنْ إِمْضَائِهَا فَلَا تَكَلِّمُونِي بِمَا تَكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ وَ لَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يَتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ وَ لَا تَخَالِطُونِي بِالْمَصَانِعَةِ وَ لَا تَنْظِنُوا بِي اسْتِنْقَالًا فِي حَقِّ قَبِيلِ لِي وَ لَا التَّمَاسِ إِعْظَامِ لِنَفْسِي فَإِنَّهُ مَنِ اسْتَنْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةِ بَحَقِّ أَوْ مَشُورَةَ بَعْدَلٍ فَإِنِّي لَبَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أخطئَ وَ لَا أَمِنُ ذَلِكَ مِنْ فَعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِي اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلِكُ بِهِ مِنِّي فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عَبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِربِّ لَا رَبَّ غَيْرُهُ يَمْلِكُ مِنَّا مَا لَا تَمْلِكُ مِنْ

أَنْفُسِنَا وَ أَخْرَجَنَا مِمَّا كُنَّا فِيهِ إِلَي مَا صَلَحْنَا عَلَيْهِ فَأَبْدَلْنَا بَعْدَ الضَّلَالَةِ بِالهُدَى وَ أَعْطَانَا الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعَمَى - مرا در مقابل وظیفه و مسئولیتی که انجام داده‌ام مداحی و سپاس نکنید تا از عهده وظایفی که بر گردن من باقی مانده است برآیم، مانند جباران، با ترس و چاپلوسی در برابر من قرار نگیرید و مانند ستمکاران و جلادان از من نترسید و از من دوری نکنید. با ظاهرسازی و ریاکاری با من آمیزش نکنید. چنین فکر نکنید که نقد و انتقادات شما از من بر من گران می‌آید. فکر نکنید که من خودم را فوق حق و قانون و اخلاق می‌دانم. بدانید که کسانی که شنیدن سخن حق و عدالت بر آنها سنگین باشد، برای آنها عمل به حق و عدالت سنگین‌تر خواهد بود. با مشورت دادن به عمل حق و عدالت مرا یاری کنید، چراکه منم در کار خویش از خطا مصون نیستم. شاید که خداوند مرا در تسلط بر نفسم یاری کند. جز این نیست که ما و شما همه بندگان خداوند هستیم، اوست که ما را از مراحل پائین حیات به مراتب عالی آن حرکت می‌دهد. گمراهی ما را به هدایت و نایبانی ما را به بینائی مبدل می‌سازد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۱۶ - ص ۳۳۵ - س ۵).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که خطاب به مردم می‌فرمود مرا نصیحت کنید: «...فَأَعِينُونِي بِمُنَاصِحَةِ خَلِيَةٍ مِنَ الْغِشِّ سَلِيمَةٍ مِنَ الرَّيْبِ فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَوْلَى النَّاسِ بِالنَّاسِ - با نصیحت‌های خالی از فریب‌کاری و ریاکاری به من مرا یاری کنید. سوگند به خدا من از مردمان بر مردم سزاوارترم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۱۷ - ص ۱۷۵ - س ۳).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که خود در باب مسئولیت‌پذیری خودش می‌فرماید: «أَفْنَعُ مِنْ نَفْسِي بَأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أَشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ...» - آیا امکان‌پذیر است که بدون مشارکت در سختی‌های مردم، خودم را قانع کنم که مردم به من بگویند امیرالمؤمنین» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۴۵ - ص ۴۱۸ - س ۷).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در برابر مرگ می‌فرمود: «...فَوَاللَّهِ مَا أَبَالِي دَخَلْتُ إِلَي الْمَوْتِ أَوْ خَرَجَ الْمَوْتُ إِلَي...» - سوگند به خدا هراسی ندارم که من وارد مرگ بشوم یا مرگ به سراغ من بیاید» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۵۴ - ص ۹۱ - س ۶).

رو سر بنه ببالین تنها مرا رها کن

ترک من خراب شب گرد مبتلا

ماییم و موج سودا شب تا بروز تنها

خواهی بیا بیخشا خواهی برو جفا کن

از من گریز تا تو هم در بلا نیفتی



بگزین ره سلامت ترک ره بلا کن  
 ماییم و آب دیده در کنج غم خزیده  
 بر آب دیده ما صد جای آسیا کن  
 بر شاه خوب رویان واجب وفا نباشد  
 ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن  
 دردی است غیر مردن آن را دوا نباشد  
 پس من چگونه گویم کین درد را دوا کن  
 در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم  
 با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن  
 گر ازدهاست بر ره عشقیست چون زمرد  
 از برق این زمرد هین دفع ازدها کن

کلیات شمس تبریزی - مولوی - غزل ۲۰۳۹ - ص ۷۶۴ - س ۲۱  
 علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در برابر کسب قدرت  
 سیاسی اعلام کرد: «...اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي  
 كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَاسِ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ  
 الْخَطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نَظْهِرِ الْإِصْلَاحِ فِي  
 بِلَادِكَ فَيَأْمَنُ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمَعْطَلَةُ مِنْ  
 حُدُودِكَ... - پروردگارا تو میدانی که مشارکت من برای کسب  
 قدرت سیاسی نبوده است بلکه برای اصلاح دین تو و اصلاح  
 شهرها تا بندگان ستم دیده‌ات در امن و امان قرار بگیرند»  
 (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۱ - ص ۱۸۹ - س ۲).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که کسب قدرت سیاسی  
 برای مردم می‌خواست نه برای خودش و خانواده‌اش: «لَقَدْ  
 عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي وَ وَاللَّهِ لَأَسْلَمَنَّ مَا  
 سَلِمْتَ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَيَّ خَاصَّةً  
 التَّمَاسَا لِأَجْرِ ذَلِكَ وَ فَضْلِهِ وَ زُهْدًا فِيمَا تَنَافَسْتُمُوهُ مِنْ  
 زُخْرَفِهِ وَ زِبْرَجِهِ - اگر چه می‌دانید شایستگی زمامداری شما را  
 دارم ولی سوگند به خدا مادامی که امور سیاسی مسلمین روند  
 طبیعی خود را طی می‌کند و تعدی و تجاوز به حقوق مردم  
 نمی‌شود سکوت می‌کنم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه  
 ۷۳ - ص ۱۰۲ - س ۹).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که در باب رویکرد و  
 داوری مردم نسبت به خودش فرمود: «...وَ سَيَهْلِكُ فِي صِنْفَانِ  
 مُحِبٌّ مُفْرَطٌ يَذْهَبُ بِهِ الْحُبُّ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ وَ مَبْغِضٌ مُفْرَطٌ  
 يَذْهَبُ بِهِ الْبَغْضُ إِلَى غَيْرِ الْحَقِّ وَ خَيْرُ النَّاسِ فِي حَالِ النَّمَطِ  
 الْأَوْسَطِ فَالزُّمُوهُ... - دو گروه در باب داوری نسبت به من به  
 هلاکت می‌افتند. گروه اول شیعیان غالی که در باب شخصیت  
 من افراط و غلو می‌کنند و با این افراط‌گری خود از جاده حق و  
 اعتدال خارج می‌شوند، گروه دوم آنهایی هستند که در بغض و

خصومت نسبت به من تفریط می‌کنند و به جاده باطل می‌افتند.  
 بهترین مردم مسلمان آنهایی هستند که در داوری نسبت به  
 شخصیت من راه اعتدال در پیش می‌گیرند. پس شما مردم با این  
 گروه سوم موافقت کنید» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه  
 ۱۲۷ - ص ۱۸۴ - س ۱۱).

علی همان وجود تکامل یافته‌ای است که مولوی در دفتر اول  
 مثنوی اینچنین شخصیت او را ترسیم می‌نماید:

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای  
 شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای  
 در شجاعت شیر ربا نیستی  
 در مروت خود که داند کیستی  
 تیغ حلمت جان ما را چاک کرد  
 آب علمت خاک ما را پاک کرد  
 بازگو دایم که این اسرار هوست  
 زانک بی‌شمشیر کشتن کار اوست  
 باز گو ای باز عرش خوش شکار  
 تا چه دیدی این زمان از کردگار  
 چشم تو ادراک غیب آموخته  
 چشم‌های حاضران بر دوخته  
 از تو بر من تافت چون داری نهان  
 می‌فشانی نور چون مه بی‌زبان  
 چون تو با بیان مدینه علم را  
 چون شعاعی آفتاب حلم را  
 باز باش ای باب بر جویای باب  
 تا رسد از تو قشور اندر لبلب  
 باز باش ای باب رحمت تا ابد  
 تو ترازوی احد خو بوده‌ای  
 زین سبب پیغمبر با اجتهاد  
 نام خود و آن علی مولا نهاد  
 گفت هر کاو را منم مولا دوست  
 ابن عم من علی مولای اوست  
 کیست مولا آنکه آزادت کند  
 بند رقیبت زیایت واکند  
 چون به آزادی نبوت هادی است  
 مومنان را ز انبیا آزادی است  
 پایان



# «بازسازی» رابطه خدا، انسان و جهان

## در چارچوب وحی نبوی پیامبر اسلام

۱۷ - حال با عنایت به موارد فوق نگاهی دوباره به ۱۸ آیه اول سوره نجم می‌اندازیم.

«وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ - قسم به ستارگان و هنگامی که غروب می‌کنند.»

آنچنانکه در تفاسیر سوره‌های قبل مطرح کردیم، برای فهم قسم‌های قرآن باید به شرایط ذهنی بشر در قرن هفتم میلادی باز گردیم، چراکه مشخصه اصلی اذهان عمومی بشریت قرن هفتم میلادی «محصور بودن آن اذهان در دو زندان کلی‌گرائی فلسفه یونانی و درون‌گرائی تصوف هند شرقی بود» که در تحلیل نهائی محصول مشترک هر دو زندان فوق گرفتار شدن اذهان عمومی بشر قرن هفتم، به طبیعت‌گریزی و واقعیت‌گریزی و پناه بردن به کلی‌بافی‌های ذهنی یا درون‌گرائی‌های صوفیانه بود. لذا به همین دلیل قرآن و پیامبر اسلام جهت ایجاد انقلاب فکری در اذهان عمومی و شورانیدن عقول بشریت قرن هفتم میلادی در اولین قدم تلاش کردن تا نگاه آنها را از کلی‌بافی‌های یونانی‌زده ذهنی و درون‌گرائی صوفیانه هند شرقی به عرصه طبیعت و واقعیت برون از ذهنی برگردانند؛ و در ادامه همین راهبرد بود که پیامبر اسلام و قرآن برای اولین بار در تاریخ بشریت «طبیعت و تاریخ» را به عنوان منابع معرفتی بشری مطرح کردند و بشریت را تشویق کردند تا جهت کسب معرفت و فهم واقعیت جهان برون از ذهن، «طبیعت و تاریخ را به عنوان منابع معرفتی خود مورد بهره‌برداری قرار دهند.»

بنابراین، فلسفه قسم‌های قرآن علاوه بر اینکه این قسم‌ها دلالت بر تاکید قرآن در خصوص مطالبی که می‌خواهد بگوید می‌کند، خود معرف همان تشویق مردم جهت برون‌گرائی و توجه به واقعیت‌ها خارج از ذهن (و انتخاب طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفتی و دوری از ذهنی‌گرائی و کلی‌بافی که محصول یونانی‌زدگی است) می‌باشد.

«مَا ضَلَّ صَاحِبِكُمْ وَمَا غَوَىٰ - بدون مقدمه قبلی پس از سوگند فوق قرآن موضوع محوری که می‌خواهد در این سوره بر آن تکیه نماید، مطرح می‌کند و آن اینکه پیامبر اسلام نه در هدف و نه در مسیر حرکت خود

به خطا نرفته است.»

پر واضح است که طرح این موضوع در اینجا دلالت بر این امر می‌کند که مخالفین و منکرین حرکت جدید او هم هدف و هم مسیر حرکت پیامبر اسلام را به چالش کشیده بودند. البته آنچنانکه از آیات فصل دوم همین سوره می‌توان برداشت کرد این به چالش کشیدن هدف و مسیر حرکت پیامبر اسلام توسط مخالفین و منکرین از کانال به چالش کشیدن «الله» خدای واحد قرآن و پیامبر اسلام توسط بت‌ها و شرک صورت می‌گرفته است؛ بنابراین در این رابطه است که بلافاصله پس از طرح موضوع فوق جهت تبیین پاسخ فوق قرآن تکیه بر وحی نبوی پیامبر اسلام می‌کند، چراکه از نظر قرآن و پیامبر اسلام حجت و صداقت و درستی ادعای پیامبر اسلام در عرصه پروسس وحی نبوی خود شخصیت پیامبر (و وحی نبوی او که مولود و سنتز شخصیت پیامبر اسلام) می‌باشد و اصلاً «ولایت پیامبر اسلام» چیزی جز مصداق این موضوع نیست.

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»، در این دو آیه هم باز قرآن مانند آیه قبل تاکید بر صداقت پیامبر اسلام در عرصه‌های گفتار و حرکت و هدف می‌کند و آن اینکه آنچه پیامبر از قرآن

برایتان می‌خواند، بدون تردید سخنانش ناشی از هوای نفس نیست و به رأی خود چیزی نمی‌گوید بلکه هر چه در این باب او می‌گوید وحی‌ای است که به او رسیده است.

«عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» ضمیر «عَلَّمَهُ» به قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام بر می‌گردد یعنی خداوند قرآن و وحی را به پیامبر تعلیم داده است.

«ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى» کلمه «مِرَّةٍ» به کسر میم و تشدید لام، به معنای پختگی عقل و وجودی و اگزستانسی پیامبر اسلام می‌باشد، در نتیجه این آیه دلالت بر اگزستانسی بودن مسیر کسب مقام دریافت وحی نبوی توسط پیامبر اسلام می‌کند؛ زیرا «فَاسْتَوَى» در این آیه دلالت بر فاعل این آیه می‌کند که خود پیامبر اسلام است که در عرصه عملی و نظری پروسه وحی نبوی استقامت ورزیده است.

فراموش نکنیم که وحی نبوی پیامبر اسلام در میان پیامبران ابراهیمی تنها وحی نبوی است که در عرصه پراتیک اجتماعی ۲۳ ساله پیامبر اسلام تکوین پیدا کرده است. مثلاً برعکس وحی نبوی موسی که به صورت کلی و خارج از پراتیک اجتماعی به موسی رسیده است.

«وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى / ضمیر هو» در اینجا باز برمی‌گردد به پیامبر اسلام و «بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» اشاره به همان تکامل عمودی و معراجی و اگزستانسی یا وجودی پیامبر اسلام می‌کند که توسط این تکامل وجودی و معراجی و عمودی و اگزستانسی بود که پیامبر اسلام توانست به مرحله «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» برسد. باز در این آیه هم هر دو ضمیر به پیامبر اسلام برمی‌گردد و باز در توصیف همان تکامل عمودی و معراجی و اگزستانسی یا وجودی پیامبر اسلام را تبیین می‌نماید. اینکه پیامبر اسلام توسط این تکامل معراجی بود که توانست به خدا نزدیک بشود و قرب خود را به خدا نزدیک بکند.

«فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» کلمه «قوس» در این آیه به معنای کمان است که در تیراندازی استعمال می‌شود و معنای این آیه این است که فاصله پیامبر اسلام در

عرصه تکامل عمودی و معراجی تا خداوند کمتر از اندازه دو قوس بود.

«فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِ مَا أَوْحَىٰ» در این آیه سه ضمیر مطرح شده به خداوند برمی‌گردد و معنای این آیه عبارت است از اینکه خداوند وحی کرد به بنده‌اش پیامبر اسلام آنچه که وحی کرد.

«مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» در این آیه به صراحت مطرح می‌شود که مسیر جذب وحی پیامبر اسلام قلب یا فؤاد او بوده است؛ یعنی وحی نبوی به صورت دینامیک بر پیامبر نازل می‌شده است؛ بنابراین به همین دلیل در این آیه از قلب یا فؤاد پیامبر اسلام نفی کذب می‌شود.

قابل ذکر است که این آیه متعددی به دو مفعول می‌باشد، مفعول اول کلمه «مَا» و مفعول دوم پیامبر اسلام است و معنای این آیه اینچنین می‌شود که فؤاد پیامبر اسلام به پیامبر در عرصه پروسس وحی نبوی دروغ نگفت؛ که همه این عبارات دلالت کامل بر درونی و دینامیک و اگزستانسی یا وجودی بودن وحی نبوی پیامبر اسلام می‌کند. برعکس رویکرد اسلام فقهاتی و روایتی حوزه‌های فقهی که وحی نبوی پیامبر اسلام را امری مکانیستی می‌دانند که به صورت برونی و با واسطه به پیامبر اسلام انتقال پیدا کرده است.

قابل ذکر است که در این آیه رویت که در اصل به معنای دیدن با چشم است به فؤاد نسبت می‌دهد و دلیل این امر هم این است که برای انسان یکنوع ادراک شهودی است که ورای دیگر ادراک‌های انسان می‌باشد.

«أَفْتَمَارُوهٗ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ» این استفهام، استفهام توبیخی است و خطابش منکرین نبوت پیامبر اسلام می‌باشد. بنا براین معنای این آیه این است که آیا برای این با پیامبر اسلام جدال می‌کنید که پیامبر اسلام بر خلاف آنچه ادعای دیدنش می‌کند اعتقاد پیدا کند؟

«وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ» در این آیه هم ضمیر مفعول به خداوند برمی‌گردد و مراد از رویت هم رویت قلبی و اگزستانسی است و مراد از «نَزْلَةً» آخری هم



بازگشت پیدا می‌کند به فرایند معراج یا تکامل عمودی و اگرستانسی پیامبر اسلام که توسط آن معراج یا تکامل عمودی اگرستانسی یا وجودی بود که پیامبر اسلام توانست به وحی نبوی دست پیدا کند.

«عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى - إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى» در این آیه کلمه سدر به معنای درخت کنار می‌باشد که در مناطق کوهستانی به صورت خودرو رشد می‌کنند و چوپانان حجاز از این درخت به عنوان اندازه صعود استفاده می‌کردند. استفاده از این دیسکورس در این آیه جهت تعیین اعتلای وجودی پیامبر اسلام در عرصه پراکسیس معراجی به خاطر آن است که قرآن با زبان توده‌های عامی حجازی پیچیده‌ترین مسائل انسانی را تعریف و تبیین و تشریح کرده است.

در آیه «إِذْ يَغْشَى...» از آنجائیکه مصدر «غشیان» به معنای احاطه است و کلمه «ما» در این آیه «ما» موصوله است، معنای این آیه این است که آن زمانیکه پیامبر اسلام در عرصه پراکسیس معراجی خود توانست تا سدره المنتهی عروج نماید خود وجود تکامل یافته پیامبر اسلام (در آن مرحله که جنه الماوی نفسانی او بوده است) باعث گردید تا شخصیت پیامبر اسلام برای بشریت در جایگاه اسوه حسنه قرار گیرد «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...» (سوره احزاب - آیه ۲۱).

«مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» در این آیه که کلمه «زیغ» مصدر زاغ می‌باشد به معنای انحراف از حالت تعادل و استقامت است همچنین در این آیه کلمه طغیان که مصدر فعل «طغی» است دلالت بر تجاوز در عمل می‌کند و «زیغ بصر» به معنای آن است که چشم آدمی چیزی را به آن صورت که در خارج از ذهن است نبیند، یعنی به صورت دیگری ببیند و طغیان به این معنا است که چیزی را ببیند که اصلاً حقیقت ندارد و منظور از «بصر» در این آیه چشم پیامبر اسلام می‌باشد.

به هر حال معنای این آیه آن است که چشم پیامبر اسلام (که همان قلب یا فؤاد پیامبر اسلام در عرصه پروسس

معراجی یا تکامل عمودی وجودی او می‌باشد) در آن قله تکامل وجودی آنچه را که دید خارج از صفت حقیقی‌اش نبود، بلکه هر چه دید درست دید.

«لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى - سَوَّغَتْ مِ خُورَمِ كِه اَو (پیامبر اسلام) در عرصه پراکسیس معراجی و عمودی و وجودی خود با چشم قلب و فؤاد خود بعضی از آیات پروردگارش را دید و با دیدن آن آیات بود که مشاهده پروردگارش برایش تمام شد» زیرا مشاهده خداوند تنها از طریق مشاهده آیات او دست می‌دهد، به عبارت دیگر آیات بدان جهت که آیت هستند، به جز صاحب آیت را حکایت نمی‌کنند.

بنابراین از این آیات پایانی فصل اول سوره نجم می‌توان استنباط کرد که «بهشت و جهنم در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام دو مکان نیست بلکه دو حالت نفس انسانی می‌باشد» که در عرصه پراکسیس معراج نفسانی یا پروسه انحطاط نفسانی برای انسان در چارچوب عنصر اختیار و انتخابی که دارد حاصل می‌شود؛ و لذا در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام «خلود در آخرت نه تنها مشمول همه انسان‌ها نمی‌شود و نه تنها حق همه انسان‌ها نیست، بلکه تنها در چارچوب پراکسیس معراجی که افراد در همین دنیا می‌توانند طی کنند، لیاقت خلود در آخرت را پیدا می‌کنند»، همچنین جهنم در آخرت شکنجه و شکنجه‌گاه انسان‌ها نیست بلکه حالت نفسانی است که خود باعث تهذیب دوباره نفس‌های به قهقرا رفته آنها می‌شود. \*

ادامه دارد