



سایت پیشگام مستضعفین ایران WWW.PM-IRAN.ORG

در این زمان

الف - رابطه پروژه‌های اجتماعی / سیاسی / فرهنگی با ضرورت تاریخی تکوین آن‌ها:

شکی نیست که هر پروژه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی برای اینکه اصالت داشته باشد و بتواند در زمان بقاء پیدا کند، باید توان پاسخگویی به ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی زمان خود را داشته باشد. یعنی هر پروژه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی باید دغدغه پاسخگویی به نیازهای تاریخی و اجتماعی و سیاسی زمان خود داشته باشد و قطعاً هر پروژه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی که نتواند پاسخگوی ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی عصر خود و جامعه خود باشد در زمان از بین خواهد رفت و آتشفشان آن هر چند برای مدتی شعله ور گردد، باقی نخواهد ماند و در ادامه سرد و خاموش خواهد شد.

لذا در این رابطه است که در باب چرائی تکوین و شروع کار «سایت پیشگام مستضعفین ایران» بر خود واجب دیدیم تا در این شماره «نشر مستضعفین» به طرح چرائی تاسیس و شروع کار این سایت بپردازیم چراکه همیشه این چرائی پروژه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی است که تعیین کننده هویت سیاسی و اجتماعی و تاریخی آن پروژه می‌شود و صد البته فونکسیون این چرائی در پروسه اجرائی آن پروژه به صورت یک استراتژی در می‌آید که تعیین کننده برنامه درازمدت و کوتاه مدت آن پروژه در مرحله اجرا و عمل خواهد شد.



مهم‌ترین رویدادها

- ✘ آغاز هفتمین سال تولد نشر - ۱
- ✘ میلاد علی امام انسانیت و امام حسین... - ۲
- ✘ شریعتی و رویکرد نومیالیست در مشرق زمین
- ✘ معضل مدرنیته و توسعه در ایران - ۲
- ✘ مدل های سه گانه استراتژی ۱۵۰ ساله - ۳
- ✘ کدامین اسلام با کدامین شریعتی - ۴
- ✘ جنبش صد ساله کارگری - ۲
- ✘ مستضعفین یا طبقه کارگر؟ - ۲
- ✘ آزادی و دموکراسی - ۱۰
- ✘ بعثت شناسی - ۱۲
- ✘ نهج البلاغه علی، قرآن ناطق - ۵
- ✘ تفسیر سوره مطففین - ۶
- ✘ جلسات پالتاکی - ۲
- ✘ چگونه قرآن تفسیر کنیم - ۱

البته باز هم تاکید می‌کنیم که چرائی هر پروژه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در چارچوب تبیین ضرورت‌های تاریخی و دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی حاصل می‌شود که آن پروژه علاوه بر آنکه آن ضرورت‌ها را فهم می‌کند، توان پاسخگویی به آنها را هم دارد. به عبارت دیگر بدون طرح ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی عامل تکوین آن پروژه هرگز امکان طرح چرائی تکوین و شروع به کار آن پروژه وجود ندارد تا بر پایه آن به طرح استراتژی و تعیین برنامه درازمدت و کوتاه مدت بپردازیم.

شاید بهتر باشد که چنین بگوئیم که رمز موفقیت هر پروژه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در گرو تبیین صحیح ضرورت‌های تاریخی تکوین آن می‌باشد چراکه اگر یک پروژه اجتماعی سیاسی و فرهنگی بدون ضرورت تاریخی تکوین پیدا کنند، مثل احزاب یقه آبی دولتی رژیم مطلقه فقهانی می‌شود که در دوران انتخابات جهت سهم بری بیشتر در تقسیم قدرت توسط پول‌های بادآورده از هر طریقی مانند قارچ از زمین می‌رویند و پس از انتخابات مانند برف آب می‌شوند و در زمین فرو می‌روند و دیگر از آن‌ها خبری نیست تا انتخابات بعدی که دوباره حداکثر کاری که می‌کنند تهیه یک لیست از اسامی است و تبلیغ کردن حول آن لیست است، چراکه توان هیچگونه حرکت درون را ندارند. البته این امر معلول آن است که این احزاب ضرورت تاریخی تکوین نداشته‌اند و تنها عامل عینی و ذهنی تکوین آن‌ها تلاش جهت افزایش سهم بری خود از قدرت سیاسی یا اقتصادی یا اداری رژیم مطلقه فقهانی می‌باشد.

به همین دلیل است که این گونه احزاب تاریخ مشخص مصرفی دارند که به محض تمام شدن تاریخ مصرف آن‌ها باید منحل شوند آنچنانکه دیدیم در سال ۶۴ خمینی مستقیماً دستور انحلال دو جریان دست ساز خود یعنی حزب جمهوری و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را داد، زیرا خمینی در سال ۶۴ به درستی دریافت که دیگر استفاده‌هایی که می‌خواست در خصوص بسترسازی جهت تثبیت قدرتش و همچنین سرکوب جریان‌های آلترناتیو از این دو جریان کرده است و لذا وجود آن‌ها منفعتی برای او ندارد و ممکن است در آینده موی دماغ صاحبان قدرت هم بشوند در این رابطه بود که دستور انحلال آن‌ها را صادر کرد و ضمناً در همان زمان خمینی به موازات انحلال دو جریان دست ساز حزب جمهوری و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی با هزینه و مدیریت خودش دستور داد تا شیخ مهدی کروی از درون خود روحانیت حوزه وابسته به رژیم، منهای جریان روحانیت یک جریان سیاسی تحت عنوان روحانیون ایجاد کند تا تقسیم قدرت بین جناح‌ها رژیم محدود

به خود روحانیت وابسته به رژیم در کادر دو تشکیلات روحانیت و روحانیون بشود و دیگر شرایط برای نفوذ و دخالت نیروهای غیر روحانی در تقسیم قدرت از بین برود.

به همین دلیل است که دیدیم در طول نزدیک به سی سال که از تکوین جناح روحانیون و روحانیت می‌گذرد، این دسته بندی از بین نرفته است و تضاد بین این دو جریان هر چه بیشتر می‌گذرد عمیق و عمیق‌تر می‌شود، هر چند سمتگیری این تضادها به سمت مبارزه برای افزایش سهم بری خود از قدرت حاکمه می‌باشد ولی به هر حال با همه این احوال برعکس جریان‌های دیگر درون قدرت حاکم که به صورت فرمایشی زاده شدند و به صورت فرمالیته هم از بین رفتند، این دو جریان باقی ماندند و روز بروز هم قوی‌تر شده‌اند. دلیل این امر هم آن است که خمینی در زمان تکوین این دو جریان در سال ۶۴ برای انجام این عمل ضرورت ساختاری احساس کرد و به درستی دریافت که اگر از درون خود روحانیت وابسته به او دست به جناح سازی جهت رقابت در تقسیم قدرت نزنند با دخالت نیروهای برونی جهت مشارکت در قدرت این رژیم از درون متلاشی می‌شود لذا از آنجائیکه حیات این دو جریان در گرو حیات و بقاء خود قدرت و خود رژیم مطلقه فقهانی می‌باشد و بالعکس از طرف دیگر حیات رژیم مطلقه فقهانی هم در گرو حیات این دو جناح جهت رقابت در تقسیم قدرت است، این امر طبق منشور نانوشته بین روحانیت وابسته به رژیم باعث شده تا برعکس دیگر جریان‌های یقه آبی وابسته به رژیم مطلقه فقهانی این دو جریان خواستار دوام حیات یکدیگر برای بقای رژیم مطلقه فقهانی باشند.

به همین دلیل تمام تنش‌های سیاسی که در دو دهه گذشته اعم از جنبش سبز سال ۸۸ یا جنبش به اصطلاح اصلاحات سال ۷۶ یا جنبش دانشجویی ۱۸ تیر ماه ۷۸ همه ریشه در همین دسته بندی دو جناح روحانیت و روحانیون دارد. البته این موضوع تنها به عنوان ذکر یک مثال در اینجا مطرح کردیم تا مشخص کنیم که موضوع ضرورت تاسیس یک پروژه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی فقط محدود به پروژه‌های مترقی و انقلابی نمی‌شود بلکه حتی پروژه‌های ارتجاعی و غیر مترقی هم مشمول این قانون می‌شوند. یعنی کلاً هر پروژه اجتماعی و سیاسی و فرهنگی که نتواند در مرحله تاسیس خود ضرورت تاریخی تکوین خود را تبیین نماید از بین می‌روند.

حزب توده ایران یک نمونه بسیار مهمی است در این رابطه، چراکه این حزب در تاریخ جنبش ایران بزرگترین جریانی بوده که توانسته است تا قاعده جامعه ایران نفوذ تشکیلاتی بکند و در عرصه بالائی‌های



شرایط تاریخی جهت حرکت آماده شده بود، به همین دلیل از همان لحظه قیام کربلا را استارت زد.

در خصوص «سایت پیشگام مستضعفین ایران» هم برای اینکه این سایت بتواند حیاتی مستمر و هدایت‌گرانه در رابطه با جنبش‌های سه گانه کارگری و اجتماعی و دموکراتیک اعم از دانشجویی و دانش آموزی و زنان و معلمان و کارمندان و غیره داشته باشد باید نخست به تبیین ضرورت تاریخی تکوین و حرکت این سایت بپردازیم.

ب - ضرورت تاریخی تکوین و شروع کار سایت پیشگام مستضعفین ایران:

برای تبیین ضرورت تاریخی تکوین و شروع کار «سایت پیشگام مستضعفین ایران» در این شرایط باید به تبیین این امر بپردازیم که در این شرایط «سایت پیشگام مستضعفین ایران» دغدغه پاسخگویی به چه مشکلات عملی و نظری جنبش‌های سه گانه اجتماعی و کارگری و دموکراتیک ایران دارد؟ در این رابطه است که در همین چارچوب به تبیین ضرورت تاریخی تکوین و شروع به کار «سایت پیشگام مستضعفین ایران» می‌پردازیم.

۱ - بی شک رابطه «سایت پیشگام مستضعفین ایران» با «نشر مستضعفین» یک رابطه طولی است نه یک رابطه عرضی یعنی «سایت پیشگام مستضعفین ایران» به انجام وظایفی می‌پردازد که در این شرایط انجام آن برای «نشر مستضعفین» ممکن نیست، این وظایف عبارتند از:

الف - از آنجائیکه «نشر مستضعفین» به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی حرکت می‌باشد این جایگاه «نشر مستضعفین» باعث شده است تا مانند «آرمان مستضعفین» امکان انعکاس نظرات مختلف به صورت روئین برایش وجود نداشته باشد چراکه لازمه هر حرکتی در مرحله اول به لحاظ نظری و تئوریک تدوین مانیفست نظری بستر ساز آن حرکت می‌باشد که البته این تدوین مانیفست تئوریک و نظری نباید به عنوان یک حقیقت مطلق نگاه کنیم بلکه قطعا به صورت یک حقیقت تاریخی باید دید که در بستر عمل آن هم نه عمل پراگماتیستی و بلیام جیمزی آمریکایی بلکه عمل پراکسیسی مورد چکش کاری قرار گیرد.

لذا از آنجائیکه «نشر مستضعفین» در ادامه «آرمان مستضعفین» رسالت این تدوین مانیفست در چارچوب ارگان عقیدتی سیاسی را به

قدرت حتی توانست افضلی فرمانده نیروی دریائی رژیم مطلقه فقهاتی را هم وابسته به خود بکند با همه این احوال هر چند از بعد از شهریور ۲۰ این تشکیلات توانست تا آن اندازه رشد بکند که در تاریخ جنبش ایران بی مثال می‌باشد، - به علت اینکه این حزب از همان آغاز ضرورت تاریخی تکوین خودش را در چارچوب منافع بلوک شرق و شوروی تعریف کرده بود - در نتیجه نتوانست پایدار بماند.

در همین رابطه باز اگر بخواهیم به ذکر مثال ادامه بدهیم می‌توانیم از صدر اسلام هم مثال و نمونه ذکر کنیم در خصوص خود حرکت پیامبر اسلام اگر جنبش اسلام در طول ۲۳ سال حرکت مکی و مدنی تحت هدایتگری پیامبر اسلام خارج از چارچوب وحی و حیات نبوی پیامبر اسلام تجزیه تحلیل کنیم - آنچنانکه امام علی در نهج البلاغه بارها و بارها با این نگاه به حرکت پیامبر اسلام نگاه کرده است - خود جنبش پیامبر اسلام به لحاظ عینی پاسخ به یک ضرورت تاریخی هم در رابطه با مردم بادیه نشین عربستان بود و هم در خصوص نیاز بشر قرن هفتم میلادی بوده است و اگر این شرایط عینی و ضرورت تاریخی نبود هرگز جنبش پیامبر اسلام به قول نهری نمی‌توانست در عرض کمتر از ربع قرن تمام تمدن‌ها و جوامع بشریت در کره زمین را تحت تاثیر خود قرار دهد.

باز در این رابطه بهتر است دو قیام حجرین عدی در زمان معاویه و قیام امام حسین در عاشورای ۶۱ مقایسه کنید هرگز در مقایسه این دو قیام نباید به تفاوت ذهنی و مکانیزم واقعه تکیه کنیم چرا که نه شخصیت حجر بن عدی در مقایسه با شخصیت امام حسین دارای نکات منفی بوده و نه در کیفیت مقاومت و مبارزه بین حجرین عدی و یارانش با امام حسین و یارانش تفاوت چندانی وجود داشته است و نه در قساوت و جنایت و شیوه قتل از طرف دشمنان سنگدلی چون معاویه و یارانش و یزید و فرماندهانش تفاوتی وجود داشته است، پس چرا قیام امام حسین نتوانست در عرصه تاریخ نقشی به مراتب عظیم‌تر از نقش قیام حجرین عدی پیدا کند؟

در یک جمله کوتاه درک ضرورت تاریخی توسط امام حسین بود چراکه تا زمانی که امام حسین خبر مرگ معاویه اعلام نشد استارت حرکت کربلا را نزد و قطعا و جزما اگر معاویه دو سال دیگر هم عمر می‌کرد امام حسین استارت حرکت کربلا را نمی‌زد چراکه امضای امام حسن پای صلحنامه با معاویه بود و گرچه امام حسن توسط معاویه و همسرش شهید شده بود ولی هنوز یکطرف دیگر صلحنامه یعنی معاویه زنده بود، لذا به محض شنیدن خبر مرگ معاویه دیگر برای امام حسین



عهده دارد، این امر باعث شده است تا شرایط جهت طرح عقاید مختلف و مخالف در «نشر مستضعفین» فراهم نباشد اما برای «سایت پیشگام مستضعفین ایران» که در طول و ادامه «نشر مستضعفین» می‌باشد نه تنها برای انجام این امر بسترسازی شده است، بلکه اصلاً یکی از وظایف اصلی «سایت پیشگام مستضعفین ایران» همین فراهم کردن شرایط جهت دیالوگ و طرح نظریات مختلف جهت هم فکری و تحقق خرد جمعی در راستای اعتلای تئوری «نشر مستضعفین» و حرکت می‌باشد که البته «سایت پیشگام مستضعفین ایران» بر حسب شرایط رشد حرکت خود مکانیزم‌هایی اعم از تربیون آزاد و جلسات پالتاکی و میزگرد و طرح پرسش و پاسخ و طرح دیدگاه‌ها به شکل زنده و کلامی و یا متنی و غیره در نظر خواهد گرفت.

ب - وظیفه دوم «سایت پیشگام مستضعفین ایران» در این شرایط پیوند با مخاطب یعنی جنبش‌های سه گانه کارگری و اجتماعی و دموکراتیک ایران می‌باشد تا توسط آن هم بتواند مخاطب واقعی خود را پیدا بکند و هم بتواند در تولید تئوری و اخبار و آگاهی به جای اینکه به کشف تئوری و خبر و آگاهی از بسترهای مجرد بیگانه با مخاطب دست بزند، مستقیماً از خواستگاه واقعی تئوری به کشف آن‌ها بپردازد که البته این وظیفه مهم «آرمان مستضعفین» در سال‌های ۵۸ و ۵۹ به خاطر باز بودن فضای سیاسی جامعه به خوبی انجام می‌داد و تحلیل‌های سیاسی شماره مختلف «آرمان مستضعفین» از تحلیل کردستان گرفته تا تحلیل گنبد، بلوچستان و غیره همه دلالت بر این امر می‌کند که اصلاً خط «آرمان مستضعفین» و «نشر مستضعفین» از آغاز در این راستا قرار داشته است تا به جای بسترهای مجرد ذهنی در عرصه‌های عینی مستقیماً به کشف تئوری بپردازد.

اما از بعد از ۳۰ خرداد ۶۰ به علت بسته شدن مطلق فضای سیاسی جامعه و سیطره کامل فضای پلیسی رژیم مطلقه فقهتی بر جامعه ایران دیگر در طول ۳۲ سالی که از آن زمان می‌گذرد برای «آرمان مستضعفین» یا «نشر مستضعفین» امکان آن وجود نداشته است تا مانند سال‌های ۵۸ و ۵۹ مستقیماً از عرصه جنبش‌های سه گانه به کشف تئوری بپردازد که در این رابطه در طول مدت ۵ سالی که از حرکت برونی «نشر مستضعفین» می‌گذرد از طرف مخاطبین ما مورد سوال و انتقاد بسیاری قرار گرفته‌ایم اینکه چرا «نشر مستضعفین» مانند «آرمان مستضعفین» سال‌های ۵۸ و ۵۹ مستقیماً جهت کشف تئوری به طرف آبشخورها که همان جنبش‌های سه گانه باشد، نمی‌رود؟

لذا در این رابطه است که در این شرایط داخلی ایران و در فضای

پلیسی حاکم بر جامعه ایران «سایت پیشگام مستضعفین ایران» در ادامه حرکت «نشر مستضعفین» و «آرمان مستضعفین» می‌کوشد تا در چارچوب فضای مجازی شرایط جهت پیوند مستقیم با جنبش‌های سه گانه ایران از طریق به کار گرفتن مکانیزم‌های مختلف فراهم کند. البته مکانیزم‌هایی که «سایت پیشگام مستضعفین ایران» جهت نیل به این هدف خود اتخاذ خواهد کرد بسته به شرایطش مختلف خواهد بود که از تولید خبر توسط خود نیروهای جنبش گرفته تا انعکاس نظرات و برنامه و فعالیت آن‌ها و همچنین هدایتگری تئوریک حرکت آن‌ها و در نهایت پیوند و سازمان‌گری آن‌ها ادامه پیدا می‌کند.

۲ - به علت اینکه در شرایط فعلی مبنا سازی در عرصه نظری و عملی یکی از ضرورت‌های جنبش مذهبی ایران می‌باشد چراکه به علت فوت زود هنگام معلم کبیرمان شریعتی و خلاء تئورسین‌های مذهبی در این رابطه در طول ۴۰ سال بعد از بسته شدن ارشاد باعث شده است تا پروژه‌های نظری و تئوریک شریعتی اکثراً فاقد مبانی تئوریک باشند، هر چند تا اندازه‌ای خود او در مدت زمان بعد از آزادی از زندان تا هجرت سال ۵۶ کوشید به صورت فردی به انجام این امر بپردازد با همه این احوال فوت زود هنگام او این پروژه شریعتی را ناتمام گذاشت، لذا در این رابطه «سایت پیشگام مستضعفین ایران» می‌کوشد جهت انجام این مهم توسط ایجاد فضای دموکراتیک در سایت از طریق تربیون آزاد و جلسات پالتاکی و غیره جهت انجام این مهم بسترسازی لازم بکند.

۳ - یکی از ضعف‌های کلیدی جنبش سیاسی و فرهنگی پیشگامان جامعه ایران عدم انجام پراتیک نظری و عملی به صورت دموکراتیک و یا به عبارت دیگر عدم تجربه دموکراتیک در عرصه پراکسیس نظری و عملی بوده است که شاید یکی از دلایل آن سرایت اپیدمی استبدادزدگی تاریخی جامعه ایران به این جنبش‌ها بوده است چراکه یکی از مشخصه‌های همیشگی تاریخ ایران واقعیت استبداد سیاسی بوده که تمامی دستاوردهای اجتماعی و فرهنگی و حتی اخلاقی مردم ایران را تحت تأثیر خود قرار داده است، به همین دلیل «سایت پیشگام مستضعفین ایران» در این شرایط می‌کوشد تا توسط مکانیزم‌های مختلفی شرایط جهت انجام پراتیک نظری و عملی به صورت دموکراتیک را فراهم کند. ☀

والسلام





از اقبال تا شریعتی ،

از شریعتی تا آرمغان مستضعفین ،

از آرمغان مستضعفین تا نشر مستضعفین ،

چه کرده‌ایم؟ چه می‌کنیم؟ و چه خواهیم کرد؟

تحول خواهانه مردم ایران شدند که خود این هژمونی کاستی و سنتی حوزه‌های فقهاتی عامل اصلی شکست این قیام گردید زیرا جایگاه فقهی و سنتی تشکیلات روحانیت حوزه‌های فقهاتی که از زمان بروجردی یعنی از بعد از شهریور ۲۰ هژمونی این تشکیلات سنتی از حوزه نجف به حوزه قم منتقل شده بود از آنجائیکه بر پنج پایه فتوا، تقلید، تکلیف، تعبد، تابعیت فقهی استوار بود؛ همین موضوع باعث گردید تا منهای هژمونی روحانیت سنتی این قیام جنبش اجتماعی ایران که در عرصه نهضت مقاومت ملی دهه ۳۰ شامل تمامی نیروهای دموکراتیک از کارگران تا روشنفکران ترقی خواه ایران شده بود محدود و محصور به حاشیه تولید شهری و روستائی

الف - بحران استراتژیک مشکل عمده جنبش سیاسی ایران بعد از شکست قیام خرداد ۴۲:

از بعد از سرکوب و شکست قیام خرداد ۴۲ بزرگترین بحرانی که جنبش‌های چهارگانه مردم ایران (اعم از جنبش اجتماعی، جنبش کارگری، جنبش سیاسی و جنبش‌های دموکراتیک که در راس آن‌ها جنبش دانشجویی قرار دارد) را زمین گیر کرد بحران استراتژیک بود زیرا قیام خرداد ۴۲ در عرصه مبارزه تحول خواهانه بیش از یک قرن مردم ایران دارای خودیژگی‌هایی بود که این خودیژگی‌های منحصر به فردی که بسترساز و عامل شکست آن گردید عبارتند از:

۱ - هژمونی این قیام:

از آنجائیکه از بعد از شکست نهضت مقاومت ملی ایران در فرایند ضد استبدادی آن (توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق که توسط امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و امپریالیسم انگلیس و حمایت استبداد و دربار و بسترسازی ارتجاع مذهبی تحت رهبری کاشانی انجام گرفت) جریان ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی ایران مصمم شدند تا به صورت مستقل از نیروهای ملی و سیاسی جهت کسب قدرت و کسب هژمونی جنبش اجتماعی ایران وارد پروسس مبارزه تحول خواهانه مردم ایران بشوند.

همین امر باعث گردید تا در قیام خرداد ۴۲ برای اولین بار در عرصه مبارزه تحول خواهانه مردم ایران هژمونی این قیام در دست روحانیت حوزه‌های فقهاتی قرار گیرد و برای اولین بار روحانیت حوزه‌های فقهاتی ایران در چارچوب تشکیلات سنتی خود (نه مانند گذشته به صورت فردی) وارد مبارزه

و بورژوازی کلاسیک و سنتی و تجاری بازار بشود، چراکه زمینه تاریخی جهت اعتقاد به اسلام فقهانی رساله‌انی و فتوائی و تکلیفی و تقلیدی و به موازات آن پذیرش هژمونی روحانیت سنتی در این گروه‌های اجتماعی مردم ایران بیشتر فراهم است.

بنابراین هرگز نباید تعجب کنیم که چرا پیشکسوتان و عاملان سازمان‌گر این قیام (افزادی مثل طیب حاجی رضائی و غیره) درست همان کسانی بودند که بلوای اجتماعی روز ۲۸ مرداد ۳۲ در تهران (که بسترساز کودتای نظامیان بر علیه مصدق شد) هدایت و رهبری می‌کردند (البته امروز همان افراد در دیسکورس رژیم مطلقه فقهانی حاکم بر ایران قاب شهید و شهادت با خود حمل می‌کنند) زیرا زمانی که یک حرکت در چارچوب فتوا و تقلید و تکلیف و تعبد و فقه و فقهات و روحانیت سنتی تکوین پیدا کرد و دارای خواستگاه طبقاتی حاشیه تولید و بازار شد، طبیعی است که آنچنانکه در فیلم عصر جدید چارلی چاپلین هم دیدیم همین که پرچم قرمز رنگ (پشت تریلی حمل تیرآهن‌ها که به عنوان علامت خطر نصب شده بود) به زمین می‌افتد یکی از این اصحاب پیشکسوت حاشیه تولید آن پرچم (تریلی تیرآهن) را برمی‌دارد و در پی آن این اصحاب به پا خواسته تقلیدی و تکلیفی و تعبدی و فتوائی و فقهاتی دنبال سر او راه خواهند افتاد.

آنچنانکه دیدیم همین گروه صبح روز ۲۸ مرداد ۳۲ شعار «زنده باد مصدق» می‌دادند ولی بعد از ظهر روز ۲۸ مرداد با سر چوب کردن لباس زیر زن مصدق شعار «مرگ بر مصدق» در شهر تهران سر می‌دادند طبیعی است که هر چند این جریان در خرداد ۴۲ توسط جنبش دانشجویی و سازمان جوانان وابسته به جبهه ملی و نهضت آزادی حمایت می‌شدند اما از آنجائیکه نقش این‌ها در قیام خرداد ۴۲ جنبه دسته دوم و حاشیه‌انی و فرعی داشت و هژمونی این قیام در دست آن دو گروه اول یعنی روحانیت و جریان طیب و بازار بود، در نتیجه در غیبت گروه‌های اجتماعی ترقی خواه مثل طبقه کارگر ایران شرایط از هر جهت برای سرکوب این قیام توسط نظامیان رژیم توتالی‌تر شاه فراهم بود.

۲ - مشخصه دوم مضمون تئوریک و محتوای خواسته‌ها و شعار این قیام بود:

از آنجائیکه خواسته‌ها و شعار برخاسته از مطالبات تاریخی مردم ایران نبود (برعکس شعار مصدق در نهضت مقاومت ملی ایران در دهه ۳۰ که عبارت بود از «ملی کردن صنعت نفت ایران» از آنجائیکه

این شعار مصدق برخاسته از مطالبات تاریخی مردم ایران بود نه تنها توانست در آن زمان باعث بسیج تمامی زحمتکشان و گروه‌های اجتماعی ترقی خواه ایران بشود بلکه مهم‌تر از آن مصدق با این شعار در دوران مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی که از بعد از جنگ دوم بین‌الملل به سرعت روند اعتلائی به خود گرفته بود، توانست سکاندار این مبارزه رهائی‌بخش جهانی بشود، آنچنانکه تمامی مبارزات رهائی‌بخش که از بعد از جنگ بین‌الملل دوم از شیلی آلوده گرفته تا اندونزی سوکارنو و مصر ناصر و الجزایر و غیره همه متأثر از همین شعار رهائی‌بخش مصدق بودند) چراکه مضمون تئوریک و محتوای خواسته‌های قیام خرداد ۴۲ از آغاز با مخالفت با آزادی و حق رای زنان ایران (که حتی در قانون اساسی مشروطیت هم در این رابطه مورد ستم مضاعف قرار گرفته بودند) تکوین پیدا کرد، زیرا حکومت توتالی‌تر پهلوی تحت فشار دولت کندی در راستای استراتژی امپریالیستی آمریکا جهت تثبیت حکومت‌های کودتائی وابسته به خود در کشورهای پیرامونی که از بعد از جنگ بین‌الملل دوم کسب قدرت کرده بودند در چارچوب شعار «رفرم و اصلاحات بکن تا تثبیت حاکمیت بکنی» از بعد از کودتای امپریالیستی، درباری، ارتجاع مذهبی ضد مصدق در ۲۸ مرداد ۳۲ که باعث گردید تا تنها دولت دموکراتیک و مردمی در تاریخ هزاران ساله ایران سرنگون بشود مجبور به انجام رفرم از بالا در ایران شد که منهای اصلاحات ارضی و الغای رژیم ارباب رعیتی این پروژه تحمیلی بر پهلوی دوم یکی از بندهای این رفرم حق انتخاب شدن و انتخاب کردن نمایندگان مجلس توسط زنان ایران بود که هم اصلاحات ارضی یا الغای رژیم ارباب رعیتی و هم حق رای زنان ایران مورد مخالفت روحانیت حوزه‌های فقهاتی شیعه ایران و در راس آن‌ها خمینی قرار گرفت و همین مخالفت روحانیت حوزه‌های فقهاتی ایران با اصلاحات ارضی و حق رای زنان ایرانی بسترساز شعار و مضمون و ایدئولوژی قیام خرداد ۴۲ شد.

هر چند خمینی بعد از این کوشید توسط شعار نفی کاپیتولاسیون چهره اصلی و مضمون حرکت خرداد ۴۲ تحت الشعاع شعار دوم خود که نفی کاپیتولاسیون بود قرار دهد ولی به هر حال مضمون شعار اصلی و اولیه روحانیت و خمینی در قیام خرداد ۴۲ مخالفت با اصلاحات ارضی و آزادی و حق رای زنان ایران بود (البته شعار دوم او هم از آنجائیکه در راستای نفی استعمار و استعمار مردم ایران نبود و فقط از زاویه اسلام فقهاتی در چارچوب هویت سنتی‌گر و هویت فقهاتی اسلام قدرت طلب حوزه مطرح شد، نتوانست مانند شعار ملی شدن صنعت نفت مصدق بسترساز بسیج زحمتکشان و نیروهای ترقی خواه ایران بشود) به همین دلیل خواستگاه اجتماعی و طبقاتی قیام خرداد ۴۲



حاشیه تولید و بازار و حداکثر خرده بورژوازی شهری بود که توسط تحریک شور مذهبی در چارچوب فتوای فقهی اسلام تقلیدی و تکلیفی و تعبدی فقهانی به حرکت درآمدند.

جریان اول بازتولید حرکت روحانیت حوزه‌های فقهانی تحت هژمونی خمینی در چارچوب بازسازی استراتژی جدید ولایتی فقهی:

جریان روحانیت تحت هژمونی خمینی که بعد از سرکوب خرداد ۴۲ و تبعید او به ترکیه و سرانجام به عراق و نجف در سال ۱۳۴۸ در نجف تحت یک سلسله سخنرانی که بعداً توسط جلال الدین فارسی به صورت کتاب «ولایت فقیه» درآمد با تجدید نظر در مانیفست قبلی سیاسی خویش که بر سلطنت و مشروطه استوار بود، اقدام به بازسازی استراتژی جدید ولایتی توسط جایگزین کردن فقهی به جای سلاطین و شاه در حکومت کرد. خمینی که تا قبل از کتاب ولایت فقیه در چارچوب کتاب «کشف الاسرار» خود معتقد به سلطنت و مشروطیت بود و حتی در زمان هژمونی قیام خرداد ۴۲ در برخورد با سلطنت و حکومت شاه و پهلوی دوم هنوز معتقد به نصیحت‌علیحضرت بود تا شاید او (در تقسیم قدرت با روحانیت سنتی حوزه‌های فقهانی که در زمان بروجردی در داخل ایران به صورت یک قطب درآمد بودند) را وادار به عقب نشینی کند، از سال ۴۸ با تز ولایت فقیه خود اندیشه و تئوری‌های فقهی کتاب «کشف الاسرار» را به زیر سوال برد و طرحی نو در عرصه استراتژی خود افکند که خود او در کتاب ولایت فقیه این پروژه جدیدش را اینچنین تبیین می‌کند:

«حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه بلکه مشروطه است آن هم نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اکثریت مردم باشد مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم معین گشته است مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام (فقه و فقهان حوزه) است که باید رعایت و اجرا شود از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی (فقه) بر مردم است فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در این است که در آنجا نمایندگان مردم به قانونگذاری می‌پردازند در صورتی که در حکومت اسلامی قدرت مقننه و اختیار تشریح قانون به خداوند متعال اختصاص یافته است هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شرع (فقه حوزه) را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذار مجلس برنامه وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام (فقه) برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کنند مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده است (فقه) توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است در صورتی که در حکومت‌های جمهوری و مشروطه اکثریت کسانی که خود را نماینده اکثریت مردم معرفی می‌نمایند هر چه

۳ - سومین مشخصه قیام خرداد ۴۲ عدم سازماندهی و فقدان برنامه بود:

البته این خلاء سازماندهی و سازمان‌گری قیام خرداد ۴۲ باعث شد تا رهبری قیام جهت پر کردن این خلاء (آنچنانکه در قیام بهمن ۵۷ هم دیدیم) بر تشکیلات سنتی حوزه‌های فقهانی و هیئت‌های مذهبی تکیه کند که همین تکیه استراتژیک رهبری قیام ۴۲ و انقلاب ۵۷ بر تشکیلات سنتی به جای سازمان‌گری جنبش‌های چهارگانه باعث گردید تا در غیبت تاریخی نهادهای مدنی جامعه ایران و سازماندهی فراگیر جنبش‌های مترقی این تشکیلات سنتی دو گانه به صورت نردبانی در خدمت میوه چینان موج سوار و فرصت طلب درآید.

بنابراین فقدان استراتژی و فقدان هژمونی انقلابی و فقدان تشکیلات سازمانده و سازمان‌گر و فقدان ایدئولوژی و برنامه مترقی و فقدان شعار مترقی و انقلابی، بستر ساز شکست و سرکوب قیام خرداد ۴۲ گردید اما نکته حائز اهمیت اینکه برعکس کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ که برای مدت یک دهه جامعه پیشتاز و توده‌های ایران را به محاق رکود برد، سرکوب قیام خرداد ۴۲ هر چند جنبش اجتماعی ایران را گرفتار یاس و رکود کرد ولی برعکس آن فونکسیون این شکست باعث بیداری و خودآگاهی تمامی شاخه‌های جنبش سیاسی ایران از راست و چپ و از مذهبی تا ملی و غیر مذهبی شد تا آنجا که تمامی جناح‌های جنبش سیاسی از بعد از این سرکوب اقدام به بازسازی و بازتولید حرکت خود کردند.

نکته جالب و قابل توجه اینکه وجه مشترک تمامی جناح‌های جنبش سیاسی ایران در بازتولید حرکت خود از بعد از شکست و سرکوب قیام خرداد ۴۲ این بود که تقریباً همه جریان‌های جنبش سیاسی ایران بازتولید حرکت خود را در چارچوب برخورد با بحران استراتژی آغاز کردند آنچنانکه می‌توانیم به ضرس قاطع بگوئیم که عصر بعد از سرکوب قیام ۴۲ عصر بحران استراتژی در جامعه سیاسی ایران اعم از راست و چپ بود که به صورت مشخص می‌توانیم این بازنگری جریان‌های جنبش سیاسی ایران از راست تا چپ به استراتژی گذشته خود جهت بازتولید حرکت خود اینچنین خلاصه بکنیم:



خواستند به نام قانون تصویب کرده و سپس بر همه مردم تحمیل می‌کنند حکومت اسلامی منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست قانون یا فرمان خدا (فقه) بر همه افراد حکومت تام دارد» (کتاب ولایت فقیه - فصل طرز حکومت اسلامی - ص ۴۳ و ۴۴ - س ۶ به بعد).

«الفقهاء حکام علی السلاطین - سلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد نه به کسانی که به علت جهل به قانون (فقه) مجبورند از فقها تبعیت کنند» (کتاب ولایت فقیه - ص ۴۹ - س ۱).

«این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم بیشتر از حضرت علی بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر بیش از فقیه است باطل و غلط است» (کتاب ولایت فقیه - ص ۵۰ - س ۲۳).

«فقها از طرف رسول الله به خلافت و حکومت منصوبند حکومت اسلام نه مشروطه است و نه استبداد و نه جمهوری است و نه کسی می‌تواند در آن دخالتی کند برای رئیس و مرنوس حکم الهی متبع و رای اشخاص حتی رسول اکرم هم در آن دخالتی ندارد و همه تابع اراده الهی هستند در چنین حکومتی که قانون الهی حاکم مطلق است رئیس دولت باید دارای دو خصلت باشد: ۱ - علم به قانون، ۲ - بسط عدالت، در اجرای آن اگر فرد لایقی که دارای این دو خاصیت باشد به پا خواست و تشکیل حکومت داد این حکومت همان ولایتی است که حضرت رسول در امر حکومت داشت دارا خواهد بود و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» (کتاب ولایت فقیه - ص ۱۰۵ - س ۲).

نگاهی هر چند اجمالی به این گفته‌های خمینی در کتاب «ولایت فقیه» در سال ۴۸ یعنی ۶ سال بعد از سرکوب قیام خرداد ۴۲ مشخص کننده همه آنچه است که آن زمان می‌بایست روشنفکران و سیاسیون مترقی کشور می‌دیدند و می‌فهمیدند، اما ندیدند و نفهمیدند آنچنانکه تا سال ۵۷ روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی در این جهل مرکب باقی ماندند اما از سال ۵۷ تا امروز هم می‌بینند و هم می‌فهمند اما نوشدار و بعد از مرگ سهراب چه ارزشی دارد؟ اصول محوری مانیفست اندیشه و استراتژی ولایت‌مدار فقه‌ای خمینی مطرح شده در کتاب «ولایت فقیه» از سال ۴۸ که نفی کننده اندیشه او در کتاب «کشف الاسرار» می‌باشد عبارتند از:

۱ - الاسلام هو الحل و الاسلام هو الفقه، به عبارت دیگر در این رویکرد خمینی اولاً اسلام را در فقه آن خلاصه می‌کند، ثانیاً همین فقه سنتی حوزه را توانمند در پاسخگویی به تمامی مشکلات فردی و اجتماعی بشر تا پایان تاریخ می‌داند.

۲ - بر پایه «الفقهاء حکام علی السلاطین» حکومت را رسماً حق فقیهان

حوزه‌های فقه‌ای می‌داند نه حق مردم یا نمایندگان و منتخبین مردم و لذا برای اولین بار در تاریخ حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی معتقد به فقه حکومتی شد.

۳ - تنها فقهای عالم به این فقه سنتی حوزه‌های فقه‌ای صلاحیت حکومت بر مردم ایران دارد و لاغیر.

۴ - فقیه حاکم همان ولایت پیامبر اسلام دارد که اطاعت بی چون چرای مردم و مسلمانان یا شیعیان و ایرانیان از این حاکم فقیه امری واجب می‌باشد و چون و چرا پذیر نیست.

۵ - مشروعیت حکومت فقیه محصول انتخاب مردم نیست بلکه تفیض شده از طرف خداوند می‌باشد و لذا هیچ کس را یارای مقابله با آن نمی‌باشد و تمامی اوامر آن اوامر خداوند و الهی و مقدس می‌باشد.

۶ - از آنجائیکه فقط روحانیت صلاحیت صاحب این فقه شدن دارند در نتیجه این تنها روحانیت و در راس آن‌ها مرجعیت است که می‌توانند صلاحیت حکومت خدائی بر مردم پیدا کنند و لاغیر.

۷ - از آنجائیکه در این مانیفست، فقیه به لحاظ معرفت شناسی تک منبعی است که تنها منبع معرفت او همان فقه می‌باشد لذا تحولی و اصلاحاتی خارج از این چارچوب متصور نمی‌باشد در نتیجه آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در کتاب «نبوت» بحث علت خاتمیت پیامبر اسلام مطرح می‌کند عامل ختمیت بر عکس آنچه که اقبال می‌گوید کمال فقه اسلام می‌داند که توان پاسخگویی تمام مسائل بشریت اعم از فردی و اجتماعی و حکومتی تا پایان تاریخ را دارد. بنابراین در این استراتژی جدید خمینی که از سال ۴۸ با تکوین تز ولایت فقیه تکوین پیدا کرد:

اولاً قدرت حکومت کردن را برای اولین بار به جرگه روحانیت برد و در این جرگه محدود و محصور کرد.

ثانیاً مشروعیت قدرت حکومت از مردم گرفت و به آسمان و خداوند منتقل کرد.

ثالثاً روحانیت و فقیه را تنها متولی فقه و فقه‌ت در ایران دانست.

رابعاً در چارچوب اسلام فقه‌ای بر پایه تکلیف و تعبد و تقلید وظیفه مردم را تنها اطاعت بی چون چرای از حکومت فقهی تعریف کرد و علی‌الاحاله از این مرحله بود که خمینی با انقلاب مشروطیت خداحافظی کرد و در راستای دستیابی خود و روحانیت به قدرت حکومتی برای اولین بار در تاریخ حوزه و فقه و فقه‌ت تلاش خود را آغاز کرد و در این رابطه بود که از این مرحله به بعد با هر گونه حرکت آلترناتیوی در جنبش سیاسی ایران که احساس می‌کرد رهبری و هژمونی او و روحانیت را به چالش می‌کشد علم مخالفت بلند کرد که از جمله سازمان مجاهدین خلق بود که توسط حق شناس و روحانی در همین زمان در



نجف با او تماس گرفتند و از آنجائیکه خمینی پس از تماس آن‌ها احساس کرد که این جریان هژمونی او را در آینده بر جنبش اجتماعی ایران جهت کسب قدرت سیاسی و حکومتی به چالش می‌کشند لذا در زیر چتر مخالفت با ایدئولوژی آنها به مقابله با هژمونی و استراتژی چریکی و مسلحانه پرداخت، اما از آنجائیکه تمام دعاها برای آمین بود هر چند روحانیت سیاسی داخل ایران که در راس آن‌ها سید محمود طالقانی و حسینعلی منتظری قرار داشتند، در نامه‌ای به خمینی حمایت خودشان را از سازمان مجاهدین خلق اعلام کردند ولی از آنجائیکه خمینی در این مرحله تنها به هژمونی خودش بر جنبش اجتماعی فکر می‌کرد لذا هرگز تسلیم درخواست روحانیت سیاسی داخل ایران جهت حمایت از سازمان مجاهدین خلق نشد و از همان آغاز با استشمام قدرت آلترناتیوی در آنان علم مخالفت با این سازمان برداشت.

البته از بعد از کودتای اپورتونیستی در این سازمان و انتشار بیانیه تغییر مواضع ایدئولوژیکی در سال ۵۴ توسط اپورتونیست‌های کودتاگر و به خصوص از بعد از شهادت مجید شریف واقفی و ترور مرتضی صمدیه لباف با شکل‌گیری جناح راست سیاسی و ضد مجاهد خلق در داخل زندان و در بیرون زندان تحت رهبری هاشمی رفسنجانی و مرتضی مطهری این مخالفت خمینی با هژمونی سازمان مجاهدین خلق چهره ایدئولوژیک هم پیدا کرد و تا آنجا پیش رفت که حتی در مراسم ورود خمینی به ایران در بهمن ماه ۵۷ مجاهدین خلق علاوه بر اینکه درخواست واگذاری امنیت مراسم به آن‌ها دادند و خواستار حضور در مراسم استقبال به شکل تشکیلاتی و سازمان یافته شدند گرچه در آغاز خمینی با پا در میانی حاج احمد فرزند خمینی موافقت کرد اما شیخ مرتضی مطهری بلافاصله با ارسال پیام به خمینی اعلام کرد که در صورت حضور مجاهدین خلق در مراسم ورود او و طرفدارانش در اعتراض مراسم و حضور و شرکت در انقلاب را بایکوت خواهند کرد.

لذا از آنجائیکه مطهری در این زمان رئیس شورای انقلاب تعیین شده از طرف خمینی بود، خمینی در برابر این التیماتوم مطهری عقب نشینی کرد و از همان زمان رسماً اعلام کرد که مجاهدین خلق اجازه حضور در مراسم را ندارند لذا از همان بدو ورود خمینی در ادامه مخالفت قبلی‌اش با مجاهدین خلق تضاد جریان‌های خود را به عرصه اجتماع و انقلاب کشانید و در استمرار این بلند کردن علم جدید مخالفت خمینی با مجاهدین خلق بود که پس از اینکه مجاهدین دریافتند از این امام زاده انتظار معجزه‌ای نمی‌رود هر چند رسماً در آغاز او را رهبر خود و رهبر مبارزه ضد امپریالیست هم اعلام کردند و عکس خمینی را در کنار آرم سازمان مجاهدین خلق منتشر کردند و بعد از مرگ طالقانی ابتدا به او پیشنهاد کاندیدای خود جهت انتخابات ریاست جمهوری دادند ولی از بعد از اینکه خمینی رسماً با کاندیداتوری مسعود رجوی برای

ریاست جمهوری مخالفت کرد رفته رفته کوشیدند تا حرکت آلترناتیوی خودشان به صحنه سیاسی جامعه ایران هم بکشانند که البته به صورت هویت سیاسی (نه آلترناتیو سیاسی) مسعود رجوی در مراسم سالروز مرگ مصدق در احمدآباد در اسفند ماه ۵۷ حدود یکماه بعد از پیروزی انقلاب این استقلال هویتی از ارتجاع مذهبی و لیبرالیسم مذهبی اعلام کرده بود و از ۱۳ آبان ۵۸ به موازات شکل‌گیری خیمه شب بازی اشغال سفارت آمریکا توسط جریان روحانیون تحت هژمونی موسوی خوئینی‌ها جهت تسویه حساب با جناح لیبرالیسم مذهبی و دولت موقت تحت هژمونی مهندس مهدی بازرگان که دیگر زمان مصرف آن برای ارتجاع مذهبی حاکم به سر رسیده بود و وقت آن رسیده بود که این دستمال کلینکس یکبار مصرف را از خود دور کنند، مجاهدین خلق با شرکت فعال در این خیمه شب بازی ارتجاع مذهبی و حمایت همه جانبه از آن توسط تشکیل ملیشیا در کنار اعلام هویت سیاسی قبلی خود، اقدام به اعلام هویت تشکیلاتی کردند که رفته رفته به موازات رادیکالیزه شدن شرایط جامعه ایران و رشد تضاد بین مجاهدین خلق و رژیم مطلقه فقهاتی این هویت تشکیلاتی حرکتی به سمت آلترناتیوی در راستای استراتژی قبلی مسلحانه و قهرآمیز چریکی و ارتش خلقی در پیش گرفت.

البته از ۳۰ خرداد ۶۰ این پروسه خزنده دو ساله هویت سیاسی و تشکیلاتی مجاهدین خلق بدل به پروسه آلترناتیوی سیاسی تشکیلاتی شد که البته ارتجاع مذهبی هم از سال ۵۸ به موازات تکوین هویت تشکیلاتی مجاهدین خلق بیکار ننشست چراکه توسط جلال الدین فارسی تلاش کرد تا از جریان‌های مختلف داخلی یک سازمان آلترناتیوی با عنوان سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایجاد نماید که البته ابوالحسن بنی‌صدر در دانشگاه تهران در مراسم اعلام موجودیت این تشکیلات اجاره‌ای رژیم مطلقه فقهاتی ضمن اعلام حمایت خود از این سازمان مخالفت خود را با سازمان مجاهدین خلق رسماً اعلام کرد هر چند بعداً به موازات ایجاد شکاف بین او و ارتجاع مذهبی (که تحت تشکیلات حزب جمهوری می‌کوشیدند با تصاحب کرسی‌های قدرت رژیم مطلقه فقهاتی را به مرحله تثبیت برسانند) بر سر تقسیم کرسی‌های قدرت رفته رفته جهت ایجاد توازن قدرت با حزب جمهوری و جناح ارتجاع مذهبی حاکم بنی‌صدر به سمت مجاهدین خلق که از پتانسیل بالای تشکیلاتی و اجتماعی برخوردار بودند حرکت کرد ولی آنچنانکه آن تضاد اولیه او با مجاهدین ناپایدار بود وحدت ثانویه او ناپایدارتر از آب درآمد چراکه هر دو تاکتیکی بودند و مبنای تئوریک و بستر تاریخی نداشتند. ☀

ادامه دارد



مبارک باد میلاد علی امام انبیت و



حسین امام ایثار و فدیہ و فدا و شہادت،

بر همه رھیویان راه کمال و عدالت

ب - نیاز ما به عاشورا و باز تولید در فهم مستمر آن؟

علنی و رسمی هژمونی جنبش ضد قاسطین و عدالت محورانه پیروان علی بر علیه معاویه نشد.

۳ - در رابطه با سکوت عمدی امام حسین نسبت به اعلام مانیفست و چارچوب نظری حرکت ضد قاسطین و عدالت محورانه اش مانند امام علی از آنجائیکه امام حسین هم فرصت این کار داشت و هم آنچنانکه در عرصه بازیگری نمایشگاه بزرگ عاشورا نشان داد از جسارت علی وار جهت تبلیغ ایده و عقیده خود برخوردار بود، لذا سکوت مشارالیه در تبلیغ مانیفست نظری نهضت ضد قاسطین و عدالت محورانه عاشورا امری عمدی بوده که به صورت آگاهانه از طرف امام حسین انتخاب شده بود و دلیل آن امر چیزی نمی تواند باشد جز اینکه بگوئیم خود امام حسین تاکید بر

۱ - بی شک حرکت امام حسین که از رجب سال ۶۰ با شنیدن خبر مرگ معاویه توسط نماینده والی مدینه آغاز گردید و تا دهم محرم ۶۱ ادامه داشت حرکتی نبود که به صورت عکس العملی بر امام حسین تحمیل شده باشد بلکه بالعکس یک حرکتی بود که امام حسین به صورت مشخص و مختارانه از بعد از شهادت امام حسن توسط عمال معاویه در دستور کار خود قرار داده بود و به لحاظ نظری برای این حرکت از قبل چارچوب و مانیفست نظری و تئوریک در ذهن خود تنظیم کرده بود، بدین خاطر امام حسین جهت استارت این حرکت مترصد اعلام خبر مرگ معاویه بود.

۲ - در خصوص اینکه چرا امام حسین در فاصله بین شهادت امام حسن و مرگ معاویه که مسئولیت رهبری جنبش عدالت محورانه علی در دست داشت حرکت و نهضت ضد قاسطین خود را آغاز نکرد؟، باید بگوئیم که هیچ پاسخی نمی توان به این سوال داد جز اینکه بگوئیم به لحاظ اخلاقی امام حسین خود را ملزم به احترام گذاشتن به امضای امام حسن در پای صلحنامه با معاویه می دید هر چند که امام حسین به درستی می دانست که خود معاویه با انتخاب جانشینی یزید و با قطع کردن مالیات داراب فارس بر بنی هاشم و دستور لعن به امام علی حتی در نماز تمامی مفاد صلحنامه را نقض کرده بود و با به شهادت رساندن امام حسن توسط عمال اندرونی خانواده خود امام حسن دیگر دلیلی جهت اعتماد به صلحنامه برای امام حسین باقی نگذاشته بود.

به هر حال امام حسین از آنجائیکه یک طرف امضاء این صلحنامه را خود امام حسن می دانست، به جای برخورد عکس العملی کردن با برخوردهای نقض صلحنامه توسط معاویه جهت احترام به امام حسن تا زمان مرگ معاویه از هر گونه حرکتی جهت قیام بر علیه معاویه به صورت رسمی و تحت مدیریت خودش خودداری کرد، هر چند آنچنانکه طه حسین نویسنده کتاب علی و فرزندان معتمد است که امام حسین به صورت غیر رسمی و غیر علنی موافق نهضت و قیام ضد قاسطین حجره عدی بود ولی تا زمان اعلام مرگ معاویه در رجب ۶۰ حاضر به در دست گرفتن

این داشته تا بدین وسیله نهضت عاشورا را به صورت یک نهضت تاریخی درآورد تا مانند اسلام تاریخی به صورت یک منشوری درآید و آیندگان بتوانند در چارچوب اجتهاد تئوریک خود از نهضت ضد قاسطین و عدالت محورانه عاشورا که در ادامه نهضت ۳۵ ساله ضد قاسطین و عدالت محورانه امام علی بود برحسب شرایط خود برداشت تئوریک بکنند و پاسخی برای سوال زمان خود پیدا کنند.

۴- اگر امام حسین مانند امام علی که از بعد از مرگ عثمان و قبول رهبری جنبش ضد قاسطین مردم در چارچوب قبول خلافت بر مسلمین به موازات پیشرفت حرکت توسط خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار - که کمتر از یک سوم آن امروز برای ما در کانتکس نهج البلاغه سید رضی باقی مانده است - به تبلیغ مانیفست نظری حرکت عاشورای خود می‌پرداخت از آنجائیکه بی شک مانیفست نظری تدوین شده امام حسین به صورت جبری صورت کنکریک و مشخص پیدا می‌کرد، در نتیجه قطعا تبلیغ این مانیفست از طرف امام حسین مانع از تاریخی شدن نهضت ضد قاسطین و عدالت محورانه عاشورای او می‌شد.

۵- آنچه که می‌توان به صورت قطع و یقین اعلام کرد اینک: اولاً حرکت عاشورا برای امام حسن یک حرکت خود به خودی و بدون تصمیم قبلی خود او نبوده است.

ثانیا امام حسین به عنوان بزرگ معمار و تنها تئوریسین اصلی این نهضت بوده است.

ثالثا برعکس آنچه که فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - در این زمان تبلیغ می‌کند، نهضت ضد قاسطین و عدالت محورانه امام حسین یک حرکت اجباری و تعیین شده و یک طرفه از طرف حکومت و یزید و عبیدالله زیاد نبوده است که بر امام حسین تحمیل شده باشد بطوریکه از نظر فرج دباغ تنها زمانی امام حسین تن به مقاومت در برابر حکومت و عمال او داد که راهی جز کشته شدن برایش باقی نگذاشته بودند و در این رابطه تنها کاری که او پس از اینکه نتوانست خود را از حصار قدرت نظامی حکومت در کربلا نجات دهد و مرگ و کشته شدن خود را محتوم می‌دید، کوشید

که این کشته شدن را به صورت آبرومندانه و جوانمردانه به انجام برساند.

بنابراین از نظر او به جز این انتخاب تحمیلی امام حسین هیچگونه اختیاری و انتخابی و طرحی و برنامه‌ای و هدفی از نهضت عاشورا نداشته است و البته از نظر فرج دباغ ریشه تئوریک تکوین خود عاشورا هم یک ریشه تاریخی و مکتبی و عدالت محورانه نبوده است بلکه بالعکس یک ریشه انتقام‌گیری قبائلی داشته است که آنچنانکه یزید مدعی بود می‌خواست توسط این جنایت انتقام بدر پیامبر اسلام را از فرزندان بگیرد. بی شک اگر مانند فرج دباغ ما جوهر نهضت عاشورای حسین را یک انتقام‌گیری قبائلی مطرح کنیم و تمامی حادثه کربلا و عاشورای حسین تحمیل شده بر حسین بدانیم و هیچگونه معماری و طرحی و برنامه برای امام حسین قائل نباشیم راهی جز این برای ما نمی‌ماند که آنچنانکه او مدعی می‌باشد تمامی حرکت ائمه شیعه در راستای سازش با حکومت و قدرت تفسیر بکنیم و حرکت امام حسین را هم از استثنای مورد نظر او خارج نماییم و در چارچوب همان قاعده سازشکارانه با حکومت او تفسیر نماییم.

۶- شعارهایی که امام حسین در بستر پروسس زمانی بیش از شش ماهه حرکت خود از مدینه تا کربلا و عاشورا انتخاب کرده است همگی دلالت بر همان جوهر نهضت ضد قاسطین و عدالت محورانه او می‌کند. مثلا شعار.

«الأترون ان الحق لا يعمل به و ان الباطل لا یتناهی عنه لیر غب المومن فی لقاء الله محقا» یا شعار

«الا و ان الدعی ابن الدعی قد رکز بین اثنتین بین السله و الذله و هیهات منا الذله یابی ذلک لنا و رسوله و المومنین و حجور طابت و طهرت» یا شعار

«انی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی» یا شعار

«و علی الا سلام السلام اذ قد بلیت الامه براع مثل یزید» یا شعار

«ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر بسیره جدی و ابی» یا شعار

«خط الموت علی ولد ادم مخط القلاده علی جید الفتاه و ما او لهنی الی اسلافی اشتیاق یعقوب الی یوسف» و یا شعار

«فانی لا اعلم اصحابا او فی و لا خیرا من اصحابی» یا شعار
«ان الله تعالی یحب معالی الامور و اشرافها و یکره سفسافها» یا شعار

«موت فی عز خیر من حیاه ذل» و یا شعار

«ان جمیع ما طلعت علیه الشمس فی مشارق الارض و مغاربهها بحرها و برها و سهلها و جبلها عند ولی من اولیا ء الله و اهل المعرفه به حق الله کفینی الظلال» یا شعار

«الا حر یدع هذه المماظه لاهلها» یا شعار

«اللهمانی احمدک علی ان اکر متنا بالنبوه و علمتنا القرآن و فقهتنا فی الدین» یا شعار

«الموت اولی من رکوب العار - و العار اولی من دخول النار» یا شعار

«و الله لا اعطیکم بیدی اعطاء الذلیل و لا افر فرار العبید» و یا شعار

«الهی رضا بقضائک و تسلیم لامرک و لا معبود سواک یا غیاث المستغثین» یا شعار

«انما خرجت لطلب الا صلاح فی امه جدی» یا شعار

«انی اکره ان ابداهم بالقتال»

نگاهی اجمالی به این شعارها نشان می‌دهد که برعکس آنچه فرج دباغ مدعی است جوهر نهضت عاشورای حسین یک کینه کشی قبائلی و انتقام‌گیری از بدر و یا تلاش امام حسین برای کسب قدرت سیاسی یا پیدا کردن فضای امنی نبوده است بلکه از آنجائیکه این شعارها نه تنها مختص به مرحله کربلا و عاشورا نیست بلکه از همان لحظه‌ائی که امام حسین تصمیم به هجرت

از مدینه به مکه می‌گیرد و همچنین در زمانی که در مکه حضور داشتند و به همین ترتیب در بین راه مکه تا کوفه قبل از اینکه خبر قتل مسلم بشنود امام حسین اهداف حرکت خودش در اشکال مختلف:

الف - اصلاح در دین جدم و پدرم.

ب - امر به معروف و نهی از منکر.

ج - اجرای حق و مخالفت با باطل.

د - مبارزه با ظلم.

ه - برپائی و استقرار دین محمد و غیره مطرح کرده است و در هیچکدام از شعارهای امام حسین از مدینه تا کربلا حتی برای نمونه هم روئت نشده که مثلا امام حسین بگوید انتقام صفین یا انتقام مرج العذرا یا انتقام احد و غیره می‌خواهم بگیرم.

۷- در مسیر حرکت امام حسین از مدینه تا کربلا هر جا که ایشان می‌خواست پیوندی با حرکت گذشتگان خود بکند به نقل خطبه‌ها و کلام امام علی پدر بزرگوارش می‌پرداخت که البته هدفش از این امر ایجاد پیوستگی بین حرکت خود با حرکت عدالت محور امام علی بوده است. برای نمونه می‌توانیم به قرائت خطبه ۲۸ نهج البلاغه «و اما بعد فان دنیا قد ادبرت و...» پس از شنیدن خبر شهادت مسلم یاد کنیم که در آنجا امام حسین تمام خطبه ۲۸ را قرائت کرد.

۸- علت اینکه امام حسین برای تبیین پایه نظری حرکت خود تنها به طرح شعارها بسنده می‌کرد و هرگز دیده نشده که از آغاز شروع حرکتش پس از شنیدن خبر مرگ معاویه تا بعد از ظهر عاشورا به تبیین پایه نظری حرکتش به صورت تفصیلی بپردازد. به همین دلیل آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم امام حسین با این عمل خود تلاش می‌کرد تا کل منظومه نهضت کربلا یا عاشورا از آغاز تا انجام - که حدود شش ماه طول کشید - جهت تاریخی شدن آن به صورت منظومه حرکتی درآورد تا آیندگان برحسب شرایط تاریخی و اجتماعی خود بتواند چهره اسلام تاریخی را در آن تماشا کنند و پاسخ خاص زمان خود را از آن استنباط

نمایند؛ لذا در این رابطه است که منظومه عاشورا در راستای فهم و شناخت اسلام به صورت یک عینک و روش در می‌آید که از زاویه عینک عاشورا و کربلا به اسلام تاریخی ما می‌توانیم:

الف - جوهر اجتماع سازانه .

ب - جوهر عدالت محور .

ج - جوهر تقدم انسان بر عقیده نه تقدم عقیده بر انسان اسلام تاریخی، را فهم بکنیم .

۹ - در رابطه با جایگاه عاشورا به عنوان یک عینک و روش فهم اسلام تاریخی است که ما موظف می‌شویم در هر دوره‌ای به بازسازی فهم خودمان از عاشورا بپردازیم و فهم جدیدی از عاشورا ارائه دهیم .

۱۰ - برای بازسازی و بازشناسی عاشورا جهت بازتولید روش فهم اسلام تاریخی در مراحل مختلف تاریخی، ما باید سوال زمان خود را در برابر عاشورا قرار دهیم و بدین ترتیب عاشورا را به نطق درآوریم تا پاسخگوی پرسش زمان ما باشد اگر عاشورا در این رابطه توانست به سوال زمان ما پاسخ بگوید قطعاً عاشورا می‌تواند به عنوان روش و عینک نگاه ما جهت فهم اسلام تاریخی و بازسازی اسلام تاریخی مطرح شود .

۱۱ - علت اینکه در طول چهارده قرن که از عاشورا می‌گذرد پیوسته توسط شیعه و سنی تفسیرهای متفاوتی از عاشورا شده که بعضی از این تفسیرها از زاویه فقهی بوده، بعضی از زاویه کلامی و بعضی از زاویه تاریخی و بعضی از زاویه اجتماعی و غیره، همین امر باعث گردیده تا عاشورا خودش دارای جوهر تاریخی بشود؛ لذا همین اجتهاد در برداشت از عاشورا معرف آن می‌باشد که عاشورا دارای دینامیزی در عرصه معرفت‌شناسی است مضافاً اینکه خود این امر نشان می‌دهد که جامعه مسلمین در مسیر فهم اسلام تاریخی نیازمند به فهم نوین از عاشورا هستند برای مثال در دوران خود ما برداشت‌های متفاوتی از عاشورا صورت گرفته است که عبارتند از:

الف - برداشت سیاسی صالحی نجف آبادی .

ب - برداشت فقهی در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر شیخ مرتضی مطهری .

ج - برداشت عدالت محورانه سازمان مجاهدین خلق در کتاب راه حسین .

د - برداشت ایثار و شهادت و فدیة و فدای شریعتی .

ه - برداشت روش شناخت اسلام تاریخی و قرآن از طریق عینک عاشورای علامه محمد اقبال لاهوری .

و - برداشت استمرار مبارزه با قاسطین در ادامه حرکت امام علی طه حسین .

ز - برداشت انتقام‌گیری قبائلی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش و غیره. که خود این برداشت‌های متفاوت از نهضت عاشورا و حسین در عصر و زمان ما نشان می‌دهد که عاشورا یک حادثه تاریخی نیست که مانند رژیم مطلقه فقهاتی بخواهیم از قبر و ضریح و زیارت و مداحی و گریه بر امام حسین برای حکومت غاصب خود مشروعیت مردمی ایجاد کنیم و با ضریح سازی و مداحی‌گری و اشک چشم گرفتن از مردم و پای پیاده فرستادن زوار میلیونی به کربلا و غیره برای نظام حکومتی غاصب خود حمایت مردمی دست و پا کنیم .

۱۲ - بنابراین نیاز نشر مستضعفین به بازشناسی و بازسازی مستمر عاشورا در راستای تجلیل و مداحی‌گری و قبرپرستی و کیش شخصیت نیست بلکه نیازی برای کسب روش فهم اسلام تاریخی آنچنانکه پیامبر، علی، حسین، ابوذر و... فهم می‌کردند است تا توسط آن بتوانیم اسلام تاریخی را طوری فهم کنیم که بتواند پاسخگوی پرسش زمان و جامعه ما باشد. ☀

والسلام

شریعتی و رویکرد نومیالیست در مشرق زمین

الف - مقدمه:

نیازی به تکوین آن‌ها در دل وجود و در این جهان نیست و لذا در این رابطه ماهیت‌گرایی ارسطویی باعث بی‌نیازی به حس و تجربه شد که از نظر این دسته از آنجائیکه این ماهیت‌گرایی توسط فلسفه سینیوی (ابوعلی سینا و فارابی) وارد جهان مسلمانان شد، در نتیجه همین ماهیت‌گرایی فلسفه سینیوی باعث تکوین گرایش کلی‌گرایی و بی‌نیازی به محسوسات گردید که خود به خود بستر ساز عامل عدم تکوین علم تجربی در جهان مسلمانان شد.

اما از آنجائیکه در غرب به موازات انقلاب در متدولوژی که از قرن ۱۶ توسط جنگ بین علم و کلیسا تکوین پیدا کرد - از آنجائیکه کلیسا بر کلی‌گرایی ارسطو و کیهان‌شناسی بطلمیوسی تکیه می‌کرد - این نبرد علمی بین علم تجربی و کلیسا که از علم کیهان‌شناسی توسط کپلر و گالیله و... آغاز شد، رفته رفته کلی‌گرایی و ماهیت‌گرایی ارسطو توسط این دسته از علمای غرب به چالش کشیده شد که در ادامه آن با نهضت فلسفی بیکن و دکارت و کانت این چالش بین علما و کلیسا باعث تثبیت رویکرد نومیالیست در غرب شد.

یک سوال همیشه بدون پاسخ: شاید فربه‌ترین سوالی که تاکنون برای بشریت بعد از قرن نوزدهم مطرح شده این باشد که، چه شد که تمدن امروز غرب که محصول رشد علم تجربی می‌باشد تکوین پیدا کرد؟ و یا به عبارت دیگر چرا علم تجربی در غرب رشد کرد، اما در جهان مسلمانان و مشرق زمین رشد نکرد؟ در پاسخ به این سوال دوران ساز در طول دو قرن گذشته از منظرگاه مختلفی به آن پاسخ‌های مختلفی داده شده است، عده‌ائی - که در راس آن‌ها ماکس وبر قرار دارد - عامل تحول جامعه غرب را تکوین نهضت پروتستانیسم کالون و لوثر می‌دانند و جمعی دیگر - که در راس آن‌ها حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری قرار دارد - عامل تحول جامعه غرب و تکوین و رشد علم تجربی در غرب را طغیان بر علیه روش قیاسی ارسطویی، توسط تثبیت روش استقراء به عنوان تنها شکل استدلال قابل اعتماد می‌دانند.

«اینکه فرض کنیم که روش تجربی از اکتشافات اروپائیان است اشتباهی بیش نیست دورینگ به ما می‌گوید که تصورات علمی راجر بیکن درست‌تر و روشن‌تر از تصورات همنام نامدار او فرانسیس بیکن است. راجر بیکن در کجا کارآموزی علمی کرده بود؟ در دانشگاه‌های اسلامی اندلس» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۴۹ - سطر ۱۰).

بعضی دیگر انقلاب در معرفت‌شناسی ارسطویی توسط دکارت و کانت را عامل تکوین و رشد علم تجربی و در نتیجه پیدایش رنسانس و تمدن قرن ۱۹ و ۲۰ غرب می‌دانند، چراکه از دیدگاه این‌ها این دکارت و کانت بودند که توانستند در نظام آینه‌ائی معرفت‌شناسانه ارسطو انقلاب کپرنیکی بکنند یعنی آنچنانکه کپرنیک بر علیه نظام کیهان‌شناسی بطلمیوسی - که معتقد به نظام زمین مرکزی بود - انقلاب کرد و نظام خورشید مرکزی را جایگزین آن کرد، دکارت و کانت هم در نظام معرفت‌شناسانه ارسطو که عین مرکز بود تحول نوینی ایجاد کردند و نظام معرفت‌شناسانه را ذهن مرکز کردند و بدین ترتیب بود که از نظر این دسته، این انقلاب کپرنیکی در دستگاه معرفت‌شناسانه ارسطو باعث شد تا ذهن آینه‌ائی و منفعل ارسطویی بدل به ذهن فعال دکارتی و کانتی بشود و همین امر عامل تحول انسان غربی در قرن ۱۷ و ۱۸ شد که بستر ساز تکوین رنسانس و علم تجربی در غرب شد و بالاخره دسته دیگر عامل و رشد علم تجربی در غرب را رویکرد نومیالیستی یا نفی کلی‌گرایی و نفی ماهیت‌گرایی و نفی اعتقاد به طبایع ثابت از پیش تعیین شده ارسطویی می‌دانند، چراکه از آنجائیکه دستگاه فلسفی ارسطو بر مبنای ماهیت و اصالت دادن به ماهیت استوار بود. این تکیه ارسطو بر ماهیت، به جای وجود - از آنجائیکه ارسطو اعتقاد به تکوین و ثبوت قبلی ماهیت بود - در نتیجه همین اعتقاد به تکوین و ثبوت قبلی ماهیت باعث اعتقاد به کلی‌گرایی و ثبوت‌گرایی در فلسفه ارسطو گردید که محصول نهائی این کلی‌گرایی ارسطویی بی‌نیازی به جزئیات و تجربه و وجود شد. یعنی از نظر ارسطو ماهیت اشیاء تعیین کننده همه چیز می‌باشد و خود این ماهیت صورتی از قبل تعیین شده دارد و

بنابراین از نظر این دسته رویکرد نومیالیست و نفی ماهیت و نفی کلی‌گرایی و نفی اعتقاد به طبایع ثابت قبلی ارسطویی در غرب عامل تکوین امپرسیسیسم و علم تجربی در غرب شد.

ب - رویکرد نومیالیست در جهان مسلمانان از کی آغاز شد و چرا این نهضت مانند غرب بستر ساز رنسانس در مشرق زمین نشد؟

از نظر حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری رویکرد نومیالیست در جهان مسلمانان از اندیشه اشاعره در اواخر قرن اول و نیمه اول قرن دوم آغاز شده است.

بنابر نظر متفکران مکتب اشعری جهان از چیزی ترکیب شده که آنان به آن نام جواهر می‌دهند. جواهر پاره‌های کوچک یا اتم‌هایی هستند که دیگر تقسیم پذیر و قابل کوچک‌تر شدن نیستند. (از نظر اشاعره) فعالیت خلاق خدا انقطاع ناپذیر است، شماره اتم‌ها نمی‌تواند محدود باشد در هر لحظه اتم‌های جدیدی به وجود می‌آیند و بنابراین (از نظر اشاعره) جهان پیوسته در حال افزایش است چنانکه قرآن می‌گوید: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - و خداوند هر چه خواهد در آفرینش می‌افزاید» (سوره فاطر - آیه ۱) از نظر ارسطو ماهیت اتم مستقل از وجود آن است، معنی این جمله آن است که وجود صفتی است که توسط خدا بر اتم‌ها بار شده است اتم پیش از آنکه این صفت را دریافت کند به صورت خفته در نیروی خلاق الاهی قرار دارد و وجود آن جز به این معنی نیست که نیروی الاهی مرئی شده است. پس اتم از لحاظ ماهیت خود مقدار و بزرگی ندارد و تنها دارای وضع است که مستلزم مکان نیست. با تجمع اتم‌ها است که اتم امتداد پیدا می‌کند و مکان را ایجاد می‌کند. بر عکس این حزم که مخالف با مذهب ذریگری است بر این مطلب به شدت پافشاری می‌کند که برعکس اندیشه ارسطو در زبان قرآن میان عمل آفرینش (خلق) و چیزهای آفریده شده (مخلوق) اختلافی وجود ندارد. پس آنچه ما شیء می‌نامیم از لحاظ ماهیتی مجموعه‌ای از فعل‌های ذره‌ای است، ولی ساختن تصویر ذهنی فعل ذره‌ای دشوار است، فیزیک جدید نیز اتم فعلی و واقعی بعضی از کمیات فیزیکی را به عنوان فعل تلقی می‌کند (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۸۱ - سطر ۳).

«سوالی که در اینجا باید به آن جواب گوئیم اینکه فعالیت خلاق خدا به چه صورت به عمل آفرینش می‌پردازد؟ سنتی‌ترین و در عین حال رایج‌ترین مکتب کلامی اسلامی یعنی مکتب اشاعره چنان تصور می‌کند

که روش آفرینش الاهی روش ذره‌ای یا اتمی است و چنان می‌نماید که پایه اعتقاد ایشان این آیه از قرآن است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِهِ قَدْرٍ مَّعْلُومٍ مَّعْلُوم - و هیچ چیز نیست که خزینه‌های آن نزد ما نباشد و آن را جز به اندازه معین فرو نمی‌فرستیم (سوره حجر - آیه ۲۱) (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۷۹ - سطر ۱۷).

«پیدایش و افول مذهب ذریگری در اسلام که نخستین نشانه مهم آن طغیان عقلی بر ضد فکر ارسطویی جهان ثابت است، یکی از جالب‌ترین فصول تاریخ اندیشه است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۸۰ - سطر ۵)

«بنابر عقیده متفکران مکتب اشعری جهان از چیزی ترکیب شده که آنان به آن نام جواهر می‌دهند و جواهر پاره‌های کوچک یا اتم‌هایی هستند که دیگر تقسیم پذیر و قابل کوچک‌تر شدن نیستند. از آنجا که فعالیت خلاق خدا انقطاع ناپذیر است، شماره اتم‌ها نمی‌تواند محدود باشد لذا در هر لحظه اتم‌های جدیدی به وجود می‌آیند و بنابراین جهان پیوسته در حال افزایش است. ماهیت اتم مستقل از وجود آن است که وجود صفتی است که توسط خدا بر اتم‌ها بار شده است، اتم پیش از آنکه این صفت را دریافت کند به صورت خفته در نیروی خلاق الاهی قرار دارد و وجود آن جز به این معنی نیست که نیروی الاهی مرئی شده است، پس اتم از لحاظ ماهیت، خود مقدار و بزرگی ندارد و تنها دارای وضع است که مستلزم مکان نیست، با تجمع اتم‌ها است که اتم امتداد پیدا می‌کند و مکان را ایجاد می‌کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۸۱ - سطر ۳).

«الف - هیچ چیز طبیعت و ماهیت پایدار ندارد، ب - نظم واحدی در ذره‌ها وجود دارد به این معنی که آنچه که ما آن را روح یا نفس می‌نامیم یا مصفاترین نوع ماده است یا تنها عرض است. من بر اتم که از لحاظ آفرینش پیوسته که اشعری می‌خواسته است آن را اثبات کند جزئی از حقیقت در حکم اول وجود دارد آنچنانکه پیش از این گفتیم به عقیده من روح قرآن به صورت کلی ضد تعلیمات یونانی است. اندیشه اشعری را در این باره همچون کوشش اصیلی می‌بینم که به کار برده شده است تا بر پایه یک اراده یا نیروی نهائی نظریه‌ای طرح ریزی کنند که با همه نقصی که دارد بسیار بیش از فکر ارسطویی جهان ثابت با حقیقت قرآن سازگار گردد و وظیفه علمای الاهی آینده جهان اسلام آن است که این نظریه پژوهشی را از نو بسازند و میان آن و علم جدید که ظاهراً در همین جهت سیر می‌کند تماس نزدیکتری برقرار کنند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۸۳ - سطر ۹).

حال پس از اینکه از زبان حضرت مولانا علامه اقبال لاهوری فهمیدیم که اشاعره بنیانگذار نهضت نومیالیستی در جهان مسلمانان بوده‌اند و توسط اعتقاد اتمی و ذریگری، اصل وجود را جایگزین ماهیت ارسطویی کردند و توسط نفی ماهیت به نفی کلیات از پیش تعیین شده و ثابت و ساکن ارسطویی پرداختند و آنچنانکه مولوی یکی از پارادایم کیس‌های نحله اشعری‌گری می‌گوید:

از قضا سر کنگبین صفرا فرود

روغن بادام خشکی می فرود

برعکس آنچه که ارسطو می‌گفت برای هیچ امری از وجود یک ماهیت و طبیعت از پیش تعیین شده ثابت قبلی وجود ندارد. سوال کلیدی که در اینجا مطرح می‌شود این است چرا رویکرد نومیالیستی یا نفی ماهیت و نفی کلیات ثابت و ساکن اشاعره مانند رویکرد نومیالیستی جهان غرب در قرن ۱۶ و ۱۷ به امپریسیسم نیانجامید تا بستر ساز تکوین علم سیانس یا علم تجربی در جهان مسلمانان قبل از غرب بشود؟

در پاسخ به این سوال است که باید توجه داشته باشیم که عامل تعیین کننده رویکرد نومیالیست در شرق و مسلمانان و اشاعره با عامل تعیین کننده نومیالیسم در غرب متفاوت می‌باشد، چراکه در اندیشه نحله اشاعره عامل تعیین کننده نومیالیست حضور مستقیم خداوند در هر امری از وجود جهت مقابله کردن با اعتقادات نحله اعتزالی‌گری که معتقد به وجود حسن و قبح در افعال خداوند بودند، می‌باشد. آنچنانکه معتزله در این رابطه می‌گفتند «هر کاری که خوب است خداوند می‌کند» برعکس اشاعره که می‌گفتند «هر کاری که خداوند بکند خوب است نه اینکه هر کاری که خوب است خداوند می‌کند»

هر چه آن خسرو کند شیرین کند

چون درخت تین که جمله تین کند

مولوی

اشاعره در این رابطه با تکیه بر آیه ۲۳ - سوره انبیاء «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» - هیچ کانتکسی برای افعال خداوند قائل نبودند» لذا در این رابطه دست خداوند را به صورت مستقیم در جهان و وجود آزاد می‌دانستند که این امر مستلزم نفی هر گونه ماهیت از پیش تعیین شده قبلی بر وجود و در نتیجه نفی هر گونه کلیاتی بر وجود بوده است و لذا در این رابطه بود که امام محمد غزالی که یکی از پارادایم کیس‌های دیگر نحله اشعری‌گری مانند مولوی می‌باشد، در مبارزه فکری با ابن رشد یکی از پارادایم کیس‌های نحله ارسطویی و مشائی‌گری اصل علیت را کلا در وجود نفی می‌کند چراکه از نظر امام محمد غزالی

اعتقاد به اصل علیت در جهان مانع از طرح دست مستقیم خداوند در خلقت مستمر جهان می‌شود و در همین رابطه است که غزالی در جدال خود با ابن رشد، برعکس ابن رشد که توسط اعتقاد به ماهیت اشیاء ارسطویی معتقد به طبایع و طبیعت قبلی برای کلیه وجود بود توسط اعتقاد به طرح دست مستقیم خداوند در خلقت جهان آنچنانکه مخالف اصل علیت در جهان است به نفی وجود ماهیت و طبایع و طبیعت دار بودن امور وجودی ارسطویی رای می‌دهد، علیهذا برعکس نومیالیست شرقی اشاعره، نومیالیست در مغرب زمین توسط یک نهضت عمیق فلسفی تکوین پیدا کرد که توسط آن کل اندیشه یونان و در راس آن‌ها اندیشه فلسفی و معرفت‌شناسانه ارسطو توسط جایگزین کردن عقل استدلال‌گر و متد استقرائی به جای متد قیاسی زیر سوال ساختاری قرار گرفت، لذا در این رابطه بود که رویکرد نومیالیسم غرب به امپریسیسم و علم تجربی انجامید اما رویکرد نومیالیسم اشاعره در عرصه عملی نتوانست زاینده علم تجربی برای مسلمانان بشود.

ج - مبانی رویکرد نومیالیستی شریعتی:

شریعتی با جایگزین کردن موضوع تاریخ به عنوان یک واقعیت رئالیستی به جای خدای تئولوژیکال و متافیزیکال اشعری‌گری که ناقض اصل علیت و خارج از کانتکس حسن و قبح اخلاقی و افعالی می‌باشد، تحول نوینی در اندیشه نومیالیستی اشاعره و غزالی و مولوی بوجود آورد چراکه رویکرد نومیالیستی شریعتی هر چند که مانند نومیالیست اشاعره و غزالی و مولوی به نفع طبایع و طبیعت از پیش تعیین شده و کلیت‌گرایی ثابت و از پیش تعیین شده ارسطویی رای می‌دهد، ولی به علت اینکه تبیین و تفسیر خدای شریعتی با تبیین و تفسیر خدای غزالی و مولوی و اشاعره فرق می‌کند، لذا از نظر شریعتی عامل نفی کننده ماهیت و طبایع - آنچنانکه غزالی و مولوی و اشاعره می‌گویند - دست مستقیم خداوند نیست، بلکه تاریخ به عنوان بستر شدن دیالکتیکی و رئالیستی کل وجود است. به همین دلیل برعکس خدای مولوی و خدای غزالی و خدای اشاعره، خدای شریعتی یک خدای مسؤل و پاسخگو می‌باشد یعنی از خدای غزالی و مولوی نمی‌توان پرسید که چه می‌کند و چرا می‌کند چراکه فوق سوال است:

هر چه آن خسرو کند شیرین کند

چون درخت تین که جمله تین کند

مولوی

خدای شریعتی یک خدائی است که علاوه بر اینکه مانند خدای ابوذر،

رب المستضعفین می‌باشد دارای اراده‌ائی در جهت رهائی مستضعفین تاریخ در بستر وراثت و امامت آن‌ها بر زمین می‌باشد.

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (سوره قصص - آیه ۵) اما خدای مولوی و غزالی خدائی است که رابطه‌اش با انسان رابطه آهو و شیر نر خونخوار است:

در کف شیر نر خونخواره ایام

غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ائی

پیش شیری آهوئی مدهوش شد

هستی‌اش در هست او روپوش شد

مولوی

شریعتی از آنجائیکه تاریخ را - آنچنانکه علم شدن انسان می‌داند - علم شدن تمام هستی و وجود می‌داند، بهمین دلیل از نظر او نه تنها انسان دارای تاریخ است بلکه تمامی هستی دارای تاریخ می‌باشند و در بستر این تاریخ است که - از نظر شریعتی - تمامی وجود دارای صیورورت و تکامل دیالکتیکی می‌باشند و در چارچوب همین تکامل و تاریخ دار شدن همه وجود است که شریعتی رویکرد ضد ارسطویی نومیالیستی خود را تئوریزه می‌کند. چراکه از نظر شریعتی در عرصه تاریخ دار شدن تمام وجود و انسان نه تنها دیگر پدیده‌های وجود - آنچنانکه ارسطو می‌گفت - دارای ماهیت و طبایع شده قبلی نمی‌باشند بلکه بالعکس، در عرصه صیورورت دیالکتیکی تاریخ تمامی پدیده‌های وجود، دائما در حال شدن و آفریدن خلقی نو می‌باشند و به همین ترتیب شریعتی در رویکرد نومیالیست خود نه تنها به نفی ماهیت و طبایع از پیش تعیین شده می‌پردازد، بلکه به همین ترتیب به نفی کلیات ارسطویی هم رای می‌دهد لذا در این رابطه است که نومیالیسم شریعتی بستر ساز تکوین پراکسیس اجتماعی می‌شود.

ماحصل آنچه که گفته شد اینک:

۱ - رویکرد نومیالیست عبارت است از نفی ماهیت و نفی کلیات و نفی طبایع از پیش تعیین شده.

۲ - هر چند آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید اندیشه نومیالیستی به صورت تئوریک از زمان جدال نحل اشاعره با نحل معتزله در ادبیات مسلمانان مطرح شده است و توسط جدال امام محمد غزالی با ابن رشد کامل‌تر شده است، در اندیشه مولوی نومیالیسم اشعری‌گری به نقطه اوج خود رسید.

مثنوی دفتر اول - داستان نالیدن ستون حنا - ص ۱۰۸ - سطر ۱

آستن حنا از هجر رسول
گفت پیغمبر چه خواهی ای ستون
آن ستون را دفن کرد اندر زمین
تا بدانی هر کرا یزدان بخواند
هر کرا باشد یزدان کار و بار
و آنک او را نبود از اسرار داد
گوید او آری زد دل بهر وفاق
گر نبودی وافقان امر کن
صد هزاران زاهل تقلید و نشان
که به ظن تقلید و استدلالشان
شبهه انگیزد آن شیطان دون
پای استدلالیان چوبین بود
غیر آن قطب زمان دیده ور
پای نابینا عصا باشد عصا
با عصا کوران اگر ره دیده‌اند
این عصا چه بود قیاسات و دلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
اوعصاتان داد تا پیش آمدید
حلقه کوران بچه کار اندرید
دامن او گیر گو دادت عصا

ناله می‌زد همچو ارباب عقول
گفت جانم از فراق گشت خون
تا چو مردم حشر گردد یوم دین
از همه کار جهان بی‌کار ماند
یافت بار آجا و بیرون شد زکار
کی کند تصدیق او ناله جماد
تا نگویندش که هست اهل نفاق
در جهان رد گشته بودی این سخن
افکند شان نیم وهمی در گمان
قائمست و جمله پرو بالشان
درفتند این جمله کوران سرنگون
پای چوبین سخت بی تمکین بود
کز ثباتش کوه گردد خیره سر
تا نیفتد سر نگون او بر حصا
در پناه خلق روشنیده اند
آن عصا که دادشان بینا جلیل
آن عصا را خرد بشکن‌ای ضریب
آن عصا از خشم هم بروی زدید
دیدبان را در میانه آورید
در نگر کدام چها دید از عصی

۳ - علت اینکه رویکرد نومیالیست اشاعره و امام محمد غزالی و مولوی نتوانست مانند رویکرد نومیالیستی مغرب زمین بستر ساز رنسانس بشود این بود که رویکرد نومیالیستی اشاعره و غزالی و مولوی در راستای جایگزینی وجود و واقعیت به جای ماهیت‌ها استوار نشد، در نتیجه این نومیالیست تئولوژیکال و متافیزیکال کلیتی جای کلیت دیگر قرار داد.

۴ - هر چند در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» علامه محمد اقبال لاهوری می‌کوشد تا بر پایه علم تجربی رویکرد اتمیسم اشاعره را تبیین علمی بکند، اما از آنجائیکه بین رویکرد نومیالیست اقبال و نومیالیست اشاعره یک خندق عظیمی وجود دارد در نتیجه این تلاش علامه محمد اقبال نتوانست آن فونکسیون رنسانس ساز در جهان اسلام را به بار آورد.

۵ - علت اینکه رویکرد نومیالیست در غرب بستر ساز امپریسیسم و علم تجربی شد این بود که به جنگ مستقیم کلی‌گرائی و ماهیت‌گرائی و

اصالت طبایع ثابت از قبل تعیین شده موجودات رفت و واقعیت متغیر محسوس که موضوع متد استقرائی است جایگزین آن کرد.

۶ - جنگ علم و دین یا علم و کلیسا که از اواخر قرن پانزدهم - توسط کیپلر و گالیله - در غرب آغاز شد، بستر ساز رویکرد نومیالیست غرب شد.

۷ - از آنجائیکه کلیسا بر تئوری بطلمیوسی زمین محور انجیل را تفسیر می‌کرد و تکوین وجود را به صورت دفعی و غیر پروسس تکامل تبیین می‌نمود بر تئوری طبایع ارسطویی و جهان شناسی بطلمیوسی به عنوان آیه انجیل پای می‌فشرد و به همین دلیل از آغاز به جنگ رویکرد نومیالیست مغرب زمین رفت.

۸ - هر چند مرحوم مهندس مهدی بازرگان از دهه ۳۰ پس از بازگشت از غرب و فضای بازی که با تبعید رضا خان توسط انگلیسی‌ها در ایران بوجود آمده بود تلاش می‌کرد تا توسط تکیه بر علم سیانس و قوانین ترمودینامیک و رویکرد فلسفه علم پوزیتیویستی به نفی فلسفه متافیزیکی و کلی‌گرایی ارسطویی بپردازد، اما از آنجائیکه بازرگان به جای تکیه بر فلسفه علم برای جنگ با کلی‌گرایی ارسطویی بر خود علم تکیه می‌کرد در این رابطه کاری از پیش نبرد و بالعکس آنچنانکه در کتاب «مطهرات» و «ذره بی انتها» و... دیدیم این علم پراگماتیستی بازرگان نه تنها نتوانست بستر ساز نومیالیست در مشرق زمین بشود بلکه به شکلی در خدمت اسلام فقهاتی کلی‌گرایی ارسطویی در آمد.

۹ - تکیه بازرگان بر حس و تجربه جهت نفی فلسفه متافیزیکی ارسطویی از آنجائیکه از منظرگاه پراگماتیستی انجام می‌گرفت، نتوانست به رویکرد فلسفی نومیالیستی در جهان مسلمانان در دهه ۳۰ و بعد از آن بشود.

۱۰ - گرچه علامه طباطبائی و مرتضی مطهری از دهه ۳۰ با نگارش اصول فلسفه رئالیسم کوشیدند جهت مقابله با اندیشه ماتریالیستی حزب توده مانند علامه محمد اقبال بر روش استقرائی تکیه کنند تا به خیال خود توسط فلسفه رئالیستی به جنگ ماتریالیسم بروند، اما به دلیل اینکه تکیه بر روش استقرائی و تبیین فلسفه رئالیستی آن‌ها در راستای مقابله با فلسفه متافیزیکی و متد قیاسی ارسطو انجام نگرفت، نتوانست برای جامعه مسلمانان ایجاد یک رویکرد نومیالیستی بکند.

۱۱ - هر چند اعتقاد به حس و تجربه به منزله تنها منبع معرفت ابتدا توسط آگوست کنت در قرن ۱۹ به عنوان رکن رکین پوزیتیویسم مطرح شد، اما اشکال آگوست کنت در این بود که در دوره بندی معرفت

شناسی بشر به سه دوره:

الف - تنولوژیکیال.

ب - متافیزیکیال.

ج - پوزیتیویسم از حس و تجربه و استقراء در جهت نفی متافیزیکیال یا کلی‌گرایی ارسطویی استفاده نکرد.

۱۲ - مبارزه نظری امام محمد غزالی با ابن رشد پس از نفی اصل علیت از زاویه جهان بینی اشعری‌گری هر چند در راستای نفی کلی‌گرایی و اعتقاد به طبایع ارسطویی پیش می‌رفت، اما به دلیل همان انحراف منظر اشعری‌گری، غزالی نتوانست رویکرد نومیالیستی اشعری‌گری را مستقیماً در مقابله با کلی‌گرایی و فلسفه متافیزیکیال ارسطویی قرار دهد.

۱۳ - نهضت نظری سیدجمال الدین اسدآبادی در قرن ۱۹ به علت تکیه مکانیکی او بر حس و تجربه و روش استقراء به تاسی از فلسفه علمی پوزیتیویستی غرب هم نتوانست در جهان مسلمانان به رویکرد نومیالیستی بیانجامد.

۱۴ - تفاوت رویکرد نومیالیستی شریعتی با رویکرد نومیالیستی غزالی و مولوی و اقبال و بازرگان و سیدجمال و اشاعره در این بود که شریعتی در کانتکس واقعیت تاریخ به نفی ماهیت و طبایع و طبیعت فلسفی ارسطویی پرداخت.

۱۵ - تاریخ از نظر شریعتی علم به حوادث گذشته نبود بلکه تاریخ برای شریعتی علم شدن وجود و انسان بود، در کانتکس این تعریف از تاریخ بود که شریعتی برای همه موجودات از جمله انسان قائل به تاریخ بود و از آنجائیکه تاریخ از نگاه شریعتی در بستر شدن مستمر دیالکتیکی وجود مادیت پیدا می‌کند، لذا شریعتی با یک نگاه اگزیستانسیالیستی به وجود و انسان رویکرد نومیالیستی خود را در جهت نفی ماهیت و نفی طبایع ثابت و نفی کلیت‌گرایی ارسطویی بنا کرد. رویکرد نومیالیست تاریخی شریعتی برعکس نومیالیست اشاعره و مولوی و غزالی یک نومیالیست تنولوژیکیال یا یک نومیالیست متافیزیکیال نمی‌باشد بلکه یک نومیالیست رئالیستی می‌باشد که شاهد آن پروسس دیالکتیکی تکامل وجود از آغاز تا انتها می‌باشد. ☀

والسلام

مدرنیته و توسعه

در ایران

ب - به جای پاسخ به سوالات فوق:

جهت ممانعت از اطاله کلام برای پاسخ به سوالات فوق در اینجا تنها به طرح چند نکته محوری قناعت می‌کنیم.

۱ - آنچنانکه فردریک هگل فیلسوف قرن هیجدهم آلمان می‌گوید مدرنیته در مغرب زمین هر چند توسط جایگزین شدن سوئزه محوری کانت - دکارت در عرصه معرفت‌شناسی به جای ابژه محوری ذهن آینه‌ای ارسطو تکوین پیدا کرد، این مدرنیته در سه تحول رفرماسیون مذهبی یا نهضت پروتستانیسم و رنسانس یا جنبش روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه متبلور گردید، چراکه از دیدگاه هگل فونکسیون مدرنیته در جوامع مغرب زمین با نفی سه اتوریته مذهبی و سیاسی و اجتماعی - فرهنگی مادیت پیدا کرد که در این رابطه نهضت پروتستانیسم در راستای نفی اتوریته مذهبی و جنبش رنسانس و روشنگری باعث نفی اتوریته سنت‌های اجتماعی پسینی و انقلاب کبیر فرانسه بسترساز نفی اتوریته سیاسی و حکومتی در جوامع غربی شد و از آنجائیکه اتوریته یا مرجعیت قدرت در مغرب زمین در قرن هفدهم و هیجدهم - که مدرنیته در غرب متولد گردید - عبارت بودند از اتوریته مذهبی کلیسا و اتوریته سیاسی حکومت‌ها و اتوریته اجتماعی سنت‌های پسینی.

لذا در این رابطه بود که از نظر هگل تحقق مدرنیته در مغرب زمین از طریق نفی این سه نوع اتوریته امکان پذیر گردید، چرا که آنچنانکه اشاره شد موضوع رفرماسیون پروتستانیسم نفی اتوریته مذهبی کلیسا در مغرب زمین توسط لوتر و کالون بود آنچنانکه موضوع جنبش روشنگری یا رنسانس در مغرب زمین که توسط نهضت عقلانیت علمی و فلسفی علما و دانشمندان به انجام رسید، زمینه نفی اتوریته اجتماعی یا سنت‌های تاریخی گذشته در غرب را فراهم کرد و موضوع انقلاب کبیر فرانسه نفی اتوریته سیاسی بوده است.

به همین دلیل از نظر هگل تنها بستر تحقق مدرنیته در مغرب زمین و در هر جامعه‌ای مبارزه و نفی اتوریته‌های سه گانه فوق می‌باشد لذا از نظر هگل تا زمانی که سه اتوریته مذهبی و سیاسی و اجتماعی - فرهنگی در جامعه‌ای وجود داشته باشد امکان تحقق مدرنیته در آن جوامع نمی‌باشد. البته به لحاظ آسیب‌شناسی مدرنیته بحران معنا و بحران مرجعیت و اتوریته‌ها در جوامع مدرن به عنوان بزرگترین خلاء مدرنیته می‌باشند که این خلاء باعث اتوریته سازی جدید در این جوامع مدرن شده است آنچنانکه در قرن نوزدهم که دوران خدائی علم سبانتس و عقلانیت ابزاری مغرب زمین بود، عقلانیت ابزاری یا علم تجربی و سبانتس جایگزین اتوریته‌های قبلی گردید که این امر مولود همان خلاء مرجعیت یا اتوریته‌ها در جامعه مدرنیته مغرب زمین بود.

۲ - هگل عامل تولد مدرنیته در مغرب زمین را انقلاب کپرنیکی دکارتی - کانتی در عرصه رابطه بین

ذهن و عین می‌داند که باعث اصالت یافتن سوئزه و ذهن یا عامل شناسا یا سوئزه سنتریست در مغرب زمین گردید چراکه از قرن شانزدهم با ظهور رنه دکارت فیلسوف فرانسوی و شک فلسفی او در کتاب «تأملات خود» همه عرصه‌های معرفت شناسایی بشری به ارث رسیده از ذهن آینه‌ای ارسطویی در لوای شعار «من می‌اندیشم پس من هستم» به چالش کشیده شد و به این ترتیب بود که ذهن محوری یا سوئزه سنتری، جایگزین ذهن منفعل و پاسیف و منطق استاتیک ارسطویی که به صورت مشخص بیش از سیصد ساله دوران قرون وسطی یعنی از قرن سیزدهم توسط توماس آکویناس در مغرب زمین حاکم شده بود، گردید.

لذا دکارت برای اولین بار مبانی اپیستمولوژیک خود را بر سوئزه یا ذهن شناسای انسان قرار داد که این انقلاب اپیستمولوژیک دکارت که پروسه معرفت‌شناسی عین - ذهن ارسطویی را بدل به ذهن - عین کرد، توسط کانت در قرن هیجدهم سیستماتیزه شد و کانت با وام گرفتن موضوع کتگوری‌ها از هیوم، به موازات نفی امکان شناخت نوم‌ها نقش مفاهیم ذهنی زمان و مکان و علیت و ضرورت و امکان و غیره

در تکوین معرفت بشری عمده کرد و از اینجا بود که در مغرب زمین منظومه ایپستمولوژی دکارتی - کانتی جانشین آنتولوژی ارسطویی شد که در ادامه این پروسس ابتدا توسط خود هگل و بعدا هایدگر این خندق بین ذهن و عین دکارتی - کانتی که بستر ساز منظومه معرفتی ذهن محوری و سوژه سنتری دکارت - کانت شد، به چالش گرفته شد و به عنوان بزرگترین آفت مدرنیته و تاریکی بعد از روشنایی رنسانس اعلام گردید.

همین ذهن محوری دکارتی - کانتی بود که هایدگر تحت عنوان متافیزیک باقی مانده از دوران افلاطون و ارسطو به عنوان غرب زدگی فلسفی تبیین کرد و تحقق آن در مغرب زمین برای بشریت عصر مدرنیته خطرناکتر از بمب اتمی دانست و از این زاویه بود که جنگ با مدرنیته به صورت فلسفی هم پای با تکوین مدرنیته در مغرب زمین شکل گرفت که این حرکت ضد مدرنیته فلسفی هگل - هایدگر توسط سیداحمد فردید در دهه ۴۰ در چارچوب تبیین غرب زدگی فلسفی به فرهنگ ما نیز انتقال پیدا کرد که طبق این دکترین غلبه بر غرب زدگی تنها در کادر غلبه بر تفکر متافیزیک توسط جایگزین کردن فهم فلسفی و شهودی دازاین یا وجود به جای موجود امکان پذیر می‌باشد.

البته بعدا با انحراف مضمونی این دکترین هایدگری توسط جلال آل احمد مبارزه فلسفی هگل - هایدگر با مدرنیته در چارچوب غرب زدگی و مخالفت با ذهن محوری و سوژه سنتری دکارتی - کانتی - پوپری در کتاب «غرب زدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکر» جلال از صورت فلسفی به صورت سیاسی و فرهنگی درآمد که طبق این نظریه من درآوردی جلال با تکیه بر اتوریته روحانیت حوزه‌های فقهاتی ایران و اتوریته سنت مذهبی تاریخی مردم ایران و تجلیل از اسلام فقهاتی به جنگ مدرنیته رفت که صد البته او در این شعار شکست خورد، چراکه اصلا مدرنیته‌انی در ایران نبود تا جلال با سنت و اتوریته روحانیت بخواد به جنگ آن برود.

لذا در شرایطی جلال علم مخالفت با مدرنیته در ایران بلند کرد که اتوریته‌های سه گانه سنت و روحانیت و حکومت جامعه ایران را به گل نشانده بودند و همین امر باعث گردید تا مبارزه ضد مدرنیته جلال نه تنها بستر ساز تثبیت اتوریته روحانیت و سنت در جامعه ایران بشود بلکه مهمتر از آن، خود این روحانیت حوزه‌های فقهاتی ایران به عنوان بزرگترین مبلغ اندیشه جلال درآمدند، آنچنانکه امروز شاهدیم که پس از گذشت نیم قرن از این اندیشه، هنوز تندیس جلال در دست رژیم مطلقه فقهاتی و سردمداران اتوریته مذهبی و سنتی و سیاسی ایران دست به دست می‌چرخد.

۳ - به موازات شروع حرکت سیدجمال در مشرق زمین و کشورهای مسلمان تحت عنوان مبارزه با عقب ماندگی همراه با سرازیر شدن ترجمه‌های محصول فرهنگی و سیاسی انقلاب کبیر فرانسه توسط روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم ایران، موضوع توسعه و مدرنیته در دستور کار جنبش روشنگری ایران اعم از لائیک و مذهبی قرار گرفت که به صورت مشخص راه نجات جامعه ایران از عقب ماندگی را در تکیه بر رویکرد مدرنیته می‌دانستند. هر چند به موازات تکوین انقلاب اکبر روسیه موضوع توسعه به عنوان یک امر مستقل در کنار مدرنیته قرار گرفت، ولی در سر آغاز ظهور حرکت روشنگری در ایران در اواخر قرن نوزدهم رویکرد مدرنیته در نوک پیکان هدف حرکت روشنگری ایران قرار داشت که البته هر کدام از جریان‌ها از زاویه خاصی به امر مدرنیته نگاه می‌کردند.

مثلا سیدجمال بر مدرنیته تکیه ابزاری و نظامی داشت هر چند در ظاهر با شعار «این العساکر الاجرار» و «این السلاطین الجبار»، سیدجمال می‌کوشید در سایه اتوریته‌ها و بازگشت به گذشته چهره ضد مدرنیته به حرکت خود بدهد، ولی طلب سلاح نظامی و قدرت ابزاری متاسی از مغرب زمین به نحوی گرایش او را به مدرنیته نشان می‌داد به طوری که در یکی از کتاب‌هایش تحت عنوان «طبیعت» که در سفر به هند می‌نویسد، در انتقاد به شیوه‌های آموزشی حوزه‌های فقهاتی می‌نویسد «طلبه حوزه از شب تا صبح در کنار چراغ نفتی فانوسی درس می‌خواند بدون اینکه یکبار از خود بپرسد چگونه این چراغ زیر شیشه فانوس نفتی روشنی به او می‌دهد.» برعکس سیدجمال، سیر سیداحمد خان هندی و فتحعلی خان آخوندزاده و میرزاملک خان و سیدحسن تقی زاده تکیه فرهنگی و سیاسی و اقتصادی بر مدرنیته می‌کردند و شعار انفجار بمب تقلید از مغرب زمین که توسط سیدحسن تقی زاده و ملک خان مطرح گردید در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

البته میرزاتقی خان امیرکبیر تکیه سیاسی و نرم افزاری بر مدرنیته داشت ولی آنچه به صورت مسلم می‌توان در این رابطه مطرح کرد اینکه از همان آغاز در نظر نگرفتن هماهنگ دو پروژه مدرنیته و توسعه توسط جنبش روشنگری جامعه ایران باعث گردید تا این برخورد مکانیکی جریان روشنگری در ایران در دو شاخه مذهبی و لائیک دچار آسیب و انحراف بشود هر چند آرایش این دو پروژه در شرایط مختلف متفاوت می‌باشد. ولی به هر حال مشکل عمده جنبش روشنگری ایران از همان آغاز تکیه مکانیکی بر پروژه مدرنیته بوده است بدون آنکه با عینک توسعه مانند مغرب زمین، مدرنیته را مطالعه کند که صد البته تا این زمان این تکیه مکانیکی بر دو پروژه توسعه و



مدرنیته توسط پیشگامان نظری و عملی جامعه ایران ادامه دارد.

۴ - به صورت مشخص هر چند هگل مدرنیته مغرب زمین را مولود حاکمیت ذهن محوری دکارتی - کانتی می‌داند، ولی از نظر هگل فونکسیون مدرنیته در آزادی انسان از سه اتوریته مذهبی و اتوریته سیاسی و اتوریته سنتی و اجتماعی و فرهنگی به نمایش در می‌آید. آنچنانکه او معتقد است که بدون مبارزه با سه اتوریته فوق جهت آزادی انسان امکان دستیابی به مدرنیته وجود ندارد، ولی نباید فراموش کنیم که همین هگل معتقد است که هر چند مدرنیته در برابر دوران سیاه قرون وسطی توانست به صورت روشنائی مطرح شود، بعدا پس از نفی آن اتوریته‌های سه گانه در مغرب زمین به ضد خود بدل شد و همین مدرنیته در غرب به صورت تاریکی و سیاهی درآمد چراکه با حاکمیت رویکرد کانتی - دکارتی بر منظومه معرفت‌شناسی بشر از بعد از دوران مدرنیته:

اولا انسان محدود به آگاهی ذهنی شد.

ثانیا ذهن، مرکز همه معرفت بشر قرار گرفت.

ثالثا رابطه ادراکی آدمی با جهان خارج، تنها عامل معرفت به واقعیت برونی شد.

رابعا معرفت انسان به صورت مجموعه‌ای از گزاره‌هایی ذهنی درآمد.

خامسا موجود اندیشی، جایگزین وجود اندیشی شد.

سادسا با نفی امکان شناخت نومن‌ها و محدود شدن شناخت انسان به عرصه فنومن‌ها، بشریت را در عرصه معرفت گرفتار قشر و ظواهر کرد.

۵ - هگل در منظومه معرفتی خود با پر کردن خندق بین ذهن و عین دکارتی - کانتی:

اولا فلسفه کانت را جزم‌گرا و ذهنی تعریف کرد.

ثانیا برعکس کانت معتقد گردید که ذات اشیاء یا به قول کانت نومن‌ها هم می‌توانند توسط فلسفه و علم منطق مورد شناسائی قرار گیرند.

ثالثا هگل بار دیگر موضوعات کنار زده شده کانت مثل روح، جهان، خدا، ابدیت، بی‌نهایت و غیره را مورد بحث و شناسائی قرار داد.

رابعا هگل عقل‌گرایی را فقط محدود به ماهیت جهان نکرد بلکه مهم‌تر از آن، آن را نیروی محرکه جامعه و تاریخ تبیین کرد.

۶ - از آنجائی که در مغرب زمین دوران قرون وسطی - یعنی قرن‌های سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم - این سنت تاریخی مذهبی کلیسا، یا

به عبارت دیگر سنت مذهبی تاریخی مسیحیت بود که در چارچوب دیالکتیک بین انسان و خدا، انسان را ذاتا گناهکار و ذاتا در برابر خداوند قلمداد می‌کرد، این امر باعث شد تا به قول نیچه با کشتن این خداوند، انسان مغرب زمین از زندان کلیسا آزاد بشود و بدل به انسان سازنده مدرنیته گردد؛ لذا این امر باعث شد تا نوک پیکان جریان مدرنیته در غرب به سمت مقابله با اتوریته مذهبی نشانه رود و در این رابطه بود که مقابله با سنت مذهبی تاریخی مسیحیت زده مغرب زمین بزرگترین چالش مدرنیته را تشکیل می‌داد و لذا این امر باعث گردید تا بعضی مشخصه اولیه مدرنیته مغرب زمین را فرو ریختن اتوریته سنت‌های مذهبی کلیسائی تعریف کنند.

۷ - منطق استانبیک ارسطویی نخستین دستگامی بوده است که در پنج قرن قبل از میلاد مسیح در راستای هدایتگری ذهن انسان و معرفت‌شناسی بشر مطرح شده است، از آنجائیکه این منطق یک منطق صوری است ذهن انسان را تابع صد در صد جهان خارج یا به قول هایدگر گرفتار موجود می‌داند و هیچگونه نقش فعالانه‌ای برای ذهن انسان قائل نیست، در نتیجه از نظر ارسطو شناخت انسان معلول مطابقت ذهن با عین یا جهان خارج می‌باشد و همین امر باعث می‌گردد تا در این منطق ذهن انسان پاسیف و منفعل گردد یعنی انسان برای رسیدن به معرفت واقعیت خارج، باید ذهن خود را به صورت منفعل و پاسیف صد در صد درآورد و از هر گونه بازیگری ذهن تا می‌تواند جلوگیری نماید.

به عبارت دیگر در این دستگاه هر چه ذهن انسان منفعل‌تر باشد توان معرفت‌یابی‌اش به واقعیت بیشتر می‌شود که خروجی نهائی این منطق آن خواهد بود که اصطلاح ذهن آینه‌ای برای تعریف منطق و منظومه معرفتی ارسطو به کار گرفته شود؛ لذا همین ذهن آینه‌ای بود که باعث گردید تا برای بیش از دو هزار سال بشریت در عرصه معرفت شناسانه گرفتار جزمیت و حصار و بن بست بشود و در فهم فلسفی جهان به علت نادیده گرفتن نقش ذهن انسان در معرفت شناسائی گرفتار رئالیسم خام و ساده بشود که البته از آنجائیکه این منظومه ارسطو توسط فارابی و ابن سینا و ابن رشد وارد منظومه معرفتی مسلمانان شد، این امر باعث گردید که به صورت مشخص از قرن چهارم به بعد مسلمانان هم در فهم فلسفی جهان گرفتار ارسطوزدگی بشوند در نتیجه به خواب هزار ساله مانند مغرب زمین فرو بروند که البته در غرب از قرن شانزدهم توسط رنه دکارت فیلسوف فرانسوی و در ادامه آن کانت آلمانی در قرن هیجدهم این منظومه معرفت شناسانه ارسطو با جایگزین کردن ذهن فعال و اکتیو به جای ذهن منفعل و پاسیف و آینه‌ای ارسطویی، مورد

بازسازی مجدد قرار گرفت، به همین دلیل از اینجا بود که بنا به گفته هگل، مدرنیته و عصر روشنگری در مغرب زمین آغاز شد.

بنابراین مدرنیته در مغرب زمین آنچنانکه هگل می‌گوید با عصیان معرفت‌شناسی توسط منظومه ذهن مرکزی یا ذهن فعال و اکتیو دکارتی - کانتی آغاز شد اما از آنجائیکه به علت حمایت حوزه‌های فقهاتی و اسلام فقهاتی در جامعه ایران از منطق ارسطویی از زمان فارابی و ابن سینا و ابن رشد الی زماننا هذا که توسط علامه طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری و جوادی آملی و غیره انجام می‌گیرد، این امر باعث شده است تا هر چند معلم کبیرمان شریعتی در طول پنج سال حرکت ارشادش کوشید تا با جایگزین کردن منطق دیالکتیک به جای منطق ارسطویی در این رابطه بسترسازی کند، ولی به علت غلبه اسلام فقهاتی و منطق ارسطویی حوزه‌های فقهاتی ایران، این تلاش شریعتی نتواند مانند مغرب زمین به نتیجه برسد که صد البته باید این موضوع را هم به این مصیبت دامن گیر ایرانیان اضافه کنیم که عدم ترجمه آثار فلسفی و منطقی مغرب زمین در نیمه دوم قرن نوزدهم تا زمان محمد علی فروغی و کتاب «سیر حکمت در اروپا» و پیشی گرفتن تاریخی و زمانی ترجمه آثار سیاسی و ابزاری محصول انقلاب کبیر فرانسه و مدرنیته توسط پیشقراولان جنبش روشنگری ایران، باعث شد تا در جامعه ایران حتی پروسه مدرنیته نتواند به صورت کپی برداری از مغرب زمین صورتی انطباقی پیدا کند، در نتیجه ما نتوانستیم آنچنانکه هگل می‌گوید با عصیان بر علیه منطق ارسطویی حوزه‌های فقهاتی در جهت انجام مدرنیته مانند غرب بسترسازی کنیم.

۸ - در خصوص نهضت رفرماسیون پروتستانیسم مذهبی لوتر و کالون در مغرب زمین که از نظر هگل پایه دوم و عامل دوم بسترساز مدرنیته در مغرب زمین می‌باشد، از آنجائیکه فونکسیون پروتستانیسم اروپا توسط لوتر و کالون در راستای نفی اتوریته کلیسا و روحانیت بر جامعه مغرب زمین بود به علت اینکه نهضت پروتستانیسم معلم کبیرمان شریعتی تحت شعار «اسلام منهای روحانیت» در کنار شعار «اقتصاد بدون نفت» مصدق:

اولا در جامعه ایران سیصد سال بعد از پروتستانیسم اروپا انجام گرفت. در ثانی به علت بسته شدن ارشاد توسط ساواک شاه در آبان ۵۱ و دستگیری و حصار امنیتی شریعتی تا سال ۵۶ و فوت زود هنگام شریعتی در سال ۵۶ همه و همه باعث گردید تا نهضت پروتستانیسم مذهبی شریعتی در جامعه ایران که می‌بایست حداکثر از نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز می‌شد الی زماننا هذا، این پروژه ناتمام بماند و همین ناتمامی پروژه پروتستانیسم مذهبی در ایران است که باعث گردیده است

تا اتوریته روحانیت در جامعه ایران مستدام باشد که یکی از میوه‌های تلخ این استمرار اتوریته روحانیت بر جامعه ایران غصب هژمونی و انحراف و شکست انقلاب ضد استبدادی و دموکراسی خواهانه مردم ایران در سال ۵۷ و در ادامه آن انحراف جنبش اصلاحات سال ۷۶ و شکست جنبش سبز در سال ۸۸ می‌باشد و لذا تا زمانی که به قول لوتر و هگل این اتوریته روحانیت در جامعه ایران شکسته نشود و شعار «اسلام منهای روحانیت» شریعتی تحقق پیدا نکند، امکان هیچگونه تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و ساختاری در جامعه ایران به صورت محتوایی وجود نخواهد داشت چرا که این اتوریته روحانیت در جامعه ایران آنچنانکه در طول ۱۵۰ سال گذشته جنبش سیاسی ایران مشاهده کرده‌ایم عامل انحراف هژمونی جنبش اجتماعی و کارگری و دموکراتیک مردم ایران می‌شود و صد البته این اتوریته آنچنانکه در مغرب زمین مشاهده کردیم در ایران شکسته نمی‌شود مگر در چارچوب حرکت پروتستانیسم معلم کبیرمان شریعتی.

به همین دلیل است که جریان روحانیت حوزه از مرتضی مطهری تا عبدالکریم سروش بیش از هر امری در جنگ با شریعتی شعار پروتستانیسم اسلامی شریعتی یا به قول مرتضی مطهری شعار منهایون به چالش گرفتند، لذا در نوک پیکان هر گونه حرکت تحول خواهانه در جامعه ایران باید اتوریته روحانیت در ایران توسط نهضت پروتستانیسم اسلامی به چالش گرفته شود و تا زمانی که این اتوریته شکسته نشود امکان شکسته شدن اتوریته سنت و سیاست یا حکومت در جامعه ایران وجود نخواهد داشت و به همین دلیل عامل اصلی شکست انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی مصدق و انقلاب ضد استبدادی ۵۷ همین اتوریته روحانیت می‌باشد که به علت اشتباه تاریخی جلال آل احمد این اتوریته در فرهنگ تاریخی مردم ایران توسط روشنفکران نه تنها تضعیف نشد بلکه تقویت هم گردید و باز به سبب اشتباه راه رفتن احمد کسروی توسط خوب حمله کردن به جای بد دفاع کردن از این جریان، این اتوریته تقویت شد و در حرکت مسلحانه گروه فرقان در سال ۵۸ به علت اشتباه استراتژیک آن‌ها به جای اینکه جهت شکستن اتوریته روحانیت مردم را از آن‌ها بگیرند، گروه فرقان با گرفتن روحانیت از مردم باعث تقویت اتوریته روحانیت در جامعه ایران شدند که همین اشتباه از خرداد ۶۰ توسط مجاهدین خلق تکرار گردید. در نتیجه این همه باعث شده است تا شعار استمرار پروژه پروتستانیسم «آرمان مستضعفین» در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در غبار این حرکت‌های اشتباه به محاق برود. ☀

والسلام

مدل فرهنگ‌گرا

مدل قدرت‌گرا



مدل فقه‌گرا

بنابر این تا زمانی که ما به آسیب‌شناسی دقیق سه جریان فرهنگ‌گرا و قدرت‌گرا و فقه‌گرا ۱۵۰ سال گذشته جامعه ایران نپردازیم قطعا هر گونه حرکتی در این چارچوب دوباره گرفتار همین آفات خواهد شد و بدین ترتیب باری به مقصد نخواهد رسید و هر بار این امر باعث می‌شود تا به محض اینکه پا از چاله بیرون بگذاریم گرفتار چاهی دیگر بشویم. همان قصه‌ائی که از بهمن ۵۷ با حاکمیت رژیم مطلقه فقه‌ای تحت شعار «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه اضافه» خمینی حاصل شده است لذا در این رابطه است که در آسیب‌شناسی حرکت قدرت‌گرای سیدجمال باید دلیل شکست سیدجمال و انحراف حرکت او توسط محمد عبده تا سیدقطب را تبیین کنیم.

د - اشتباه دوم سیدجمال این بود که برعکس اقبال و شریعتی قدرت به جای اینکه در آگاهی و معرفت و شناخت جامعه و توده‌ها ببیند، قدرت را در سلاح و لشکر و سپاه و توپ و تانک می‌دید و این مساله معلول تبیین غلط سیدجمال از مدرنیته اروپا بود چراکه سیدجمال به جای اینکه مانند اقبال و شریعتی از زاویه تبیین عقلانی و معرفتی و تاریخی به تبیین مدرنیته غرب بپردازد مانند مهدی بازرگان از زاویه عقلانیت ابزاری به تبیین مدرنیته پرداخت، به همین دلیل مانند بازرگان به جای اینکه بر تغییر اپیستمولوژی و پروتستانیسیم اروپا تکیه کند بر علوم طبیعی و تکنولوژی محصول مدرنیته غرب تکیه می‌کرد، این امر باعث شد تا آنچنانکه در حرکت مهدی بازرگان دیدیم او با همین علوم طبیعی کسب کرده از مدرنیته در کتاب «مطهرات» حتی فقه دکماتیسیم اسلام فقه‌ای را هم تبیین علمی سیانسی بکند تا چه رسد به برخوردهای ضد شریعتی و ضد مارکسیستی و ضد سوسیالیستی و به

ج - اشتباه اول سیدجمال و جریان قدرت‌گرا در این بود که همه جوامع مسلمین را داخل یک کاسه کردند و در راه ایجاد حکومت واحد مسلمین مانند عباسیان و عثمانیان که از نظر آنها تنها راه نجات از ذلت مسلمین می‌باشد به جای اینکه معتقد به جامعه‌های مسلمین شوند، معتقد به جامعه مسلمین شدند و همین اشتباه فاحش سیدجمال بود که باعث گردید تا خودو پزگی‌های کنکریت جامعه‌های مسلمین در فرهنگ‌های و جغرافیا و تاریخ متفاوت نادیده گرفته شود.

به همین دلیل سیدجمال و رای از جامعه و مردم و توده‌ها و در نظر نقش تاریخ ساز این‌ها، می‌کوشید تا با تکیه بر سلاطین جبار به جای توده‌ها استراتژی قدرت‌گرایانه خود را پیش ببرد و در این رابطه هیچ‌گونه نقشی برای تاریخ‌سازی و تحول آفرینی توده‌ها قائل نباشد و فقط برای او اصحاب قدرت سیاسی و مذهبی تاریخ ساز بودند نه مردم و توده‌های جوامع مختلف کشورهای مسلمان. بی شک هر چند سیدجمال در پایان عمر به این آفت مهلک خود آگاهی یافت ولی به علت اینکه این آگاهی او معلول عکس‌العمل شکست در پاسخ صاحبان قدرت به او بود نه اینکه سیدجمال توانسته باشد توسط بازشناسی و آسیب‌شناسی حرکت خود به آن دست پیدا کند.

در نتیجه این گرایش به توده‌ها در پایان عمر سیدجمال جنبه عکس‌العملی جهت یارگیری بود نه معلول آفت‌شناسی، به همین دلیل این بیماری مهلک از بعد از سیدجمال در شاگردان او از محمد عبده تا سیدقطب ادامه پیدا کرده است و باعث شده تا امروز اسلام قدرت‌گرا در شکل حکومتی آن از شیعه تا سنی که جهان را به آتش کشیده‌اند، همگی مولود همان اسلام قدرت‌گرای سیدجمال تا سیدقطب باشد.

به این فقه سنتی یافتند که از نظر آن‌ها از گهواره تا گور برای جامعه بشر دارای برنامه و تکلیف می‌باشد.

لذا در این رابطه بود که مدل فقه‌گرا تحت رهبری نائینی در آن زمان کوشیدند تا با اصلاح فقه حوزه برای سیل مدرنیته در جامعه مسلمین مسیل ایجاد کنند و باز بر این پایه بود که آن‌ها با تقسیم فقه به مولفه‌های عبادات و معاملات بخش معاملات فقه را خارج از نص دین عرفی کردند و آن را در اختیار نمایندگان مردم قرار دادند (که به علت محصور کردن این بخش عرفی فقه در چارچوب رای نهائی گروهی از روحانیون تحت عنوان‌های مختلف از جمله شورای نگهبان و در نهایت به علت اینکه خروجی نهائی این رویکرد به فقه، به فقه حکومتی خمینی می‌رسد که از نظر او همه فقه و اسلام برای حکومت تبیین می‌شود «الاسلام هو الحکومت» - خمینی - کتاب بیع).

لذا این امر مبین آن است که بالاخره خروجی نهائی مدل فقه‌گرا هم همان خروجی نهائی مدل قدرت‌گرا می‌باشد چراکه هر دو در نهایت به اسلام حکومتی یا اسلام قدرت رسیدند یعنی آنچنانکه مدل قدرت‌گرا از بعد از سیدجمال پس از شکست استراتژی «این العساکر الجرار» و «این السلاطین الجبار» او توسط شاگردان او و در راس آن‌ها محمد عبده این استراتژی از عرصه شاخه سیاسی قدرت، به عرصه شاخه مذهبی قدرت یعنی روحانیت و حوزه‌ها انتقال پیدا کرد. از آنجائیکه موضوع حیات هزار ساله حوزه‌های روحانیت شیعه و سنی به صورت مطلق فقه و فقاہت بوده است که به قول بازرگان مانند یک سرطان به جان کل اسلام افتاد و در طول بیش از هزار سال حیات حوزه‌های شیعه و سنی علاوه بر اینکه خروار و خروار کتاب فقهی نوشته شده است و حجم کتاب‌های فقهی نوشته شده در طول بیش از هزار سال حوزه‌های فقاہتی شیعه و سنی ده‌ها برابر بیش از جمع کتاب‌های کلامی، فلسفی، روایتی، اخلاقی، علم الرجال، تاریخ، تفسیر و غیره می‌باشد، که در تاریخ اسلام نوشته شده است.

به همین دلیل بسیاری در کنار تمدن فلسفی یونان قدیم و تمدن علمی مغرب زمین فعلی کلا تمدن اسلامی را یک تمدن فقهی و فقاہتی تعریف می‌کنند علی‌احواله این انتقال استراتژی مدل قدرت توسط عبده از شاخه سیاسی قدرت به حوزه‌های فقاہتی باعث گردید تا شرایط جهت تولد اسلام حکومتی یا فقه حکومتی توسط سیدقطب یا اخوان المسلمین فراهم گردد. به این ترتیب بود که دیدیم حرکت از عبده به اخوان المسلمین و

خصوص حمایت او از لیبرال سرمایه‌داری و در پایان عمر حمایت او از اسلام آخرتی و فردگرا و جامعه‌گریز و تسلیم او به پذیرش حکم صدارت از دست خمینی که همگی مولود همان نگاه انطباقی و ابزاری بازرگان به مدرنیته بود.

در سیدجمال این نگاه ابزاری به مدرنیته باعث گردید تا اصلا سیدجمال به بازسازی تفکر دینی مانند اقبال و شریعتی فکر نکند و اصلا برای او برعکس اقبال و شریعتی مانند خمینی تبیین عزت مسلمین در ارتش و اسلحه و قدرت نظامی خلاصه بشود نه بر معرفت اندیشی و خودآگاهی و ایپستمولوژی.

۵ - مدل فقه‌گرا:

آنچنانکه قبلا هم به اشاره مطرح کردیم از بعد از شکست ایران در دوران قاجار در جنگ‌های روسیه به موازات مطرح شدن موضوع عقب ماندگی جامعه ایران در میان نیروهای روشنفکر سکولار و جریان قدرت‌گرای سیدجمال، این موضوع در بین روحانیون ایرانی حوزه‌های فقاہتی شیعه در نجف و ایران هم مطرح شد چراکه آن‌ها (در برابر شعار متشرعین حوزه که تحت رهبری شیخ فضل الله نوری معتقد به فقه لایتغیر در حوزه عبادات و معاملات و احکام به عنوان راهنمای بشر از گهواره تا گور بودند) که در راس آن‌ها نائینی و خراسانی قرار داشتند، به این حقیقت دست پیدا کرده بودند که شعار «حسبنا فقه سنتی حوزه» در برابر سیل مدرنیته که از غرب وزیدن گرفته است و تمامی سرمایه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، سنتی و تاریخی مسلمین را به چالش گرفته است.

این فقه سنتی حوزه توان کندن مسیل برای عبور و نجات از آن سیل بنیان کن را ندارد، لذا به جای اینکه برای نجات مسلمین و جامعه ایران مانند اقبال و شریعتی اقدام به اصلاحات دینی در چارچوب بازسازی فکر دینی یا اصلاح اندیشه دینی یا اصلاح معرفت‌شناسی دینی که همگی در چارچوب بازسازی و بازشناسی علم کلام قرآنی و اسلامی قابل تبیین می‌باشند، بکنند یک راست با محدود کردن و تعریف کردن همه اسلام در کانتکس فقه و فقاہت - که کمتر از ۵٪ آیات قرآن شامل می‌شود - یک راست مانند خمینی و مطهری و منتظری و کدیور و غیره به طرف فقه حوزه رفتن و تمامی درمان جامعه ایران و مسلمین را در بازگشت

جهت تولد فقه حکومتی بشود، بنابراین تا زمانی که آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری و شاه ولی الله دهلوی معتقد هستند اصلاحات فقهی از کانال اصلاحات کلامی عبور نکند هر گونه اصلاح فقهی در کانتکس خود فقه، بستر ساز تولد فقه حکومتی می‌شود.

ب - اشتباه دوم مدل فقه‌گرا اینکه بر عکس اقبال این‌ها می‌خواهند در چارچوب اجتهاد در فقه و فروع فقهی به اصلاح فقه فقاقت بپردازند که این امر غیر ممکن می‌باشد چرا که علامه محمد اقبال لاهوری به ما یاد داده است که هر گونه اجتهاد در فقه و فقاقت باید در کانتکس «اجتهاد در اصول در عرصه علم کلام» انجام گیرد.

ج - اشتباه سوم مدل فقه‌گرا اینکه این‌ها همیشه کوشیده‌اند تا علاوه بر اینکه کل اسلام را و کل دین را و حتی مولفه‌های اعتقادات و اخلاق دین را که بیش از ۹۵٪ آیات قرآن می‌باشد محدود و محصور به فقه بکنند و در آن چارچوب آن‌ها را تعریف کنند، به همین دلیل از آنجائیکه این مدل از کانال اصلاحات فقهی می‌خواهد به تعریف اصلاحات دینی و اصلاحات اعتقادی و اصلاحات اخلاقی و غیره بپردازد، به بن بست خواهند رسید. ☀

والسلام

سیدقطب رسید و امروز از اخوان المسلمین به القاعده و داعش و غیره رسیده است. آنچنانکه در مدل فقه‌گرا هر چند در آغاز این حرکت از اصلاحات فقهی نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» شروع شد که با تفکیک فقه نصی و فقه غیر نصی و یا تفکیک فقه قرآنی و فقه غیر قرآنی، فقه غیر قرآنی را عرفی کرد، اما در ادامه این حرکت مدل فقه‌گرا وقتی که به محمدباقر صدر و بالاخره به خمینی که رسید تحت عنوان ولایت فقیه این مدل فقه‌گرا سر از همان مدل فقه حکومتی در می‌آورد که دلیل آن هم این است که آنچنانکه امام محمد غزالی می‌گوید «فقه علم قدرت و ابزار حقوقی حکومت و قدرت می‌باشد.»

البته هر چند غزالی برای فرار از این امر اقدام به تفکیک فقه به دو مؤلفه فقه دنیائی و فقه آخرتی می‌کند و تنها به قدرت‌گرایی فقه دنیائی معتقد بود نه فقه آخرتی، به هر حال این تقسیم بندی غزالی دارای ارزش معرفت‌شناسی و عملکردی نمی‌باشد چراکه فقه در هر شکل و صورت آن در نهایت به علت اینکه در عرصه معاملات دارای مضمون حقوقی می‌باشد قطعا در خدمت قدرت قرار می‌گیرد و لذا در این رابطه است که هر چند نظریه فقه حکومتی خمینی در میان روحانیت حوزه در اقلیت قرار داشت، ولی از بعد از به قدرت رسیدن او در طول ۳۶ سال گذشته این نظریه توانسته است به صورت مستقیم یا تحمیلی تقریبا خود را بر حوزه‌های فقه‌ای از صورت اقلیت به صورت اکثریت مطلق درآورد.

البته نباید فراموش کنیم که برای اسلام حکومتی هیچ آشیانه‌ای امن‌تر از فقه و فقاقت نمی‌باشد لذا به ضرر قاطع می‌توان اعلام کرد که هر نظریه که در اندیشه دینی مسلمانان به کسب قدرت و حکومت معتقد باشد راهی جز این نخواهد داشت که سر انجامش به آشیانه اسلام فقه‌ای ختم بشود و در همین رابطه است که آنچنانکه در طول عمر ۳۶ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای مشاهده کردیم تمامی اسلام‌های دیگر اعم از اسلام روایتی، اسلام زیارتی، اسلام شفاعتی، اسلام مداحی‌گری و غیره همه در خدمت اسلام فقه‌ای و اسلام ولایتی خواهد بود نه بالعکس.

۶ - آسیب‌شناسی مدل فقه‌گرا:

الف - اشتباه اول اصلاح طلبان فقه‌گرا این است که این‌ها بدون اصلاحات کلامی می‌خواهند اصلاحات فقه‌ای خود را در چارچوب خود فقه انجام بدهند که خود این امر باعث می‌شود تا اصلاحات در خدمت بستر سازی

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸

۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

کدامین شریعتی با کدامین اسلام؟



۵ - اسلام معرفت‌گرای اقبال و شریعتی:

اسلام تاریخی و زمینی شده می‌باشد متولد می‌گردد که همین تاریخی شدن و زمینی شدن اسلام معرفتی باعث می‌گردد تا در طول زمان به موازات اعتلای پرواز عقل برهانی استقرائی بشر که همان معرفت برون دینی بشر می‌باشد شرایط جهت بازفهمی بهتر بشر در راستای بازسازی فکر دینی مهیا گردد.

به عبارت دیگر از نظر اقبال تنها راه بازسازی مستمر و مداوم فکر دینی تغذیه مداوم عقل برهانی استقرائی بشر از معرفت برون دینی است یعنی بدون معرفت برون دینی امکان بازسازی فکر دینی نیست. اقبال معتقد است که هر چند احیاء فکر دینی آنچنانکه غزالی دنبال می‌کرد توسط معرفت درون دینی امکان پذیر می‌باشد، ولی بازسازی فکر دینی برعکس احیاء فکر دینی بدون تکیه بر معرفت برون دینی امکان پذیر نیست و از اینجا است که بین شعار بازسازی فکر دینی که لازمه اسلام معرفت‌گرای اقبال - شریعتی می‌باشد با شعار احیاء فکر دینی که لازمه اسلام قدرت‌گرای سیدجمال - سیدقطب است و غزالی آغازگر آن بود، تفاوتی از فرش تا عرش وجود دارد چراکه اسلام خشونت‌گرای

شعار سلفیه که به صورت محوری در فرایند اسلام قدرت‌گرای سیدجمال - عبده مطرح شد و توسط سیدقطب ادامه یافت هر چند در فرایند اسلام معرفتی اقبال - شریعتی این شعار غایب گردید و بدل به شعار «بازگشت به قرآن» شد ولی طرح این شعار در عرصه مراحل اسلام قدرت‌گرای سیدجمال دارای معانی مختلفی بوده است. به این ترتیب که منظور سیدجمال از «سلفیه» بازگشت به تمدن قدرتمند اسلامی قرن چهارم و پنجم بود همان بازگشتی که ۵۰۰ سال قبل از سیدجمال ابن خلدون در کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ العبر» خود آرزوی آن را می‌کرد. بنابراین شعار سلفیه سیدجمال و ابن خلدون آرزوی بازگشت به تمدن اسلامی قرن چهارم و پنجم هجری بود که از نظر سیدجمال و ابن خلدون مسلمانان نسبت به جوامع دیگر بشر دارای عزت و صولت سیاسی و نظامی و اقتصادی و فرهنگی بودند.

اما شعار سلفیه عبده و سیدقطب شعار بازگشت به اسلام فقهانی قرن اول می‌باشد که توسط تکیه حکومتی و قضائی و حقوقی کردن بر فقه، آنچنانکه سیدقطب می‌گفت می‌خواستند طبق این احکام و مقررات فقهی به ایجاد دولت و ملت و تنظیم امور داخلی و خارجی آن‌ها پردازند. علت مقابله اقبال و شریعتی با شعار سلفیه سیدجمال و عبده و سیدقطب این بود که برعکس فرایند حرکت سیدجمال - سیدقطب که فرایند اسلام قدرت‌گرا بود، فرایند اقبال - شریعتی فرایند اسلام معرفت‌گرا می‌باشد که تحت شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» این فرایند دنبال بازسازی فکر دینی هستند نه دنبال بازگشت به قدرت گذشته یا به فقه و شریعت و احکام اولیه حوزه فقهانی، چراکه فرایند اسلام معرفت‌گرای اقبال و شریعتی با تکیه بر پروژه ختمیت نبوت به عنوان یکی از اصول اسلام معرفتی، معتقدند که اسلام ابراهیمی توسط پروژه ختمیت نبوت ولایت پیامبر اسلام دوران پیامبری بشر تمام شده است و آنچنانکه اقبال می‌گوید با انجام ختمیت نبوت همراه با بسته شدن راه آسمان و وحی دوران جایگزینی عقل برهانی استقرائی انسان به جای وحی نبوی پیامبران (یا به عبارت دیگر دوران پیامبری عقل برهانی استقرائی انسان) آغاز می‌شود و آنچنانکه اقبال می‌گوید از این مرحله عقل برهانی استقرائی جایگزین غریزه می‌گردد و با این جایگزینی است که اسلام معرفتی در فرایند مختلف آن متولد می‌گردد.

یعنی از نظر اقبال بازسازی فکر دینی عبارت از بازفهمی اسلام معرفتی در هر زمان توسط معرفت برون دینی، چراکه اقبال معتقد به پروژه مستمر و مداوم اسلام بازسازی شده می‌باشد. از نظر علامه اقبال بزرگترین آفت این اسلام آفت زده به ارث رسیده به ما، سلطه منطق و فلسفه یونانی و ارسطویی می‌باشد. از نظر علامه محمد اقبال پروژه ختمیت نبوت و ولایت پیامبر اسلام برعکس آنچه که شیخ مرتضی مطهری در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه رئالیسم در رد پروژه ختمیت اقبال می‌گوید به معنای ختم دیانت نیست بلکه به معنای جایگزین شدن عقل دینی بشر به جای پیامبران ابراهیمی است. اقبال در تبیین اصل ختمیت نبوت معتقد است که با جایگزین شدن عقل برهانی استقرائی بشر به جای پیامبران اسلام معرفتی که یک

مانند تحولات اسلام حکومت‌گرای خشونت طلب فقه‌ای نیستند بلکه برعکس از آنجائیکه به جای اسلام فقه‌ای در این فرایند اسلام معرفتی جایگزین می‌شود با توجه به اینکه اسلام معرفتی از معرفت برون دینی به صورت تطبیقی تغذیه می‌کند طبیعی است که این اسلام معرفتی اقبال و شریعتی در صورتی که بتواند به صورت تئوری حزبی و سازمان‌گر درآید، می‌تواند این تحولات را هدایتگر باشد.

بنابراین در چارچوب اسلام معرفتی اقبال و شریعتی ما باید به نیروی دین در کشورهای مسلمان که موضوع این اسلام معرفتی است توجه داشته باشیم و از این زاویه اگر به حرکت شریعتی در دهه چهل نگاه بکنیم می‌توانیم به عظمت کاری که او کرده است توجه پیدا کنیم چراکه در شرایطی که تمامی جریان‌های مختلف جنبش سیاسی ایران اعم از استراتژی چریکی و استراتژی حزبی و حرکت‌های سیاسی و ملی و مذهبی و غیر مذهبی همه از بعد کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ تا سال ۴۸ (که شریعتی رسماً به حسینیه ارشاد آمد و شیخ مرتضی مطهری جهت مبارزه و شکست شریعتی حسینیه ارشاد را با دار و دسته‌اش ترک کردند) تئوری حرکت خود را در سطح جامعه ایران تجربه کرده بودند و هیچ‌گونه فونکسیون عملی از آن به دست نیاورده بودند اما این تنها شریعتی بود که با فهم نیروی دین - به صورت بالقوه - توانست با تکیه بر اسلام معرفتی این نیروی دین را در بستر جنبش اجتماعی توسط اسلام معرفتی خود از قوه به فعل درآورد و بدل به اراده‌ای بکند که توانست رژیم پهلوی را سرنگون بکند.

لذا در این رابطه است که در هر زمانی که جنبش سیاسی ایران - با هر نگاهی که دارد - اگر بخواهد در جامعه ایران یک تحول ساختاری مثبت دموکراتیک انجام دهد مجبور است که به این نیروی دین در جامعه ایران توجه بکند و آن را سر پل انتقال هر گونه تحول ساختاری قرار دهد آنچنانکه بی توجه به این نیروی عظیم دین در جامعه ایران از طرف هر جریانی که انجام گیرد قطعاً بستر ساز شکست محتوم او خواهد شد. شاید بهتر باشد که بگوئیم نیروی دین در جوامع مسلمان یک شمشیر دو لبه است اگر از طرف یک هژمونی سازمان‌گر به صورت انقلابی هدایت بشود می‌تواند اعتلاء بخش باشد اما اگر هدایتی این نیروها در دست یک هژمونی ارتجاعی بیافتد قطعاً باعث عقب‌گرد جامعه نیز می‌شود، آنچنانکه ۳۶ سال است که در جامعه خودمان شاهد آن هستیم.

۶ - مبانی تئوری اسلام معرفتی اقبال:

حال پس از اینکه دریافتیم که:

الف - فرایند اسلام معرفتی شریعتی در ادامه مسیری بود که علامه

فقه‌ای و حکومتی که امروز در لباس شیعه و سنی تمام منطقه را به خاک و خون کشیده است معلول همان شعار احیای فکر دینی در اسلام می‌باشد که از اسلام اخلاق‌گرا و زهدگرای غزالی به اسلام قرآن‌گرا و بالاخره اسلام فقه‌گرای سیدقطب رسید، چراکه محصور بودن شعار احیای فکر دینی در دایره معرفت درون دینی و بی نیازی نسبت به معرفت برون دینی بشر باعث می‌گردد تا در نهایت این اسلام گرفتار حصار اسلام فقه‌ای بشود که از قرن پنجم تا کنون به صورت دایره‌ای بسته بی نیاز از معرفت برون دینی در حال رشد سرطانی می‌باشد و امروز با رشد سرطانی هزار ساله این فقه حوزه بدل به هیولانی شده است که جایگزین کل اسلام تاریخی شده است و شکل همان جای سوزی پیدا کرده است که مولوی در مثنوی از آن یاد می‌کند.

لذا در این رابطه است که از نظر اقبال و شریعتی با جایگزین کردن اسلام معرفتی به جای اسلام قدرتی همین اسلام معرفتی در مسلمانان هر عصری بدل به اراده‌هایی می‌شود که این اراده باعث تحول جامعه مسلمین می‌گردد که نمودار این تئوری اقبال و شریعتی، ما هم در تحولات هندوستان و پاکستان مشاهده کردیم و هم در انقلاب ۵۷ ملت ایران هر چند در تحلیل نهایی هر دو انقلاب به علت غیبت پیشگام انقلاب اسیر میراث خواران از راه رسیده گردیده و همین غصب هژمونی این دو انقلاب بود که باعث گردید تا هر دو انقلاب از ریل اولیه خود خارج گردد و به ضد خود بدل گردد.

به هر حال نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینک عامل اصلی تحول اجتماعی از نظر اقبال و شریعتی تکوین نیروی دینی در جوامع مسلمان به وسیله معرفت دینی است که در بطن جوامع مسلمان هر دو کشور بدل به اراده و نیروی دین شد و همین نیروی دین بود که در این دو کشور بستر ساز انقلاب اجتماعی گردید که در صورت هدایت این نیروی عظیم دینی در جوامع مسلمان قطعاً می‌تواند به تغییر ساختاری در این جوامع بیانجامد و بستر ساز تکوین جامعه دموکراتیک بشود لذا در این رابطه است که در هر دو انقلاب فوق، ما باید عامل تحول اجتماعی که همان نیروی دین و اراده تبلور یافته از اسلام معرفتی اقبال و شریعتی می‌باشد از هژمونی از راه رسیده سوار شده بر خیز مراد و انحرافات بعدی انقلاب جدا کنیم و هرگز این دو امر را در کنار هم تحلیل نکنیم.

بدین ترتیب در صورت جداسازی این دو پدیده است که می‌توانیم به نیروی محرکه تحولات اجتماعی فوق به عنوان نیروی دین اعتقاد پیدا کنیم و در کانتکس آن به این حقیقت ایمان پیدا کنیم که برای هر گونه تحولات دموکراتیک اجتماعی در کشورهای مسلمان می‌توانیم و باید با تکیه بر نیروی دین توسط تکیه بر اسلام معرفتی اقبال و شریعتی به انجام آن بپردازیم. بنابراین بدین ترتیب است که این تحولات دیگر

محمد اقبال لاهوری بنیانگذار آن بوده است.

ب - فرایند اسلام معرفتی اقبال - شریعتی در برابر فرایند اسلام قدرت‌گرای سیدجمال - عبده - سیدقطب قرار دارد.

ج - در فرایند اسلام قدرت‌گرای سیدجمال از آنجائیکه استراتژی سیدجمال بر پایه شعار سلفیه قدرتی مانند ابن خلدون معتقد به راه نجات مسلمین از ذلت از طریق بازگشت به دوران تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم توسط تکیه بر سلاطین جبار و عساکر جرار بود و همین امر باعث شد تا سیدجمال هیچگونه نیازی به تحول معرفتی اسلام نبیند و از آنجائیکه اسلام مسلط که تک سوار عرصه دین بود همان اسلام فقاهتی حوزه‌ها بود، این امر باعث گردید تا بالاخره تمام تلاش سیدجمال به علت این خلاء استراتژیک در حرکت او به سود اسلام فقاهتی تمام شود.

د - از بعد از سیدجمال جانشینان او اعم از محمد عبده و کواکبی و رشید رضا تا سیدقطب در راستای اسلام قدرت‌گرای سیدجمال هر چند تکیه استراتژیک حرکت خودشان از سلاطین جبار و عساکر جرار مورد نظر سیدجمال به روحانیت و حوزه‌های فقاهتی تغییر دادند اما از آنجائیکه تحول اسلام فقاهتی به اسلام معرفتی به عنوان یک ضرورت در دستور کار خلف سیدجمال از عبده تا سیدقطب قرار نگرفت، این امر باعث شد که انتقال تکیه استراتژیک از سلاطین جبار و عساکر جرار سیدجمال از عبده تا سیدقطب بستر ساز تکوین اسلام حکومتی توسط سیدقطب بشود که تکوین اسلام حکومتی به علت اینکه در بستر اسلام فقاهتی حوزه‌های فقاهتی شیعه و سنی تغذیه تئوری می‌شود، باعث گردید تا این اسلام قدرت‌گرای در فرایند فقاهتی و حکومتی بستر ساز تکوین اسلام خشونت بشود که نمونه‌های این اسلام خشونت طلب را امروز می‌توانیم در چهره اسلام حکومت‌گرای رژیم مطلقه فقاهتی ایران تا اسلام خشونت زای القاعده و داعش مشاهده کنیم.

ه - عامل اصلی گرایش به خشونت و گرایش به اسلام حکومتی فرایند اسلام قدرت‌گرای سیدجمال - عبده - سیدقطب، خود فقه حوزه‌های فقاهتی و به خصوص دو باب جهاد و قصاص این فقه می‌باشد که بستر ساز هر گونه خشونت فردی و حقوقی و اجتماعی است و تا زمانی که فقه حوزه خواهد در عرصه اجتماعی یا حکومتی سکندار قدرت بشود هر گونه خشونت مطابقت آن مباح خواهد بود و در این عرصه فرقی بین جناح‌های مختلف اسلام خشونت‌گرای حکومتی اعم از داعش و القاعده و جریان‌های دیگر فقهی در شیعه و سنی نمی‌کند، معیارهای تبیین مجوز فقہی خشونت در هر دو فقه شیعه و سنی به صورت مساوی است و هیچگونه اختلافی اصولی و محوری در این رابطه وجود ندارد.

بنابراین تغییر تکیه استراتژیک از سلاطین جبار و عساکر جرار سیدجمال به روحانیت حوزه‌های فقاهتی عبده تا سیدقطب نه تنها باعث تحولی اعتلاء بخش نشد بلکه فرودی انحطاطی به سوی خشونت بوده است و اصلاً این فرایند اسلام قدرت‌گرای سیدجمال از سلاطین جبار تا روحانیت صاحب فتوا در شیعه و سنی امری جبری و گریزناپذیر بود چراکه برای سیدجمال تحول معرفتی خود اسلام حتی در حد یک حرکت احیائی مانند امام محمد غزالی و ابن خلدون هم مطرح نبود و به همین دلیل در تحلیل نهائی تمام تلاش سیدجمال به سود اسلام حکومت‌گرای فقاهتی حوزه‌های فقهی اعم شیعه و سنی تمام شد.

و - در فرایند اسلام معرفتی اقبال برعکس فرایند اسلام قدرت‌گرای سیدجمال، اقبال پاشنه آشیل حرکت سیدجمال را در عدم تکیه استراتژیک بر خود اسلام دانست. به عبارت دیگر از نظر اقبال تمامی مشکلات مسلمانان همین اسلام فقه زده و فلسفه زده یونانی حوزه‌های فقاهتی است نه نداشتن عساکر جرار و سلاطین جبار - آنچنانکه سیدجمال آرزوی آن می‌کرد - و به همین دلیل بود که اقبال برعکس سیدجمال - که از سلاطین جبار و عساکر جرار شروع کرد - از تحول معرفتی خود اسلام تاریخی در کانتکس شعار بازسازی فکر دینی در اسلام آغاز کرد و در رابطه با این تحول معرفتی بود که اقبال معتقد بود که اگر توسط اسلام معرفتی بتوانیم در میان مسلمانان تحول ایجاد کنیم این تحول معرفتی بدل به اراده می‌شود که محصول این اراده به راه افتادن نیروی دین در جوامع مسلمان است همان نیروی که می‌تواند تمامی جوامع مسلمان در صورتی که توسط یک هژمونی صالح و لایق و سازمان‌گر و دارای برنامه اداره گردد، دچار تحول مثبت دموکراتیک در راستای منافع توده‌ها بکند.

ز - اقبال پس از اینکه به اصل جایگزینی اسلام معرفتی به جای اسلامی قدرت‌گرای سیدجمال رسید در راستای دستیابی به پروسس تکوین اسلام معرفت‌گرای خود بود که شعار بازسازی فکر دینی برای اولین بار در تاریخ اسلام مطرح کرد تا جایگزین شعار احیای فکر دینی از غزالی تا سیدقطب بکند.

ه - علت اینکه اقبال به جای شعار احیاء فکر دینی غزالی، شعار بازسازی فکر دینی مطرح کرد این بود که معتقد بود از آنجائیکه پروسس احیاء فکر دینی می‌بایست توسط معرفت درون دینی انجام گیرد. نظر به اینکه معرفت درون دینی دارای زیرساخت فقه حوزه و فلسفه یونانی زده ارسطویی فارابی و ابن سینا می‌باشد لذا این امر باعث می‌گردد تا شعار احیای فکر دینی بستر ساز سلطه فلسفه و منطق یونانی زده و ارسطویی و فقه سرطان دگماتیسم حوزه‌های فقاهتی شیعه و سنی بر اسلام معرفتی بشود و در این رابطه بود که از نظر اقبال تنها پروسس تکوین اسلام معرفتی یا اسلام تاریخی توسط برخورد تطبیقی

کردن (نه انطباقی) با معرفت برون دینی امکان پذیر می‌باشد در این رابطه بود که اقبال شعار «بازسازی فکر دینی» را جایگزین شعار «احیاء فکر دینی» امام محمد غزالی کرد.

و - در سرلوحه پروسس بازسازی فکر دینی برای تکوین اسلام معرفتی جهت جایگزین کردن با اسلام قدرت‌گرای سیدجمال و اسلام حکومت‌گرای سیدقطب، اقبال پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام را برای اولین بار به صورت علمی و فلسفی تبیین کرد چراکه در این رابطه معتقد بود که تا زمانی که ما به ختمیت نبوت و ختمیت ولایت پیامبر اسلام اعتقاد پیدا نکنیم، امکان دستیابی به اسلام معرفتی توسط برخورد تطبیقی با معرفت برون دینی بشر و جایگزین کردن این اسلام معرفتی به جای اسلام فقهاتی حوزه‌ها و اسلام قدرت‌گرا و حکومت‌گرا نیست.

ز - اقبال در مقدمه تبیین علت ختمیت نبوت پیامبر اسلام معتقد است که تنها با اعتقاد به ختمیت نبوت پیامبر اسلام است که می‌توانیم به پایان یافتن فرستادن پیامبران و جایگزین شدن عقل برهان استقرائی بشر به جای پیامبران اعتقاد پیدا کنیم.

ح - از نظر اقبال معنای ختمیت نبوت پیامبر اسلام این است که مسلمانان از بعد از وفات پیامبر اسلام دیگر نباید منتظر هیچگونه فرستاده‌ائی باشند تنها و تنها برای فهم دین باید بر عقل برهان استقرائی خود تکیه کنند و به همین دلیل برعکس آنچه که شیخ مرتضی مطهری در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه رئالیسم می‌گوید، تبیین ختمیت نبوت پیامبر اسلام از نظر اقبال ختمیت دیانت نیست بلکه اقبال با تبیین ختمیت نبوت معتقد به ختمیت پیامبران جهت جایگزین شدن عقل برهانی استقرائی انسان به جای پیامبران در راستای فهم دین می‌باشد.

ط - از نظر اقبال اسلام‌شناسی یعنی فهم ما از دین اسلام و این فهم هرگز به صورت علمی انجام نمی‌گیرد مگر اینکه ما توسط معرفت برون دینی در کانتکس شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» به فهم مستمر و مداوم آن بپردازیم.

ی - از نظر اقبال بازسازی اسلام تنها و تنها توسط معرفت برون دینی در کانتکس عقل برهان استقرائی به روش تطبیقی ممکن می‌باشد.

ک - اقبال هر گونه انتظاری در تاریخ آینده مخالفت با ختمیت نبوت و ختمیت ولایت پیامبر اسلام می‌داند و اعتقاد به ختمیت نبوت و ختمیت ولایت پیامبر اسلام را بستر ساز جایگزین کردن عقل انسان به جای پیامبران در زمان ختمیت پیامبران می‌داند.

ل - اقبال معتقد است که با شروع ختمیت نبوت پس از وفات پیامبر اسلام راه آسمان بر انسان‌ها بسته شده است تا انسان‌ها در سایه عقل برهان استقرائی خود بتواند خود سکاندار هدایت و معرفت و شناخت

خود بشوند.

م - اقبال تولد عقل برهان استقرائی بشر در عصر پیامبر اسلام را دلیل ختمیت نبوت پیامبر اسلام می‌داند.

ن - اقبال پس از اینکه توسط تکیه بر پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام توانست عقل برهانی استقرائی بشری را جایگزین پیامبران بکند، در چارچوب نجات فکر دینی برآمد و لذا در این رابطه بود که فریاد برآورد که فکر دینی زیر سلطه فلسفه یونانی زده ارسطویی و فقه دکماتیسیم و سرطان زده حوزه‌های فقهاتی رفته است.

ع - آنچنانکه کلید فهم مبانی تئوری اندیشه شریعتی در فهم اجتهاد اصل توحید شریعتی نهفته است و در این رابطه بود که شریعتی برای اولین بار در عصر جدید به اجتهاد در اصل توحید پرداخت و او (یعنی شریعتی) بازسازی فکر دینی در اسلام را - برعکس اقبال که از پروژه ختمیت نبوت شروع کرد - از اجتهاد در اصل توحید آغاز کرد و بدون فهم توحید از نگاه شریعتی هرگز امکان فهم اندیشه شریعتی وجود ندارد. اقبال بازسازی فکر دینی در اسلام خود را از اجتهاد در اصل ختمیت نبوت پیامبر اسلام شروع کرد که به صورت مشخص، اقبال این تبیین را در بخش روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی از صفحه ۱۴۳ تا ۱۶۶ ترجمه فارسی مرحوم احمد آرام مطرح کرده است.

به طوری که به ضرر قاطع می‌توانیم اعلام کنیم که بدون فهم اصل ختمیت نبوت از نگاه اقبال امکان فهم مبانی تئوری اندیشه اقبال اصلا و ابدا وجود ندارد چراکه آنچنان عمیقانه اقبال به حفاری در این اصل پرداخته است که می‌توانیم به صراحت اعلام کنیم که منهای اینکه کلید فهم تمام اندیشه اقبال و شریعتی و اسلام معرفت‌گرا در فهم پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام نهفته است، کلید فهم قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام در فهم این اصل دوران ساز می‌باشد. قابل ذکر است که تا قبل از اقبال اصل ختمیت نبوت پیامبر اسلام در عرصه اسلام فقهاتی تنها به صورت یک خبر تاریخی برای مسلمین مطرح بود یا حداکثر در مناظره با پیروان بهائیت یا بابیت به عنوان یک شاهد قرآنی مطرح می‌گردید، لذا این تنها اقبال بود که با فوندانسیون سازی بر اصل ختمیت نبوت پیامبر اسلام اقدام به بازسازی همه جانبه فکر دینی در اسلام کرد و باز در این رابطه است که شیخ مرتضی مطهری جهت تخریب علامه محمد اقبال و اندیشه او از تحریف همین پروژه ختمیت نبوت اقبال آغاز کرد بطوریکه او اعلام کرد، «که ختمیت نبوت از نظر اقبال به معنای ختمیت دیانت است، باور کنید سخنی جاهلانه تر از این نمی‌توان در باب اصل ختمیت نبوت از نظر اقبال لاهوری مطرح کرد.»

ص - شعار اقبال «بازسازی فکر دینی در اسلام» بود نه بازسازی

خود اسلام، لذا برای فهم این مهم باید توجه داشته باشیم که از نظر مولانا علامه محمد اقبال لاهوری سر سلسله جنبان اسلام معرفت‌گرا، بازسازی اسلام در گرو بازسازی فکر دینی می‌باشد نه بالعکس که معنای این حقیقت آن است که تا زمانی که مسلمانان به بازسازی فکر کردن دینی در خود دست پیدا نکنند امکان بازسازی اسلام در چارچوب منطق استاتیک و ذهنی ارسطویی نیست و به همین دلیل و در این چارچوب بود که اقبال معماری بازسازی فکر دینی خودش را از اصل ختمیت نبوت شروع کرد چراکه او توسط تبیین اصل ختمیت نبوت به این حقیقت بزرگ دست پیدا کرد که ختمیت نبوت، آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری مدعی است به معنای ختمیت دیانت نیست - بلکه به معنای ختمیت پیامبری و جانشین شدن عقل برهان استقرائی انسان به جای پیامبران در فهم دین می‌باشد.

لذا از اینجا بود که اقبال کلید بازسازی فکر دینی در جایگزین عقل انسان به جای پیامبران در دوران ختمیت نبوت می‌دانست و باز در این راستا بود که اقبال زمان تولد عقل برهانی استقرائی انسان عصر پیامبر اسلام تعریف کرد و همین عامل را بستر ساز ختمیت نبوت پیامبر اسلام اعلام کرد. بنابراین مطابق این شعار از نظر علامه محمد اقبال لاهوری تا زمانی که ما به بازسازی فکر دینی دست پیدا نکنیم امکان بازسازی اسلام وجود نخواهد داشت و بازسازی فکر دینی از نظر اقبال به علت سلطه منطق و فلسفه یونانی و ارسطویی بر منطق قرآن تنها از طریق کشف منطق قرآن امکان پذیر می‌باشد.

ف - اقبال قرآن را بنیانگزار منطق استقرائی می‌داند و در کتاب بازسازی فکر دینی او بسیار تلاش می‌کند تا با تکیه بر تاریخ علم از نظر نویسندگان مغرب زمین ثابت کند که ریشه پیدایش متد استقرائی در مغرب زمین از طریق ترجمه کتاب‌های اسلامی بوده است.

س - اقبال متد استقرائی دستاورد اولیه قرآن را - برای بشریت قرن هفتم میلادی - جهت مطالعه طبیعت می‌داند که این امر در چارچوب مقابله با متد قیاسی ارسطویی بوده است.

ق - اقبال عقل انسان را با عنوان عقل برهانی استقرائی در کتاب بازسازی فکر دینی یاد می‌کند.

ر - اقبال با تقدم بازسازی فکر دینی بر بازسازی خود اسلام می‌خواهد این پیام را به مسلمانان امروز بدهد که:

اولا بازسازی اسلام در گرو بازسازی منطق اندیشه مسلمانان می‌باشد.

ثانیا بازسازی فکر دینی مسلمانان تنها با جایگزینی متد استقرائی به جای متد قیاسی ارسطویی ممکن می‌باشد و به همین دلیل در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام علامه محمد اقبال بیش از هر کس به اندیشه و منطق اندیشه ارسطویی با نام و بی نام حمله کرده است.

ش - اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی بیش از هر چیز تلاش می‌کند تا مسلمانان را به مطالعه طبیعت در کانتکس آیات قرآن دعوت نماید چراکه از نظر اقبال روش بازسازی فکر دینی و بازسازی اسلام در گرو تکیه بر معرفت برون دینی می‌باشد.

ت - از نظر اقبال بازسازی فکر دینی با بازسازی خود اسلام متفاوت می‌باشد و در این رابطه اقبال معتقد است که بازسازی اسلام در گرو بازسازی فکر دینی می‌باشد نه بالعکس و بازسازی فکر دینی در گرو بازسازی منطق اندیشه مسلمان توسط نفی منطق قیاسی و ذهنی و کلی گرایی ارسطویی به وسیله جایگزین کردن منطق استقرائی قرآن ممکن می‌باشد.

ج - تمام تلاش اقبال در عرصه بازسازی فکر دینی در چارچوب تبیین اصل ختمیت نبوت پیامبر اسلام توسط جایگزین کردن عقل استقرائی بشر به جای پیامبران در دوران ختمیت می‌باشد چرا که اقبال می‌خواهد در دوران ختمیت نبوت اسلام‌شناسی را فهم انسان‌ها و مسلمانان از اسلام تعریف کند و آن را یک فهم اسلام از طریق معرفت برون دینی بداند و معرفت برون دینی را یک معرفت بشری و زمینی و غیر مقدس تعریف کند که دائما در عرصه دیالوگ در حال رشد می‌باشد. به عبارت دیگر از نظر اقبال تا زمانی که ما به معرفت برون دینی بشری مسلح نشویم امکان بازسازی اسلام وجود ندارد و امر احیاء اسلام توسط معرفت درون دینی در این عصر نمی‌تواند برای ما راه گشا باشد.

خ - گرچه ابن خلدون در قرن هشتم اولین متفکری بود که در دیسکورس مسلمانان به موازی بودن معرفت بشری و معرفت دینی دست پیدا کرد ولی این تلاش ابن خلدون تا زمان اقبال ناقص ماند چراکه این اقبال لاهوری بود که برای اولین بار در چارچوب اصل ختمیت نبوت ثابت کرد که گوهر معرفت درون دینی هم در بستر معرفت بشری و برون دینی تعریف می‌شود نه بالعکس.

ذ - اقبال می‌گوید آنچنانکه هیچ تمدنی نمی‌تواند بر احساسات محض بنا شود لذا تنها عامل پایداری تمدن اسلامی برعکس آنچه که سیدجمال یعنی سلاطین جبار و عساکر جرار می‌دانست عامل دستیابی و پایداری تمدن اسلامی دستیابی به فکر دینی توسط اسلام معرفتی می‌داند. ☀

ادامه دارد



جنبش صد ساله کارگری ایران،

در جستجوی

آزادی و برابری

ب - جایگزین شدن کثرت خواسته‌های گروهی، نهادی، قومی و اقلیمی به جای خواسته‌های اصلی و طبقه‌ای:

برخوردار می‌باشند بطوریکه اگر به جای این تعدد خواسته کارگران می‌توانستند به چند خواسته کلیدی دست پیدا کنند، هم می‌توانستند راحت‌تر به خواسته‌های خود دست پیدا کنند و هم می‌توانستند بستر پیوند بین کارگاه‌ها و کارگران را فراهم بکنند. خواسته‌های متعدد و متکثری مثل اعتراض به تعویق پرداخت حقوق یا بیمه بیکاری و بیماری و از کار افتادگی و بازنشستگی تحت پوشش تامین اجتماعی گرچه خواسته انسانی و اولیه می‌باشد و باید به آن‌ها بها بدهیم و تا زمانیکه این خواسته‌ها برای عده‌ای از کارگران تحقق پیدا نکند اصلا امکان ادامه حیات در چارچوب حداقل‌ها برای آن‌ها وجود نخواهد داشت، ولی با همه این احوال این خواسته‌های خواسته همگانی و حتی اکثریت طبقه کارگر ایران نیست لذا در مقایسه با خواسته‌های تعیین دستمزد بر مبنای ماده ۴۱ قانون کار و انطباق دستمزد با نرخ تورم اعلام شده از سوی بانک مرکزی و توجه به سبب

این یک امر طبیعی است که هر چه ما از قله و دهانه آتشفشان به طرف دامنه بیایم به علت سرد شدن و پراکنده شدن مواد مذاب خروجی دهانه کثرت جایگزین وحدت می‌شود. در عرصه خواسته‌های طبقه کارگر هم باز این حکم صدق می‌کند چراکه وقتی که ما از منظر و زاویه طبقه به خواسته‌های کارگران نگاه می‌کنیم خود این نگاه باعث آرایش خواسته‌ها می‌شود و دلیل این امر هم آن است که خواسته‌های عام و همگانی تعدادشان کمتر از خواسته‌های کنکریبت و مشخص است و همین امر باعث می‌شود تا در عرصه جایگزین کردن خواسته طبقه‌ای به جای خواسته فردی و گروهی و نهادی و قومی و اقلیمی هم تعداد خواسته‌ها کمتر می‌شود و هم مبارزه وارد فاز تهاجمی می‌گردد و در نتیجه شرایط دستیابی به خواسته‌ها بیشتر فراهم بشود.

برای فهم این مهم در اینجا مجبور به طرح مثالی هستیم. در شرایط فعلی که در جامعه کارگری ایران مبارزه سندیکائی و اتحادیه‌ائی و حزبی وجود ندارد و کارگران ایران دارای تشکیلات مستقل سراسری طبقه‌ائی برای خود نیستند این امر باعث شده است تا در جامعه کارگری ایران خواسته‌های انفرادی و گروهی و کارگاهی و قومی و اقلیمی، جایگزین خواسته‌های طبقه‌ائی بشود که حاصل این امر اینکه می‌بینیم که به علت این کارگاهی و گروهی و قومی و اقلیمی شدن خواسته کارگران با اینکه در این زمان هم زمان از فولاد مبارکه و ذوب آهن و گیتی پسند اصفهان گرفته تا ذغال سنگ البرز و پتروشیمی تبریز و قند اهواز و معدن سنگ مرکزی بافق، کارگران در حال اعتصاب و مبارزه با رژیم مطلقه فقهائی می‌باشند با همه این احوال به علت حاکمیت همان روح فردی و روح کارگاهی و روح اقلیمی بر این مبارزات:

اولا همه این مبارزات صورت مکانیکی دارند.

ثانیا به علت همان پراکنده‌گی و غیر تشکیلاتی بودن این مبارزات صنفی از تراکم خواسته‌های کارگاهی

هزینه معیشت خانواری مبتنی بر ۱۲ قلم کالای اساسی، یا اعتراض به قراردادهای موقت کار که باعث شده است تا امنیت شغلی کارگران را به هم بزند و خواسته اکثریت کارگران ایران می‌باشد، این خواسته‌های دسته دوم نسبت به خواسته‌های دسته اول:

اولا صورتی عام و کلی دارد.

ثانیا نسبت به طبقه و جامعه کارگران ایران دارای مخاطب همگانی‌تری می‌باشد؛ لذا ما با طرح خواسته دسته دوم می‌توانیم به همان خواسته‌های دسته اول هم برسیم، مثلا با طرح شعار اجرای قانون کار خود رژیم مطلقه فقهاتی و مخالفت با تغییرات در آن به سود کارفرمایان، ما می‌توانیم هم به بیمه تامین اجتماعی دست پیدا کنیم و هم می‌توانیم به اجرای ماده ۴۱ قانون کار دست پیدا کنیم و هم می‌توانیم طبق ماده ۱۳ همین قانون کار از آنجائی که این ماده حقوق کارگر را از جمله حقوق ممتازه می‌داند، از تعویق حقوق کارگران توسط کارفرمایان جلوگیری به عمل بیاوریم. البته توجه داشته باشیم که وقتی در اینجا مثلا شعار اجرای قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی و جلوگیری از ایجاد تغییرات در این قانون می‌دهیم، مقصودمان تائید و حمایت از این قانون نیست چراکه طبق ماده ۲۷ این قانون به راحتی می‌توان کارگر را از کارخانه اخراج کرد، یا طبقه ماده ۷ این قانون حتی به صورت شفاهی می‌توان با کارگر قرارداد شفاهی منعقد کرد و طبق ماده ۱۰ این قانون می‌توان با کارگر قرارداد معین با مدت مشخص و محدود بست و یا مطابق این قانون کارگاه‌های کمتر از ۱۰ نفر، از مشمولیت قانون کار خارج می‌شوند و قس علی هذه. مقصود ما از طرح این مثال طرح قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی به عنوان تامین حداقل خواسته کارگران نه حداکثر خواسته‌های کارگران ایرانی می‌باشد.

ج - پراکندگی و بی‌تشکلی مبارزات کارگری ایران در طول ۳۶ سال گذشته:

اگر بپذیریم در دیسکورس رابطه مظلوم و ظالم حق گرفتاری است نه دادنی و اگر بپذیریم که در شرایطی مظلوم می‌تواند حق خود را از ظالم بگیرد که از قدرت لازم برای گرفتن حقش برخوردار باشد و گرنه هیچ ظالمی هرگز حاضر نمی‌شود که حقی که به صورت ناحق از مظلومی گرفته است توسط اخلاق کریمانه و برای رضای خدا به مظلوم پس

بدهد. در خصوص رابطه بین کارگر و سرمایه‌دار هم همین قضیه حاکم می‌باشد چراکه زمانیکه بر اثر استثمار طبقه کارگر، سرمایه‌دار به نان نوائی رسیده است طبیعی است که این سرمایه‌دار خواه سرمایه‌دار خصوصی باشد، یا بنیادها و نهادهای غیر دولتی باشد، یا خود دولت باشد هرگز به صورت کدخدائی و اخلاقی و برای رضای خدا و صلّه ارحام حاضر نمی‌شود مالی که به ناحق از کارگر گرفته است بیاید پای میز مذاکره به کارگر پس بدهد، او دائما در صدد استثمار بیشتر برای بسطرسازی افزایش سرمایه خود است.

پس واقعا کی استثمارگر یا ظالم یا سرمایه‌داری دولتی یا سرمایه‌دار خصوصی یا سرمایه‌دار بنیادی و نهادی حاضر می‌شود که حق و حقوق کارگر ایرانی را پس دهد؟ تنها در زمانی که کارگر ایرانی از قدرت لازم برای گرفتن حقش برخوردار بشود. داود داماد ظاهر شاه افغانی اولین رئیس جمهور افغانستان پس از کودتا بر علیه پدر زنتش همیشه یک جمله غلطی تکرار می‌کرد که خیلی در محتوا درست بود، آن جمله این بود که می‌گفت «افغانستان هرگز مقهور زور واقع نمی‌شود مگر اینکه زور پر زور شود.»

حال با توجه به این جمله غلط ولی درست داود افغانی باید ما هم به تاسی از داود بگوئیم که سرمایه‌دار هرگز مقهور زور واقع نمی‌شود مگر زمانی که زور پر زور بشود. کی زور کارگر پر زور می‌شود؟ تنها زمانی که کارگر بتواند تشکل مستقل کارگری خودش را به دست بیاورد، این تشکل مستقل کارگری است که تنها بازوی قدرت او در برابر سرمایه‌دار دولتی و غیر دولتی می‌شود. بنابراین توسط تشکیلات دولتی خانه کارگر هرگز کارگر ایرانی نمی‌تواند بر بازوی قدرت در برابر سرمایه‌دار تکیه کند، چراکه چاقو هیچگاه دسته خودش را نمی‌برد؛ لذا در این رابطه است که ما ۳۶ سال است که می‌بینیم هر سال در اسفندماه که شورای عالی کار جهت تعیین حداقل حقوق ۱۴ میلیون کارگر ایرانی موضوع ماده ۴۱ قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی تشکیل جلسه می‌دهند ولی از آنجائیکه شورای عالی کار یک شورای ترکیبی است که شامل سه نماینده دولت و نماینده کارفرما و نماینده کارگران می‌شود، با توجه به اینکه هم نماینده دولت و هم نماینده کارفرما در این جلسه نماینده سرمایه داران هستند چراکه خود دولت در رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته بزرگترین سرمایه‌دار می‌باشد بطوریکه سهم این سرمایه‌دار از ۹۸٪ کل سرمایه‌ها در سال ۵۷ و ۵۸ تا این زمان که باز بیش از ۸۰٪ سرمایه‌های این مملکت به صورت

۳ نفر برای هر خانواده جمعیت آنها به بیش از ۴۰ میلیون نفر می‌رسد هر سال به علت فقدان تشکیلات مستقل کارگری و فقدان نماینده مستقل کارگری در شورایی عالی کار و دست یکی شدن نماینده دولت و نماینده کارفرما متضرر اصلی می‌باشند و تازه از بعد از این تصمیم‌گیری شورایی عالی کار، هم کارگر ایرانی که دستش از همه جا کوتاه است و هیچ تکیه‌گاهی جهت استحقاق حقوق از دست رفته خود ندارد، شروع می‌کند به شکایت کردن به دیوان عدالت اداری رژیم مطلقه فقهاتی تا توسط خود حاکمیت از دست حاکمیت چیزی در بیاورد.

صد البته که این نوزاد هم هر وقت به دنیا بیاید مرده به دنیا خواهد آمد و ۱۴ میلیون خانواده کارگر ایرانی نصیبی نخواهند برد به همین دلیل است که بعد از یکسال آنچنانکه در خصوص شکایت سال ۹۲ مشاهده کردیم دیوان عدالت اداری حکم می‌دهد که ادعای کارگران منتفی اعلام شد و پرونده بایگانی می‌گردد و تازه روزی نامه‌های رژیم مطلقه هم دو ماه قبل و دو ماه بعد شب و روز تحلیل می‌دهند که افزایش بی رویه حقوق کارگران باعث افزایش تورم می‌شود و این افزایش تورم به نوبه خود باعث می‌گردد تا این مقدار افزایش حقوق از چنگ کارگر خارج بشود. مثل اینکه تمامی بار رکود منهای ۶٪ دولت احمدی نژاد و تمامی بار تورم بالای ۴۰٪ رژیم مطلقه فقهاتی فقط باید ۱۴ میلیون خانوار طبقه کارگر ایران تحمل کنند چرا این نوحه و روضه هر سال در ایران تکرار می‌شود و این قصه شوم برای کارگر ایرانی پایانی ندارد؟

در یک کلام فقط به یک علت و آن هم نبود تشکیلات مستقل برای طبقه کارگر ایران است. حال سوال اساسی که در اینجا و در این رابطه مطرح می‌شود اینکه که با توجه به فقدان ۳۶ ساله تشکیلات مستقل کارگری در ایران، طبقه کارگر ایرانی در این زمان چگونه می‌تواند به این تشکیلات مستقل کارگری دست پیدا کند، در یک کلام اینکه استارت این پروژه باید از کانال تشکیلات اتحادیه‌ای و سندیکائی زده شود، بدون فعالیت اتحادیه و سندیکائی هرگز امکان ندارد طبقه کارگر بتواند به تشکیلات سراسری خود دست پیدا کند و البته دلیل این امر هم آن است که هم مبارزه طبقه کارگر و هم تشکیلات طبقه کارگر از زندگی این طبقه می‌گذرد و زندگی طبقه کارگر چیزی نیست جز خواست‌های بی‌واسطه این طبقه که اساسا خواسته‌های اقتصادی و مادی و معیشتی هستند.

به این دلیل کارگر ایرانی اگر می‌خواهد به تشکیلات مستقل خودش

مستقیم و به صورت نهادهای رنگارنگ وابسته به خود ساخته است و نقل و انتقالات درون بازار بورس هم آنچنانکه در خصوص واگذاری شرکت مخابرات مشاهده کردیم به صورت صوری و زیرمیزی و فرمایشی و از قبل تعیین شده می‌باشد و بازار بورس در این نقل و انتقالات سرمایه‌های دولتی تنها صورت یک محلل برای نهادهای رژیم مطلقه فقهاتی دارد بطوریکه از دولت می‌گیرد و تحویل سپاه می‌دهد آن هم با ثمن به خسی که معلوم نیست وصول بشود یا نشود، چراکه «هم آس مال آن‌ها است و هم آسپز» به همین دلیل در شورایی عالی کار که از سه نماینده تشکیل می‌شود هم نماینده دولت نماینده سرمایه داران است و هم نماینده کارفرما نماینده سرمایه دارها می‌باشد، تازه نماینده کارگر آن هم منتخب خانه کارگر می‌باشد که خانه کارگر هم یک تشکیلات دولتی زیر نظر آقای محبوب است، نه یک تشکیلات مستقل کارگری.

به همین دلیل تقریباً هر سه نماینده شورایی عالی کار در اسفند ماه هر سال در ۳۶ سال گذشته جهت اجرای ماده ۴۱ قانون کار برای تعیین حداقل دستمزد ماهانه کارگران دور هم جمع می‌شوند و از آنجائی که به علت فقدان تشکیلات مستقل کارگری کارگران ایران در جلسه شورایی عالی کار موضوع ماده ۴۱ قانون کار نماینده مستقلی خارج از تعیین خانه کارگر ندارند، در نتیجه این امر باعث می‌شود که همه ساله حداقل دستمزدی که برای کارگران ایران تعیین می‌شود بر پایه حفظ منافع و سودآوری هر چه بیشتر و تعیین نیروی کار ارزان برای سرمایه‌دار و بسترسازی برای نزول تورم دولت تعیین می‌شود نه آنچنانکه در ماده ۴۱ قانون کار آمده است بر پایه نرخ تورم سالانه اعلام شده از طرف بانک مرکزی یا سبد هزینه معیشت خانوار ۵ نفری بر پایه ۱۲ قلم کالای اساسی که مبلغ آن زیر خط فقر حتی زیر خط بقاء می‌باشد و هر سال طبقه کارگر ایران فقیرتر از سال قبل می‌شود.

چراکه مثلاً اگر همین سال ۹۳ و ۹۲ را به عنوان نمونه در این رابطه در نظر بگیریم در شرایطی که بانک مرکزی ایران اعلام تورم ۳۸٪ در سال ۹۱ و ۹۲ کرده است افزایش حقوق کارگران در سال ۹۲ و ۹۳ توسط دولت دهم و یازدهم ۲۵٪ بوده است که معنای این حرف این است که کارگر ایرانی در طول دو سال ۹۲ و ۹۳ هر سال نسبت به سال قبل ۱۳٪ فقیرتر شده‌اند و این مثال مربوط به سال ۹۲ و ۹۳ است که افزایش ۲۵٪ حقوق توسط شورایی عالی کار در طول ۳۶ سال حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی بیشترین افزایش بوده است. به این ترتیب است که ۱۴ میلیون خانواده کارگر ایرانی که با در نظر گرفتن میانگین

تشکیلات مستقل کارگری برای طبقه کارگر ایران هم فال است و هم تماشا. فال است به خاطر اینکه کارگر ایرانی تنها توسط این تشکیلات مستقل است که می‌تواند در شورایی عالی کار نماینده‌ای بفرستد که بتواند از منافع این طبقه دفاع کند نه اینکه وارد داد و ستد با دولت و کارفرما بشود. تماشا است به خاطر اینکه تنها توسط این تشکیلات مستقل است که طبقه کارگر ایرانی می‌تواند در بستر فعالیت اتحادیه‌ای و سندیکائی خود به مبارزه یکپارچه اقتصادی و سیاسی دست پیدا کند. بنابراین تشکیلات مستقل کارگری در شرایط کنونی تنها اگر حول خواست‌های بی واسطه معیشتی خود کارگران که اساسا اقتصادی است صورت بگیرد انجام شدنی است وگر نه اگر ما بخواهیم به نحوی از انحاء اقدام به انجام تشکیلات مستقل کارگری به صورت بی واسطه از خواسته‌های اقتصادی کارگران بکنیم کاری نشدنی و محال است و لذا در این رابطه است که ما هر اسمی که بخواهیم بر این مبارزه و فعالیت کارگری در بستر طرح بی واسطه خواسته‌های اقتصادی آن‌ها بگذاریم و هر شکل و شیوه‌ای که بخواهیم برای سازماندهی کارگران در این رابطه بکار ببریم عیبی ندارد و فرقی نمی‌کند.

تنها باید توجه داشته باشیم که مضمون مبارزه در این رابطه مضمون اتحادیه‌ای است روی این مضمون نباید ریسک بکنیم و روزه شکار بگیریم، لذا تنها و فقط با مبارزه اتحادیه‌ای است که در شرایط بحرانی فعلی ایران می‌توانیم به تشکل مستقل کارگری دست پیدا کنیم و از آنجائی که کارگر ایرانی با گوشت و پوست خودش احساس کرده و می‌کند که بدون این تشکل مستقل بار او بار نمی‌شود، آماده است که هر هزینه‌ای را در پای آن بریزد چراکه در این زمان جز زنجیرهای استثمار و فقر و فلاکت چیزی برای از دست دادن ندارد. به همین دلیل کارگر ایرانی با دو سرمایه «نخواستن و نداشتن» سبکیال و سبکیار می‌تواند آماده کسب هژمونی جنبش اجتماعی ما بشود همان چیزی که جایز در جنبش اجتماعی ۸۸ خالی بود و همین عامل شکست جنبش ۸۸ شد. ☀

ادامه دارد

دست پیدا کند تنها برایش یک راه بیشتر وجود ندارد و آن هم تکیه بر سازمان‌های کارگری حول خواسته‌های اقتصادی بی واسطه خود کارگران توسط فعالیت اتحادیه‌ای و سندیکائی، تنها از این طریق است که ما می‌توانیم به سازماندهی و تشکیلات ارگانیک طبقه کارگر دست پیدا کنیم. با طرح خواسته‌های بی واسطه کارگری به جای طرح خواسته‌های بی واسطه کارگری و با طرح خواسته‌های سیاسی در این زمان که کارگر ایرانی هشتش گرو نه اش است و تا سینه در گرانی، رکود، اخراج، بیکاری، سیاست تعدیل نیروی کار، دستمزد کم، تعویق در پرداخت حقوق، قراردادهای موقت، عدم امنیت شغلی، فقر روز افزون، تورم افسار گسیخته، محرومیت از بیمه‌های تکمیلی و پایه‌ای، درآمد زیر خط فقر و خط بقاء، افزایش تلفات ناشی از حوادث کار، رشد منفی منهای شش درصد اقتصادی کشور، بیکاری بالا ۱۵٪، تورم بالای ۳۰٪، سطح نازل دستمزد، نداشتن حق اعتراض و نداشتن حقوق سندیکائی، شکاف روز افزون طبقاتی فرو رفته است، خواسته بی واسطه کارگر ایرانی خواسته اقتصادی و مادی است و تنها از طریق طرح بی واسطه این خواسته است که طبقه کارگر ایرانی می‌تواند دارای فعالیت اتحادیه‌ای بشود و با یکپارچه شدن این فعالیت اتحادیه‌ای می‌تواند به فعالیت گسترده سندیکائی دست پیدا کند و رفته رفته در پروسه اعتلای مطالبات و خواسته‌های کارگری می‌تواند پس از دستیابی نسبی کارگر ایرانی به حداقل‌های خواسته اقتصادی‌اش جهت طرح خواسته‌های سیاسی وارد گود بشود.

به این ترتیب است که هر گونه طرح خواسته سیاسی مکانیکی بیرون از دایره معیشتی کارگران در این زمان باعث سکتاریسم پیشگام می‌شود و لذا هرگز نباید چنین تصور کنیم که طرح خواسته‌های اقتصادی در این زمان برای طبقه کارگر ایرانی یک حرکت پوپولیستی است بلکه بالعکس، باید به این حقیقت اذعان کنیم که آنقدر فشار فقر اقتصادی و تورم و رکود بر کرده کارگر ایرانی در این زمان سنگینی می‌کند که اصلا گوش کارگر ایرانی به جز شنیدن درمان درد خود، بدهکار شعار دیگری نمی‌باشد. پس تنها با طرح بی واسطه خواسته‌های مادی و اقتصادی طبقه کارگر باید جهت فعالیت اتحادیه‌ای و سندیکائی او اقدام بکنیم و در بستر فعالیت اتحادیه‌ای و سندیکائی، طبقه کارگر را به سمت فعالیت یکپارچه و سراسری سوق دهیم.

طبیعی است که در چنین شرایطی برای طبقه کارگر ایرانی ایجاد تشکل مستقل کارگری از اهمیت حیاتی برخوردار می‌باشد چراکه این

اکنون، کدامین نیرو پیشتاز و جامعه ساز؟

مستضعفین یا طبقه کارگر؟



اسلام جامعه ساز - اسلام حکومتی - اسلام فردی

۳ - علوم طبیعی سیانس، بستر ساز اسلام انطباقی مدرن بازرگان - طالقانی

در چارچوب اندیشه‌های هایدرگر توسط فردید به کشور ما منتقل شد. جامعه شناسی غرب در دهه ۴۰ توسط معلم کبیرمان شریعتی به ادبیات اجتماعی ما منتقل گردید و روانشناسی غرب در کادر ترجمه کتاب‌های اریک فروم در همان دهه چهل به ادبیات جامعه افزوده گردید.

آنچه هدف ما از طرح این پروسه بود اینکه انتقال دستاورد رنسانس و انقلابات سیاسی و صنعتی اروپا به جامعه ما در چارچوب پروسس تکوینی آن‌ها در غرب نبود، لذا فونکسیون این انتقال اندیشه‌ها در جامعه ما نتوانست حاصلی مانند غرب به همراه داشته باشد در نتیجه این فونکسیون صورت اکلکتویته یا منقطع داشت که از جمله انتقال علوم طبیعی کلاسیک یا دستاورد سیانس در اروپا بود که به صورت روتین از زمان امیرکبیر با تاسیس دارالفنون و بعدا تاسیس دانشگاه تهران استمرار پیدا کرد و از آنجائی که مهندس مهدی بازرگان به همراه دکتر یدالله سبحانی از اولین گروهی بود که جهت

بنابراین آنچه در خصوص پروسه تکوین اسلام جامعه‌سازانه مدرن انطباقی بازرگان - طالقانی باید بگوئیم اینکه این اسلام از بعد از شهریور ۲۰ در ایران توسط بازرگان - طالقانی باز تولید شد و در خصوص مکانیزم تکوین این اسلام انطباقی مدرن بستر اصلی تکوین این اسلام علوم طبیعی سیانس می‌باشد که توسط بازرگان و سبحانی در ابتدا و بعد طالقانی با تاسی از این دو به انجام رسید. ولی آنچه‌آنکه قبلا در همین مقاله اشاره کردیم از آنجائی که دستاوردهای رنساس و انقلابات سیاسی و صنعتی اروپا نتوانست به صورت آرایش یافته بر مبنای پروسس تکوینی خود وارد ایران بشود لذا این انتقال نتوانست آن فونکسیونی که در اروپا داشت، در ایران حاصل نماید.

آرایش این دستاوردها بر مبنای پروسس تکوینی خود در اروپا ابتدا از رنسانس و رستاخیز در علم منطق و متدولوژی توسط فرانسیس بیکن و راجرز بیکن تکوین پیدا کرد و پس از این تحولات منطقی و متدولوژی در اروپا بود که رستاخیز در فلسفه و عقل فلسفی در اروپا توسط دکارت، هیوم، کانت، اسپینوزا، هگل، هایدرگر و غیره به انجام رسید و به موازات رستاخیز متدولوژی و عقل فلسفی در اروپا رفته رفته رستاخیز علم سیانس توسط کپلر، کپرنیک، گالیله و غیره تکوین پیدا کرد و با انقلاب کبیر فرانسه این رستاخیز به ادبیات و سیاست منتقل شد و از بعد از انقلاب صنعتی انگلیس این رستاخیز به عرصه ابزار و تکنولوژی منتقل شد، لذا به این ترتیب بود که پله پله این پروسس تکامل پیدا کرد.

اما در خصوص انتقال این پروسس به جامعه ایران برعکس نردبان آن در اروپا ابتدا توسط امیر کبیر با تاسیس دارالفنون علوم طبیعی، سیانس وارد کشور ما به صورت مکانیکی شد و بعد از آن طبق دکترین سیدجمال الدین اسدآبادی ابزار و تکنولوژی تحت لوای سلاح‌های نظامی وارد کشور شد و در مرحله سوم سیاست و ادبیات انقلاب کبیر فرانسه توسط جنبش بیداری وارد کشور گردید، ولی منطق و فلسفه اروپا از بعد از رنسانس تا سال‌ها به جامعه ما منتقل نشد و تنها کتابی که در این رابطه به صورت ناقص تالیف شد کتاب «سیر حکمت در اروپا» محمد علی فروغی بود.

در خصوص سوسیالیست کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا این سوسیالیست به شکل تحریف شده دولتی و حزبی آن توسط حزب کمونیست شوروی از بعد از شهریور ۲۰ توسط مترجمین حزب توده به جامعه ما منتقل شد. آگریستانسالیسم اروپا در دو شاخه ادبی و فلسفی از بعد از شهریور ۲۰، شاخه ادبی آن توسط صادق هدایت و شاخه فلسفی آن

تحصیل به اروپا و فرانسه در دوره رضاخان پهلوی رفتند، در نتیجه تحصیل این دو نفر در اروپا و فرانسه به علت روحیه مذهبی که هر دو داشتند باعث شد تا این تحصیلات علوم کلاسیک و سیانس - خواسته یا ناخواسته - در خدمت تحول انطباقی مذهب سنتی که داشتند، درآید که خروجی نهائی آن شد که اسلام انطباقی مدرن این دو در عرصه علم سیانس اروپا تکوین پیدا کند که بعد از شهریور ۲۰، این اسلام انطباقی مدرن ابتدا توسط مرحوم مهندس مهدی بازرگان در ایران متولد شود و بعد توسط مرحوم یدالله سبحانی و مرحوم سید محمود طالقانی این نوزاد بزرگ شود.

به هر صورت آبخشور اولیه اسلام انطباقی مدرن توسط مهندس مهدی بازرگان تکوین پیدا کرد و بعد از طریق او این اندیشه به طالقانی و سبحانی سرایت نمود و در پله سوم توسط شهید مهندس حنیف نژاد و سعید محسن به سازمان مجاهدین خلق انتقال پیدا کرد که تا این زمان شاخه نهضت آزادی آن توسط عبدالعلی بازرگان فرزند مهدی بازرگان استمرار دارد و شاخه مجاهدین خلق آن توسط مسعود رجوی مدیریت می‌شود.

۴ - اسلام جامعه ساز تطبیقی اجتهادی

آنچه دستاورد ۵۰ ساله اسلام انطباقی مدرن در جامعه ما می‌باشد اینکه این اسلام چه در شکل بازرگانی آن و چه در شکل مجاهدین خلق آن گرچه در نطفه به جامعه سازی اعتقاد داشتند و در نطفه یک اسلام قدرتی و حکومتی نبود، ولی به علت یک ضعف ساختاری که این اسلام انطباقی مدرن بازرگان - مجاهدین خلق داشت باعث گردید تا این اسلام به سمت اسلام قدرت و حکومتی در مجاهدین خلق و به سمت اسلام فردی و زاهدانه در اسلام بازرگان حرکت کنند، این ضعف ساختاری اسلام، نداشتن دینامیزم بود. گرچه مجاهدین خلق کوشیدند که با پیوند این اسلام به سوسیالیست و دیالکتیک به صورت مکانیکی این دینامیزم را از سوسیالیست و دیالکتیک وام بگیرند و به اسلام مکانیکی انطباقی بازرگان تزریق کنند ولی از آنجائیکه پروسس تکوین اسلام انطباقی مدرن بازرگان که محصول پیوند دو مؤلفه - اسلام سنتی حوزه فقهاتی و علوم طبیعی کلاسیک سیانس بود - این دینامیزم عاریتی مجاهدین خلق نتوانست به صورت آرگانیکی عمل کند، در نتیجه چه در شاخه مارکسیست مجاهدین خلق و چه در شاخه مذهبی مجاهدین خلق از بعد از کلاس‌های تبیین مسعود رجوی به بن بست رسید و تقریباً گرچه عبدالعلی بازرگان امروز تلاش می‌کند تا به نحوی به صورت مکانیکی در همان شکل اولیه این

اسلام را مدیریت کند اما تصمیم بازرگان به سخنرانی - هدف بعثت خدا و آخرت بود - در سال ۱۳۷۰ در انجمن مهندسين آخرين ميخى بود که بر تابوت این اسلام کوبیده شد و نشان داد که این اسلام توانائی استمرار حیات در تاریخ را ندارد، چراکه دینامیزم ندارد و اما در باب علت اینکه چرا اسلام بازرگان نتوانست دارای دینامیزم بشود - البته باز هم تاکید و تکرار می‌کنیم اگر اسلام انطباقی مدرن بازرگان دارای دینامیزم می‌شد، می‌توانست همان هدف جامعه‌سازانه یا به قول مرحوم طالقانی هدایت‌گرانه در عمل اجتماعی خود را حفظ کند و امروز گرفتار سرنوشت و پیوند با اسلام صوفی‌گرانه عبدالکریم سروش نمی‌شد تا عبدالکریم سروش آنچنانکه در سخنرانی ختم بازرگان در حسینیه ارشاد اعلام کرد این پیوند اسلام مدرن انطباقی بازرگان با اسلام صوفی‌گرانه فردی عبدالکریم سروش یک تکامل در اسلام بازرگان بوده نه یک انحطاط (تاکید می‌کنیم از نظر عبدالکریم سروش).

به هر حال مهم‌ترین سوالی که در خصوص اسلام انطباقی بازرگان مطرح می‌باشد اینکه چرا این اسلام نتوانست دارای دینامیزم طبیعی بشود؟ در پاسخ به این سوال باید برگردیم به ماهیت دو جزء تکوینی این اسلام که عبارت بودند از اسلام دکماتیسیم سنتی حوزه و علوم طبیعی سیانس که هر دو مؤلفه فاقد دینامیزم ذاتی طبیعی می‌باشند، لذا بسیار طبیعی خواهد بود که سنتز این دو مؤلفه فاقد دینامیزم باشند و نخستین قربانی این فقدان دینامیزم در اسلام بازرگان، قربانی شدن روحیه جامعه‌سازانه یا هدایت‌گرانه عمل اجتماعی اسلام انطباقی مدرن می‌باشد که البته این قربانی در اندیشه بازرگان به علت طول عمر مشخص‌تر، ولی در اندیشه طالقانی به علت فوت زود هنگام مخفی‌تر می‌باشد. عوامل اصلی دینامیزم اسلام تاریخی عبارتند:

۱ - توان اجتهاد پذیری در اصول و در فروع.

۲ - موضعگیری جامعه‌سازانه یا هدایت‌گرانه آن در عمل اجتماعی.

۳ - پتانسیل تطبیق با محیط.

۴ - بازوی استراتژیک اجرائی و حمایتی این اسلام که در زبان قرآن مستضعفین نامیده می‌شود.

۵ - تبیین آینده روشن تاریخی، اجتماعی و انسانی بشر.

در این رابطه و بر مبنای این ۵ اصل است که دینامیزم قرآن و اسلام تاریخی

پيامبر اسلام در طول بيش از ۱۴۰۰ سال گذشته تکوين پيدا کرده است و اسلام تطبيقي اجتهادی در قرن بيستم توسط اقبال و شريعتی در اين چارچوب تکوين پيدا کرده است.

بنابراين گرچه شعار بازشناسی و بازسازی اسلام از قرن نوزدهم توسط سيدجمال الدين اسدآبادی مطرح گردید ولی خود سيدجمال و شاگردان او اعم از محمد عبده و کواکبي و رشيد رضا هم به علت اينکه نتوانستند بر اين اصول ديناميزم اسلام تاريخی دست پيدا کنند، در دستيابی به اسلام ديناميزم دار تاريخی ناکام ماندند و اين علامه محمد اقبال لاهوری بود که برای اولين بار در عصر حاضر توانست پلان اسلام ديناميزم دار تطبيقي تاريخی را به دست بياورد، که اصول محوری پلان اسلام ديناميزم دار تطبيقي تاريخی اقبال آنچنانکه فوقا اشاره کردیم عبارتند از:

۱- اعتقاد به اجتهاد در اصول و فروع يا اجتهاد پذير دانستن در اصول و فروع اسلام تاريخی.

۲- اعتقاد به حرکت جامعه سازانه يا هدايت گرانه عمل اجتماعی.

۳- پتانسيل تطبيقي اسلام تاريخی با محيط تکامل پذير اجتماعی، انسانی و تاريخی، که اين پلان ديناميزم اسلام تاريخی اقبال با اضافه کردن دو اصل: الف - تعيين مستضعفين به عنوان بازوی اجرائی و پشتوانه استراتژیک اين مکتب.

ب - تبیین آینده مسیر تکاملی تاريخ و جامعه و انسان، توسط معلم کبيرمان شريعتی به پنج اصل ارتقاء پيدا کرد.

بنابراين از نظر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهور سر سلسله جنبان اسلام تاريخی ديناميزم دار تطبيقي در اين عصر اصول ديناميزم اسلام تاريخی عبارتند از:

۱- پتانسيل اجتهادپذیری اسلام تاريخی در اصول و فروع در هر عصر و زمان.

۲- سمتگیری جامعه سازانه يا هدايتگرانه عمل اجتماعی اسلام تاريخی.

۳- توان تطبیق پذیری اين اسلام تاريخی در هر عصر و زمانی با جامعه و تاريخ و انسان تکامل پذیر می باشد.

در صورتی که اصول ديناميزم اسلام تاريخی شريعتی ۵ اصل می باشد که

منهای سه اصل تبیین شده توسط علامه محمد اقبال دو اصل تعيين بازوی اجرائی و تبیین آینده مسیر استکمالی تاريخ و اجتماع و انسان به آن اضافه شده است و در خصوص اين دو اصل، که کاشف اصلی آن در اين عصر خود شريعتی می باشد - اصل تعيين بازوی اجرائی استراتژیک اسلام تاريخی در اندیشه شريعتی دارای جایگاه ویژه ای می باشد که شريعتی برای اولين بار در جزوه «پرسش و پاسخ» در کنفرانس انسان و اسلام دانشکده نفت آبادان و پس از آن در جزوه «پرسش و پاسخ» خصوصی که با هواداران يا اعضای سازمان مجاهدین خلق اعم از محمد اکبری آهنگران و آلاپوش داشت به تبیین آن پرداخت که در اين رابطه جهت جلوگیری از اطاله کلام درخواست می شود که خود اين دو جزوه به صورت مستقل در اين رابطه مورد مطالعه مجدد قرار گیرد.

با یک نگاه کپسولی به صورت موجز و مختصر اگر بخواهیم دیدگاه شريعتی را در اين رابطه مطرح کنیم بايد بگوئیم که از نظر شريعتی، مستضعفين بازوی استراتژیک، اجرائی و تاريخی اسلام تاريخی در راستای حرکت جامعه سازانه آن می باشد که وظیفه پیشگام اين مستضعفين در هر فرایند تاريخی در چارچوب کنکريت اجتماعی و تاريخی بايد به تعيين مصداق اين مستضعفين پردازند. به عبارت دیگر از نظر شريعتی در هر شرایط تاريخی، پیشگام مستضعفين بايد مشخص کند که در اين شرایط کدام بخش از زحمتکشان جامعه مصداق عینی و طبقاتی مستضعفين می باشند تا با مشخص کردن آن مصداق تکیه استراتژیک جهت اعتلای جنبش آن مصداق توسط انتقال خودآگاهی طبقاتی و سازماندهی آن ها بکند.

البته نکته قابل توجهی که در اين رابطه در اندیشه شريعتی قابل توجه می باشد اينکه، هرگز تشکيلات عمودی پیشگام آنچنانکه در جريان حزبی شدن و دولتی شدن سوسیالیسم در بلوک شرق و شوروی سابق دیدیم، نباید جایگزین طبقه و جنبش طبقه بشود بلکه بالعکس تمامی تلاش تشکيلات عمودی پیشگام بايد در راستای تثبيت رهبری اين طبقه بر سرنوشت خودش و جامعه باشد؛ لذا از نظر شريعتی هر گونه نمایندگی از طرف تشکيلات عمودی پیشگام جهت جایگزینی طبقه، باعث انحراف در رهبری اين طبقه می شود. ☀

ادامه دارد

کدامین؟

دموکراسی سوسیالیستی

یا

سوسیال دموکراسی؟

۸ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی - که حق مشارکت و حاکمیت حقوق سیاسی تابع حق مالکیت است - در دموکراسی سوسیالیستی از آنجائیکه فرصت‌های گوناگون اقتصادی و معرفتی و سیاسی به تساوی در دسترس عموم قرار می‌گیرد، دموکراسی مشارکتی و شورائی که بستر ساز پیشرفت اقتصادی و نهادینه شدن دموکراسی و تامین آزادی‌های اجتماعی و سازماندهی اجتماعی و تقویت نهادهای مدنی می‌باشد تحقق پیدا می‌کند.

۹ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی مغرب زمین - که برای عده‌ائی آزادی و رفاه و قدرت به ارمغان می‌آورد، ولی برای طبقه‌ائی باعث تشدید استثمار و تحکیم سلطه می‌گردد - در دموکراسی سوسیالیستی به علت اینکه توزیع قدرت تنها محدود به قدرت سیاسی نمی‌شود و قدرت‌های اقتصادی

از اینجا است که پروژه دموکراسی سوسیالیستی متولد می‌شود چراکه در پروژه دموکراسی سوسیالیستی برعکس پروژه سوسیال دموکراسی مغرب زمین، این اهداف تحقق پیدا می‌کند:

۱ - دموکراسی سوسیالیستی سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی را به چالش می‌کشد.

۲ - دموکراسی سوسیالیستی بستر ساز محور تدریجی استثمار طبقاتی در چارچوب نفی سلطه اقتصادی و سیاسی می‌باشد.

۳ - دموکراسی سوسیالیستی توسط توسعه نهادهای مدنی و صنفی و سیاسی به شیوه شورائی و مشارکت عمومی به تقسیم قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌پردازد.

۴ - در این کانتکس احیای جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک و کارگری، بستر ساز تحقق پروژه دموکراسی سوسیالیستی می‌شود.

۵ - تنها توسط پروژه دموکراسی سوسیالیستی است که در زیر چتر آزادی‌های دموکراتیک، شرایط جهت تشکیل نهادهای مدنی و احزاب و انتشار مطبوعات و تکوین تشکلهای صنفی به عنوان زیربنای محکم جهت توسعه نهادی دموکراسی سوسیالیستی و شرایط جهت اداره امور سیاسی و اقتصادی و معرفتی به شیوه شورائی و مشارکت عمومی و تقسیم قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی فراهم می‌شود.

۶ - در چارچوب پروژه دموکراسی سوسیالیستی است که مردم به نقش خود در تحول اجتماعی و توسعه و تکامل جامعه به صورت عینی و عملی و مستقیم پی می‌برند.

۷ - با دموکراسی سوسیالیستی ما می‌توانیم در سایه وحدت عملی و همگانی و برنامه عمل مشخص سیاسی و کار در عرصه عمومی و پیوند با جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و دموکراتیک و کارگری به پلورالیسم معرفتی و دموکراسی سیاسی و سوسیالیسم انسانی و اقتصادی و اجتماعی دست پیدا کنیم.

اجرائی مختلف و متعددی می‌باشد که بنا به شرایط و مقتضیات تاریخی و ویژگی‌های خاص هر جامعه تعریف می‌شود.

ج - ماحصل آنچه در این درس آموختیم:

الف - عامل فساد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در هر جامعه‌ای تراکم قدرت در دست فرد یا گروه اجتماعی خاصی می‌باشد و تا زمانی که این تراکم قدرت توسط نظام شورائی تکوین یافته از پائین به بالا بین اجتماع مردم تقسیم نشود این تراکم قدرت در دست هر جریان و گروه و فردی که باشد فسادآور خواهد بود و لذا هر چه این قدرت متراکم‌تر باشد، فساد بیشتر زایش می‌کند آنچنانکه در قدرت مطلقه، فساد مطلق حاصل می‌شود و این انتقال قدرت و تقسیم قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی نمی‌تواند هرگز با کلاس اخلاق و درس زهد و عرفان صوفیانه و تقوای پرهیز در چارچوب لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی و معرفتی - آنچنانکه امروز در جامعه ما فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش منادی آن می‌باشد - حاصل شود.

بنابراین جز با مکانیزم دموکراسی سوسیالیستی توسط جنبش سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی نمی‌توانیم در جامعه امروز ایران که سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در زیر چتر اسلام فقاهتی در دست روحانیت و حزب پادگانی آن‌ها به صورت مطلق قرار گرفته است با این تراکم مطلق فسادآور مطلق روحانیت حاکم، مقابله نماییم.

ب - دموکراسی سوسیالیستی بر پایه توزیع قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی یا به قول معلم کبیرمان شریعتی زر و زور و تزویر توسط نظام شورائی به مهار قدرت می‌پردازد نه در کانتکس اخلاق و زهد و تقوای پرهیز صوفیانه (داستان مارگیر عراقی - دفتر سوم - مثنوی مولوی).

ج - در کانتکس تئوری دموکراسی سوسیالیستی آرایش مولفه‌های قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی - آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در داستان رمی جمره و آرایش ستون‌های ثلاثه منا جهت رمی حاجیان تبیین کرد - برحسب شرایط مختلف جوامع مختلف بشری متفاوت می‌باشد بطوریکه در جوامعی که

و معرفتی به چالش کشیده می‌شوند، این امر باعث می‌شود که دموکراسی سوسیالیستی با جایگزین کردن نگاه جمع گرایانه به جای نگاه فردگرایانه لیبرالیستی، به توزیع برابر تمامی منابع قدرت و اقتدار یا دموکراتیزه کردن تمامی حوزه‌های قدرت توسط توزیع عادلانه منابع قدرت و اقتدار در چارچوب ساز و کارهای دموکراتیک و شورائی دست پیدا کند.

۱۰ - بنابراین دموکراسی سوسیالیستی نوعی دموکراسی فراگیر است که به دنبال دموکراتیزه کردن تمامی منابع قدرت است، چراکه برعکس دموکراسی لیبرالیستی که معتقد است که تنها حوزه سیاست تولید قدرت می‌کند، دموکراسی سوسیالیستی بر این باور است که بیش از و پیش از حوزه سیاست حوزه‌های اقتصادی و معرفتی تولید قدرت می‌کند.

۱۱ - از نگاه دموکراسی سوسیالیستی که دموکراسی به عنوان تئوری نحوه صحیح توزیع قدرت و ثروت و معرفت و ثنوری مهار قدرت تعریف می‌شود، هر منبعی که تولید قدرت کند خواه منبع سیاسی باشد، یا منبع مذهبی و معرفتی، یا منبع اقتصادی باید توسط راهکار شوراها دموکراتیزه شود.

۱۲ - دموکراسی سوسیالیستی برعکس دموکراسی لیبرالیستی که دارای نقطه عزیمت اولیه تاریخی اندیویدالیستی یا فردگرایانه می‌باشد، آبخور فلسفی و تاریخی جمع گرایانه دارد.

۱۳ - از آنجائیکه در دموکراسی سوسیالیستی، دموکراسی سیاسی همراه با دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی می‌باشد این امر باعث می‌گردد تا دو شعار و دو خواسته همیشگی همه انسان‌ها یعنی «آزادی و عدالت» به موازات هم تحقق پیدا کند.

۱۴ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی که مهم‌ترین عوامل درونی و اخلاقی حرکت به سمت منافع فردی و مالکیت خصوصی می‌باشد، دموکراسی سوسیالیستی آموزه فلسفی و اخلاقی حرکت به سمت غیر و نفع جمعی و تعاون و خدمت به هم نوع و محبت و شفقت به دیگران و گرایش جمع گرایانه و جماعت محورانه و فرار و دوری از خودمحوری و فردگرایی می‌باشد.

۱۵ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی مغرب زمین که دارای مدل واحدی است، دموکراسی سوسیالیستی دارای مدل‌های تحقیقی و

اقتدار قدرت سیاسی اولویت اول داشته باشد، مبارزه با تراکم قدرت اقتصادی و معرفتی از کانال مبارزه با تراکم قدرت سیاسی حاصل می‌شود و برعکس، لذا به موازات تعیین اولویت اول در هر جامعه‌ای تمامی تاکتیک‌ها در این رابطه تبیین و تعریف می‌شوند و هرگز معنای دموکراسی سوسیالیستی این نیست که ما هم زمان بخواهیم سه قدرت حاکم را به چالش بکشیم چراکه پیوند ساختاری و تاریخی بین سه قدرت فوق این شرایط را فراهم می‌کند که به موازات تعیین اولویت اول در هر جامعه، با به چالش کشیدن آن قدرت دو مؤلفه دیگر به چالش کشیده خواهد شد.

د - حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در مانیفست اسلامی گرانسنگ خود یعنی کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» موضوع پروسس تکوین دموکراسی سوسیالیستی را از چند منبعی کردن یا پلورالیسم معرفتی شروع می‌کند، آنچنانکه به نظر او تا زمانی که ما به پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی کردن معرفت بشری - که از دیدگاه او توسط بعثت پیامبر اسلام در قرن هفتم با قرآن تکوین پیدا کرد - دست پیدا نکنیم، امکان تحقق سوسیال دموکراسی در هیچ جامعه‌ای وجود ندارد، چراکه این پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی شدن معرفت بشری است که باعث می‌گردد تا سلطه اسلام فقاهتی که در کانتکس تک منبعی کردن معرفت بشری که از نظر آن‌ها همان دینی می‌باشد که خود آن‌ها متولی آن هستند فرو بریزد، آنچنانکه در نهضت سکولاریزه کردن غرب این امر از مرحله چند منبعی کردن معرفت بشری توسط انقلاب کپرنیکی بیکنی - دکارتی - کانتی شروع شد و از این جا بود که با چند منبعی کردن معرفت بشری سلطه اسکولاستیک قرون وسطائی کلیسا - به قول ولتر این موجود بی آبرو فرو ریخت - ولی متأسفانه در جوامع مسلمان تا زمان اقبال و انتشار کتاب گرانسنگ «بازسازی فکر دینی» در اوایل قرن بیستم ما به این راهکار استراتژیک متوجه نشده بودیم.

لذا به علت این جهل در استراتژی یا راهبردی بود که تمامی روشنفکران کشورهای مسلمان در سه شاخه مذهبی و غیر مذهبی و ملی من جمله در جنبش بیش از صد ساله این روشنفکران در جامعه خود ما به قول معلم کبیرمان شریعتی، گرفتار اشتباه راه رفتن شدیم نه راه اشتباه رفتن و آنچنانکه باز شریعتی می‌گوید آفت این اولی برای تاریخ جنبش سیاسی ما بیشتر از دومی شد

و همین امر دلیل استراتژیک شکست راهبرد جنبش روشنفکری ایران در بیش از صد ساله گذشته بوده است.

بنابراین مبنای معرفت شناسی دموکراسی سوسیالیستی چند منبعی کردن معرفت بشری می‌باشد که بی انجام آن هر گونه حرکتی در این رابطه به بن بست خواهد انجامید؛ لذا در این رابطه است که در جامعه ایران امروز جهت تحقق دموکراسی سوسیالیستی موظف و مجبوریم که از دموکراسی معرفتی توسط پلورالیست یا چند منبعی کردن معرفت دینی شروع کنیم و تا این دموکراسی معرفتی در جامعه ایران امروز تحقق پیدا نکند، تز اسلام منهای روحانیت شریعتی مادیت پیدا نمی‌کند.

ه - دموکراسی معرفتی یا پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی کردن معرفت دینی در جامعه امروز ایران باعث می‌گردد:

- ۱ - دین از حوزه انحصاری روحانیت خارج گردد.
- ۲ - چتر تقدس اسلام فقاهتی که برای جامعه ما ایجاد مسلمان مکلف و منقاد و مقلد کرده است پاره شود و بستر تولد ایرانی مسلمان آزاداندیش و منتقد و حق طلب فراهم گردد.

و - اصل دموکراسی معرفتی یا پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی کردن معرفت بشری علامه محمد اقبال لاهوری هر چند خود یک اجتهاد سترگ ثوریک در قرن بیستم برای مسلمانان بود، ولی علامه محمد اقبال لاهوری کوشیده است تا در کتاب «بازسازی فکر دینی» این اجتهاد ثوریک خود را در میان مسلمانان در کانتکس اجتهاد در اصول و فروع بدل به فرهنگ بکند، لذا تا زمانی که ما توسط اجتهاد در اصول و فروع دموکراسی معرفتی در میان مسلمانان بدل به فرهنگ نکنیم ضربه خورهای معرفتی خود را از بین نبرده‌ایم، صد البته در این رابطه بزرگترین حمله به ما از طرف اسلام فقاهتی و روحانیت حوزه صورت خواهد گرفت چراکه زمانی که چوب بلند کردید، اولین کسی که در برابر شما می‌ایستد و با تمامی امکانات به جنگ شما خواهد آمد همان کسانی هستند که ریگ در کفشان وجود دارد و حیات تاریخی خود را در خطر می‌بینند. ☀

ادامه دارد

مدینه النبیه پیامبر اسلام،

۱۲

جامعه الگوئی، یا جامعه دینه، یا

جامعه‌ای فقهی یا جامعه اخلاقی یا جامعه‌ای انسانی؟

۱ - سه معجزه پیامبر اسلام:

- گرچه عبدالرحمن ابن خلدون تونسی جامعه شناس، فیلسوف، متکلم، مورخ و متفکر بزرگ قرن هشتم هجری جهان اسلام در کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ» خود برای اولین بار جدای از اینکه برای وحی پیامبر اسلام پروسس تکاملی قائل شد و مانند اقبال لاهوری وحی نبوی را به صورت تجربه باطنی و تجربه دینی تبیین کرد و همچنین مانند ابوحماد امام محمد غزالی متکلم بزرگ قرن پنجم جهان اسلام به نقد جامعه فقهی و اسلام فقهاتی پرداخت و برای اولین بار در تاریخ اسلام حکومت غیر دینی و سکولار و علوم غیر دینی و سکولار تبیین کرد، یعنی به جدائی دین از حکومت (نه جدائی دین از جامعه و جدائی دین از سیاست) و فرادینی بودن علوم غیر دینی معتقد گردید و برای اولین بار در تاریخ جهان اسلام موضوع انحطاط مسلمین را در قرن هشتم هجری تبیین جامعه شناسانه کرد و در چارچوب تبیین انحطاط مسلمین به تبیین علمی جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ پرداخت و بر علیه اسلام صوفیانه و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی که به صورت یک اپیدمی، مدت چهار قرن بود که جامعه مسلمانان را زمین گیر کرده بود صف آرایی علمی جامعه شناسانه و متکلمانه کرد.
- او در این کتاب برای پیامبر اسلام منهای قرآن، اعلام معجزه دومی کرد که از نظر او این معجزه دوم پیامبر اسلام همان الفت و وحدت بین قبائل متخاصم بادیه نشین عربستان می‌باشد که گاهی برای چرای اشتباهی دام یکی از قبائل در مراتع قبیله دیگری، بیش از چهل سال با هم می‌جنگیدند و خون یکدیگر را می‌ریختند. البته ابن خلدون از زاویه جامعه‌شناسی انگشت تأیید بر این معجزه دوم پیامبر اسلام می‌گذارد، لذا اگر به جای منظرگاه و عینک او به دستاوردهای بعثت پیامبر اسلام از زاویه قرآن نظر بیندازیم، دیدگاهمان نسبت به تعیین و آرایش معجزه‌های پیامبر اسلام تغییر خواهد کرد، چراکه از نظر قرآن هدف بعثت پیامبر اسلام عبارت است از:
- «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» - هدف بعثت پیامبر اسلام این بود تا سختی‌ها و درد و رنج و زنجیرهای انسانیت را بردارد» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷) که در رابطه با این دو هدف و در راستای این نگاه تاریخی به

بعثت پیامبر اسلام یعنی؛

۱ - کاهش درد و رنج اجتماعی مردم یا «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ».

۲ - نفی زنجیرهای تاریخی یا «وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ».

معجزه‌های پیامبر، اسلام آرایشی غیر از آرایش پیدا می‌کند که ابن خلدون مشخص کرده است، چراکه پیامبر اسلام برای نفی درد و رنج مردم و الغای زنجیرهای تاریخی بر جامعه انسانیت راهی جز این نداشته مگر اینکه «أَغْلَالَ» و «إِصْرًا» جامعه انسانیت را با عینک تاریخی تبیین و تفسیر بکند تا بتواند به الغاء و تغییر آنها بپردازد. نه مانند ابن خلدون انحصاراً با عینک جامعه شناسانه به تبیین آنها بپردازد و در راستای این نگاه تاریخی به

«أَغْلَالٌ» و درد و رنج مردم است که معجزه‌های پیامبر اسلام به سه قسمت تقسیم می‌شود:

۱ - قرآن.

۲ - مدینه النبی.

۳ - حج.

چراکه بستر و پروسس و مکانیزمی که پیامبر اسلام جهت استحاله تاریخی کردن اسلام و درد و رنج و فشارها و زنجیرهای حاکم بر انسانیت جهت نیل به این دو هدف:

۱ - «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ».

۲ - «وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»، به آن تکیه کرده است همین سه مؤلفه: قرآن، مدینه‌النبی و حج می‌باشد و با این سه عامل بود که پیامبر اسلام نه تنها توانست توسط حیات نبوی ۲۳ ساله خود تحولی نو - آنچنانکه جواهر لعل نهرو هندی می‌گوید در جهان قرن هفتم میلادی بشریت بوجود بیاورد - مهتر از آن اینکه پیامبر اسلام توسط این سه عامل توانست اسلام و «إِصْرَ» جامعه انسانی و «أَغْلَالٌ» تاریخ بشریت را به صورت تاریخی تبیین نماید. البته مقصود ما در اینجا از «إِصْرَ» تاریخی و «أَغْلَالٌ» تاریخی و اسلام تاریخی این است که:

اولا پیامبر اسلام این مفاهیم را در گستره تاریخ بشریت معنی کرد، نه منحصر در تاریخ و جغرافیای محدود عربستان.

ثانیا توسط تاریخی کردن اسلام، امکان این فراهم گردید تا اسلام بعد از وفات پیامبر اسلام بتواند دارای حیات و حرکت و دینامیزم بشود و با مرگ پیامبر اسلام مانند انبیاء الهی سلف پیامبر اسلام چون موسی و عیسی و غیره اسلام گرفتار فرایند ارتدوکسی نشود. آنچنانکه در دایره اسلام متکلمان اشعری، اسلام صوفیانه هند شرقی، اسلام فقه‌های حوزهای فقه شیعه و سنی، اسلام فیلسوفانه یونانی زده ارسطویی، اسلام روایتی اهل حدیث و اخباری‌گری از قرن دوم هجری، این اسلام تاریخی پیامبر گرفتار این اپیدمی ارتدوکسی و دگماتیسم شد ولی با همه این احوال همین اسلام تاریخی پیامبر، منهای آن انحرافات ارتدوکسی توانست در

چارچوب اسلام علی یا اسلام نهج البلاغه و اسلام حسین یا اسلام عاشورا خود را از ورطه ارتدوکسی نجات دهد و در بستر تاریخ به صورت دینامیک سیلان تاریخی پیدا کند و در کانتکس دینامیزم درونی خود دارای حیاتی بارورتر از حیات و پروسس حتی زمان خود پیامبر اسلام بشود.

لذا در این رابطه بود که سه عامل قرآن و مدینه‌النبی و حج توسط پیامبر اسلام در پیوند با یکدیگر تکوین پیدا کردند و به این ترتیب بود که هر چند که قرآن در طول ۲۳ سال دوران حیات نبوی پیامبر اسلام - که ۱۳ سال آن در مکه بود و ده سال آن در مدینه تکوین پیدا کرد - ولی مدینه‌النبی و حج تاریخی یا حج ابراهیمی پروسه تکوین و استحاله آن، در دوران ده ساله مدنی انجام گرفت. با همه این احوال هرگز نباید فراموش کنیم که پروسس تکوین قرآن یا به عبارت دیگر دینامیزم تکوین قرآن از همان آغاز شروع وحی نبوی پیامبر اسلام در بستر تکوین مدینه‌النبی و استحاله حج آفت زده ابراهیمی به حج تاریخی به انجام رسید.

البته طرح این موضوع در این جا خالی از عریضه نمی‌باشد که در نظر داشته باشیم که وقتی که می‌گوئیم مدینه‌النبی، مقصود ما طرح نام دوم شهر یثرب نیست بلکه آنچنانکه شاه ولی‌الله دهلوی و معلم کبیرمان شریعتی می‌گویند مقصود آن جامعه الگوئی و نمونه‌ائی است که پیامبر اسلام به صورت یک پروسس ۲۳ ساله جهت تاریخی کردن اسلام برای آیندگان در کنار قرآن و حج ابراهیمی برای بشریت آینده به ارث گذاشته است تا آیندگان بعد از وفات پیامبر اسلام در راستای پروسس جامعه سازانه خود بیاموزند تا چگونه در راستای تحقق دو هدف همیشگی و جاودان بعثت پیامبر اسلام که عبارت است از: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ»، «وَالْأَغْلَالُ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»، از دایره «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالٌ تاریخی» زمان خودشان به دایره عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی زمان خودشان دست پیدا کنند، چراکه از نظر قرآن و پیامبر اسلام آنچنانکه «إِصْرَ» و «أَغْلَالٌ» در پروسس تاریخی بشر دو موضوع اجتماعی و تاریخی می‌باشند نه فرا تاریخی، عدالت که تعیین کننده هدف همه پیامبران الهی و در راس آنها پیامبر اسلام بوده است، یک مقوله اجتماعی و تاریخی و فرادینی می‌باشد نه یک مفهوم کلامی مجرد دینی فراتاریخی، یعنی در هر زمانی آنچنانکه «إِصْرَ» و «أَغْلَالٌ» دارای معنا و مفهوم کنکریت خود

می‌باشند عدالت نیز دارای معنای خاص و کنکریّت و مشخص خود در آن عصر نیز می‌باشد و به علت همین خودویژگی تاریخی بودن «إِصْرَ» و «أَغْلَالَ» و عدالت از نگاه پیامبر اسلام بود که تکوین پروسس مدینه‌النبی یا جامعه الگوئی پیامبر اسلام و حج ابراهیمی پیامبر اسلام، تکمیل کننده قرآن گردید چراکه هدف پیامبر اسلام از تکوین مدینه‌النبی در چارچوب اسلام تاریخی این بود تا روش انتقال از «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» زمانه خود در هر زمانی به عدل اجتماعی و عدل تاریخی همان زمان به مسلمانان بعد خود بیاموزد تا مسلمانان در هر شرایط تاریخی پس از فهم و شناخت «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» جامعه و زمان خود و همچنین فهم و شناخت عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی زمان خود، چگونگی انتقال از «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» زمانه خود به عدالت اجتماعی و قسط تاریخی زمانه خود از پیامبر بیاموزند.

علی ایحاله آنچنانکه شاه ولی‌الله دهلوی می‌گوید هدف پیامبر اسلام از تکوین مدینه‌النبی هرگز نوشتن یک نسخه واحد برای همه تاریخ آینده بشر نبوده و نیست تا آیندگان آنچنانکه امروز اسلام فقهاتی و اسلام روایتی مدعی هستند طابق النعل بالنعل مجبور باشند تا جامعه خود بر سان جامعه پیامبر اسلام بسازند، چراکه کاری که پیامبر اسلام کرد حرکتی از «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» زمانه خودش به طرف عدالت زمان خودش بود نه عدالت فراتاریخی، یا «إِصْرَ» و «أَغْلَالَ» فراتاریخی. به همین دلیل آنچنانکه عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی در هر فرایند تاریخی معنی خاص خودش را دارد «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» در هر زمانی معنای خاص خود را پیدا می‌کند که تا زمانیکه ما به شناخت عدالت زمانه خود و «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» زمان خود دست پیدا نکنیم امکان تاسی از الگوی مدینه‌النبی برای ما وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر در زمانی ممکن است «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» معلول نظام برده‌داری باشد، قطعاً عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی در آن زمان نفی برده‌داری خواهد بود و یا در زمان دیگر ممکن است «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ» زمانه معلول استثمار و سرمایه‌داری باشد که در آن صورت قطعاً عدالت اجتماعی زمان و عدالت تاریخی زمان، نفی سرمایه‌داری و استثمار توسط سوسیالیسم و مبارزه سوسیالیستی

خواهد بود و در زمانی دیگر ممکن است «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» معلول استعمار و استبداد باشد که در آن صورت قطعاً عدالت زمانه، مبارزه دموکراتیک و رهائی بخش خواهد بود.

بنابراین آنچه ما از مدینه‌النبی در بستر اسلام تاریخی از بعد از وفات پیامبر اسلام باید بیاموزیم شیوه انتقال از «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» زمانه خودمان به عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی زمانه خودمان است که لازمه انجام این مهم آن است که قبل از هر چیز «إِصْرَ اجتماعی» و «أَغْلَالَ تاریخی» و عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی زمان خودمان را فهم کرده باشیم. به عبارت دیگر تا زمانیکه ما در شرایط تاریخی و اجتماعی که فعلاً در آن قرار داریم استثمار و استبداد و استثمار زمان - که همان نظام سرمایه‌داری در رنگ‌های مختلف آن می‌باشد - را فهم نکنیم و همچنین سوسیالیسم که همان عدالت اجتماعی و عدالت تاریخی است که در این زمان بر پایه توزیع عادلانه ثروت و قدرت و معرفت تکوین پیدا می‌کند درک نکنیم، نمی‌توانیم با مدینه‌النبی پیامبر اسلام در این زمان برخورد الگوئی و غیر ارتدوکسی داشته باشیم.

در همین رابطه است که می‌توانیم سه معجزه پیامبر اسلام یعنی قرآن و مدینه‌النبی و حج را در یک رابطه طولی و نه عرضی، تکمیل کننده پروژه تاریخی کردن اسلام توسط پیامبر اسلام بدانیم که بی هر یک باعث می‌شود تا این پروژه تاریخی پیامبر اسلام ناقص و ناتمام بماند چراکه در کانتکس این پروژه است که قرآن تبیین کننده تئوری عدالت می‌باشد، آنچنانکه مدینه‌النبی تبیین کننده عدالت تاریخی و حج تبیین کننده توحید تاریخی می‌باشد.

۲ - آیا مدینه‌النبی یا جامعه الگوئی پیامبر اسلام یک جامعه انسانی بود یا دینی و یا فقهی و یا اخلاقی و یا سکولار؟

قبل از اینکه وارد این بحث بشویم بهتر آن است که منظور خودمان از ترم‌های جامعه انسانی، جامعه فقهی، جامعه دینی، جامعه اخلاقی و جامعه سکولار را مشخص کنیم.

منظور ما از جامعه انسانی همان جامعه‌ائی است که امام علی بر

گفته‌ها و نوشته‌های امام علی در طول ۵ سال پروسس مدینه سازی او بر الگوی مدینه‌النبی پیامبر اسلام می‌باشد) امکان الگوبرداری در چارچوب اسلام تاریخی از مدینه‌النبی پیامبر اسلام نیست، چراکه منهای اینکه امام علی در طول ۵ سال خلافت خودش کوشید با رد رویه عملی شیخین و نفی جامعه طبقاتی عثمانی اقدام به بازتولید و بازسازی ساختاری جامعه بکند.

«و اعلموا انی ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصنع ایل القائل و عتب العاتب... آگاه باشید که اگر من خلافت را پذیرفتم آنچه خودم می‌دانم عمل می‌کنم و در این راستا گوشم بدهکار سرزنش کنندگان نخواهد بود» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۹۲ - ص ۱۳۶ - س ۱۰).

خود امام علی در کنار پیامبر اسلام و تحت هژمونی پیامبر اسلام در طول ۲۳ پروسس نبوی پیامبر اسلام در نصب سنگ و سنگ بنای مدینه‌النبی در کنار پیامبر بوده است و بی جهت نبود که پیامبر اسلام در جنگ خندق یا جنگ احزاب تنها ارزش یک ضربه علی را به اندازه کل عبادت جن و انس دانست، «ضربه علی یوم الخندق افضل من العباده الثقیلین»، بنابراین برای شناخت و انجام برخورد تطبیقی با مدینه‌النبی پیامبر اسلام تنها یک راه امروز برای ما وجود دارد و آن اینکه پروسس جامعه سازانه پنج ساله امام علی در نهج البلاغه را فهم بکنیم.

در این رابطه است که اگر می‌بینیم که امام علی کلیه افراد جامعه حتی مخالفین سیاسی خودش مانند خوارج تا زمانیکه بر علیه او قیام مسلحانه نکرده بودند سهم مساوی از بیت‌المال می‌دهد و هیچ کس حتی عقیل برادر بزرگ امام علی حق برتری در استفاده از بیت‌المال نسبت به افراد دیگر جامعه نخواهد داشت و همه افراد جامعه از خود علی تا افراد قاعده مخروط جامعه به صورت یکسان و مساوی از بیت‌المال مسلمین بهره می‌برند و هیچکس در هر پست و مقام حکومتی که باشد برتری نسبت به دیگری ندارد، نه مهاجرین بر انصار و نه انصار بر مهاجرین و آنچنانکه در چارچوب عدالت انسانی و عدالت اجتماعی در نامه به مالک اشتر اعلام می‌کند، می‌گوید ای مالک برای همه جامعه منهای هر گونه تبعیض نژادی و تبعیض دینی و تبعیض جنسی و تبعیض فکری و عقیدتی حقوق شهروندی قائل باش، یعنی ای مالک در

سان جامعه الگوئی پیامبر اسلام منظومه نظری و عملی آن را در نهج البلاغه ترسیم کرده است و آنچنانکه در سر آغاز اعلام برنامه حکومتی خود اعلام کرد، هدفش از قبول خلافت بعد از قتل عثمان در سال ۳۶ هجری ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام، جامعه سازی بر الگوی مدینه‌النبی پیامبر اسلام بوده است.

«الَا وَ انَّ بَلِیتَکُمْ قَدْ عَادَتْ کَهَیئَتِهَا یَوْمَ بَعَثَ اللهُ نَبِیَّهٖ ص وَ الَّذِی بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِنُبُلِّغَنَّ بَلْبَلَهُ وَ لِنُعْرِیْلَنَّ غَرْبَلَهُ وَ لِنَسَاطُنَّ سَوَاطِ الْفِئْر حَتَّى یُعَوِدَ اَسْفَلَکُمْ اَعْلَاکُمْ وَ اَعْلَاکُمْ اَسْفَلَکُمْ وَ لَیْسِیْنَ سَابِقُونَ کَانُوا قَصْرًا وَ لَیْقَصِرَنَّ سَبَاقُونَ کَانُوا سَبْقًا... آگاه باشید که کار من با شما برگشت پیدا کرده است به آغاز کار پیامبر اسلام در تکوین مدینه‌النبی آنچنانکه او در این رابطه به حق مبعوث شد دوباره مانند او جامعه فعلی شما را در هم می‌ریزم و برای استقرار عدالت دوباره شما را غربال می‌کنم و دوباره در دیگ مبارزه عدالت‌خواهانه اجتماعی شما را زیر و زبر می‌کنم تا پائینی‌های جامعه امروز شما مانند زمان پیامبر بالا بیایند و بالا آمده‌های شما پائین بروند و آنانی که در طول ۲۵ سال گذشته بعد از پیامبر پیش افتادند به عقب برگردند تا آنانی که عقب افتادند بتوانند سبقت بگیرند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶ - ص ۵۷ - س ۵).

به عبارت دیگر نهج البلاغه امام علی منظومه نظری و عملی مدینه‌النبی بازتولید یا بازسازی شده پیامبر اسلام در سال ۳۶ هجری می‌باشد که ما با شناخت آن می‌توانیم متدولوژی الگوسازی مدینه‌النبی را بعد از وفات پیامبر اسلام در بستر اسلام تاریخی فهم کنیم؛ لذا هر چند هدف سیدرضی در قرن چهارم هجری یعنی بیش از ۳۵۰ سال بعد از شهادت امام علی از تدوین نهج البلاغه معرفی قدرت بلاغت کلامی و قلمی امام علی بوده است و در این رابطه بوده که به آرایش سه بخشی خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار امام علی پرداخته است، اما برای ما در بستر اسلام تاریخی پس از وفات پیامبر اسلام، نهج البلاغه یک منظومه تئوریک می‌باشد تا - آنچنانکه شاه ولی‌الله دهلوی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌خواهند - بتوانیم در زمان خود برخورد الگوئی با مدینه‌النبی پیامبر اسلام داشته باشیم نه برخورد تقلیدی و شاید بهتر این باشد که بگوئیم که بدون فهم و شناخت نهج البلاغه امام علی (هر چند محتوای آن کمتر از یک چهارم

چارچوب عدالت انسانی و عدالت اجتماعی برای همه افراد جامعه حقوق مساوی قائل بشو.

«وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحُّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ...» - ای مالک مبادا مانند حیوان درنده‌ائی به جان مردم مصر بیفتی و خوردنشان را غنیمت شماری - بدان که مردم جهان یا مردم مصر یا مانند تو بشر هستند یا برادر دینی تو می‌باشند» (نهج البلاغه صبحی صالح - نامه ۵۳ - ص ۴۲۷ - س ۱۶).

به هر حال همه انسان‌ها و همه مردم مصر از هر نژاد و رنگ و جنس و مذهب که باشند از حقوق شهروندی مساوی برخوردار خواهند شد و در رابطه با عدالت حکومتی، همین امام علی علاوه بر اینکه برای مردم حق انتخاب قائل است.

«وَاللَّهِ مَا كَانَتْ لِي فِي الْخِلَافَةِ رَغْبَةٌ وَلَا فِي الْوِلَايَةِ إِزْبَةٌ وَ لِكِنَّكُمْ دَعْوَتُمُونِي إِلَيْهَا وَ حَمَلْتُمُونِي عَلَيْهَا...» - به خدا سوگند که من به خلافت رغبتی نداشتم و به حکومت کردن نیازی در خود نمی‌دیدم ولی این شما بودید که من را انتخاب کردید و وظیفه حکومت را بر گردن من گذاشتید» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۰۵ - ص ۳۲۲ - س ۳).

در عرصه حکومت و سیاست خود را خطاپذیر می‌داند نه معصوم.

«فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِه فَوْقَ أَنْ أُخْطَى...» - من مصون از خطا نیستم و خودم را ایمن از خطا نمی‌دانم» (خطبه ۲۱۶ - نهج البلاغه صبحی صالح - ص ۳۳۵ - س ۱۳) و به همین دلیل مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های حکومتی حق مردم و حق الناس می‌داند نه به خاطر اینکه مردم دلخور نشوند.

«... فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِه حَقٍّ أَوْ مَشُورَةٍ بِه عَدْلٍ...» - مبادا انتقاد خودتان و مشورت خودتان در اجرای عدالت از من دریغ نمائید» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۱۶ - ص ۳۳۵ - س ۱۲)، این همه برای آن بود که امام علی در مکتب عملی پیامبر اسلام به نیکی فهمیده بود که زیرساخت و فوندانسیون‌ها و چارت جامعه انسانی باید بر پایه عدالت تاریخی نه عدالت فراتاریخی و مولفه‌های گوناگون آن بنا شود.

علی ایحاله مقصود از جامعه انسانی تاریخی نه جامعه انسانی فراتاریخی، آن جامعه‌ائی است که بر پایه عدالت اقتصادی تاریخی، عدالت اجتماعی تاریخی، عدالت سیاسی تاریخی، عدالت حقوقی تاریخی و عدالت شهروندی تاریخی استوار باشد و در این جامعه این عدالت تاریخی است که به عنوان علت احکام، نه معلول احکام می‌باشد و همین عدالت تاریخی به صورت یک امر فرادینی و موضوعی تاریخی و فراقصمی و حتی فراخدائی نیز می‌باشد یعنی خود خداوند هم هر کاری که عادلانه باشد انجام می‌دهد نه آنچنانکه اشاعره می‌گفتند هر کاری که خداوند بکند خود به خود عادلانه خواهد بود، حتی اگر ظالمانه باشد.

«رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» - ما خداوند پیامبران مبشر و منذر برای مردم فرستادیم تا مردم با ما محاجه نکنند و به این ترتیب است که خداوند عزیز و حکیم است» (سوره نساء - آیه ۱۶۵) و در همین رابطه است

«كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعَدًّا مَسْئُولًا» (آیه ۱۶ - سوره فرقان) و

«وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا» - خداوند در برابر بندگان خودش خود را مسئول می‌داند یعنی به بندگان خودش اجازه می‌دهد تا او را به سوال بکشند» (آیه ۱۵ - سوره احزاب). ☀

ادامه دارد



نهج البلاغه علی قرآن ناطق،

تنها متدولوژی جهت فهم تطبیقی قرآن متنی

ح - ماحصل آنچه در این درس از سلسله دروس شناخت نهج البلاغه مطرح کردیم:

مهم‌تر از آن، از آنجائیکه نشر مستضعفین معتقد است که حیات خود امام علی کلید واژه شناخت اسلام و قرآن در ادامه ۳۰ سال حیات اسلام و قرآن پس از مرگ پیامبر اسلام می‌باشد، لذا نشر مستضعفین با تاسی از کلام خود امام علی در خطبه ۱۵۸ که می‌فرماید:

«...بَلِّغِ الْقُرْآنَ فَأَسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ...»
قرآن فی نفسه صامت می‌باشد باید او را در هر شرایط زمانی و مکانی و تاریخی به حرف درآورد، از آنجائیکه امام علی در جریان قرآن بر سر نیزه کردن معاویه در جنگ صفین، با بیان «ان قرآن الناطق» - خود را قرآن ناطق معرفی کرد. - نشر مستضعفین در این راستا نهج البلاغه را قرآن ناطق تعریف می‌کند و در کانتکس این تعریف جهت به حرف درآوردن تطبیقی قرآن بر نهج البلاغه تکیه متدولوژی می‌کند و لذا نشر مستضعفین در طول ۳۴ سال گذشته حرکت برونی خود، تلاش کرده است که در راستای فهم و شناخت قرآن

۱ - آنچنانکه خداوند در کلامش تجلی می‌کند، انسان‌ها نیز در کلامشان تجلی می‌کنند و علی نیز در کلامش نهج البلاغه تجلی کرده است بطوریکه بی شناخت علی، شناخت نهج البلاغه ممکن نیست و بی شناخت نهج البلاغه، شناخت علی ممکن نمی‌باشد.

آدمی مخفیست در زیر زبان	این زبان پرده است بر درگاه جان
چونک بادی پرده را در هم کشید	سر صحن خانه شد بر ما پدید
کاندر آن خانه گهر یا گندم است	گنج زریا جمله مار و کژدمست
یا در او گنج است و ماری بر کران	زانک نبود گنج زر بی پاسبان
بی تامل او سخن گفتمی چنان	کز پس پانصد تامل دیگران
گفتمی اندر باطنش دریاستی	جمله دریا گوهر گویاستی
نور هر گوهر کز تابان شدی	حق و باطل را از او فرقان شدی
نور فرقان فرق کردی بهر ما	ذره ذره حق و باطل را جدا
نور گوهر نور چشم ما شدی	هم سوال و هم جواب ما شدی

مولوی - مثنوی - دفتر دوم - چاپ نیکلسون - ص ۲۴۱ - س ۳

۲ - برای شناخت علی به دو روش می‌توانیم اقدام کنیم:

الف - تاریخ زندگی امام علی.

ب - شناخت نهج البلاغه، اما شناخت علی از طریق نهج البلاغه کامل‌تر است از شناخت علی از طریق تاریخ زندگی علی، چراکه در نهج البلاغه ما می‌توانیم با تاریخ زندگی امام علی از زبان خود امام علی هم آشنا بشویم.

۳ - هدف از شناخت نهج البلاغه توسط نشر مستضعفین فقط شناخت شخصیت امام علی نیست بلکه

به فهم و شناخت نهج البلاغه به عنوان متدولوژی فهم قرآن بپردازد و در این رابطه است که نشر مستضعفین معتقد است که بدون شناخت نهج البلاغه، امکان شناخت تطبیقی قرآن نیست چراکه نهج البلاغه به ما شیوه به حرف درآوردن تطبیقی قرآن می‌آموزد.

۴ - اگر بپذیریم که قرآن - آنچنانکه امام علی می‌گوید صامت می‌باشد - و اگر بپذیریم که بزرگترین مسئولیت پیشگامان مستضعفین در هر شرایط تاریخی به حرف و ادا کردن قرآن به صورت تطبیقی می‌باشد، باید بزرگترین مسئولیت نشر مستضعفین به حرف درآوردن تطبیقی قرآن در قرن بیست و یکم بدانیم.

۵ - برای به حرف و ادا کردن قرآن سه روش تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم وجود دارد که بر حسب این سه روش، سه نوع اسلام تطبیقی و اسلام انطباقی و اسلام دگماتیسم تکوین پیدا می‌کند.

الف - روش اول روش تطبیقی است که طرفداران این روش با تاسی از امام علی در نهج البلاغه می‌کوشند با قرارداد سوال‌های زمانه و عصر در برابر قرآن، پاسخ‌های نو از قرآن دریافت کنند آنچنانکه امام علی در دوران ۵ سال ۹ ماهه حکومتش با قرار دادن سوال‌های زمانه خود در برابر قرآن، توانست پاسخ‌های نو از قرآن دریافت کند. بنابراین در این رابطه وظیفه کلیدی نشر مستضعفین جهت به حرف درآوردن قرآن به روش تطبیقی آن است که به تاسی از نهج البلاغه سوال‌های نو عصر را در برابر قرآن قرار دهند و پاسخ نو از قرآن در خصوص این سوال‌ها در یافت کنند که سلسله تفسیر قرآن‌شناسی نشر مستضعفین گامی در این رابطه می‌باشد.

ب - روش دوم روش انطباقی می‌باشد که قهرمان این متدولوژی در جامعه ما در مرحله اول مرحوم مهندس مهدی بازرگان و پس از او شهید مهندس محمد حنیف نژاد می‌باشد که مطابق این متدولوژی جهت به حرف درآوردن قرآن باید حرف نو هم در شکل سوال و هم در شکل پاسخ در دهان قرآن قرار داد که برای فهم بیشتر این پروژه بهتر است کتاب «مطهرات» و «راه طی شده» و «ذره بی انتهای» مرحوم بازرگان و کتاب «شناخت» و «راه انبیا و راه بشر» شهید محمد حنیف نژاد مورد مطالعه قرار گیرد.

ج - روش سوم که متدولوژی طرفداران اسلام دگماتیسم می‌باشد بر این پایه قرار دارد که می‌گویند ما سوال کهنه را در برابر قرآن قرار می‌دهیم و حرف قرآن در این رابطه فهم می‌کنیم، تاریخ هزار

ساله حوزه‌های فقهی ما با خروارهای کتاب فقه سنتی که توان حل کوچکترین مشکلات هزار ساله جامعه ما را نداشته است راوی فونکسیون اسلام دگماتیسم و متدولوژی دگماتیسم می‌باشد که برای فهم بیشتر حقیقت متدولوژی دگماتیسم، تنها کافی است که بدانیم که در طول ۳۵ سال گذشته حاکمیت رژیم مطلقه فقهی بر کشور ایران، ضد انسانی‌ترین قتل عام‌ها، شکنجه‌های قرون وسطایی، اعدام‌ها، سنگسارها، بی حرمتی‌ها، خشونت‌ها و استبدادها توسط طرفداران این متدولوژی و این اسلام در کانتکس فقه و اسلام و قرآن و حدیث و روایت بر مردم ایران جاری و ساری شده است.

۶ - نشر مستضعفین معتقد است که نیاز ما به نهج البلاغه در این زمان علاوه بر کسب متدولوژی تطبیقی جهت به حرف و ادا کردن قرآن، مبارزه با اسلام روایتی، اسلام فقهی، اسلام زیارتی، اسلام شفاعتی و خلاصه اسلام اسکولاستیک حاکم بر فرهنگ و سیاست و اقتصاد امروز جامعه ایران می‌باشد، چراکه اسلام نهج البلاغه بزرگترین دشمن اسلام ولایتی و اسلام فقهی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی گری و اسلام شفاعتی و بالاخره اسلام اسکولاستیک می‌باشد و هیچ منبع و ملجأی بهتر از نهج البلاغه در این زمان نمی‌تواند با اسلام اسکولاستیک در رنگ‌های مختلف آن مقابله نماید.

۷ - گرچه تدوین نهج البلاغه که در قرن چهارم هجری یعنی چهار صد سال بعد از شهادت امام علی توسط سید شریف رضی به صورت گزینشی توسط غربال کردن کلام و خطبه‌ها و نامه‌های امام علی با غربال فصاحت و بلاغت انجام گرفته است و به همین دلیل نام گذاری «نهج البلاغه» بر این کتاب توسط سید رضی صورت گرفته است و قطعاً نهج البلاغه سید رضی حدود نصف کلام و خطبه‌ها و نامه‌های امام علی در زمان سید رضی بوده است و به علت بی نیازی اسلام حوزه یا اسلام دگماتیسم به نهج البلاغه بیش از آنچه که سید رضی در اختیار جامعه انسانی قرار داده است، ما مجموعه مدون دیگری از امام علی نداریم و پیوسته افسوس و حسرت خودمان و همه آیندگان در برابر آن کلام و خطبه‌ها و نامه‌های امام علی که در نهج البلاغه نیست، اعلام می‌کنیم. به هر حال همین نهج البلاغه به صورت یک دوره کامل اسلام‌شناسی می‌دانیم که از زبان و قلم بزرگترین اسلام شناس بعد از پیامبر اسلام به ما رسیده است.

۸ - فراموش نباید کرد که نهج البلاغه امروز برای ما یک متن است که شناخت آن توسط ما در هر زمانی تنها در کنار قرآن و تاریخ زندگی

امام علی ممکن می‌باشد.

ثانیا تقوای ستیز است نه تقوای پرهیز.

۹ - از آنجائیکه منهای چند قطعه کوچک نهج البلاغه که امام علی در زمان فوت پیامبر اسلام و یا فوت فاطمه زهرا و یا زمان تبعید ابوزر به ریزه مطرح کرده است، بیش از ۹۹٪ نهج البلاغه مربوط به همان ۵ سال اندی می‌باشد که امام علی مسئولیت رهبری جامعه مسلمین بعد از قتل عثمان را به دست داشته است.

۱۰ - سوال فریبهی که در خصوص مدت زمان تقریر نهج البلاغه توسط امام علی مطرح می‌شود اینکه، چطور امام علی که هم خدای قلم بوده و هم خدای بیان و هم خدای اندیشه و تعقل و حکمت و مسئولیت چگونه مدت ۵۸ سال ساکت بوده و حرفی و گفتنی و قلمی نزده است، برای پاسخ به این سوال باید توجه داشته باشیم که امام در طول آن ۵۸ سال سکوت جهت به حرف درآوردن قرآن بستری نداشته است. به عبارت دیگر امام علی اصلا به تفسیر قرآن مجرد یا حکمت مجرد یا کلام و نامه و نوشته مجرد قائل نبوده تا در زمان ۵۸ سال سکوت خودش بخواهد اقدام به آن بکند. شاید بهتر باشد که این طور صحبت کنیم که اگر امام علی در همین ۵ سال اندی هم مسئولیت هدایت جامعه مسلمین را به دست نمی‌گرفت اصلا ما امروز با کلام و گفته و نوشته امام علی روبرو نمی‌شدیم و این بزرگترین درسی است که امام علی به ما می‌دهد که شاید از تمام نهج البلاغه هم بزرگتر باشد و آن اینکه حرف تنها باید در عرصه مسئولیت اجتماعی زد نه کنج کتابخانه‌ها و آکادمی‌ها و مکتب‌ها و حوزه‌های فقهی و محافل روشنفکری، به عبارت دیگر حرف باید در راستای کاهش درد و رنج مردم زد نه از روی شکم سیری و بی‌دردی فقهی.

۱۱ - گرچه سید شریف رضی نهج البلاغه را بر حسب آب‌خور آن به سه فصل خطبه‌ها و نامه‌ها و کلام قصار تقسیم کرده است اما اگر ما بخواهیم به لحاظ مفهومی کل نهج البلاغه را فصل بندی کنیم، می‌توانیم نهج البلاغه را به سه فصل:

اول - فردی در کانتکس خدا و آخرت.

دوم - اجتماعی در چارچوب تقوا و عدالت.

سوم - تاریخی در کادر حق و باطل، تقسیم کنیم.

۱۲ - تقوا در نهج البلاغه و اندیشه امام علی به معنای سپر است نه ترمز، چراکه تقوای علی، اولاً تقوای اجتماعی است نه تقوای فردی،

۱۳ - تا قرن بیستم که محمد عبده به صورت تصادفی در دوران تبعیدی‌اش در لبنان با نهج البلاغه برخورد می‌کند و پس از ادیت و شرح آن در مصر آن را چاپ و تکثیر می‌کند. نهج البلاغه برای هزار سال بعد از تدوین آن توسط سید رضی برای جهان مسلمین اعم از شیعه و سنی گمنام و مجهول بود چراکه اسلام حوزه، اسلام روایتی، اسلام فقاهتی، اسلام ولایتی، اسلام زیارتی، اسلام شفاعتی و اسلام مداحی‌گری شیعه نیازی به نهج البلاغه در خود احساس نمی‌کرد.

۱۴ - محمد عبده شاگرد سیدجمال الدین اسدآبادی پس از اینکه علت شکست سیدجمال را در سیاسی بودن و تکیه بر حکمرانان تبیین کرد، جهت مکتبی کردن حرکت او خود را نیازمند به فهمی جدید غیر فقهی از اسلام می‌دید، لذا در این رابطه بود که پس از آشنائی با نهج البلاغه گم شده، خود را در این کتاب یافت و در راستای حرکت خود و سیدجمال اقدام به شرح و تفتیح و چاپ و تکثیر نهج البلاغه کرد.

۱۵ - نهج البلاغه آینه تمام نمای شخصیت امام علی است چراکه آنچنانکه مشخصه اصلی شخصیت امام علی جمع صفات اضداد بود «جُمِعَتْ فِي صِفَاتِكَ الْأَضْدَادُ» نهج البلاغه نیز دارای این مشخصه می‌باشد، بطوریکه آنچنانکه محمد عبده در مقدمه شرح خود می‌گوید آنچه که در برخورد اولی‌اش در لبنان با نهج البلاغه نظر او را جلب کرده است اینکه «دیدیم هر برگ نهج البلاغه که می‌زدم پرده جدیدی از شخصیت علی برایم به نمایش درمی‌آمد، در یک برگ علی مانند یک حکیم سخن می‌گوید، در برگ دیگر علی مانند عالم حرف می‌زند و در برگ دیگر مانند یک زاهد و در برگ دیگر مانند یک فرمانده خشک نظامی و در برگ دیگر مانند یک مدیر سیاسی و در برگ دیگر مانند یک پدر و مربی و مسئول و غیره.»

۱۶ - در خصوص چگونگی پرورش امام علی مهم‌ترین سوالی که مطرح می‌شود اینکه کدامین پراکسیسی بوده که توانسته این علی که خدای قلم و خدای سخن و خدای حکمت و اندیشه در نهج البلاغه می‌باشد، در بستر جامعه عربی بادیه نشین بدون هیچگونه مکتب کلاسیکی پرورش دهد؟

۱۷ - در رابطه با موضوع زن و نهج البلاغه - که امام علی در دو جای نهج البلاغه به آن اشاره می‌کند - در مقایسه با جایگاه زن در قرآن این حقیقت روشن می‌شود که مخاطب علی در نهج البلاغه با زن مشخص



است، نه مانند قرآن زن عام، که این زن مشخص در جنگ جمل در صورت عایشه‌ام المومنین رویاروی علی ظاهر شده است و دیگری در خانه امام حسن به صورت همسر امام حسن می‌باشد که هم جاسوس معاویه است و هم قاتل امام حسن، بنابراین امام علی در نهج‌البلاغه زن کنکریت نفی می‌کند نه زن تاریخی.

۱۸ - بدون علی‌شناسی ما نمی‌توانیم به نهج‌البلاغه‌شناسی دست پیدا کنیم آنچنانکه بدون نهج‌البلاغه‌شناسی ما نمی‌توانیم به قرآن‌شناسی تطبیقی دست پیدا کنیم.

۱۹ - برای انجام علی‌شناسی در کانتکس نهج‌البلاغه ما باید قبلا به علی شناس از طریق:

الف - علی به زبان علی.

ب - علی به زبان پیامبر.

ج - علی به زبان دوستان علی.

د - علی به زبان دشمنان علی، آشنائی پیدا کنیم.

۲۰ - تفاوت علی در نگاه مولوی با علی در نگاه اقبال و شریعتی در این است که علی مولوی و مثنوی یکی علی فردی است، در صورتی که علی اقبال و شریعتی یک علی اجتماعی است. به عبارت دیگر علی مولوی آن علی است که به صورت زاهدانه و عارفانه و فردی و مجرد از پراکسیس جامعه سازانه پرورش پیدا کرده است، در صورتی که علی شریعتی و اقبال آن علی است که در پراکسیس جامعه سازی پیامبر اسلام متولد شده و رشد پیدا کرده است.

۲۱ - علی مولوی:

الف - سر ا پا عقل است.

ب - سر و پا چشم و دیده است.

ج - سر و پا حلم است.

د - سر و پا مروت است.

ه - سر و پا شجاعت است.

در صورتی که علی اقبال و شریعتی:

الف - خدای مسئولیت است.

ب - خدای درد اجتماعی است.

ج - خدای سخن است.

د - خدای قلم است.

ه - خدای وحدت آفرینی است.

و - خدای عدالت اجتماعی است.

ز - خدای جنگ و جهاد است.

ح - خدای مدیریت و حکمت است.

۲۲ - نهج‌البلاغه، عدالت نامه است نه تقوا نامه، چراکه امام علی مانند قرآن به تقوایی معتقد است که در بستر عدالت اجتماعی حاصل می‌شود نه تقوایی که به صورت مجرد زاهدانه عرفان هند شرقی حاصل می‌گردد.

۲۳ - اسلام علی برعکس اسلام مولوی - که یک اسلام فردی می‌باشد - یک اسلام اجتماعی است چراکه علی مانند پیامبر اسلام به اسلام برای جامعه سازی معتقد است نه بالعکس.

۲۴ - تقوای نهج‌البلاغه و تقوای امام علی تقوای سپری می‌باشد نه تقوای ترمزی، که این تقوی سپری علی آنچنانکه قرآن می‌گوید در بستر پراکسیس عدالت‌خواهانه اجتماعی حاصل می‌شود نه تقوای ترمزی که توسط پراکسیس فردی زاهدانه عرفان هند شرقی تکوین پیدا می‌کند.

۲۵ - سه دسته از دشمنان علی که خود امام علی در خطبه ۳ با عنوان قاسطین و مارقین و ناکثین از آن‌ها یاد می‌کند، هر سه محصول پراکسیس عدالت طلبانه امام علی می‌باشند نه بالعکس «فُتِلَ فِي مِحْرَابِهِ

لَشِدَّةٌ عَدْلُهُ».

والسلام

محمد

رویکرد نوین

به اقتصاد تاریخ

۶

«إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ - وَإِذَا الْكَوَاكِبُ
انْتَثَرَتْ - وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ - آنگاه
که آسمان شکافته شود - آنگاه که
ستارگان پراکنده شوند - آنگاه که
دریاها شکافته گردند» (سوره انفطار
- آیات ۱ تا ۳).

و گاهی در زبان خود پیامبر اسلام
قیامت به صورت حال زمانی مطرح
شده است بطوریکه پیامبر اسلام در
پاسخ به کسی که از او در باره قیامت
و زمانش سوال می‌کند، می‌فرماید
«من خودم قیامت هستم» بنابراین
یکی از مسائل مهم در باب قیامت
زمان قیامت است و دلیل این امر
هم این است که افراد از منظری که
به قیامت نگاه می‌کنند در باب زمان
قیامت برداشت‌های متفاوتی خواهند
کرد. این جزو ادبیات قرآن است
که با طرح فعل ماضی می‌کوشد که
قطعیت موضوع را مطرح کند و لذا در
این رابطه در ادبیات قرآن اختلاف و
تضادی وجود ندارد و از آنجائیکه
قرآن آخرت را در ادامه همین دنیا
تیین می‌کند، لذا این آخرت را به
صورت یک حقیقت مشککه می‌داند
که دائماً در حال تحقق می‌باشد،
آنچنانکه امام علی در خطبه ۲۸ نهج
البلاغه تبیین می‌کند.

و باز امام علی در این رابطه در حکمت شماره ۲۳۷ صفحه ۴۰۰ نهج البلاغه جعفر شهیدی
می‌فرماید:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ
وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - مردم در عبادت پروردگار سه دسته هستند
دسته اول آنانی که به طمع بهشت خداوند را پرستش می‌کنند عبادت این‌ها عبادت تجار
بازرگانان است - گروه دوم آنانی هستند که به خاطر ترس از جهنم خداوند را پرستش
می‌کنند عبادت این‌ها همان عبادت بردگان است دسته سوم آنانی هستند که خداوند را به
خاطر خود خداوند پرستش می‌کنند عبادت این‌ها عبادت احرار و آزادگان است.»

اگر بخواهیم سوره مطفین را از منظر زمان آرایش بدسیم، باید بگوئیم که این سوره به دو
قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول - که از آیه یک تا چهارده، یعنی ۱۴ آیه می‌باشد در باب طبقه مطفین در همین
دنیا صحبت می‌کند اما.

قسم دوم - که از آیه ۱۵ تا ۳۶ یعنی ۲۲ آیه می‌باشد در باب قیامت است.

بنابراین از این آیه به بعد بحث قیامت را در ادامه بحث طبقه مطفین دنبال می‌شود اما از
آنجا که آخرین آیه قسمت اول یعنی آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» در
باب پراکسیس و رابطه پراکسیس با شناخت بود طبیعی است که طرح قیامت در این مرحله
از سوره در پیوند با همین موضوع پراکسیس و شناخت می‌باشد که مقدماتاً مجبوریم در
اینجا به تبیین موضوع قیامت از نگاه قرآن پردازیم:

۱ - اولین موضوع در باب قیامت از منظر قرآن زمان قیامت است، چرا که قرآن در باب
زمان قیامت گاهی با زبان ماضی صحبت می‌کند:

«إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ - آنگاه که امر واقع شده واقع شد - لَيْسَ لَوْفَعِيهَا كَادِبَةٌ - در وقوع این
واقعه هیچ‌گونه دروغی وجود ندارد» (سوره واقعه - آیات ۱ و ۲).

بنابراین از آنجائیکه واقعه یعنی امر محقق و موجود است، بیان واقعه نشان می‌دهد که
قیامت به عنوان یک امر واقع شده است، نه یک امری که در آینده واقع خواهد شد. در
بعضی از آیات قرآن با لفظ آینده زمانی با قیامت برخورد می‌کند.

«فَإِنَّ الدُّنْيَا أَدْبَارَتْ وَ آذَنْتُ بَوْدَاعٍ وَ إِنَّ الْآخِرَةَ قَدْ أَقْبَلَتْ وَ أَشْرَفَتْ بِاطِّاعٍ...» - دنیا لحظه لحظه در حال وداع کردن است و آخرت لحظه لحظه به موازات وداع دنیا در حال روی آوردن و تحقق می‌باشد» (خطبه ۲۸ - صفحه ۲۸-۲۹ نهج البلاغه جعفر شهیدی).

بنابراین از نگاه قرآن هرگز نباید به قیامت و بهشت و دوزخ به صورت مکانی برخورد کرد بلکه باید به عنوان یک حقیقت سنتزی از حرکت دیالکتیکی همین دنیا نگاه بکنیم.

۲ - فهم انسان از قیامت از آغاز تکوین انسان تا کنون بسیار مشکل تر از فهم توحید و فهم معاد بوده است و دلیل این امر هم این بوده که انسان همیشه بر مبنای آنچه که دیده یا فهمیده می‌تواند موضوعی را فهم کند، اما از آنجائیکه موضوع قیامت مستثنی از این قاعده می‌باشد طبیعی است که بشر در فهم همه جانبه آن همیشه عاجز می‌باشد؛ لذا در این رابطه است که قیامت برعکس توحید موضوعی است که فقط از جانب انبیاء مطرح شده و لاغیر، اما توحید غیر از انبیاء از طرف فلاسفه و دانشمندان نیز مطرح شده است.

۳ - دلیل اینکه قرآن در طول ۱۳ سال حرکت مکی خود بیش از موضوع توحید و نبوت بر موضوع معاد تکیه کرده است و تقریباً در تمامی سوره‌های مکی از موضوع معاد یاد شده است، این بوده که کلا آیات و سوره‌های مکی برعکس آیات مدنی که بیشتر جنبه تشریحی و تقنینی جهت جامعه سازی دارد، آیات مکی تقریباً همگی جنبه تبیینی در راستای تبیین جهان و وجود دارد لذا این امر باعث شده تا آیات و سوره‌های مکی بر موضوع قیامت تکیه ویژه‌ای داشته باشد، زیرا از نظر قرآن تکوین قیامت در راستای پرورس تکامل وجود می‌باشد.

۴ - علت اینکه در بین انبیاء الهی پیامبر اسلام و قرآن بیش از پیامبران دیگر بر قیامت تکیه کرده است این بوده که دوران پیامبر اسلام به لحاظ تاریخ اندیشه بشری آنچنانکه مولانا علامه اقبال لاهوری می‌گوید «دوران تولد عقلانیت بشر بوده است»، یعنی بشریت به لحاظ رشد عقلی به مرحله‌ای رسیده بود که توان فهم این حقیقت پیچیده را داشته است.

حال با توجه به این مقدمه می‌پردازیم به تفسیر آیات ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ سوره مطففین. آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم قرآن همیشه

قیامت را به صورت قیامت عملی، نه قیامت روحی تبیین می‌کند لذا در راستای این تبیین پراکسیسی از قیامت است که قرآن در این سوره فوراً پس از طرح موضوع مهم شناخت پراکسیسی انسان در آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ...» (آیه ۱۴) به طرح موضوع قیامت پراکسیسی می‌پردازد. اما نکته حائز اهمیت در آیه ۱۵ که آیه شروع کننده قیامت در این سوره می‌باشد اینکه قرآن این رابطه پراکسیسی را برای تبیین قیامت بر پایه رابطه وجودی بین انسان و پروردگار مطرح می‌کند. چرا؟ زیرا از نظر قرآن رابطه انسان با خداوند در کاتکس شدن انسان قابل تبیین و تفسیر می‌باشد.

«أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (سوره شوری - آیه ۵۳).

«وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (سوره آل عمران - آیه ۲۸).

«وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (سوره نور - آیه ۴۲).

«رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (سوره بقره - آیه ۲۸۵).

شدنی که سنتز بین دو بی نهایت، که آنچنان به هم نزدیکند که گوئی یکی هستند.

«وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - وَ مَا از رگ‌های گردن خود انسان در بستر شدن به او نزدیک تر هستیم» (سوره ق - آیه ۱۶).

لذا در این رابطه است که در آیه ۱۵ در عرصه پراکسیس «شدن انسان»، قرآن به سراغ رابطه «شدن انسان» با پروردگار می‌رود چراکه از نظر قرآن غیر از «شدن» در این عالم چیزی وجود ندارد و اصلاً قیامت از نظر قرآن مولود سنتزی این «شدن» وجود با خداوند» می‌باشد. در عرصه تبیین این «شدن» است که در این سوره از آغاز که در حال تبیین اقتصادی و اجتماعی و فلسفی طبقه مطففین بود، از آنجائیکه به لحاظ کاراکتری طبقه مطففین یک گروه اجتماعی منفی می‌باشند شناخت پراکسیسی این طبقه و گروه اجتماعی منفی است، لذا محصول شدن پراکسیسی این گروه اجتماعی امری منفی می‌باشد.

در این رابطه است که قرآن شدن منفی این گروه اجتماعی در این آیه به صورت «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» همانا آن‌ها در این فرایند شدن پراکسیسی شان از پروردگار خودشان محجوبند» مطرح می‌کند. رمز فهم ۲۲ آیه در باب قیامت در این سوره در گروه فهم همین قسمت آیه ۱۵ است که می‌فرماید:

«كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» چرا که همگی احساس جهنم و جنت در عرصه قیامت در گرو همین فهم رابطه با پروردگار است.

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ - فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ - متقین در جناتی قرار می‌گیرند نزد پروردگارشان که خدای ملیک مقتدر می‌باشد و این مجلس و مرتبه از شدن مرتبه صدقی می‌باشد که در آن دروغی نیست» (سوره قمر - آیات ۵۴ و ۵۵).

«ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ - و از بعد از این فراق با پروردگار است که آن‌ها احساس جهنم و آتش می‌کنند» آنچنانکه امام علی در این رابطه در یکی از فرازهای دعای کمیل می‌فرماید:

«الهی و ربی و سیدی و مولای صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک - پروردگار من گیرم بر عذاب اعمال خودم من صبور باشم اما بر فراق از تو هرگز صبور نخواهم بود.»

«ثُمَّ يَقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ - و پس از احساس جهنم فراق با پروردگار در عرصه شدن منفی پراکسیسی است که آن‌ها خودشان به خودشان با فلش بک ذهنی به دنیا می‌گویند، این همان فراق و جهنمی است که تو در دنیا آن را تکذیب می‌کردی.»

«كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيَيْنَ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُونَ - كِتَابٌ مَرْقُومٌ - يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ - البته سرنوشت شدن علین چنین نیست - تو چه می‌دانی که علین چیست؟ - سرنوشتی نوشته شده - که گواهان مقربین پروردگار هستند.»

حال پس از اینکه در آیات قبل در کانتکس پراکسیس شناختی و پراکسیس شدنی به طرح شدن منفی طبقه مطففین در دنیا و آخرت پرداخت، وجه دیگر شدن، که شدن علین در بستر پراکسیس شدن و پراکسیس شناختی است در این آیات ترسیم می‌کند که مانند گروه اول این گروه هم، شدنشان در چارچوب رابطه با پروردگار معنی پیدا می‌کند. البته برعکس آن‌ها که محجوبین بودند، این‌ها در شدن جزو مقربین به پروردگار می‌باشند و همین نزدیکی به پروردگار است که باعث می‌گردد تا در قیامت به جای آن‌ها که احساس جهنم از فراق پروردگار می‌کردند، این‌ها احساس جنت از قرب به پروردگار برای آن‌ها

دست دهد.

«إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ - عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ - تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ - يَسْقُونَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ - خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ - وَمِرَاجُهُ مِنَ تَسْنِيمٍ - عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ - إِنَّ الَّذِينَ أُجْرِمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ - وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ - وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ - وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَؤُلَاءِ لَضَالُّونَ - وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ - فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ - عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ - هَلْ تُؤِيبُ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ - به راستی ابرار در نعمت پایدار هستند - بر تکیه گاهائی تکیه زده‌اند - در سیمایشان شادابی نعمتی که به آن رسیده‌اند مشاهده می‌شود - نوشنده شوند از باده ناب مهر زده - بادهائی که مهر و مومش مشک است که برای به دست آوردن این باده مردم باید در عمل حاصل کنند - بادهائی که از چشمه تسنیم می‌باشد - چشمه تسنیم چشمه‌ای است مخصوص مقربین به پروردگار - گرچه در دنیا گروه تبهکار به کسانی که ایمان آورده بودند نیشخند می‌زدند - و چون بر آنها می‌گذشتند با اشاره چشم و ابرو عیب جوئی می‌کنند - و چون به طرف هم گروه‌های خود بر می‌گشتند به سوی کسان خود سر خوش باز می‌گشتند - و چون مومنان آنان را می‌دیدند همان‌ها می‌گفتند این‌ها گمراهانند - در صورتی که این‌ها نگهبان مومنان نبودند - اما امروز شرایط برعکس شده چراکه امروز آنهایی که ایمان آورده‌اند به کافران می‌خندند - بر تکیه گاه‌های خود نشسته و می‌نگرند - و می‌گویند ببینید آیا کفار در برابر اعمالشان چه جزائی می‌بینند!؟»

در فراز آخر این سوره مانند تمام سوره‌های مکی پس از اینکه قرآن و پیامبر فصل قیامت تبیینی تمام کرد، به قیامت تبلیغی می‌پردازد که جهت تشحیذ ذهن مخاطبین مجبور به تکرار آن‌ها در اینجا می‌باشیم:

۱ - آنچنانکه در سلسله تفاسیر قبلی مطرح کردیم موضوع قیامت در قرآن به صورت یک منشور از زاویه‌های مختلفی به آن پرداخته شده است که این زاویه‌های منشوری عبارتند از:

الف - زاویه تکوین قیامت.

ب - زاویه تبیین قیامت.

ج - زاویه تشریح قیامت .

د - زاویه توصیف .

پیچیده و فشرده می‌شود - ستارگان تاریک می‌شوند - کوه‌ها به حرکت در می‌آیند - و شتران با ارزش بی‌صاحب رها می‌شوند - حیوانات وحشی دور هم جمع می‌شوند - و دریاها بر افروخته می‌شوند» (سوره تکویر - آیات ۱ تا ۶).

۵- و اما در خصوص قیامت تبلیغی یا قیامت توصیفی با عنایت به اینکه در تبلیغ و توصیف تبلیغ‌کننده یا توصیف‌کننده موضوع در رابطه با هر موضوعی موظف است :

اولا برای اینکه مخاطب او بتواند حرف‌گوینده را فهم کند در کانتکس ادبیات و دیسکورس حاکم بر اندیشه مخاطب صحبت بکند.

ثانیا در این رابطه است که گوینده باید خود را در ظرف زمانی و تاریخی و جغرافیائی مخاطب قرار دهد .

ثالثا گوینده موظف است که برای اینکه پیام او بتواند در جامعه ایجاد فونکسیون مثبت بکند خودویژگی‌های روانشناسی و جامعه‌شناسی و محیطی مخاطب را در نظر بگیرد .

در این رابطه است که برای شخصی مانند پیامبر اسلام که در قرن هفتم میلادی در شبه جزیره عربستان می‌خواهد کار خود را آغاز بکند، آن هم در باره عظیم‌ترین و پیچیده‌ترین و علمی‌ترین و فراگیرترین موضوع که حتی پیامبران الهی ماقبل او توان طرح فراگیر آن - مانند پیامبر اسلام - نداشته‌اند، راهی جز این نمی‌ماند که پیامبر اسلام برای اینکه بتواند به لحاظ عینی و ذهنی جامعه قرن هفتم میلادی مکه و شبه جزیره عربستان را آماده جذب پیام خود کند، این غول عظیم حادثه طبیعت را با زبان و ادبیات و فهم خود مردم عربستان صحبت بکند. پر واضح است که وقتی که حادثه قیامت در عصر قرن بیست و یکم که علم سیانس تا اعماق آسمان و دریاها پیشرفت کرده و همه چیز را تحت سلطه انسان در آورده است، هنوز انسان قرن بیست یکم توان فهم قیامت به صورت علمی ندارد و در برابر فهم قیامت هنوز به جای تکیه بر تعقل، سخن از تعبد می‌کند، چه انتظاری می‌توان از مردم مکه قرن هفتم داشت؟ مردمی که از جهالت قانونمندی وجود را تحت عنوان ملائکه دختران خداوند می‌دانستند و بت‌های زندگی خود را به صورت خدایانی در آورده و در پای آن به سجده می‌افتادند و گروه‌ها

۲ - در آیات و سور مکی که قرآن به طرح قیامت تبیینی می‌پردازد، کلا قیامت تبیینی را در کانتکس پروسس کلی وجود تبیین می‌کند و قیامت را سنتز نهائی این پروسس می‌داند .

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ - آیا فکر می‌کنید هستی و وجود خلقتی عبث دارد و شما به سوی ما رجعت نمی‌کنید» (سوره مومنون - آیه ۱۱۵).

«رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ - پروردگارا چون هستی و وجود به باطل نیافریدی و رجعت ما به سوی تو قطعی خواهد بود ما را از عذاب جهنم اعمال خود در امان نگاه‌دار» (سوره آل عمران - آیه ۱۹۱).

۳ - در خصوص قیامت تکوینی از نظر قرآن آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم مبنای تکوین قیامت همین کره زمین می‌باشد و در ادامه دگرگونی در همین کره زمین حاصل می‌شود و گرچه در منظومه‌های فوقانی تحول ساختاری حاصل می‌شود اما مبنای تحول قیامت تکوینی خود کره زمین است و بهشت و جهنم این‌ها همه در همین کره زمین حاصل خواهد شد .

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ... - قیامت روزی است که همین کره زمین به کره زمین دیگری بدل می‌شود» (سوره ابراهیم - آیه ۴۸).

«إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا - وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا - وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا - قیامت مرحله‌ای است که همین کره زمین بلرزه در می‌آید لرزیدنی بسیار شدید - آنچنانکه هر چیز سنگینی که در آن وجود داشته باشد بیرون ریخته می‌شود» (سوره زلزال - آیات ۱ تا ۳).

۴ - در خصوص قیامت تشریحی قرآن بر تحولات طبیعت تکیه می‌کند آنچنانکه در سوره‌های مختلف مکی با تندترین آهنگ از این تحولات طبیعت در راستای تکوین قیامت یاد می‌کند .

«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ - وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ - وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ - وَإِذَا الْعُشَّارُ عُطِّلَتْ - وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ - وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ - قیامت فرایندی است از پروسس وجود که - خورشید در هم

و اجتماعات غیر عرب مکه که قرآن با لفظ جن از آن‌ها یاد می‌کند، موجوداتی رقیب انسان می‌ساختند که در حمام‌های متروکه زندگی می‌کنند و یا در مکان‌های تاریک و غیره.

پرواضح است که از آنجائیکه پیامبر اسلام یک روشنفکر نیست که فقط بخواهد پیام به خاطر پیام مطرح کند و دنبال آن است که به عنوان آخرین پیامبر با پیام خود تمامی بشریت از قرن هفتم تا آخر تاریخ موضوع دعوت خود قرار دهد و به قیامت به عنوان موتور حرکت خود تکیه می‌کند و حتی در آیات و سوره مکی بیش از توحید بر آن تکیه می‌کند، راهی جز این ندارد جز اینکه قیامت را هر چند در عرصه تبیین و تکوین و تشریح می‌تواند به صورت علمی مطرح کند، اما در عرصه توصیف به خاطر ضعف نظری مخاطب نخواهد توانست آن همه معنا و مفهوم را برای مخاطبینی که در فقر فرهنگی مطلق به سر می‌بردند توصیف نماید؛ لذا در این رابطه پیامبر اسلام مجبور بود که با زبان و ادبیات خود آنها، به توصیف قیامت پردازد و اما زبان و ادبیات مردم مکه و شبه جزیره قرن هفتم چه بود که پیامبر بتواند در کانتکس آن به توطیف قیامت پردازد.

بدون هیچ شک و تردیدی آن مردم در آن صحرای خشک و لم یزرع بهترین ارزش‌های مادی این دنیا برایشان باغ، آب، نهر، سایه، تخت، سکس، شراب و میوه‌های رنگارنگ بود، چراکه چیزی جز آفتاب سوزان و صحرای خشک و شکم‌های گرسنه و... ندیده بودند. بهترین تفریح حتی برای فروتمندترین آن‌ها جام شرابی و تخت لب آبی و سایه درختان میوه رنگارنگ و دختران چشم‌گاوی یا حور العین باکره و... بوده است. آن‌ها غیر از این‌ها لذتی نمی‌شناختند تا پیامبر اسلام در توصیف قیامت بر آن‌ها تکیه کند.

البته در همین جا بیان این موضوع خالی از عریضه نیست که وقتی می‌گوئیم این‌ها مقصودمان عموم مردم مخاطب پیامبر اسلام است نه اخص مخاطبین که از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کردند و البته آن‌ها توان فهم لذت‌های متعالی‌تر از لذت سکس و شراب و باغ‌ها و نهرها و... داشتند به همین دلیل برای امام علی در نهج البلاغه و دعای کمیل بهترین لذت عبادت خالص پروردگار است که اگر یک فرد یک ذره از آن به مذاقش شیرین بیاید، هزاران شیرینی دیگر مثل سکس و شراب

و باغ‌های میوه تلخ خواهد شد آنچنانکه این یک ذره به مذاق حافظ شیرین آمد:

از در خویش خدایا به بهشتم مفرس / که بر کوی تو از کون و مکان ما را بس

هرگز امام علی و حافظ خدا را به خاطر سکس و شراب و میوه بهشت عبادت نمی‌کنند چراکه این عبادت از نگاه آن‌ها عبادت تجار و بازرگانان است نه عبادت احرار و آزادگان؛ لذا در همین رابطه پیامبر اسلام اگرچه در زبان تبیین و تشریح و تکوین قیامت هرگز خود را محصور عصر خود نکرد، اما در زبان توصیف قیامت راهی جز این نداشت که با زبان خود آنها به توصیف قیامت پردازد.

حال با توجه به این مقدمه می‌توانیم به تفسیر آیات ۲۲ تا ۳۶ سوره مطففین پردازیم که همه این ۱۴ آیه در باب قیامت توصیفی است بر پایه آنچه که فوقاً مطرح شد. در این ۱۴ آیه قرآن به توصیف دو گروه اجتماعی در رابطه با اسلام در بهشت آینده می‌پردازد که یکی از این گروه ابرار هستند و دیگری گروه مجرمین و کفار، با همان ادبیات؛ لذا اینچنین توصیف می‌کند که ابرار در قیامت در نعمت پایدار هستند بر تخت‌ها تکیه زده‌اند و در چهره آن‌ها شادابی نسبت به رسیدن به این لذت‌ها موج می‌زند از شراب مختوم می‌نوشند و از چشمه‌های بهشت آب می‌خورند و بر کافرانی که در دنیا به آن‌ها نیشخند می‌زدند، آن‌ها امروز نیشخند می‌زنند. ☀

والسلام



نشر مستضعفین

در ترازوی

جلسات پالتاکی

آنک گوید جمله حقدن احمقیست
و آنک گوید جمله باطل او شقیست
همچنانک هر کسی در معرفت
می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح
باحثی مر گفت او را کرده جرح
و آن دگر بر هر دو طعنه میزند
و آن دگر از زرق جانی می‌کند
هر یک از ره این نشان‌ها زان دهند
تا گمان آید که ایشان زان دهاند
این حقیقت دان نه حقدن این همه
نی به کلی گمراهانند این رمه
زانک بی حق باطلی ناید پدید
قلب را احمق بیوی زر خرید
گر نبودی در جهان نقدی روان
قلبها را خرج کردن کی توان
تا نباشد راست کی باشد دروغ
آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ
بر امید راست کژ را می‌خرند
زهر در قندی رود آنگه خورند
گر نباشد گندم محبوب نوش
چه برد گندم نمای جو فروش
پس مگو کین جمله دهما باطلند
باطلان بر بوی حق دام دلند

۱ - در این راه آنچنانکه معلم کبیرمان در مقدمه درس چهارم اسلام‌شناسی ارشاد گفت «باید این اصل را نصب العین خویش قرار دهیم که رشد تضادهای فرعی باعث فرعی شدن تضادهای اصلی نشود»

چه کفر آن را نام و چه ایمان
چه جابلقا چه چابلسا

ز هر چه از راه وامانی
به هر چه از دوست دور افتی

۲ - آنچنانکه معلم مان شریعتی در درس آگزیستانسیالیسم اسلام‌شناسی ارشاد به ما آموخت در صحنه دیالوگ نقادانه باید شما خود را به صورت کیسه بوکسی درآوردید تا مخاطبین با شما بتوانند توسط بوکسی با این کیسه‌های بوکس مشت‌های خویش را قوی کنند.

۳ - شریعتی به ما یاد داد که در صحنه نقد دیالکتیکی اندیشه‌ها باید عقیده‌هایمان را از دست عقیده‌هایمان مصوم بداریم و در انجام این هدف سخت از خداوند کمک بگیریم که او در نیایش خویش گفت «خدایا عقیده‌ام را از دست عقیده‌هایم مصون نگه دار، به من تحمل عقیده مخالف عطا کن، خودخواهی را چندان در من بگش یا چندان بر کیش تا خودخواهی دیگران احساس نکنم.»

۴ - شریعتی به ما آموخت که در صحنه نقد دیالکتیکی اندیشه دیگران بیش از آنکه بیندیشم تا در جدال چگونه حریف را به زانو دریاوریم، فکر کنیم تا اندیشه موضوع را نقد را خوب‌تر فهم کنیم یعنی پیش از آنکه بیاندیشیم تا چه بگوئیم، فکر کنیم که چه می‌گویند.

۵ - شریعتی ما را آموزش داد تا در صحنه جدل دیالکتیکی نقادانه اندیشه دیگران سعی کنیم زمانی که به طرح اندیشه مخالف می‌پردازیم مانند یک مومن به آن اندیشه به طرح آن پردازیم و تنها موقعی که به نقد اندیشه مخالف می‌پردازیم از زاویه مومن به اندیشه خود آن را نقد کنیم.

۶ - شریعتی به ما آموخت برای اینکه هدف مناظره دیالکتیکی کشف حقیقت باشد نه سرکوب نظر مخالف، باید در عرصه جدال تئوریک به عقیده مخالف خوب حمله نکنیم بلکه بد دفاع کنیم چراکه حمله مستقیم به هر اندیشه باعث می‌شود که تمامی آن اندیشه را به چالش بکشیم بی آنکه بدانیم حقیقت، امری نسبی است نه مطلق، یعنی هر اندیشه‌ای می‌تواند هر چند غلط و باطل هم باشد نصیبی از حقیقت برخوردار باشد. مولوی در این رابطه می‌گوید:

پس مگو جمله خیالست و ضلال
حق شب قدرست در شبها نهان
نه همه شبها بود قدر ای جوان
در میان دلق پوشان یک فقیر
مومن کیس میز کو که تا
گرنه معیوبات باشد در جهان
پس بود کالاشناسی سخت سهل
ور همه عیب است دانش سود نیست
آنک گوید جمله حقند احمقیست
تاجران انبیاء کردند سود
می‌نماید مار اندر چشم مال
منگر اندر غبطه این بیع و سود

بی حقیقت نیست در عالم خیال
تا کند جان هر شبی را امتحان
نی همه شبها بود خالی از آن
امتحان کن وانک حق است آن بگیر
باز داند حیزکان را از فتنی
تا جران باشند جمله ابلهان
چونک عیبی نیست چه نااهل و اهل
چون همه چوبیست اینجا عود نیست
و آنک گوید جمله باطل او بشقیست
تاجران رنگ و بو کور و کبود
هر دو چشم خویش را نیکو بمال
بنگر اندر خسر فرعون و نمود

مثنوی - دفتر دوم - ص ۳۳۸ - بیت ۲۹۶۱

۷ - برای اینکه جلسات پالتاکی بتواند مستمر گردد مناظره‌های پالتاکی باید صورت میزگرد پیدا بکند نه محیط باز و این تا توسط آن بتوان وزن تئوریک و کیفی جلسات را بالا برد و با دستاورد تئوریک میزگرد و مناظره‌های پالتاکی هم بستر ساز جلب مخاطب بیشتر بشود و هم برای نشر مستضعفین راهگشای تئوریک گردد؛ لذا برای انجام این مقصود باید حرکت پالتاکی را دو فرایندی کرد.

فرایند اول فرایند ترویجی به صورت میزگرد با تعداد محدود نیروهای کیفی از قبل دعوت شده باشد و پس از ضبط فرایند اول در فرایند دوم به صورت تبلیغی با برونی کردن میزگرد پالتاکی در «سایت پیشگام مستضعفین ایران» یا سایت‌های خویشاوند به نشر آن پردازیم. البته لازمه این امر داشتن نگاه و منظر و رویکرد کیفی به جای رویکرد کمی به پالتاکی است.

ارزش جلسات پالتاکی به تعداد شرکت کنندگان کمی آن نیست بلکه به نوآوری‌های تئوریکی است که جلسات پالتاکی برای جامعه ایران به ارمغان می‌آورد و برای انجام این مقصود متولیان این امر مهم باید واقف باشند که فرایند حرکت جامعه ایران در این شرایط فرایند ترویجی است نه تبلیغی و تمییجی. یعنی باید بدانیم که هی در جلسات پالتاکی دنبال این نباشیم که چند نفر پای صحبت‌های پالتاکی نشسته‌اند و یا چند نفر پالتاکی گوش می‌کنند، این‌ها برای پالتاکی ارزش‌زا نیست.

از نیمه دوم سال ۵۰ در حسینیه ارشاد بیش از ۲۰۰۰ نفر فقط دانشجوی رسمی ثبت نام کرده با کارت در جلسات اسلام‌شناسی شریعتی شرکت

می‌کردند که در تاریخ اندیشه مذهبی جامعه ما برای همیشه بی مثال و بی سابقه می‌باشد اما آنچه‌آنکه در جلسات درس ۳۷ و ۳۸ شریعتی دیدیم از زبان شریعتی شنیدیم که شریعتی به جای این خیل بی شمار مخاطبین آرزو می‌کرد «ای کاش به اندازه انگشتان یک دست او می‌توانست (به جای این‌ها افراد خیل لشکری) در این کلاس‌های اسلام‌شناسی افرادی بسازد که توان تولید فکر و تولید اندیشه داشته باشند» و به علت همین خلاء افراد تولید کننده فکر و اندیشه بود که برعکس آنچه شریعتی می‌گفت با بسته شدن ارشاد نه تنها درب‌های ارشاد در دورترین دهات ایران باز نشد بلکه حتی با مخفی و دستگیر شدن شریعتی برای همیشه درب حسینیه ارشاد بسته شد و این موضوعی بود که ساواک ضد خلقی شاه بهتر از خود شریعتی می‌فهمید چراکه ساواک به درستی می‌فهمید که تنها یک نفر در حسینیه ارشاد توان تولید فکر دارد بقیه مستمع‌اند؛ لذا با گرفتن این یک نفر، حسینیه تمام خواهد شد.

البته این آفت فقط مخصوص ارشاد شریعتی نبود بلکه سازمان‌هایی مثل مجاهدین خلق هم گرفتار همین آفت بودند چراکه با دستگیری محمد حنیف نژاد در ادامه ضربه شهریور ماه ۵۰ مراد دلفانی طاق تئوریک این سازمان فرو ریخت و بن بست و انشعاب و کودتای مجاهدین هگی پس لرزه‌های حذف محمد حنیف نژاد توسط ساواک بود. هر چند بعداً افرادی مثل شهید محمد اکبری آهنگر کوشیدند با جایگزین کردند اندیشه شریعتی به جایی پروژه ناتمام محمد حنیف نژاد اقدام به بازشناسی و بازسازی سازمان مجاهدین خلق در ادامه ارشاد بکنند، ولی به علت شهادت محمد اکبری آهنگر همراه با سرور آلاپوش این پروژه هم مانند پروژه محمد حنیف نژاد ناتمام ماند، در نتیجه شرایط جهت سیطره کامل اندیشه چپ توسط اپورتونیسیم تحت رهبری تقی شهرام و بهرام آرام فراهم شد که حاصل آن شد تا شریعتی از انتقال اندیشه‌اش به سازمان مجاهدین خلق ناامید بشود.

البته شریعتی به اشتباه فکر می‌کرد که این انتقال اندیشه او به سازمان مجاهدین خلق توسط حسن آلاپوش و محبوبه متحدین صورت می‌گیرد، در صورتی که خود این دو نفر جزء قربانیان جریان اپورتونستی مجاهدین خلق بودند و به همین دلیل شریعتی بعد از شهادت حسن و محبوبه در ناتمام ماندن پروژه خود در سوگ شهادت این دو نفر به عزا نشست و به همین دلیل شاید خواندنی‌ترین اثر شریعتی که برای همیشه زنده می‌ماند قصه حسن و محبوبه باشد، چراکه در قصه حسن و محبوبه، شریعتی علاوه بر اینکه به صورت سمبلیک و اشاره اوضاع سیاسی جامعه ایران در دهه ۵۰ به تحلیل می‌کشد و استراتژی خود با آن شرایط مطرح می‌کند، نقشه راه خود را هم

تبیین می‌نماید که این نقشه چیزی جز این نبوده که شریعتی پس از شهادت محمد حنیف نژاد با طرح استراتژی «آن‌ها که رفتند کار حسینی کردند و آن‌ها مانده‌اند باید کار زینبی کنند و گرنه یزیدی‌اند» پروژه حرکت خودش را جهت جایگزینی و آلترناتیوی محمد حنیف نژاد مطرح می‌کند.

اما آنچه باعث بن بست استراتژی شریعتی جهت انتقال حرکت ارشادی یا زینبی خود به سازمان مجاهدین خلق شد یکی شهادت زود هنگام محمد اکبری آهنگران به همراه سرور آلاپوش بود، دوم تکیه اشتباه شریعتی جهت انتقال حرکت خود به سازمان مجاهدین به جای محمد اکبری آهنگر و سرور آلاپوش بر حسن آلاپوش و محبوبه متحدین بود. البته شریعتی به طور مداوم با محمد اکبری آهنگران در حسینیه ارشاد در تماس بود و تقریباً محمد اکبری آهنگران به صورت سیستماتیک در جلسات شریعتی و به خصوص در کلاس‌های اسلام‌شناسی شرکت می‌کرد و جزوه «پرسش و پاسخ» شریعتی بر خلاف آنچه که شایع است پاسخ‌های شریعتی به سوال‌های محمد اکبری آهنگران و سرور آلاپوش و مجتبی آلاپوش است نه حسن آلاپوش و محبوبه متحدین و شاید بهتر این باشد که بگوئیم که بزرگ‌ترین معمار تفویض سازمان مجاهدین خلق پس از شهید محمد حنیف نژاد، شهید محمد اکبری آهنگران است که به لحاظ مضمون و محتوای تفویض این دو معمار بزرگ سازمان مجاهدین خلق، اندیشه شهید محمد حنیف نژاد یک اندیشه صد در صد انطباقی در کانتکس و ادامه اندیشه انطباقی بازرگان بود برعکس اندیشه شهید محمد اکبری آهنگران که صد در صد یک اندیشه اسلام تطبیقی در کانتکس و ادامه اندیشه شریعتی شکل گرفته بود و این موضوع علت بن بست ارشاد شریعتی و سازمان مجاهدین خلق می‌باشد که خود این بن بست ارشاد شریعتی و سازمان مجاهدین در سال ۵۵ پس از شهادت شهید محمد اکبری آهنگران بستر ساز تکوین حرکت آرمان مستضعفین در تابستان ۵۵ شد چراکه موسیسن آرمان پس از شهادت محمد اکبری آهنگران به درستی دریافتند که هم ارشاد شریعتی به پایان راه خود رسیده است و هم مجاهدین خلق در بیرون زندان به بن بست کامل تشکیلاتی و تفویض و استراتژی رسیده‌اند، هر چند در زندان جریان مسعود رجوی تلاش می‌کردند تا ضمن مقابله با سونامی فراگیر اپورتونیستی، اقدام به بازسازی مجاهدین خلق طبق سنت و نقشه راه محمد حنیف نژاد بکنند، یعنی همان تلاشی که بعد از انقلاب ۵۷ از زندان به بیرون زندان منتقل شد و مجاهدین خلق امروز فرزندان همان حرکت بازسازی شده مسعود رجوی در زندان در ادامه نقشه راه شهید محمد حنیف نژاد می‌باشند ولی مصیبتی که در این رابطه نصیب حرکت شریعتی شد اینکه راه

محمد اکبری آهنگران پس از شهادتش که همراه با شهادت سرور آلاپوش و مجتبی آلاپوش انجام گرفت نه در بیرون زندان و نه در زندان نتوانست استمرار پیدا کند و شاید بهتر این باشد که بگوئیم با شهادت محمد اکبری آهنگران راه سازمان‌گرایانه حرکت شریعتی در بیرون از ارشاد مُرد، هر چند موسسین آرمان کوشیدند تا پرچم به زمین افتاده شریعتی در پای جنازه محمد اکبری آهنگران در خیابان ظهیرالاسلام در کنار جنازه شهید سرور آلاپوش و مجتبی آلاپوش را بلند کنند، ولی تا این زمان موفق نشدند که صد البته نزدیک به چهل سال است که تلاش می‌کنند تا با شعار ارشاد باز محمد اکبری آهنگران یا شریعتی باز سازمان مجاهدین خلق این مسیر به بن بست رسیده را باز کنند.

۸ - بنابراین اگر خویشاوندان پالتاکی می‌خواهند حرکتشان متمرکز تاریخی بشود و به بن بست نرسند باید:

اولا دست از کمیت‌گرایی و هویت‌گرایی و جذب کمی تماشاگر و مخاطب بردارند و اصلاً به این فکر نکنند که چند نفر توانسته‌اند جذب کنند یا اینکه چقدر حرکت آن‌ها در عرصه فضای مجازی توانسته است در واقعیت اجتماعی ایران تأثیرگذار باشد یا اینکه مثلاً چه کنند که مخاطبین خود را بیشتر کنند؟، مثلاً اگر امروز ۵ نفر است فردا ده نفر بشوند. همه این خیال‌های غلط و اشتباه است و خویشاوندان پالتاکی را به بن بست می‌کشاند.

ثانیا خویشاوندان پالتاکی باید بدانند که جامعه ما و جنبش ما و حرکت تاریخی مردم ایران در این شرایط گرفتار بحران تفویض است و تا زمانی که این بحران تفویض که در عرصه‌های بحران ایدئولوژیک و استراتژیک و تشکیلاتی به نمایش درآمده است حل نشود، اگر صد تا انقلاب و اصلاحات و رفم هم در این جامعه انجام بگیرد باز آتش همان آتش است و کاسه همان کاسه.

ثالثاً خویشاوندان پالتاکی باید بدانند که در این بحران تفویض تاریخی جامعه و جنبش ایران نیازمند به ایده‌ها و مفاهیم نوین تفویض هست، لذا تا زمانی که توسط این نوآوری نظری و تفویض بر علیه تئوری‌های مندرس هزار ساله اسلام فقهاتی و دکماتیسیم ارتجاع مذهبی و تئوری‌های اسلام صوفیانه انطباقی لیبرالیسم مذهبی و تئوری‌های لیبرال دموکراسی اقتصادی و فلسفی و سیاسی و اخلاقی بستر ساز سرمایه‌داری انحصاری جهانی شوریدن نکنیم، قطعاً هیچگونه شوریدن عملی در این جامعه اثر بخش نخواهد بود.

بنابراین تا زمانی که وظیفه اصلی خویشاوندان پالتاکی نوآوری نظری و تئوریک توسط نقد علمی اندیشه «نشر مستضعفین» نباشد هر گونه حرکتی و تلاشی آب در هاون کوفتن خواهد بود یا شیپور را از دهان گشادش نواختن است و قطعاً نتیجه آن یأس و ناامیدی و بن بست خویشاوندان پالتاکی ما خواهد شد.

بنابراین هرگز خویشاوندان پالتاکی نباید رسالت و وظیفه خودشان را تبلیغ «نشر مستضعفین» بدانند بلکه فقط و فقط و فقط کار آن‌ها باید نوآوری نظری و تئوریک توسط نقد علمی «نشر مستضعفین» باشد هر چند به جای میلیون‌ها نفر تنها یک نفر جذب کنند خویشاوندان پالتاکی باید مطمئن باشند که اگر در عرصه تولید نوآوری نظری و تئوریک بتوانند فقط یک نفر هم به مرحله تولید اندیشه برسانند که موفق شده‌اند.

آب دریا را گر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

۹ - نکته کلیدی که خویشاوندان پالتاکی باید به آن توجه کنند اینکه پیشگامان جنبش و مردم ایران در طول بیش از صد سال گذشته توسط دو انقلاب بزرگ و یک نهضت بی بدیل در تاریخ جنبش خلق‌های کشورهای پیرامونی کوشیده‌اند تا به خیال خود معضلات تاریخی مردم که از عقب ماندگی تا دسپاتیزم سیاسی نظام‌های اقتدارگرا و توتالی تر ادامه دارد، توسط انقلاب‌های پی در پی حل نمایند اما از آنجائیکه آن‌ها معضلات عملی اجتماعی مردم ایران را در طول بیش از صد سال گذشته در کانتکس معضلات تئوریک تبیین نمی‌کردند در نتیجه‌ای تلاشی در جهت حل ریشه‌ای تئوریک معضلات اجتماعی نداشته‌اند و فکر می‌کردند بدون حل تئوریک ریشه‌های معضل عملی اجتماعی، توان حل این معضلات عمل اجتماعی وجود دارد.

لذا به این دلیل بود که با تکیه بر انقلابات و اصلاحات پی در پی تلاش می‌کردند تا به حل این معضلات عملی اجتماعی ایران بپردازند، در نتیجه این امر باعث شده تا خود نمک‌گندیده شود چراکه:

هر چه بگنند نمکش می‌زنند وای به روزی که بگنند نمک

و به موازات انجام این انقلاب‌های پی در پی بدون تئوری بوده است که شعار مردم ایران شده است «سال به سال دریغ از پارسال» و به همین ترتیب دست از انقلاب و اصلاحات همه چیز شسته‌اند و بال‌های خود را آویزان کرده‌اند و ۳۶ سال است که به استحاله رژیم مطلقه فقهاتی توسط صندوق‌های مهندسی شده رای فکر می‌کنند و با آن آفتابه را در پای لحیم

کردن قربانی می‌کنند.

۱۰ - خویشاوندان پالتاکی اگر رسالت خودشان در این زمان فقط در کانتکس نوآوری نظری و تئوریک تعریف کنند، باید بدانند که معضلات تئوریک در جامعه مذهبی ایران نه تنها دامنگیر جنبش ایران می‌باشد بلکه به علت سلطه اسلام فقهاتی و اسلام خشونت‌ی بر مسلمین از آفریقا تا آسیای جنوب شرقی تنها با یک شورییدن تئوریک بر اسلام فقهاتی که همان اسلام خشونت‌ی هم می‌باشد، می‌توان تمامی جریان‌های اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی از رژیم مطلقه فقهاتی تا اخوان المسلمین و داعش و القاعده و بوکو حرام و غیره به زانو درآورد و قطعاً تا زمانی که این شورییدن تئوریک بر علیه اسلام فقهاتی، خشونت‌ی، حکومتی، روایتی، ولایتی و زیارتی صورت نگیرد، اگر صد بار هم این جریان‌ها را به زانو درآوریم، باز به شکلی مهیب‌تر از خاکستر بمباران‌های ضد انسانی فلوجه و شکنجه گاه‌های ابوغریب و گوانتاناما سر بیرون می‌آورند.

۱۱ - خویشاوندان پالتاکی باید بدانند که ما در هر جلسه آن‌ها چشم انتظار آن هستیم تا بینیم که از تنور داغ نقد بی رحمانه «نشر مستضعفین» آن‌ها چه مفاهیم جدیدی زایش می‌کند تا مانند «کدامین شریعتی با کدامین اسلام؟» جلسه اول پالتاکی بسان زینور عسل از شهید گل‌هایشان عسل بسازیم و به صورت تئوری نوین تحویل جامعه و تاریخ ایران بدهیم.

۱۲ - خویشاوندان پالتاکی باید بدانند که وظیفه ما در این زمان نه جذب نیرو است و نه تشکیل حزب مستضعفین ایران است، بلکه فقط و فقط پیوند بین واقعیت اجتماعی ایران با فضای مجازی توسط کشف مفاهیم جدید تئوریک برای انقلاب تئوریک در جامعه دینی ایران می‌باشد که بنا به گفته هگل «هر گونه تحولی در این جامعه دینی ایران باید از کانال دین انجام بگیرد.»

۱۳ - خویشاوندان پالتاکی باید بدانند علت موفقیت غرب از بعد از قرون وسطی و علت شکست ما از بعد از دو انقلاب و یک نهضت بزرگ، این است که مغرب زمین قبل از انقلاب و تحول اجتماعی اقدام به تحول و انقلاب تئوریک کردند و با شورش تئوریک توانستند اسکولاستیک و فئودالیسم را شکست دهند، اما ما برعکس، قبل از انقلاب و تحول تئوریک کوشیدیم که به تحول و انقلاب در واقعیت جامعه ایران بپردازیم و به همین دلیل تا امروز در این رابطه شکست خورده‌ایم. ☀

ادامه دارد

چگونه

قرآن را تفسیر کنیم؟

۱ - چه نیازی به تفسیر قرآن؟

دو مشخصه محوری پروسس تکوین قرآن عبارت است از:

الف - دینامیزم تکوین قرآن. ب - دیالوگی بودن پروسه تکوین قرآن.

در رابطه با دینامیزم تکوین قرآن آنچنانکه قبلا مطرح کردیم قرآن در میان تمامی کتاب‌های وحیانی انبیاء الهی و کتاب‌های الهامی عرفانی، تنها کتابی است که محتوای آن به صورت تدریجی و تکاملی در بستر پراکسیس جامعه‌سازانه پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال بر پیامبر اسلام نازل شده است. همین مشخصه

الف - نزول تدریجی، ب - تکاملی بودن پروسس نزول،

ج - بستر جامعه‌سازانه نزول آن، باعث گردیده تا قرآن در میان تمامی کتاب‌های وحیانی انبیاء الهی و کتاب‌های الهامی عرفانی تنها کتابی باشد که دارای مشخصه دینامیزم تکوین است و همین دینامیزم تکوین قرآن عاملی شده تا اسلام بعد از وفات پیامبر اسلام و قطع وحی نبوی بر بشریت، به صورت اسلام تاریخی متولد گردد که مشخصه اصلی این اسلام تاریخی مسلح بودن به دینامیزم درونی بر سه پایه:

الف - اجتهاد در اصول و فروع،

ب - الگوی شخصیتی پیامبر اسلام به عنوان اسوه و امام و الگو و نمونه شدن اخلاقی برای بشریت همیشه تاریخ،

ج - الگوی مدینه النبی، - جامعه‌ائی که پیامبر اسلام در مدت ۱۰ سال حرکت مدنی خود بر پایه قرآن بنا کرد - به عنوان یک جامعه الگویی و نمونه برای همیشه بشریت تا آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی می‌گوید «بشریت آینده بتواند متدولوژی جامعه‌سازانه کنکریت و مشخص بر پایه فهم زمان و فهم دینامیزم اسلام تاریخی کسب نماید.»

اما آنچنانکه فوقا مطرح کردیم مشخصه دوم قرآن دیالوگی بودن پروسه تکوین قرآن می‌باشد که اهمیت این موضوع در شناخت قرآن اهمیتی در حد اندازه دینامیزم تکوین قرآن دارد، چراکه اگر دینامیزم تکوین قرآن به ما می‌آموزد که قرآن دارای

یک متن دفعی و پکیجی مانند الواح تورات موسی و کتاب دیگر پیامبران الهی نیست و همچنین دارای یک متن یکنواخت غیر تکامل پذیر مانند انجیل عیسی و کتاب دیگر انبیاء الهی نیست و همچنین دارای یک متن و محتوای بیگانه با واقعیت کنکریت جامعه خود مانند کتاب‌های وحیانی دیگر انبیاء الهی و کتاب‌های الهامی عرفا نمی‌باشد، پروسه تکوین قرآن معرف این حقیقت خواهد بود که:

اولا قرآن دارای یک زبان دیالوگی می‌باشد که در چارچوب دیسکورس جغرافیای حرف تکوین پیدا کرده است و همین زبان دیالوگی به همراه دیسکورس جغرافیای حرف قرآن باعث گردیده تا زبان قرآن به جای زبان حقیقی و زبان عرفی بر زبان سمبلیک تکیه کند.

ثانیا دیالوگی بودن پروسه تکوین قرآن باعث گردیده تا محتویات و مضمون وحی نبوی پیامبر اسلام در چارچوب دیسکورس محدود مخاطبین پیامبر و پراکسیس اجتماعی کنکریت پیامبر اسلام در جامعه بادیه نشین عربستان مادیت پیدا کند، لذا طبیعی است که هر زمان که آن مضمون و محتوای وحی نبوی پیامبر اسلام در برابر شرایط متفاوت تاریخی - اجتماعی قرار می‌گیرد، این قرآن و این وحی با این ساختار و با این زبان در برابر آن جامعه نوین ساکت و بی تفاوت و

به صورت یک کتاب غیر تاریخی در می‌آید. در این رابطه برای اینکه قرآن خاموش و ساکت بتواند به عنوان راهنمای عمل انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه درآید، باید این قرآن خاموش و ساکت را به حرف درآوریم و در همین رابطه است که سوال فوق که «چه نیازی به تفسیر قرآن داریم؟» در اینجا پاسخ خود را پیدا می‌کند.

چراکه نیاز ما به تفسیر قرآن به آن علت است که قرآن بر پایه خصیصه متن دیالوگی خود در چارچوب پاسخگویی به پرسش‌های مخاطبین پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی و در جامعه بادیه نشین عربستان تکوین پیدا کرده است، لذا این قرآن با این مکانیزم تکوین، تنها در زمانی می‌تواند برای ما به عنوان راهنمای عمل انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه مطرح گردد که بتواند در چارچوب پاسخگویی به سوال‌های انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه شرایط مختلف جغرافیایی و تاریخی باشد. همین تطبیق قرآن دیالوگی قرن هفتم میلادی به شرایط مختلف جغرافیایی و تاریخی باعث به حرف آمدن قرآن خاموش می‌شود که این به حرف آمدن یا به حرف درآوردن تطبیقی قرآن ساکت و خاموش، در هر شرایط تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی همان تفسیر قرآن می‌باشد و لذا در این رابطه نیاز به تفسیر قرآن، همان نیاز به حرف واداشتن قرآن ساکت و خاموش در هر شرایط تاریخی می‌باشد که عین همین تبیین از تفسیر قرآن، امام علی بزرگترین شاگرد مکتب وحی و بزرگترین دستپرده پیامبر اسلام در خطبه ۱۵۸ نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۲۲۳ - س ۶ می‌کند:

«... وَ النُّورِ الْمُفْتَدَى بِهِ ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ - قرآن نوری است که شما باید آن را مقتدا و راهنمای عمل خود قرار دهید - آگاه باشید که قرآن در برابر انسان و جامعه زمان شما تا زمانی که خودتان او را به حرف درنیاورید خاموش و ساکت می‌ماند و امروز من شما را با تفسیر و به حرف درآوردن قرآن خاموش و ساکت خبر می‌کنم که در این کتاب هم نور هدایت‌گرایانه آینده بشریت است و هم تاریخ حرکت جوامع و انسان‌های گذشته و لذا اگر این قرآن با تفسیر به حرف درآورید هم درمان درد انسان ساز و جامعه‌سازانه شما در آن است و هم مسیر سامان دادن به حرکت انسانی و اجتماعی

شما در آن می‌باشد.»

و به این ترتیب است که ما می‌توانیم با تفسیر قرآن در هر شرایط تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی، قرآن ساکت و خاموش را به حرف درآوریم تا این قرآن بتواند به عنوان راهنمای عمل انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه ما قرار گیرد.

۲ - سه نوع تفسیر، تفسیر تطبیقی، تفسیر انطباقی، تفسیر دگماتیسم

آنچنانکه فوقا مطرح کردیم برای تفسیر قرآن باید در شرایط مختلف تاریخی و جغرافیایی، قرآن ساکت و خاموش را در برابر سوال‌های روز زمان قرار دهیم تا در عرصه انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه، این قرآن خاموش به حرف درآید. در این رابطه است که.

اولا نکته‌ای که باید به عنوان پیش فرض در نظر بگیریم فهم زبان قرآن است، چراکه در رابطه با زبان قرآن سه نظریه مطرح می‌شود:

یکی اینکه بگوئیم زبان قرآن زبان حقیقی است، آنچنانکه مفسرین قرآن از آغاز به این امر اعتقاد داشته‌اند. طبیعی است که در صورتی که ما زبان قرآن را زبان حقیقی بدانیم آنچه که در ظاهر قرآن شاهد هستیم باید به عنوان محتوای اصلی پیام قرآن هم بدانیم، در آن صورت دیگر آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام روایتی شیعه و سنی در طول بیش از هزار سال گذشته تکوین پیدا کرده است نه تنها این قرآن و اسلام تاریخی دارای دینامیزم نمی‌باشند بلکه اصل اجتهاد در اصول اسلام تاریخی هم تعطیل می‌شود و موضوع اجتهاد آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری معتقد بود فقط محدود به اجتهاد در فروع فقهی اسلام فقاهتی دگماتیسم حوزه‌ها می‌شود که خروجی نهایی این رویکرد اسلام دگماتیسم فقاهتی خواهد بود که مدت ۳۶ سال جامعه ایران در حال تجربه کردن آن می‌باشد. همان اسلامی که بنیانگذاران آن در سال ۵۷ مدعی بودند که تنها چند آئین نامه داخلی کم دارند و گرنه در چارچوب کار هزار ساله فقه سنتی برای تمامی مشکلات عبادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... جامعه ایران و جامعه

بشری پاسخ مناسب دارند. ولی وقتی سوار کار شدند «اقتصاد را مال خرها دانستند» و «سیاست را مال فقیه و روحانی حوزه فقهاتی علم کردند» و «فرهنگ مردم هم تنها مولود دولتی شدن و فقهاتی شدن همه چیز این مردم در چارچوب اسلام فقهاتی و روایتی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دانستند» و «نظام اداری مملکت هم یک جا در چارچوب حزب پادگانی خامنه‌ای تسلیم سپاه و تشکیلات آن کردند»، بنابراین اگر زبان قرآن را حقیقی دانستیم راهی جز این نداریم جز اینکه به اسلام انطباقی و اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی معتقد شویم.

دوم اینکه آنچنانکه قرآن شناسان جدید جهان عرب امثال محمد ارکون و نصر ابوزید و... معتقدند، زبان قرآن را عرفی بدانیم یعنی قرآن را یک کتابی بدانیم که با فاعلیت پیامبر اسلام (نه قابلیت پیامبر اسلام که بستر ساز دستیابی پیامبر به آبخور وحی شده است که علامه محمد اقبال به آن اعتقاد داشت) آنچنانکه خود پیامبر اسلام یک انسان قرن هفتمی بزرگ شده در جامعه بادیه نشین مکه و عربستان بود و تاثیر پذیرفته صد در صدی از آن فرهنگ بوده است، جامعه و مخاطبین زمان و عصر و جغرافیای او نیز تاثیر پذیرفته صد در صد فرهنگ آن عصر و آن زمان بوده‌اند لذا از دیدگاه این رویکرد، خود قرآن هم که با فاعلیت تمام عیار پیامبر اسلام و فرهنگ آن مخاطبین شکل گرفته است دارای همان زبان عرفی عصر و زمان پیامبر اسلام می‌باشد و در همین رابطه برای فهم آن ما مجبوریم تا زبان عرفی جامعه و عصر و خود پیامبر را بشناسیم و سپس در چارچوب آن به تفسیر قرآن و شناخت آن بپردازیم.

خروجی نهائی این رویکرد به قرآن هم تفسیر انطباقی و اسلام انطباقی خواهد بود چراکه در این رویکرد زبان قرآن اصالت پیدا می‌کند و همه قرآن می‌شود عرضیات قرآن و خود عرضیات قرآن آنچنان فریه می‌شود که جای ذاتیان آن را هم اشغال می‌کند و از آنجائیکه طبق این رویکرد فقط ذاتیات قرآن است که امروز می‌تواند به درد ما بخورد آن هم در دایره یک نیاز روحی فردی، این ذاتیات آنقدر در این کانتکس کوچک و لاغر می‌شود که حداکثر آن می‌شود چند تا توصیف از خداوند و یا از آخرت و رسالت پیامبر اسلام و دیگر پیامبران الهی؛ و البته خدا هم در این رویکرد یک تجربه باطنی می‌شود نه بیشتر که حداکثر ما

می‌توانیم خودمان به تاسی از عرفای بعد از پیامبر اسلام در این رابطه تجربه بالاتری از پیامبر اسلام دست پیدا کنیم، چراکه خدای محمد خدای خشیت ترس می‌باشد اما خدای مولوی خدای عشق است که صد البته از دیدگاه اینان تجربه عشقی از خداوند بسیار بالاتر از تجربه خشیت از خداوند می‌باشد، لذا حتی در خصوص تجربه خداوند - که این رویکرد معتقد است که جزء ذاتیات قرآن می‌باشد - در نهایت معتقدند که تجربه عرفانی امثال مولوی از خداوند بالاتر از تجربه پیامبر اسلام می‌باشد و این‌ها حتی خود را نیازمند به تجربه باطنی پیامبر اسلام از خداوند قرآن هم نمی‌بینند.

اما در خصوص آخرت از نظر قرآن که اینها به ظاهر آن را جزء ذاتیات قرآن می‌دانند از آنجائیکه این‌ها آخرت را به صورت امری بیگانه از دنیا تبیین می‌کنند این امر باعث شده که آخرت در دیسکورس این‌ها به صورت یک امر تعبیدی مطرح شود که نه از طرف عرفا و نه از طرف فلاسفه و نه از طرف علما قابل کشف و فهم نیست تنها توسط انبیاء و قرآن مطرح شده است لذا آن‌ها نه به صورت تجربی و معرفتی بلکه فقط در چارچوب یک تعبد و تکلیف به آن اعتقاد پیدا می‌کنند نه بیشتر. همین عوامل باعث گردیده که در دیسکورس این رویکرد به قرآن، عرضیات قرآن که یک امر زمانی و غیر تاریخی و مختص به فرهنگ و جغرافیا و تاریخ خود پیامبر اسلام می‌باشند و برای عصر ما و نسل ما قابل تاسی نیست تقریباً تمام قرآن را شامل می‌شود و برای ذاتیات قرآن در این رویکرد دیگری جایی باقی نمی‌ماند و در همین رابطه این‌ها کمتر به تبیین ذاتیات قرآن می‌پردازند و حداکثر حرف آن‌ها در حد یک پاورقی است هر چه حرف می‌زنند در باب عرضیات قرآن است که خروجی نهائی این امر غیر تاریخی شدن قرآن می‌شود.

لذا دیگر نه تنها قرآن کتاب راهنمای عمل ما برای انسان‌سازی و جامعه‌سازی و تاریخ‌سازی نخواهد بود بلکه در نهایت تنها به صورت چند تا تجربه عرفانی و باطنی پیامبر اسلام در می‌آید که مسلمانان می‌توانند اگر خواستند به صورت فردی با تاسی از این تجربه‌های محدود به قرآن تکیه کنند، البته از نظر این‌ها بهتر از این تجربه‌ها در دستگاه عرفا از جمله مولوی وجود دارد. بنابراین در نهایت رابطه این‌ها با قرآن می‌شود یک رابطه فردی

تکلیفی و تبعیدی هر چند خودشان را تجربه اندیش و معرفه اندیش می‌دانند و دیگران را معیشت اندیش، چراکه تنها چیزی که در نهایت از قرآن برای این جماعت باقی می‌ماند شریعت و فقه قرآن است که معتقدند به صورت تبعیدی به عنوان قشر و پوست، حافظ مغز باید پذیرفت. البته در این جا هم به تاسی از شیخ محمود شبستری که می‌گوید:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت

این جماعت معتقدند که هدف و منظور شریعت حفظ مغز است ولی اگر در سرتاسر اندیشه آن‌ها جستجو کنید کوچکترین اثری از مغز نیست، البته اگر مغزی هم باشد در مثنوی مولوی است نه در قرآن. به همین دلیل است که این‌ها در تقسیم اسلام سه گانه معیشت اندیش و معرفت اندیش و تجربه اندیش بیش از آنکه به انواع اسلام تکیه کنند به مندولوژی فهم اسلام تکیه می‌کنند که خروجی نهائی این تقسیم آن‌ها شریعتی پارادایم کیس اسلام معیشت اندیش می‌شود و شیخ مرتضی مطهری پارادایم کیس اسلام معرفت اندیش است و خود گوینده می‌شود پارادایم کیس اسلام تجربه اندیش در زمان ما.

سوم آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی معتقد بود زبان قرآن را نه حقیقی بدانیم و نه عرفی، بلکه یک زبان سمبلیک بدانیم که مطابق این نظریه و دکترین قرآن به صورت یک منشور چند وجهی در می‌آید که در هر عصر و نسل و قرنی قرآن قابلیت حفاری و کشف معنای نو دارد. در این رابطه است که مطابق این نظریه موضوع هرمنوتیک یا تاویل قرآن مطرح می‌شود چراکه اگر ما زبان قرآن را زبان حقیقی یا زبان عرفی بدانیم دیگر نیازمند به کشف معنا یا هرمنوتیک یا تاویل نیستیم و تنها با اعتقاد به زبان سمبلیک قرآن است که هرمنوتیک یا تاویل یا کشف معنا در قرآن مطرح می‌شود زیرا اعتقاد به زبان سمبلیک قرآن دلالت بر این امر دارد که برای فهم قرآن نباید به ظاهر قرآن تکیه کنیم و آن را مطلق نمائیم بلکه باید برای قرآن یک باطنی قائل شد که هدف هرمنوتیک یا تاویل قرآن کشف همین باطن می‌باشد و با کشف معنا و یا کشف باطن قرآن است که ما می‌توانیم به قرآن راهنمای عمل انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه دست پیدا کنیم و به همین دلیل، قرآن از عینک این رویکرد، بستر ساز

اسلام تطبیقی می‌شود، چرا که رابطه این رویکرد با قرآن یک رابطه اجتهادی است نه رابطه یک طرفه تقلیدی و تکلیفی مانند اسلام دگماتیسم فقهاتی حوزه و اسلام انطباقی که به جایگزینی فراگیر عرضیات قرآن منتهی می‌شود که البته خروجی نهائی این رویکرد روی آوردی به دستاوردهای بشری و مطلق کردن آن‌ها همراه با جایگزین کردن آن‌ها در شکل عرفان و علم به جای قرآن در اسلام انطباقی می‌شود.

چنانکه در اسلام انطباقی بازرگان این علم سیانس است که عامل فهم قرآن می‌شود و در اندیشه عبدالکریم سروش این عرفان هند شرقی مولوی است که راهنمای فهم قرآن می‌گردد و در اسلام انطباقی مجاهدین خلق این علم اجتماعی است که به جای علم طبیعی بازرگان چراغ فهم قرآن می‌گردد. در تمامی این اسلام‌های انطباقی این قرآن است که در برابر آینه علوم اجتماعی و علوم طبیعی و عرفان هند شرقی قرار می‌گیرد نه بالعکس، آنچنانکه در اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی شاهد آن می‌باشیم. لذا طبیعی است که این علوم تصویر خود را در قرآن مشاهده می‌کنند نه تصویر قرآن در خود، آنچنانکه در اندیشه شریعتی و اقبال شاهد آن هستیم.

بنابراین در اسلام تطبیقی شریعتی - اقبال به علت اینکه زبان قرآن را نه حقیقی می‌دانند و نه عرفی بلکه سمبلیک می‌دانند این امر باعث می‌شود که آن‌ها با عصای هرمنوتیک یا تاویل آیات قرآن معتقد به کشف معنا و کشف باطن در قرآن بشوند، از این مرحله است که هرمنوتیک یا تاویل و کشف معنا در قرآن توسط تفسیر قرآن باعث به حرف درآوردن قرآن ساکت در زمان می‌شود و به عنوان یک ضرورت در دستور کار طرفداران اسلام تطبیقی قرار می‌گیرد چراکه از دیدگاه رویکرد به اسلام تطبیقی تا زمانی که ما توسط تفسیر قرآن نتوانیم به صورت تطبیقی با زمان، قرآن را به حرف در بیاوریم این قرآن در عمل انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه نمی‌تواند راهنمای عملی ما قرار گیرد و به این ترتیب است که تفسیر قرآن در اسلام تطبیقی همان هرمنوتیک یا تاویل یا کشف معنا در قرآن می‌باشد. ☀

ادامه دارد