نشر مستضعفین

تلفن های تماس: ۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸ / ۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

شماره ۴۱ - اول آذر ماه ۱۳۹۱

وب سایت: www.nashr-mostazafin.com
ایمیل آدرس: Info@nashr-mostazafin.com

جنبش کارگری در مسیر اعتلاء یا ورطه خواسته‌های صنفی؟

سرمقاله

۱ - بحران اقتصادی بسترساز اعتلای جنبش کارگری: در یک ماه گذشته به موازات شروع سونامی بحران اقتصادی در کشور که از بحران ارزی آغاز شد و باعث کاهش دفعی ارزش پول ملی کشور تا سقف هر دلار به ۴۰۰۰۰ ریال گردید، این موضوع به علت ماهیت کمپرادوری مناسبات سرمایه ایران باعث گردید تا سونامی بحران بازار ارزی کل پایه‌های اقتصادی کشور را به لرزه در آورد که افزایش رقم تورم تا مرز سه رقمی پیش رفت که البته نخستین فونکسیون منحنی تورم ساعتی کشور رشد فقر و کاهش توان خرید بیش از ۸۵٪ خانوار مردم ایران است که در راس آن‌ها طبقه زحمتکش و کارگر ایران قرار دارد . چراکه این طبقه در طول ۳۴ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌گذرد همه ساله در اسفند ماه بر طبق ماده ۴۱ قانون کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم (که می‌گوید: شورای عالی کار همه ساله موظف است میزان حداقل مزد کارگران را برای نقاط مختلف کشور و یا صنایع مختلف با توجه به معیارهای ذیل تعیین نماید:

الف - حداقل مزد کارگران با توجه به درصد تورمی که از طرف بانک مرکزی اعلام می‌شود؛

ب - حداقل مزد بدون آن که مشخصات جسمی و روحی کارگران و ویژگی‌های کار محول شده را مورد توجه قرار دهد، باید به اندازه‌ای باشد تا زندگی یک خانواده که تعداد متوسط آن توسط مراجع رسمی اعلام می‌شود را تامین نماید)، سالی یک بار باید به تعیین حداقل حقوق روزانه کارگران بپردازند که در سال جاری این حداقل روزانه از مبلغ ۱۱۰۱۰۰ ریال سال ۹۰ به مبلغ روزانه ۱۲۹۹۰۰ ریال رسید که تقریبا افزایشی ۱۶٪ داشته است.

بقیه در صفحه ۲

در صفحات دیگر:

- ژئوپولیتیک بحران در جهان - ۱۸
- اسلام شناسی - قسمت ۱۸
- اسلام شناسی علی... - قسمت ۵
- پیروزی هوگو چاوز...

اسلام شناسی حسین در ترازوی عاشورا - قسمت اول

عاشورای تاریخی - عاشورای حکومتی - عاشورای سنتی
عاشورای تطبیقی - عاشورای انطباقی - عاشورای دگماتیسم

مقدمه: از ماه رجب سال ۶۰ که خبر مرگ معاویه در مسجد مدینه (در زمانی که امام حسین با عبدالله بن زبیر مشغول مذاکره بود) به امام حسین رسید تا بعد از ظهر عاشورا در سال ۶۱ که حسین در قتل گاه کربلا به شهادت رسید، معمار عاشورا و سلسله جنبان این بنای تاریخی خود امام حسین بود و بعد از ظهر عاشورا هر چند زینب کبری تلاش کرد تا ناخدای کشتی نجات و مصباح هدایت عاشورای حسین بشود[1] ولی بنابه دلایل تاریخی تلاش زینب کبری به بار ننشست و مبارزه آگاهی‌بخش زینب کبری و امام سجاد در ادامه عاشورای آزادی‌بخش

ادامه در صفحه ۶

۱. اشاره به حدیث «ان الحسین مصباح الهدی و سفینه النجات» حسین چراغ هدایت و کشتی نجات انسانیت است.

سلام بر ۱۶ آذر، سلام بر روز دانشجو

مبانی تئوری اخلاق در اندیشه ما

اخلاق دگماتیسم، اخلاق انطباقی، اخلاق تطبیقی - بخش دوم

۳ - اخلاق و تاریخ جامعه انسانی:

حال، با هر تعریفی که بخواهیم با آن اخلاق انسانی را تعریف بکنیم یعنی چه آن را آن چنان که ارسطو و علمای اخلاق حوزه فقاهتی تعریف می‌کنند؛ توازن بین سه قوه شهویه و غضبیه و فکریه بدانیم و چه آن را آن چنان که افلاطون می‌گوید؛ زیبائی و توازن اجزاء در کل بنامیم و چه آن را آن چنان که کانت می‌گوید؛ امر و نهی وجدان اخلاقی بالفطره غیراکتسابی انسان تعریف کنیم و...، اخلاق یک مقوله اکتسابی انسان می‌باشد که علاوه بر این که یک مقوله صد در صد انسانی است، یعنی این تنها انسان است که نیازمند به اخلاق و دارای اصول اخلاقی می‌باشد، و غیر از عالم انسان در میان هیچ گروه و دسته‌ائی از حیوانات و جان داران موضوع اخلاق و نیاز به اخلاق وجود ندارد. پس این تنها انسان بوده و هست که برایش موضوع اخلاق مطرح می‌باشد؛ و اما سوال مهمی که پس از روشن شدن دو موضوع «انسانی بودن اخلاق و اکتسابی بودن اخلاق» در همین جا مطرح می‌گردد عبارتند از این که؛ چه عواملی باعث گردید تا موضوع نیاز انسان به اخلاق مطرح گردد؟ به عبارت دیگر چه عواملی باعث تکوین نیاز انسان به اخلاق شد؟ آیا عوامل فردی بودند یا عوامل اجتماعی؟

بقیه در صفحه ۱۱

مبانی تئوری حزب در اندیشه ما

اصول سازماندهی افقی و سازماندهی عمودی – بخش ۱۵

بنابراین آنچه تا اینجا در درس پنجم از «مبانی تئوری حزب در اندیشه ما» گفته شد عبارت است:

۱ - شریعتی از منحصر به فردترین اندیشمندان بزرگ تاریخی است که مراحل تطور و فرآیندهای مختلف فکری‌اش در زمان حیات خود او و توسط خود او - چه در عرصه استراتژی و چه در عرصه تئوری‌های عام و خاص و مشخص- انجام گرفته است.

۲ - از آنجا که شریعتی - حتی بعد از گذار از فرآیندهای مختلف پروسس حرکتی‌اش- در هر مرحله با مرحله ماقبل حرکت فکری خود تا پایان عمر (به لحاظ نظری و عملی) مرزبندی نکرده است و رسوبات فرآیندهای قبلی حرکت او تا پایان عمر در اندیشه‌اش وجود داشته است، لذا این امر باعث گردیده است تا اندیشه شریعتی در شرایط تاریخی فعلی هم صورت طیفی خود را حفظ کند - که این طیفی بودن اندیشه شریعتی عامل شکل گیری طیفی شدن هواداران شریعتی در هر زمانی می‌شود- البته ما نباید این طیف‌گرائی در اندیشه خود شریعتی و در اندیشه هواداران شریعتی را به صورت پوزیتویستی ببینیم و با پلورالیزم معرفتی و پلورالیزم حزبی و پلورالیزم تشکیلاتی یکی بگیریم چراکه در اینجا صحبت بر سر مرزبندی با آنارشیسم نظری و عملی است و نه مرزبندی با

بقیه در صفحه ۴

"سرمقاله - ادامه از صفحه اول"

این تعیین سالی یک بار حداقل حقوق کارگران مشکلاتی برای کارگران ایران ایجاد کرده است که در اینجا به شرح آن می‌پردازیم:

۱ - گرچه طبق تصمیمات قانونگذار، ساختار شورایعالی کار از سه مؤلفه نماینده کارگران و نماینده کارفرما و نماینده دولت تشکیل می‌شود، ولی جایگاه دولت در اقتصاد و نهادهای تصمیم گیرنده کارگری و اقتصادی و مالی آنچنان سکتاریستی و همه جانبه می‌باشد که تمام تصمیمات نشست شورایعالی کار در اسفندماه هر سال صورت دستوری ، فرمالیته و تعیین شده از طرف دولت دارد و همیشه آخرین خروجی این نشست‌های اسفند ماه هر سال، شورایعالی کار برای تعیین حداقل حقوق کارگران چیزی جز همان تصمیمات پشت پرده دولت برای مهار تورم کشور بر پایه سیاست انقباضی نخواهد داشت و چکش‌کاری شورایعالی کار بر مفتول از پیش تعیین شده دولت هیچ دستاوردی برای طبقه کارگر ایران به همراه نداشته است.

۲ - با عنایت به اینکه معیار افزایش حداقل حقوق کارگران علاوه بر رقم تورم اعلام شده از طرف بانک مرکزی یا مرکز آمار حداقل قیمت سبد کالائی یک خانوار ایرانی می‌باشد، - از آنجائیکه بستر تعیین کننده این دو معیار در تحلیل نهائی خود دولت است - بی شک این تعیین حداقل برای بیش از پنج میلیون خانوار ایرانی چیزی جز اجرای سیاست‌های مهار تورم لجام گسیخته دولت توسط این زحمتکشان که کوتاه‌ترین دیوار می‌باشند نخواهد بود. چراکه در نظام اقتصادی و ساختار طبقاتی سرمایه‌داری کمپرادور ایرانی از آنجائیکه دولت برای مهار تورم نه توان کنترل بورژوازی بزرگ سپاه را دارد و نه توان کنترل و مهار بورژوازی ریشه دار بازار را دارد و نه توان مهار بورژوازی بی در پیکر روحانیت و اعوان و انصار و آقازاده‌ها را دارد، طبیعی خواهد بود که کوتاه‌ترین دیواری که در این رابطه می‌تواند بر روی آن بپرد در مرحله اول کارگران و در مراحل بعدی کارمندان و زحمتکشان شهر و روستا می‌باشد. چراکه این طبقه:

اولا به لحاظ کمی در کانتکس جمعیت ۷۵ میلیونی کشور بیش از ۸۵٪ جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند که شامل کارگران، زحمتکشان شهر و روستا، اقشار پائین خرده بورژوازی تولیدی و خدماتی و توزیعی و اداری می‌شوند.

ثانیا از آنجائیکه این طبقه زحمتکش کشور از حداقل امکانات تشکیلاتی و سازماندهی به علت ماهیت دسپاتیزمی و توتالی‌تری رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران در طول ۳۴ سال گذشته برخوردار نیستند، این امر باعث گردیده تا این طبقه زحمتکش فراگیر کشور در برابر این بی عدالتی استخوان سوز هرگز توان مقابله جدی فراگیر نداشته باشد.

ثالثا از آنجائیکه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران در طول ۳۴ سال حاکمیت خود جهت مهار جنبش‌های دانشجوئی و کارگری و دانش‌آموزی و کارمندی کشور کوشیده است تا برعکس رژیم توتالی‌تر پهلوی، به جای سرکوب عریان و مستقیم، توسط ایجاد نهادهای وابسته تحت عنوان بسیج و انجمن‌های اسلامی و... و سهمیه بندی کردن دانشجوئی و حمایت همه جانبه اداری و مالی و معنوی از این نهادهای وابسته، به مهار جنبش‌های کارگری و دانشجوئی و دانش‌آموزی و کارمندی کشور بپردازد که تقریبا به جز مرحله طوفان ۱۸ تیر ۷۸ و جنبش خرداد ۸۸ در مهار و سرکوب و به رکود کشانیدن این جنبش‌ها برعکس رژیم پهلوی و دستگاه‌های سرکوبگر آن موفق بوده است. چراکه از بهار ۵۹ که کودتای فرهنگی رژیم بعد از کارناوال تسخیر سفارت در ۱۳ آبان ۵۸ انجام گرفت، رژیم مطلقه فقاهتی حاکم استراتژی مهار جنبش‌های دانشجوئی، کارگری، دانش‌آموزی، کارگری، زنان و... را در دستور کار خود قرار داد، تا این زمان این رژیم علاوه بر اینکه توانسته است تقریبا تمامی نهادهای تشکیلاتی خودجوش آن‌ها را نابود کند به این هدف خود که تزریق نهادهای وابسته تشکیلاتی از بالا به درون این مؤلفه‌های جنبش می‌باشد، توفیق حاصل کرده است و تقریبا توسط این نهادهای تشکیلاتی وابسته خود، هم در جنبش دانشجوئی و هم در جنبش کارگری و هم در جنبش دانش‌آموزی و هم در جنبش کارمندی توانسته است حضور تشکیلاتی و هژمونیک داشته باشد. بنابراین به علت فقدان تشکیلات و سازماندهی صنفی و سیاسی جنبش کارگری خود طبقه کارگر ایران نمی‌تواند در برابر دو مؤلفه ساختاری دیگر شورای عالی کار یعنی تشکیلات کارفرما و تشکیلات دولت حضوری تعیین کننده داشته باشد و این یک اصل طبیعی خواهد بود که در عرصه چالش و مبارزه حیات و زندگی آنجائیکه توان و قدرت دفاع از حقوقت نداشته باشی اقویا و قدرتمندان برای تو تعیین تکلیف و تعیین حقوق می‌کنند و به همین دلیل است که هر سال قدرتمندترین مؤلفه شورایعالی کار که دولت فقاهتی حاکم باشد به صورت یک طرفه و دستوری به تعیین حداقل حقوق می‌پردازد که آنچنانکه قبلا هم اشاره کردیم این حداقل حقوق به جای اینکه در جهت پاسخگوئی به نیازهای حیاتی و اقتصادی و تعیین حداقل رفاه برای کارگران بشود بر پایه سیاست‌های انقباضی دولت‌ها و رژیم مطلقه فقاهتی حاکم تعیین می‌گردد و همین امر است که باعث می‌گردد تا مؤلفه میزان تورم کشور و حداقل هزینه سبد کالائی یک خانوار کارگری صورت غیر واقعی و دولتی داشته باشد که حاصل همه این‌ها آن خواهد شد که زمانی که سونامی بحران اقتصادی ایران از سرگرفته می‌شود از آنجائیکه نخستین مشخصه این سونامی تورم و رکود و فقر و کاهش ارزش پول ملی کشور می‌باشد، نخستین قربانی این سونامی طبقه کارگر ایران بشود. چراکه تنها بخشی از جامعه که در طول سال (به جز در اسفند ماه) هیچگونه افزایش درآمدی نه به صورت مستقیم و نه به صورت غیر مستقیم ندارد همین طبقه کارگر ایران می‌باشد و از آنجائیکه حداکثر تصوری که به فرض محال اتفاق بیفتد اینکه حقوق او بر پایه تورم موجود در اسفندماه افزایش پیدا کرده باشد . معنا و مفهوم این امر آن است که کارگر در طول یک سال باید در بستر افزایش تورم که مانند یخ در برابر آفتاب تابستان حقوق و دستمزد او را آب می‌کند، تمامی بار افزایش تورم بدون مابه ازاء درآمدی بر دوش بکشد . به این دلیل است که همیشه در جامعه ما در بستر نظام سرمایه داری و ولایت مطلقه فقاهتی، کارگر نخستین قربانی اقتصادی می‌باشد. در این رابطه است که در سونامی بحران اقتصادی و تورمی که در طول دو ماهه اخیر به دلیل شکست طرح هدفمندی یارانه‌ها (که بزرگ‌ترین پروژه اقتصادی ۳۴ساله رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد) و هم فاز با آن سیاست تحریم غرب به راه افتاده است (البته علت اصلی سونامی بحران اقتصادی دو ماهه گذشته رژیم مطلقه فقاهتی حاکم پیش از آن که معلول تحریم غرب باشد به دلیل شکست طرح هدفمندی یارانه‌های رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران می‌باشد که علت شکست این بزرگ‌ترین پروژه اقتصادی حکومتی و اقتصادی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم این بود که اولا از آنجائیکه مبلغ ماهانه یارانه‌ها که به حساب مردم می‌ریزند بیش از آن که یک امر کارشناسی شده باشد به عنوان یک حرکت سیاسی و آلترناتیوی در برابر شعار کروبی در انتخابات سال ۸۸ بود که به مردم وعده ۵۰۰۰۰۰ ریال ماهانه برای هر نفر داده بود. لذا این پروژه بیشتر به صورت عکس‌العملی از یک مضمون سیاسی برخوردار بود تا موضوعی کارشناسی شده و همین امر باعث گردید تا بهمن هزینه یارانه نقدی که به حساب مردم واریز می‌کنند دولت و رژیم مطلقه حاکم فقاهتی را آچمز بکند به طوری که برای تامین این مبلغ دولت دست به هر کاری می‌زند تا به هر شکلی که شده بتواند این مبلغ هزینه یارانه‌ها را کسب نماید راههائی که تاکنون دولت برای کسب این هزینه‌ها به کار گرفته است عبارتند از:

الف - سرازیر کردن دلارهای نفتی به بازار رقابتی ارز و فراهم کردن بستر جهت افزایش قیمت ارز که آخرین خروجی این ترفند آنچنانکه فوقا مطرح کردیم قربانی شدن ارزش پول ملی کشور می‌باشد.

ب - تعطیل کردن حمایت از تولید داخلی که در سناریوی اول طرح هدفمندی یارانه‌ها به صورت نظری به آن پرداخته شده بود اما در عمل وقتی دولت دید نمی‌تواند هزینه یارانه‌های نقدی را تهیه کند هزینه‌های حمایت از تولید را هم در سبد هزینه یارانه‌های نقدی قرار داد که خروجی نهائی این ترفند دولت، شکست تولید داخلی و افزایش هزینه تولید داخلی به علت حذف یارانه‌های سوخت در رقابت با کالاهای خارجی گردید که معنا و مفهوم این امر یعنی

شکست تولید داخلی بود.

ج - فروش اوراق قرضه و اوراق مشارکت و قرض از بانک‌ها و چاپ بی در پیکر اسکناس که فونکسیون نهائی این، دزدی خزنده دولت و رشد بی در و پیکر تورم می‌باشد.

د - فروش کانالیزه شده سرمایه‌های دولتی به بورژوازی بزرگ سپاه در بازار هدایت شده بورس که حاصل نهائی این امر منهای غارت سرمایه‌های ملت، قبول حاکمیت سیاسی و نظامی و اقتصادی سپاه بر ایران بعد از جنگ رژیم مطلقه فقاهتی با رژیم بعث عراق می‌باشد.

ه - تلاش جهت پیاده کردن مرحله دوم طرح هدفمندی یارانه‌ها جهت تامین هزینه یارانه‌های نقدی از طریق افزایش قیمت انرژی در داخل کشور که شامل افزایش هزینه بنزین، گاز، آب، برق و... می‌شود که با توجه به اقتصاد نفتی ایران اولین اثر این سیاست افزایش بی در و پیکر تورم سه رقمی خواهد بود که در همین رابطه جنگ بین مجلس و دولت در گرفت و بالاخره مجلس پیروز شد و توانست مرحله دوم طرح هدفمندی که اعلام شکست پروژه هدفمندی یارانه است، تعطیل کند.

و - تلاش جهت طبقه بندی کردن افراد جامعه بر پایه تئوری دهک‌های محمد مدد (رئیس سابق مرکز آمار)، در راستای حذف مبلغ یارانه‌های دهک‌های سوم به بالا و محدود کردن پرداخت یارانه‌ها به دهک‌های اول و دوم که حاصل این امر به علت گستردگی دهک سوم نارضایتی عمومی از رژیم مطلقه‌های حاکم شد. به همین دلیل دولت اگر چه استارت این عمل را زد ولی به سرعت اقدام به عقب نشینی کرد و تئوری حذف یارانه را تعطیل کرد و با شعار حذف داوطلبانه یارانه که یک شعار تو خالی و فرار از جلو بود، شکست شعار حذف یارانه برای دهک‌های مرفه اعلام گردید.

۲ - مبارزات کارگران ایران در یک ماهه اخیر صنفی یا سیاسی است؟

بنابراین به موازات سونامی بحران اقتصادی اخیر نخستین گروه اجتماعی که اقدام به واکنش کرد طبقه کارگر ایران بود که در همین رابطه مشاهده کردیم که به یکباره جنبشی از اعتصاب تانکرهای سوخت اصفهان تا کارگران کارخانه بنیان دیزل تبریز، کارگران مخابرات همدان، کارگران طبس، گروه صنعتی انتخاب، کارگران گیتی پسند و... از سر گرفته شد و همین جنبش فراگیر طبقه کارگر ایران در این شرایط است که باعث گردید تا یکبار دیگر نگاه مردم ایران به سمت جنبش کارگری حرکت نماید و اما سوال مهمی که در این زمان و در این مرحله مطرح می‌باشد اینکه آیا واقعا این مبارزات و حرکت سراسری کارگران ایران در این زمان و در این شرایط یک جنبش طبقاتی می‌باشد یا یک مبارزه منفرد صنفی است؟ برای پاسخ به این سوال فربه باید در اینجا به تشریح و آناتومی جنبش فعلی کارگران ایران بپردازیم که حاصل این آناتومی آن خواهد بود که:

الف - آنچه با یک نگاه اجمالی به جنبش اخیر طبقه کارگران به شدت ملموس و محسوس می‌باشد اینکه پیوندی ارگانیک بین بخش‌های مختلف جغرافیائی این جنبش مشاهده نمی‌شود و همین آفت استراتژیک و بزرگ باعث می‌گردد تا جنبش فعلی کارگران ایران نتواند صورت و ماهیت طبقه‌ائی به خود بگیرد و تنها به شکل صنفی و گروهی منفرد باقی بماند که خود این آفت درد کمی برای جنبش کارگری ایران نمی‌باشد، چراکه همین آفت بزرگترین عامل شکست و بن بست مبارزاتی جنبش‌های سه گانه ایران در طول صد سال گذشته می‌باشد، چراکه هم جنبش کارگری و هم جنبش دانشجوئی و هم جنبش اجتماعی ایران در کانتکس این آفت بوده که به بن بست رسیده است. در جنبش اجتماعی و جنبش دانشجوئی خرداد ۸۸ تنها عاملی که باعث گردید که این جنبش به رکود کشیده بشود همین عدم پیوند بین شاخه‌های جغرافیائی جنبش بود به طوری که تکیه استراتژیک این جنبش بر جنبش اجتماعی و جنبش دانشجوئی تهران قرار گرفت و لذا جنبش اجتماعی تهران و جنبش دانشجوئی تهران نتوانست با جنبش کارگری و جنبش اجتماعی و جنبش دانشجوئی شهرستان‌ها پیوند برقرار کند، در صورتی که اگر جنبش اجتماعی مردم تهران و جنبش دانشجوئی دانشجویان تهران می‌توانست مانند سال ۵۷ و سال ۷۸ با جنبش اجتماعی و جنبش دانشجوئی شهرستان‌ها پیوند حاصل نماید بی شک جنبش اجتماعی و دانشجوئی مردم تهران هم مانند سال ۵۷ و ۷۸ می‌توانست به پیروزی برسد و شاید یکی از مهمترین دلایلی که باعث گردید تا جنبش دانشجوئی تیرماه ۷۸ ایران بتواند برای اولین بار در تاریخ جنبش ایران با جنبش اجتماعی پیوند حاصل نماید، همین پیوند بین شاخه‌های جغرافیائی جنبش دانشجوئی ایران با جنبش دانشجوئی تهران بود و تنها بدین دلیل بود که باعث گردید تا جنبش دانشجوئی بتواند هدایتگری و راهبری و هژمونی جنبش دانشجویان را به عهده بگیرند، اما در جنبش کارگری جاری ایران با اینکه جنبش فراگیر است و از تبریز تا طبس و اصفهان و همدان و... گسترده شده است اما متاسفانه پیوندی بین این بخش‌های مختلف جنبش کارگری وجود ندارد و در نتیجه این امر باعث گردیده است تا جنبش کارگری در این زمان گرفتار زندان و حصار مبارزه منفرد صنفی بشود و نتواند وارد فاز مبارزه سیاسی و طبقه‌ائی خود بشود که این موضوع شرایط را برای سرکوب این جنبش توسط رژیم مطلقه فقاهتی آماده کرده است.

ب - محدود شدن دایره خواسته‌های پراکنده کارگری به خواسته‌های منفرد صنفی، چراکه مهمترین مشخصه مبارزات صنفی و مرزبندی آن با مبارزه طبقاتی و سیاسی همین عدم پیوند بین شاخه‌های جغرافیائی و جریان‌های مختلف گروه‌های اجتماعی می‌باشد که باعث می‌گردد تا مبارزه کارگران به جای مبارزه طبقاتی صورت مبارزه مکانیکی و منفرد صنفی به خود بگیرد و برعکس آن در صورت پیوند بین شاخه‌های مختلف جغرافیائی و جریانی جنبش‌ها، همین مبارزه صنفی کارگران می‌تواند چهره طبقاتی به خود بگیرد. لذا به این ترتیب است که تفاوت بین یک مبارزه منفرد صنفی با یک مبارزه جمعی طبقاتی مشخص می‌شود، چرا که تفاوت بین این دو دسته مبارزه به خاطر موضوع مبارزه نیست بلکه بالعکس تنها بر اثر جمعی یا منفرد بودن مبارزه است که مبارزه طبقه‌ائی از مبارزه صنفی جدا می‌شود. بنابراین اگر مبارزه صنفی به صورت همگانی در پیوند ساختاری و طبقه‌ائی به انجام برسد این مبارزه یک مبارزه طبقه‌ائی و سیاسی خواهد بود و لذا با سیاسی شدن مبارزه قطعا مبارزه صورت طبقاتی پیدا خواهد کرد. ●

بقیه از صفحه ۸

که پاسخی که عزاداران به او می‌دهند در باره یک قتل و جنایتی است که ۷۰۰ سال قبل در کربلا اتفاق افتاده است و آن مسافر پس از این که دوباره علت تاخیر انتقال خبر جنایتی را که ۷۰۰ سال قبل از کربلا به حلب رسیده را سوال می کند، آن عزاداران با او برخورد هویتی می‌کنند که تو اصلا شیعه نیستی! از این مرحله است که داستان خود ساخته مولوی تمام می‌شود و مولوی با پایان یافتن نقدش بر عاشورای سنتی شروع به طرح عاشورای انسانی می‌کند و داستان حسین و عاشورای انسانی حسین را در جهت رهائی انسان و انسانیت از بند و زندان می‌داند لذا نتیجه می‌گیرد که به جای این که عاشورای انسانی حسین باعث ماتم و عزاداری بشود باید باعث شادی و جشن گردد و در اینجا است که مولوی از شیعیان عاشورای سنتی که بر عاشورای روایتی و فقاهتی و دگماتیسم خود می‌گریند می‌خواهد که به جای عزاداری بر حسین و عاشورای انسانی حسین بر حال خود عزاداری کنند و بر عاشورای حسین جشن و شادی کنند. بعد از طرح نقد مولوی در باب عاشورای سنتی و روایتی و فقاهتی و ولایتی، در ادامه به تبیین اصول محوری و اعتقادی طرفداران -عاشورای سنتی، روایتی، ولایتی، شفاعتی، فقاهتی و دگماتیسم- می پردازیم: ●

ادامه دارد

"بقیه از صفحه اول - مبانی تئوری حزب"

دموکراسی معرفتی و تشکیلاتی که این دو موضوع از فرش تا عرش با هم متفاوت می‌باشد.

۳ - عامل اصلی بحران سال ۵۹ و ۶۰ نشر مستضعفین به خاطر این بود که نشر مستضعفین فکر می‌کرد هر مدعی هواداری از اندیشه شریعتی که جذب تشکیلات نشر مستضعفین بشود در تشکیلات حزبی می‌تواند به صورت یک عضو و کادر درآید، لذا در آن زمان تشکیلات نشر مستضعفین نه در جهت نجات خود اندیشه شریعتی از طیف‌گرائی کاری کرد و نه حتی در جهت فیلترینگ و گزینش و تصفیه آموزشی طیف نیروهای شریعتی بر آمد! که این امر باعث شد تا طیف هواداران اندیشه شریعتی با هر نوع برداشتی که از استراتژی و ایدئولوژی شریعتی داشتند (و بر پایه نوع مطالعه‌ائی که از اندیشه شریعتی به صورت سیستماتیک یا غیر سیستماتیک کرده بودند) وارد تشکیلات نشر مستضعفین بشوند، و از آنجا که اندیشه شریعتی در فکر آن‌ها همان معجون تفکیک ناشده نظری و عملی شریعتی در مورد تئوری‌های خاص و عام و مشخص اعم از -ایدئولوژی و استراتژی- شریعتی بود، لذا این امر باعث شد تا با فراهم شدن شرایط زمانی رشد گرایشات چریکی در سال‌های ۵۹ و ۶۰ توسط مجاهدین خلق و فراگیر شدن فضای اختناق توسط رژیم دسپاتیزم مطلقه فقاهتی حاکم، گرایشات استراتژی چریک‌گرائی و ارتش خلقی ملهم از اندیشه شریعتی (خود شریعتی در قصه حسن و محبوبه، و در اواخر عمرش حتی پس از طرح استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی؛ با - فلش بک عملی و نظری- که به سمت چریک‌گرائی زده بود، پیش‌بینی کرده بود) در تشکیلات نشر مستضعفین رشد کنند، که این جریان با راست خواندن استراتژی تحزب‌گرایانه حاکم بر تشکیلات نشر مستضعفین توانستند بحران تشکیلاتی (سال ۵۹ و ۶۰) نشر مستضعفین را بوجود آورند و البته این جریان (که از پایین بر تشکیلات نشر مستضعفین فشار می‌آوردند) معتقد بودند که تنها راه نجات نشر مستضعفین از بحران تشکیلاتی؛ حمایت بی چون چرا از حرکت مسلحانه و ارتش خلقی و چریک‌گرائی مدرن سازمان مجاهدین خلق می‌باشد که البته تشکیلات نشر در پلنوم سال ۶۰ با آن مخالفت کرد و همین مخالفت بود که زمینه انشعاب سال ۶۰ در تشکیلات نشر مستضعفین را بوجود آورد.

۴ - بنابراین نطفه اصلی بحران سال ۵۹ و ۶۰ نشر مستضعفین در طیفی بودن اندیشه خود شریعتی نهفته بود و عدم مرزبندی شریعتی تا آخر عمر با فرآیندهای گذشته نظری و عملی خود (به لحاظ نظری و عملی) باعث گردید تا اندیشه خود را به صورت طیفی برای ما به ارث بگذارد، لذا ما تا زمانی که تکلیف خود در تدوین اسلام شناسی و رابطه آن با طیفی بودن اندیشه شریعتی را روشن نکنیم، برای ما امکان تکوین حزب عمودی بر پایه اندیشه تحزب‌گرایانه شریعتی وجود نخواهد داشت، البته این موضوع را شریعتی در مقدمه جلسه اول کنفرانس «شیعه یک حزب تمام» (که در دوم آبان ماه سال ۵۱ و پس از سخنرانی دکتر سامی برگزار شد) مطرح می‌کند.

۵ - اگرچه طیفی بودن اندیشه شریعتی به لحاظ پلورالیزم معرفتی و در عرصه آکادمیک می‌تواند برای محققین نظری منفرد دارای ارزش مثبتی باشد، اما به لحاظ حرکت سازمان‌گرایانه حزبی یک موضوع مصیبت بار است، چراکه پلورالیزم عملی و نظری اندیشه شریعتی نه تنها در عرصه تشکیلات حزبی به پلورالیزم تشکیلاتی و معرفتی بدل نخواهد شد، بلکه باعث شکل گیری و تکوین آنارشیسم تشکیلاتی غیر قابل کنترلی می‌شود و هرگونه تجربه تشکیلات حزبی با اندیشه تحزب‌گرایانه شریعتی را با شکست رو برو می‌کند، به عبارت دیگر این امر باعث می‌گردد که هواداران شریعتی را به صورت طیف درآورد و ما در میان هواداران شریعتی - حتی دو نفر- را نمی‌توانیم پیدا کنیم که به لحاظ نظری و عملی (در عرصه تئوری عام و تئوری خاص و تئوری مشخص شریعتی) دارای یک قرائت واحد باشند! که این عدم قرائت واحد از اندیشه شریعتی عامل بحران زائی در حرکت تشکیلاتی می‌شود و ما تا زمانی که نتوانیم به توسط آموزش تئوریک و عملی در حوزه تشکیلات عمودی -آنارشیسم معرفتی- را بدل به قرائت واحد حزبی بکنیم، از اندیشه شریعتی نمی‌توانیم حزب بسازیم.

۶ - برای انجام آموزش تئوریک جهت استحاله طیف‌گرائی در اندیشه شریعتی و در راستای برپائی «تشکیلات عمودی سازمان‌گرایانه حزبی» باید قبل از هر چیز با تدوین اسلام شناسی دست به تدوین دوباره اندیشه شریعتی بزنیم که بر پایه «تئوری عام و خاص و مشخص عملی و نظری سازمان‌گرایانه حزبی» باشد و توسط این اسلام شناسی امکان مرزبندی فرآیندهای مختلف ایدئولوژیک و استراتژیک در عرصه «تئوری‌های عام و خاص و مشخص شریعتی» فراهم گردد، پس از تدوین این تئوری‌ها (عام و خاص و مشخص در عرصه ایدئولوژی و استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی است که) می‌توانیم بر پایه آن به جذب نیرو و تشکیل حزب عمودی اقدام کنیم.

۷ - آموزش کتاب‌های شریعتی در حوزه‌های افقی حزبی (نه عمودی حزب) که؛ اولا- به صورت متدیک باشد. در ثانی- بر پایه سیستم سازی و با مرزبندی «فرآیند اندیشه حزبی شریعتی» با فرآیندهای گذشته خود او باشد.

۸ - در دهه هشتاد حرکت لیبرالیزه کردن اندیشه شریعتی (که توسط دفتر پژوهش‌های اندیشه شریعتی صورت می‌گرفت که ربطی به این موضوع ندارد) چراکه آن جریان با انحراف از هسته اگزیستانسیالیستی اندیشه شریعتی و نفی سوسیالیسم علمی و نفی مبارزه طبقاتی، نفی رادیکالیسم و جوهره ضد امپریالیستی اندیشه شریعتی، آن را لیبرالیزه (مثل دیدگاه سروش و بازرگان) کند.

۹ - حاصل سی سال تجربه و کار استخوان سوز و حزبی نشر مستضعفین در بستر اندیشه سازمان‌گرایانه شریعتی (برای کسانی که می‌خواهند در این زمان اقدام به تحزب‌گرائی و حزب سازی افقی و عمودی بکنند) این جمله است که؛ بر سر در حزب عمودی و افقی جریان سازمان‌گرایانه اندیشه شریعتی (از آنجائیکه برای ما در هر زمانی غیر از جذب هواداران شریعتی راه دیگری وجود ندارد) نوشته شده است: «با کدامین شریعتی و با کدامین طیف از هواداران شریعتی می‌خواهید حزب را تشکیل بدهید؟ با شریعتی محفلی؟ یا شریعتی چریک گرا؟ یا شریعتی ارتش خلقی گرا؟ یا شریعتی حزب گرا؟ یا شریعتی انطباقی؟ یا شریعتی تطبیقی؟ و...»

۱۰ - بدون پاسخ به سوال فوق در هیچ زمانی تشکیل حزب مبتنی بر اندیشه شریعتی ممکن نیست!

۱۱ - حرکت تئوریک نشر مستضعفین نیز (در عرصه تئوری عام و خاص و مشخص اعم از ایدئولوژیک و استراتژیک که فاز دوم آن از خرداد ۸۸ شروع شده است) در جهت پاسخ به سوال فوق قابل تبیین می‌باشد.

۲ - اصول سازمان‌گر حزبی در تشکیلات حزب عمودی و حزب افقی: در خصوص اصول حزبی، ما نخست به این امر توجه داشته باشیم که در حزب (در تشکیلات عمودی و تشکیلات افقی) بعضی اصول در هر دو تشکیلات افقی و عمودی مشترک می‌باشند و بعضی اصول دیگر متمایز است که ما در اینجا به تبیین این اصول می‌پردازیم:

اصل اول- هدف تشکیلات دو گانه افقی و عمودی در استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی: از آنجا که اصول سازمان‌گر حزبی عبارت است از آن اصولی که مبنای حقوقی -اساسنامه و مرامنامه و کلیه آئین نامه‌های حزبی- را در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه شریعتی در بر می‌گیرد، لذا به صورت طبیعی اصل اول این اصول در خصوص هدف تشکیلات افقی و عمودی حزب سازمان‌گر در اندیشه تحزب‌گرایانه شریعتی عبارت می‌باشد از: هدف حزب سازمان‌گر افقی و عمودی در اندیشه شریعتی که «سازماندهی جنبش‌های اجتماعی، دموکراتیک و کارگری در راستای ایجاد توازن قوا بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های قدرت است». البته پر واضح است تا زمانی که این توازن قوا در هر جامعه‌ائی حاصل نشود هیچ گونه مبارزه آزادی خواهانه و عدالت طلبانه و رهائی‌بخش نمی‌تواند در آن

جامعه دارای راندمان و دستاوردی باشد و هرگونه دستاوردی هم که در هر جامعه‌ائی برای پائینی‌ها (بدون حزب سازمانگر جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری) حاصل بشود جنبه موقتی خواهد داشت. علت عمده شکست انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی و انقلاب ۵۷ مردم ایران فقدان سازماندهی و حزب سازمانگر در عرصه جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری بود و عدم توازن قوا بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌ها در ایران (که در سه جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک و جنبش کارگری مادیت پیدا می‌کنند) می‌باشد. بنابراین «حزب سازمانگر سلاح پایینی‌های جامعه برای ایجاد توازن قوا با بالائی‌ها در قدرت است» و دلیل این امر هم آن است که تنها در عرصه تشکیلات و سازماندهی است که پائینی‌های جامعه می‌توانند در اشکال اجتماعی و دموکراتیک و کارگری خود و هم توان و پتانسیل خود را پیدا کنند و تا زمانی که هر گونه حرکت آگاهی‌بخشی نتواند مادیت و عینیت خود را در سازماندهی حزب سازمانگر به نمایش بگذارد، هیچ گونه حرکت آگاهی‌بخشی هم نمی‌تواند به حرکت رهائی‌بخش سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بیانجامد، پس «هدف تشکیلات دو گانه افقی و عمودی حزب سازمان گر؛ سازماندهی جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری در جهت ایجاد توازن قوا بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های قدرت باشد.»

اصل دوم- ورود و خروج در حزب سازمانگر باید امری داوطلبانه باشد: از آنجا که آبشخور اولیه و تکوینی در حزب سازمانگر پائینی جامعه - چه در تشکیلات عمودی و چه در تشکیلات افقی- حرکت آگاهی‌بخش می‌باشد، که برعکس احزاب بالائی در قدرت که هدف آن‌ها تصاحب قدرت یا مشارکت در قدرت می‌باشد، خصلت آرمانگرائی در احزاب پائینی، هدف آن‌ها را در نیل به آرمان‌های رهائی‌بخش و عدالت طلبانه و آزادی خواهانه تعریف می‌کند که این امر باعث می‌گردد تا موضوع «انتخاب و اختیار و حرکت در حزب سازمانگر به صورت آگاهانه و داوطلبانه انجام گیرد» و هیچ گاه اختیار و انتخاب افراد در این تشکیلات قربانی بوروکراسی قدرت نگردد و همین موضوع باعث می‌گردد تا ورود و خروج اعضا و هواداران به این تشکیلات صورت داوطلبانه داشته باشد، که این برعکس حزب بالائی‌های قدرت یا حزب یقه سفیدها است که تمامی مبانی تشکیلاتی آن‌ها بر اساس بوروکراسی تشکیلاتی استوار می‌باشد و از آنجا که این بوروکراسی در راستای منافع اقتصادی و سیاسی بالائی‌های می‌باشد، لذا ورود و خروج در احزاب قدرت همیشه بر پایه جبرهای اداری و گروهی و سیاسی و اجتماعی و دولتی است!

اصل سوم- عضویت در حزب سازمانگر (افقی یا عمودی) **نباید آزادی‌های مدنی و آزادی‌های شخصی اعضا را محدود سازد:** آن چنان که به اشاره رفت هدف حزب سازمانگر (عمودی و افقی) فراهم کردن بستری جهت رشد و اعتلای عملی و نظری اعضاء و هواداران خود به توسط مبارزه رهائی‌بخش و عدالت طلبانه و آزادی خواهانه می‌باشد، (از آنجائیکه بر عکس تشکیلات چریکی و ارتش خلقی که اعتلای تشکیلاتی اعضا در سکتاریسم و حرفه‌ائی شدن و حل شدن عملی و نظری در تشکیلات می‌باشد) و در تشکیلات سازمانگر حزبی اعتلای اعضا در عرصه مبارزات اجتماعی و صنفی و زندگی روزمره دنبال می‌شود، لذا هر گونه عاملی که فرد را از عرصه زندگی روزمره و حقوق مدنی و حقوق اجتماعی و آزادی‌های شخصی خود و نیز از عرصه مبارزات آزادی خواهانه و عدالت طلبانه و رهائی‌بخش دور کند، در رویکرد تشکیلاتی حزب سازمانگر نفی خواهد شد.

اصل چهارم- عضویت در تشکیلات حزب سازمانگر بر پایه آمادگی داوطلبانه فرد برای تلاش عملی و نظری در جهت تحقق اهداف حزب تعریف می‌گردد: مطابق این اصل - بوروکراسی تشکیلاتی- در حزب که عامل سکتاریسم حزبی می‌شود در هم شکسته خواهد شد، چراکه شرایط عضویت (به جای این که مانند احزاب یقه سفید بر پایه منافع حزب تعیین گردد) بر پایه خواسته داوطلبانه اعضا و در راستای مبارزه آزادی خواهانه و عدالت طلبانه و رهائی‌بخش تعیین می‌گردد، به عبارت دیگر در حزب سازمانگر عضویت فرد در تشکیلات عمودی و افقی از زمانی تعیین می‌گردد که فرد در قبل از ورود به تشکیلات (افقی یا عمودی) به اهداف عملی و نظری حزب آگاهی پیدا کرده باشد و مطابق آگاهی خود تصمیم گرفته باشد تا در جهت تحقق آن اهداف مبارزه و حرکت بکند؛ لذا هر زمانی که اعضا به مرحله‌ائی از آگاهی برسند که نمی‌خواهند و یا نمی‌توانند در جهت اهداف تشکیلات حزب افقی یا عمودی تلاش بکنند خود به خود عضویت آن‌ها ساقط می‌شود! البته واضح است که فونکسیون چنین عضویتی در تشکیلات (افقی و عمودی) نمی‌تواند برای عضو در جامعه ایجاد برتری‌های سیاسی و اجتماعی بکند چراکه عضویت در این جایگاه تعهدات و مسئولیت است نه کرسی‌های قدرت اجتماعی و سیاسی.

اصل پنجم- حوزه‌های تشکیلات افقی و عمودی حزب سازمانگر خانه‌های تیمی نیست بلکه محیط کار و زندگی آن‌ها می‌باشد: هر کس که مدعی هر گونه ارزشی برای خود هست موظف می‌باشد که این ارزش‌های خود را در محیط زندگی و کار خود نشان بدهد، کسی که نتواند در محیط کار و زندگی خود تحول ایجاد بکند دروغ می‌گوید که دارای پتانسیلی عملی و نظری می‌باشد! بزرگترین آفت استبداد و اختناق در جامعه استبداد زده این است که -استبداد- عاملی می‌گردد تا فرد یا عضو با محیط خود بیگانه بشود و این بیگانگی سر آغاز تمامی آفات بعدی در حزب می‌شود زیرا؛ فردی که از محیط کار خود جدا گردید مجبور می‌شود تا در زمین بیگانه به کشت و زرع بپردازد که برای او ثمری نخواهد داشت. بنابراین حوزه‌ها یا هسته‌های تشکیلات افقی و عمودی حزب سازمانگر «محیط کار افراد» می‌باشد که در این رابطه روش مناسب برای عضو فعالیت علنی در محیط کار خود می‌باشد، چراکه به موازات فعالیت مخفی در محیط کار باعث می‌گردد تا هزینه مبارزه حتی در حد صنفی آن در محیط کار بالا برود که خود این موضوع عامل فرار و بی تفاوتی افراد در محیط کار می‌شود، که این امر به تکوین و شکل گیری سکتاریسم در محیط کار می‌انجامد، و برای آن که عضو بتواند در محیط کار خود دارای فونکسیون مثبت عملی باشد لازم است که؛ اولا- تلاش کند تا هر چه که می‌تواند هزینه شرکت در مبارزه را در محیط کار خود پائین بیاورد. در ثانی- در حد امکان فعالیت خود را در محیط کار به صورت علنی به انجام برساند، اگر چه مبارزه علنی عضو در محیط کار باعث می‌شود تا ضربه خورهای امنیتی را بالا ببرد، ولی با همه این احوال از آنجا که فعالیت علنی باعث می‌گردد تا رابطه تشکیلات با حوزه‌ها دو طرفه و همه جانبه گردد، ارزش آن را دارد که تشکیلات به قبول ریسک در این رابطه بپردازد، این خواسته دستگاه‌های اتوکراتیک و توتالی‌تر و دسپاتیزم قدرت است که با حاکم کردن چتر اختناق بر محیطهای کار، تشکیلات را مجبور به مخفی کاری و مبارزه غیر علنی بکنند تا توسط آن علاوه بر این که هزینه فعالیت در احزاب را بالا ببرند، شرایط برای سکتاریسم تشکیلاتی را نیز فراهم بکنند.

اصل ششم- معیار ارزش و عامل ارتقا در تشکیلات عمودی و افقی حزب «توان سازماندهی و هدایتگری تشکیلات می‌باشد»: معیار ارتقا اعضا در تشکیلات عمودی و افقی احزاب سازمانگر توان عملی و نظری فرد بر هدایتگری سازمانگرای حوزه‌های حزبی در محیط کار می‌باشد، چراکه کلا مسئولیت اصلی حزب آن چنان که مطرح کردیم عبارت است از «سازماندهی جهت متشکل کردن جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری» بنابراین - کادر- در حزب سازمانگر به عضوی اطلاق می‌شود که «توان هدایتگری و سازماندهی حوزه‌های محیط کار خود را بر پایه اهداف و برنامه حزب» داشته باشد. ●

ادامه دارد

"اسلام شناسی حسین در.. - بقیه از صفحه اول"

حسین[۲] و بعد از سخنرانی او در کاخ یزید به محاق تاریخی فرو رفت که این امر باعث گردید تا عاشورای حسین به صورت یک کتاب و مکتب و متن هرمنوتیک در آید که جدای از نویسنده و معمار این کتاب یعنی حسین «متن پیام هرمنوتیک» از طرف قارئین گوناگون نیز در طول چهارده قرن گذشته مورد تاویل و تفسیر و تجلیل و تحریف و تحقیق قرار گیرد، و بی شک نخستین قاریان این کتاب و مکتب تاریخی زینب کبری و امام سجاد بودند که در مدت زمان اندک با حرکت افشاگرانه خود علیه کربلای عمر بن سعد و شمر بن ذی الجوشن تا کوفه ابن زیاد و شام یزید بن معاویه کوشیدند با تکیه بر زمینه های تکوین عاشورا یعنی تکوین اسلام توسط حرکت تاریخی پیامبر اسلام و در ادامه آن حرکت امام علی و نیز امام حسین تا یک مرزبندی هویتی و تاریخی بین اسلام حسین با اسلام معاویه و یزید انجام دهند و با طرح اسلاف توحیدی - پیامبر اسلام تا علی و فاطمه و حسین- با اسلاف مشرک - یزید و ابوسفیان و معاویه- خط کشی تاریخی نمایند[۳] و به همین ترتیب زینب کبری و امام سجاد در تمامی خطبه‌هائی که در طول اسارت خود (از کربلا تا کوفه و از کوفه تا شام در ماه‌های محرم و صفر در سال ۶۱) در جهت افشاگری حکومت اموی و آگاهی بخشیدن به مردمی که به عنوان صدقه نان و خرما برای اسرا آورده بودند عمل کردند و بر نصب نبوی خود و نصب مشرک ابوسفیانی یزید و معاویه تکیه می‌کرد و نه بر قرآن و وحی و کتاب چراکه به دلیل سلطه فرهنگ اسلام نژادپرستانه و طبقاتی معاویه که به مدت ۳۰ سال یعنی تا زمان حکومت عمر بن عبدالعزیز (که لعن بر امام علی در نماز را لغو کرد) تحت عنوان اسلام ابوسفیانی معاویه و یزید همه را موظف کرده بودند تا در ادای نماز بر علی و اسلام علی لعن کنند و حسین و اصحاب او را خروج کرده بر دین بخوانند و قتل و کشتار در عاشورا را فتوای دین محمد به توسط شریح معرفی نمایند و عامل تکوین عاشورا به توسط اسلام روایتی را خواسته خدا معرفی کنند[۴].

عاشورای روایتی و عاشورای سنتی و عاشورای دگماتیسم- در مجالس روضه می‌خواندند و در طول ۷۰۰ سال که گذشته است آنقدر بر این حدیث تکیه کردند و گفتند و نوشتند تا آنجا که مضمون این حدیث اسلام روایتی به صورت - مانیفست فکری و فرهنگ عمومی- عاشورای روایتی در آمد و اساسا ریشه اولیه عاشورای روایتی در حدیث **"ان الله شاء ان یراک قتیلا** خوابیده است که برای اولین بار در قرن هفتم (یعنی ۷۰۰ سال بعد از پیامبر و عاشورا) مطرح شد و توسط آن از زبان پیامبر به حسین امر گردید تا توسط آن عامل جنایت عاشورا را -از یزید و ابن زیاد و عمر سعد و شمر و معاویه و اسلام ابوسفیانی- به خدا و پیامبر منتسب کنند، چراکه مطابق این حدیث از اسلام روایتی و کتاب «لهوف ابن طاووس»؛ این خدا و پیامبر هستند که خواسته‌اند تا حسین را کشته ببینند و نه یزید و ابن زیاد و عمر بن سعد! در ادامه این حدیث بود که اسلام روایتی برای تبیین عاشورای روایتی و مسخ و تحریف عاشورای تاریخی حدیث دومی از قول پیامبر اسلام در قرن هفتم مطرح کردند که؛ در عالم رویا پیامبر اسلام به امام حسین فرموده است **"ان الله شاء ان یراهن سبایا"** یعنی - خدا خواسته است تا خانواده امام حسین را بعد از عاشورا به صورت اسیر ببیند! به عبارت دیگر از نظر طرفداران اسلام روایتی؛ کشته شدن حسین و یارانش در عاشورای سال ۶۱ و اسیر شدن زینب و امام سجاد و خانواده حسین که محبوب خدا بوده‌اند نتیجه امر خدا به این کار بوده است و لذا این اتفاق مورد رضایت خدا می‌باشد و همین طور صاعقه افشاگرایانه زینب کبری بر سر یزید که در کاخ سبز معاویه شام می‌فرمود؛ **"و سوقک بنات رسول سبا یا"** ای یزید چرا خاندان رسول الله را اسیر کردی؟ و عمل اسیر کردن خانواده حسین را به یزید منتسب می‌کند امر اشتباهی بوده است.

برای فهم بیشتر عاشورای روایتی و سنتی در کانتکس اسلام دگماتیسم و روایتی به جلد سوم کتاب - حماسه حسینی- از مرتضی مطهری (بزرگ پاسدار عاشورای روایتی و اسلام ولایتی و فقاهتی و روایتی و دگماتیسم) مراجعه نمائید، که با تکیه بر این روایات که در صفحه ۳۴۷-۳۴۸ از جلد سوم این کتاب آمده می‌گوید که؛ از نظر منطق روایات و طبق اعتقاد خاص ما به جنبه مافوق بشری امام حسین - یعنی جنبه ارتباط و اتصال امام حسین به عالم مافوق بشری- تمام کارهای امام حسین حساب شده و از روی پیش بینی بوده است و تصادف و اشتباه در آن‌ها وجود ندارد، بنابراین امام حسین اگر می خواست به همراه آوردن زنان و کودکان با خود را آن هم در سفری پر خطر (در همان وقت عقلائی که بر محور حفظ جان اباعبدالله و اهل بیتش قضاوت می‌کردند) جایز نمی‌شمردند، آن چنان که امام پس از شنیدن خبر قتل مسلم ابن عقیل و قطعی شدن سرنوشت خود باز هم این کار را نمی‌کند که اهل بیت را به مدینه بر گرداند، و این یک کار حساب شده است چراکه در روایات آمده است؛ پیغمبر در عالم رویا به امام حسین فرموده است که **"ان الله شاء آن یراهن سبا یا"** خدا خواسته است تا بانوان و خانواده امام حسین را اسیر ببیند- البته مقصودی که در آن زمان می‌فهمیده اند «اراده تشریعی» بود و نه «اراده تکوینی» مقصود از اراده تکوینی - قضا و قدر حتمی الهی- است و مقصود از اراده تشریعی - مصلحت و رضای الهی- است. نتیجه این است که طبق منطق روایات امام حسین براساس - مصلحت- اهل بیت و زنان و کودکان را به همراه برده است.

۱ - سه قرائت از عاشورا: قرائت تطبیقی- قرائت انطباقی- قرائت دگماتیسم:

با همه این احوال از فردای عاشورای ۶۱ تا اکنون طرفداران و معتقدین و منتقدین و منحرفین متن هرمنوتیک تاریخی عاشورا - در طول ۱۴۰۰ سالی که از آن حادثه گذشته است- پیوسته بر مبنای نوع عینکی که بر چشم داشته‌اند قرائت جدیدی از عاشورا ارائه داده‌اند که در یک تقسیم بندی کلی می‌توانیم این قرائت‌ها را به سه دسته بزرگ تقسیم کنیم؛

الف- قرائت‌های تطبیقی عاشورا.

ب- قرائت‌های انطباقی عاشورا.

ج- قرائت‌های دگماتیسم عاشورا.

مطابق این تقسیم بندی؛ قرائت‌های تطبیقی عاشورا اشاره به آن دسته از قرائت‌هائی است که عاشورا را در کانتکس اسلام شناسی حسین فهم می‌کنند، و مقصود از قرائت‌های انطباقی عاشورا اشاره به آن دسته از قرائت‌هائی

---

۲. اشاره به آخرین سخن و کلام حسین قبل از شهادت و در بعد از ظهر عاشورا بود که در تعریف تاریخی خود از عاشورای تاریخی فرمود؛ «ان لم یکن لکم دین و لا تخافون المعاد فکونوا الاحرارا فی الدنیا کم» اگر دین ندارید و به معاد هم اعتقاد ندارید به آزادی پایبند باشید.

۳. اشاره به خطبه زینب کبری در مسجد کوفه که در پاسخ به تحقیرهای ابن زیاد که خطاب به زینب و امام سجاد در مسجد کوفه گفته بود: ارشاد- شیخ مفید ص ۲۴۴؛ «الحمد الله الذی اظهر الحق و اهله و نصر امیر المومنین و اشیاعه و قتل الکذاب بن الکذاب» حمد خدائی که در کربلا با شکست حسین و یارانش حق را ظاهر کرد و امیر المومنین یزید و یارانش را یاری رساند و خدا در کربلا حسین کذاب فرزند علی بن ابیطالب کذاب را به قتل رسانید- که زینب کبری در پاسخ به این سخنان ابن زیاد در مسجد کوفه گفت؛ «الحمد الله الذی اکرمنا به نبیه» حمد از آن خدائی است که با بر گزیدن پیامبر اسلام از خانواده ما به ما کرامت بخشید «و انما یفتضح الفاسق و یکذب الفاجر» و قیام حسین در کربلا باعث رسوائی شما فاسقین و شما کذابین و شما فاجرین گردید.

٤ . اشاره به سخن امام محمد باقر که فرمود سی هزار نفر در کربلا جمع شده بودند برای کشتن نوه پیامبر «و کل یتقربون الی الله بدمه» و همه آنها به قصد نزدیکی به خداوند بر حسین شمشیر می‌زدند. همچنین اشاره به حدیثی است که توسط «اسلام روایتی» و جهت تبیین عاشورا (روایتی و عاشورای دگماتیسم و عاشورای مافوق انسانی و مافوق تاریخی و عاشورای متافزیکی و عاشورای اجنه و ملائکه و عاشورای سنتی) از قرن هفتم هجری توسط کتاب لهوف ابن طاووس از قول پیامبر اسلام مطرح کردند که؛ پیامبر اسلام به امام حسین فرمود؛ «ان الله شاء آن یراک قتیلا» «ای حسین به طرف کربلا برو که خدا خواسته است تا ترا کشته ببیند». و در این رابطه بود که از قرن هفتم هجری (حامیان اسلام روایتی و اسلام فقاهتی و اسلام دگماتیسم و اسلام سنتی) حدیث کتاب لهوف ابن طاووس در تفسیر عاشورای روایتی و عاشورای سنتی و عاشورای دگماتیسم را به عنوان یک مقتل مختصر و مفید در اسلام روایتی مطرح کرده و به آن تکیه نمودند.

است که عاشورای امام حسین را در ترازوی اسلام شناسی خودشان فهم می‌کنند و نه اسلام شناسی امام حسین، و مقصود از قرائت‌های دگماتیسم عاشورا اشاره به آن دسته از قرائت‌های عاشورا است که در چارچوب -اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام فقاهتی- فهم می شوند، البته ما غیر از دسته بندی سه گانه فوق می‌توانیم بر پایه نوع عینک سه گانه که قاری در مطالعه عاشورا بر چشم دارد تقسیم بندی دیگری نتیجه بگیریم که برای ما قرائت‌های عاشورا را روشن می نمایند، که مطابق این توضیح سه نوع قرائت از عاشورا عبارتند از:

الف- عاشورای سنتی.

ب- عاشورای حکومتی.

ج- عاشورای تاریخی.

عاشورای سنتی اشاره به آن دسته از قرائت‌های عاشورا است که با عینک «فرهنگ و سنت‌های اجتماعی و تاریخی و قومی و مذهبی» آن را مطالعه می‌کنند و منظور از قرائت‌های حکومتی اشاره به آن دسته از قرائت‌های عاشورا است که آن را با عینک «تاریخ و به عنوان نقل حوادث» مطالعه می‌کنند، و مقصود از عاشورای تاریخی اشاره به آن دسته از قرائت‌هائی است که آن را به عنوان یک «پراکسیس اجتماعی و تاریخی که از ابراهیم خلیل و تا آخر زمان ادامه دارد» مطالعه می‌کنند، ما به عنوان نمونه و مصداق عینی می توانیم به دسته بندیهای قرائت‌های سه گانه عاشورا در جامعه خودمان اشاره کنیم؛ که از «حسین وارث آدم» شریعتی می توانیم به عنوان قرائت تاریخی و تطبیقی عاشورا یاد کنیم و از کتاب «شهید جاوید» مرحوم صالحی نجف آبادی به عنوان قرائت حکومتی و نیز از کتاب سه جلدی «حماسه حسینی» مرتضی مطهری به عنوان قرائت سنتی از عاشورا مثال بیاوریم[۵] تشیع عاشورای تاریخی با اشاره به زیارت وارث که خطاب به امام حسین است به عاشورا چنین می نگرد؛ **"السلام علیک یا وارث آدم صفوه الله- السلام علیک یا وارث نوح نبی الله- السلام علیک یا وارث ابراهیم خلیل الله- السلام علیک یا وارث موسی کلیم الله- السلام علیک یا وارث عیسی روح الله- السلام علیک یا وارث محمد حبیب الله- السلام علیک یا وارث امیر المومنین ولی الله"** مشاهده می کنیم که در نگاه اول یعنی - عینک کنفرانس شهادت- فونکسیون عاشورا و حسین یک فونکسیون فردی هم مانند ابراهیم خلیل دارد، در صورتی که در - حسین وارث آدم- عاشورا و حسین دارای یک فونکسیون اجتماعی و تاریخی مانند حرکت موسی و پیامبر اسلام دارد به عبارت دیگر در - کنفراس شهادت- حسین و عاشورا به مانند عیسی مسیح درس اخلاق فردی می‌دهد در صورتی که در - حسین وارث آدم- حسین مانند موسی و محمد «جامعه ساز و تاریخ آفرین بوده و رسالت اجتماعی بر دوش می‌کشد».

الف- عاشورای سنتی که قرائت سنتی از عاشورا در طول ۱۴۰۰ سال گذشته می باشد دارای دو مولفه زیر است:

۱ - انتقام کینه جویانه عاشورا از خاندان اموی.

۲ - تبیین متافیزیک عاشورا انجام گرفته است.

طرفداران قرائت اول از عاشورا معتقد هستند که امام حسین از خاندان بنی هاشم و پیامبر و علی ابن ابیطالب می‌باشد و به دعوت مردم کوفه از مدینه که موطن خود او است به طرف کربلا آمده است بنابراین او نه تنها جزء خوارج دین اسلام نمی‌باشد بلکه مهمتر از آن جز صالحین اهل بیت پیامبر اسلام محسوب می شود و لذا قتل او و اصحابش (در عاشورای سال ۶۱) توسط حکومت اموی امری قبیله گرایانه و قدرت طلبانه بوده و به دلیل انتقام قبیله گی از پیامبر و امام علی تلقی می گردد، و به این دلیل باید جهت سرنگون کردن حکومت اموی اقدام کنیم. این تحلیل تنها به خاطر این بود که از خون حسین و اصحابش انتقام بگیرند! و تقریبا تمامی قیام هائی که (قیام توابین و قیام مختار و قیام زید بن علی بن الحسین و قیام یحیی بن زید و قیام محمد بن عبد الله نفس زکیه و قیام برادرش ابراهیم و قیام‌های دیگری که تا زمان سرنگون شدن حکومت اموی توسط ابومسلم خراسانی و هم چنین حکومت بنی عباس) ادامه داشت همگی در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد و علت این که ائمه شیعه و اهل بیت از زینب کبری گرفته تا امام سجاد و ائمه دیگر شیعه به صورت مستقیم از این قیام‌ها (که بعضی از آن‌ها مثل قیام مختار به مرحله حکومت هم رسید) حمایت نکردند همه در این رابطه قابل تبیین می‌باشد، چراکه تقریبا هدف تمامی قیام‌ها در دوران حکومت اموی -انتقام گیری از خون حسین و اصحابش در واقعه عاشورا- بوده است و نه برپائی عاشورا به عنوان «برنامه و مانیفست و هدف مرحله‌ائی در جهت تحقق استراتژی رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش جامعه انسانی» و نداشتن چنین دیدگاهی باعث گردیده است که هرچند اکثریت قریب به اتفاق این قیام کنندگان بر پایه انگیزه‌های صادقانه قیام کردند ولی حرکت و قیام آن‌ها گرفتار جنگ های - قوم گرائی و قبیله گرائی و کینه‌های نژادی و طایفه‌ائی و مذهبی و قدرت طلبانه- بشود که خروجی نهائی آن‌ها پراکندگی و بن بست و محدودیت قومی و مذهبی و به گل نشاندن قیام خود آن‌ها شده است، به عبارت دیگر فونکسیون نهائی آن‌ها انتقام گرفتن از مقصرین و عاملین قتل حسین و اصحابش در عاشورا می شد که طبیعی خواهد بود تا پس از انتقام گرفتن ها قضیه کربلا و عاشورا و حسین دیگر مانند هر داستان قومی و مذهبی و نژادی تمام بشود و تنها به صورت یک خاطره (برای عزاداری و گریه کردن و شفیع کردن آن در برابر خداوند و روز قیامت و یا آسمانی کردن آن و دخالت دادن اجنه و ملائکه و نیروهای غیبی در ساختار آن) باقی می‌ماند و ۱۴۰۰ سال است که شیعه مشغول - زرق و برق دادن به کربلا و عاشورای سنتی- می‌باشد که برای فهم این موضوع تنها کافی است به داستان انتقام گیری وحشتناک مختار و طرفدارانش از دشمنان و قاتلین امام حسین و اصحابش در کربلا توجه بکنید و متوجه شویم که این‌ها از دشمنان امام حسین چه اندازه بی رحمانه انتقام گرفتند و بی رحمانه آن‌ها را کشتند و حتی سرهای آن‌ها را بریدند و به مدینه نزد امام سجاد و محمد بن حنفیه فرستادند تا با این کار به ائمه شیعه گزارش دهند که از دشمنان و قاتلین حسین انتقام گرفته‌اند. و تا زمانی که روش انتقام گیری ادامه داشت آنها باهم وحدت داشتند و حتی توانستند در عراق حاکم شوند اما بعد از اتمام پروسه انتقام گیری که دیگر کسی از واقعه عاشورا باقی نمانده بود تا با او لت و به جنگند و یا او را بکشند، اصحاب به جان هم افتادند و یک دیگر را پار کردند و نابود شدند و رفتند!

البته هرگز خواسته حسین و اصحاب حسین و ائمه شیعه و اهل بیت آن‌ها (از زینب کبری و امام سجاد گرفته تا ائمه بعدی شیعه) از معماری عاشورا تائید بر خورد کینه توزانه و قومی و قبیله گی نبوده است بلکه امام جعفر صادق در این تعریف از عاشورا می‌فرماید که «کل یوم عاشورا و کل شهر محرم و کل ارض کربلا» هدف عاشورا سازان محرم ۶۱ «تکوین عاشورای تاریخی برای برپائی اسلام تاریخی در بستر نهضت آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش و رهائی‌بخش» یعنی همان سه مولفه که اسلام محمد (در دو مرحله از حرکت مدنی و مکی در طول ۲۳ سال تاریخ ساز از اسلام تاریخی) در بستر آن شکل گرفت! بنابراین تمامی جریان‌هائی که بعد از واقعه ظهر عاشورای سال ۶۱ تا به امروز (یعنی در طول ۱۴۰۰ سال بعد

---

۵. البته جا دارد که در اینجا به این نکته اشاره کنیم که تبیین و قرائت عاشورا در اندیشه شریعتی مانند تبیین اسلام شناسی در اندیشه او صورت مقطعی و دفعی نداشته است بلکه بالعکس صورت پروسسی داشته است که دو فرآیند مهم این پروسس عبارتند از : کتاب یا کنفرانس شهادت و کتاب یا جزوه یا کنفرانس حسین وارث آدم که دارای مضمونی کاملا متفاوت می‌باشند چرا که در کتاب و کنفرانس شهادت و پس از شهادت شریعتی با یک عینک انطباقی که همان اسلام شناسی انطباقی مشهد او می‌باشد به مطالعه عاشورا می‌پردازد که مطابق این عینک شهادت و عاشورای حسینی برای شریعتی تبیین کننده این حقیقت است که «اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر» در صورتی که در حسین وارث آدم عاشورای حسین برای شریعتی عبارت است از حرکتی در ادامه پروسسی که مطابق آن حسین وارث آدم برگزیده خدا می‌شود همچنین حسین وارث نوح پیامبر خدا می‌شود همچنین حسین وارث ابراهیم دوست خدا می‌شود و به همین ترتیب حسین وارث موسی هم سخن خدا می‌شود و باز حسین وارث عیسی روح خدا می‌شود و در ادامه آن حسین وارث محمد محبوب خدا می‌شود و همچنین حسین وارث علی ولی خدا می‌شود که پر واضح است که این دو نگاه به عاشورا کاملا با هم متفاوت می‌باشد.

از عاشورای تاریخی ۶۱) به نحوی کوشیدند تا واقعه عاشورای تاریخی حسین را به صورت یک جنگ غیر تاریخی و قومی و طایفه‌ائی و مذهبی و قدرت طلبانه درآورند و بر پایه این تحلیل (از عاشورای تاریخی حسین در کانتکس عاشورای سنتی) اقدام به تمویه شیعیان و قیام و جنگ و انتقام و کشت و کشتار کردند، جزء دسته اول و از طرفداران عاشورای سنتی می‌باشند و عدم حمایت ائمه شیعه و اهل بیت (از زینب کبری تا امام صادق) از این قیام‌ها به خاطر همین انگیزه و کانتکس این قیام‌ها بوده است و علت شکست تمامی این قیام‌ها نیز به خاطر محدود کردن تفکر عاشورای تاریخی حسین در محدوده درک قومی و قبیلگی و مذهبی و نژادی - و نه به صورت انسانی و تاریخی- بوده است که برای فهم فونکسیون منفی - عاشورای سنتی- تنها کافی است که وضعیت عاشورای دولتی رژیم مطلقه فقاهتی در جامعه امروز خود را مورد تحلیل قرار دهیم تا دریابیم آنها به چه علت می خواهند[۶] عاشورای تاریخی را بدل به عاشورای سنتی بکنند؟ زمانی که عاشورای تاریخی بدل به عاشورای سنتی شد دیگر تجلیل از این عاشورا برای غاصبین قدرتهای - سیاسی و فرهنگی و مذهبی و اقتصادی- خطر ساز نخواهد بود بلکه چنان که در دستگاه حکومت های صفویه و مطلقه فقاهتی حاکم در طول ۳۴ سال گذشته تجربه کردیم؛ عاشورای سنتی می‌تواند حکومت غاصبین قدرت مردم را در برابر قیام های اجتماعی مردم ایران و حمله امپراطوری عثمانی بیمه نماید و طبیعی است تا زمانی که جامعه ما به جای تکیه بر عاشورای تاریخی به تجلیل از عاشورای سنتی بپردازد و با متافیزیک و آسمانی کردن امام حسین و عاشورائی که زمینی و تاریخی است بخواهد به تجلیل از عاشورا بپردازد، نه تنها عاشورای حسین برای این جامعه مصباح هدی و سفینه نجات نخواهد شد بلکه بستری می‌گردد تا «توده‌های ایران در بودن منفی تاریخی خود نگه داشته شوند» و این چنین است که از عاشورای ۶۱ جنگ در بین عاشورای مثبت و عاشورای منفی ادامه دارد (در طول ۱۴۰۰ سال گذشته تا کنون در بین شیعیان عاشورا جاری و ساری بوده است) که برای توضیح بیشتر محتوای عاشورای مثبت و عاشورای منفی ابتدا آن چنان که امام علی در تعریف اسلام می‌فرماید؛ «**لبس الاسلام لبس الفرو مقلوبا** - اسلام مانند پوستین پشمین وارونه پوشیده می‌شود» در خطبه ۱۰۸ صفحه ۱۰۲ سطر ۱۲ نهج البلاغه شهیدی. توجه داشته باشیم که جایگاه عاشورا مانند جایگاه اسلام صورت پوستین پشمین داشته است که در شکل عاشورای سنتی به صورت وارونه تبدیل شده و آن را به تن کرده‌اند، اما در حرکت عاشورای تاریخی این پوستین به صورت معمول آن بر تن شیعیان حسین شده است. بنابراین به همان میزان که استفاده مثبت از این پوستین پشمین هم زیبائی و هم گرمی می آفریند اما استفاده منفی از پوستین پشمین نه زیبائی دارد و نه گرما بخش خواهد بود! بنابراین عاشورای مثبت (یا عاشورای تاریخی) به همان میزان که می‌تواند گرما بخش و مسئولیت آفرین باشد اما در عاشورای منفی (عاشورای سنتی) برای شیعه حسین می تواند سکون زا و زمین گیر کننده باشد.

دسته دوم طرفداران قرائت سنتی از عاشورا مشمول آنهائی می‌شوند که می‌کوشند از عاشورای حسین یک تبیین کاتولیکی مانند قتل مسیح در تفکر واتیکان ارائه بدهند به این ترتیب تبیین کاتولیکی از قتل عیسی بن مریم از نظر آن‌ها برای نجات مسیحیان و پیروان مسیح و قوم بنی اسرائیل بوده است تا گناه آن‌ها آمرزیده بشود و بتوانند توسط شفاعت عیسی بن مریم به بهشت دست پیدا کنند و از نظر طرفداران قرائت سنتی هم به خاطر گریه و عزاداری و ماتم پیروان کشته شدن امام حسین جذب شفاعت او و ساختن یک دستگاه تصفیه گناه شیعه از امام حسین در برابر دستگاه خداوند، باعث آمرزش و بخشش پیروان می شود به این ترتیب دسته دوم که از طرفداران قرائت سنتی عاشورا در طول ۱۴ قرن گذشته می باشند در تلاش بوده‌اند تا به پیروان عاشورای حسینی خود طرح حادثه عاشورا را در یک شکل تحریف شده و با تاسی از روضه خوانی‌های نوع مسیحیت منتقل کنند و با طرح شعار؛ "من بکی او یبکی او تباکی وجب له الجنه" کسی که گریه کند یا بگرایند یا بستر گریه کردن بر حسین و یارانش را فراهم کند جنت بر او واجب می‌شود. و در این دیدگاه هدف حسین و عاشورای تاریخی حسین و کربلای تاریخی او گرفتن اشک چشم از پیروانش بوده است! قبل از تبیین دیدگاه دسته دوم عاشورای سنتی (یا قرائت سنتی) به نقدی که مولوی در دفتر ششم نسبت به طرفدارن قرائت دوم سنتی از عاشورا دارد، می پردازیم؛ مثنوی- نسخه نیکلسون- دفتر ششم ص ۹۴۴- سطر چهارم به بعد؛

روز عاشورا همه اهل حلب — باب انطاکیه اندر تا به شب
گرد آید مرد و زن جمعی عظیم — ماتم آن خاندان دارد مقیم
ناله و نوحه کنند اندر بکا — شیعه عاشورا برای کربلا
بشمرند آن ظلم‌ها و امتحان — کز یزید و شمر دید آن خاندان
نعره‌هاشان می‌رود در ویل و وشت — پر همی گردد همه صحرا و دشت
یک غریبی شاعری از ره رسید — روز عاشورا و آن افغان شنید
شهر را بگذاشت و آن سو رای کرد — قصد جست و جوی آن هیهای کرد
پرس و پرسان می‌شد اندر افتقاد — چیست این غم برکه این ماتم فتاد
این رئیس زفت باشد که بمرد — این چنین مجمع نباشد کار خرد
نام او و القاب او شرحم دهید — که غریبم من شما اهل ده آید
چیست نام و پیشه او صاف او — تا بگویم مرثیه زالطاف او
مرثیه سازم که مرد شاعرم — تا از اینجا برگ و لالنگی برم
آن یکی گفتش که هی دیوانه‌ائی — تو نه‌ائی شیعه عدو خانه‌ائی
روز عاشورا نمی‌دانی که هست — ماتم جانی که از قرنی به است
گفت اری لیک کو دور یزید — کی بدست این غم چه دیر اینجا رسید
خفته بودستید تا کنون شما — که کنون جامعه دریدت از عزا
پس عزا بر خود کنید ای خفتگان — زانک بد مر گیست این خواب گران
روح سلطانی ز زندانی بجست — جامعه جه دریم و چون خاییم دست
چونک ایشان خسرو دین بوده‌اند — وقت شادی شد چو بشکستند بند
سوی شاد روان دولت تاختند — کنده و زنجیر را انداختند
روز ملکست و گش شاهنشهی — گر تو یک ذره ازیشان آگهی
ورنه‌ائی اگه برو بر خود گری — زانک در انکار عقل و محشری
بر دل و دین خرابت نوحه کن — که نمی‌بیند جز این خا نه کهن
ور همی بیند چرا نبود دلیر — پشتدار و جان سپار و چشم سیر
در رخت کو از می دین فرخی — گر بدیدی بحر کو کف سخی
آنک جو دید آب را نکند دریغ — خاصه آن کو دید آن دریا و میغ

آن چنان که در این کلام مولوی مشاهده کردید مولوی مطابق روش گذشته خود می‌کوشد تحت لوای یک داستان ساختگی یا واقعی در مورد مسافر ناشناسی که در یک روز عاشورا وارد شهر حلب سوریه می شود و نقد خود را از دسته دوم طرفداران عاشورای سنتی مطرح کند مسافر ناشناس از آنجا که می‌بیند هیاهوی عزاداری شیعیان شهر را در برگرفته است این هیاهوی نظرش را به خود جلب می‌نماید و جهت فهم علت آن به طرف آن عزادارانی که مشغول ماتم سرائی و بر سر و سینه زدن و گریه و اشک ریختن بودن می‌رود و به پرسش در باب دلیل عزاداری می‌پردازد

ادامه در صفحه ۳

۶. امروز رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌کوشد تا عاشورای تاریخی حسین را وسیله گرفتن اشک از مردم و منحصر کردن آن به عزاداری‌های سنتی و هیئت‌های دولتی و اشکال وارداتی مراسم تشیع صفوی از غرب و محدود کردن آن به زیارت‌های دولتی و ضریح طلا سازی و ضریح طلا بوسی و مداح سازی و مداح پروری‌های دولتی و نیز وسیله تبلیغاتی برای دولتی ساختن آن بکند و به قول جلال آل احمد به جای برپائی شهادت به تجلیل دولتی از شهید بپردازند.

ژئوپولیتیک بحران در جهان

۱ - مقدمه: این درست است که از دو هزار سال پیش با پیدایش دو امپراطوری بزرگ ایران و روم در جهان به خاطر تقسیم باز تقسیم جغرافیای جهانی جنگ بین این دو قدرت جریان داشته است، اما از همان تاریخ تاکنون آخرین منطقه مورد اختلاف بین قدرت‌های حاکم بر جهان همین منطقه خاورمیانه بوده است که پیوسته به عنوان یک منطقه بحران ساز و بحران آفرین بین ابرقدرت‌ها عمل می‌کرده است و اصلا نام گذاری تقسیم بندی شده خاور نزدیک و خاور دور و خاورمیانه - با عنایت به اینکه خاور به عنوان شرق و مشرق می‌باشد - بر پایه فاصله جغرافیائی این مناطق با دو ابرقدرت حاکم بوده است. به این ترتیب که خاور نزدیک که شامل کشورهای ترکیه تا ارمنستان و... می‌باشد به عنوان نزدیک‌ترین منطقه به آن‌ها و خاور دور که شامل کشورهای آسیای جنوب شرقی می‌باشد، دورترین کشورهای جغرافیائی به آنها می‌باشد و خاورمیانه که منطقه مابین خاور دور و خاور نزدیک می‌باشد شامل کشورهای بین خاور دور و خاور نزدیک است و در همین رابطه بوده است که از آنجائیکه در تقسیم جغرافیای جهانی که پس از شکست یکی از این دو قدرت و فاتح شدن قدرت دیگر صورت می‌گرفته، اختلافی در منطقه خاور دور بوجود نمی‌آمده و خاور دور دست به دست منتقل می‌شده است و در خاور نزدیک هم غیر از تقسیم ارمنستان اختلافی پدید نمی‌آمده است و این منطقه به راحتی از قدرت مغلوب به قدرت غالب دست به دست می‌شده است . تمامی نزاع‌ها در خاور نزدیک بر سر ارمنستان بوده است که دلیل آن هم به خاطر مرز مشترک ارمنستان بین دو ابرقدرت حاکم بر جهان بوده است. ولی در خاورمیانه قضیه صورت عکس ارمنستان داشته است چراکه این منطقه از دو هزار سال پیش پیوسته به عنوان ژئوپولیتیک بحران بین قدرت‌های برتر جهان بوده به این دلیل که هیچکدام از دو قدرت مغلوب و غالب جهان حاضر نمی‌شده تا به راحتی دست از این منطقه بکشد و به قدرت رقیب تحویل بدهد و دلیل آن هم این بوده است که این منطقه علاوه بر اینکه از همان آغاز دارای ویژگی ژئوپولیتیکی بوده، ارزش ژئواستراتژیکی نیز داشته است. هم به لحاظ اقتصادی و هم به لحاظ ترانزیتی و هم به لحاظ تاریخی و فرهنگی و هم به لحاظ سرپل ارتباطی که بین جغرافیای اقتصادی و نظامی و سیاسی آن زمان جهان داشته است . به همین دلیل از همان دو هزار سال پیش تاکنون منطقه خاورمیانه پیوسته بین قدرت‌های بزرگ به عنوان ژئوپولتیک بحران مطرح بوده است و تمامی جنگ‌های بین قدرت‌های بزرگ و زمینه و بستر سازش منطقه خاورمیانه بوده است و باز در همین رابطه بوده است که هرگز آتش جنگ و خونریزی در این منطقه خاموش نشده است . دو هزار سال است که این منطقه در آتش بین نزاع قدرت‌های بزرگ جهانی می‌سوزد. یک روز تحت عنوان نزاع بین روم و ایران، روز دیگر تحت عنوان جنگ صلیبی و روزی دیگر حمله بیابان نشین‌های هلاکو و تیمور و... بالاخره جنگ بین امپراطوری عثمانی و حکومت صفویه، جنگ بین‌الملل اول و دوم و اکنون امپریالیست جهانی به سرکردگی آمریکا و صهیونیسم بین‌المللی و... این منطقه را به کانون بحران جهانی بدل کرده‌اند.

۲ - خاورمیانه از بعد از جنگ بین‌الملل اول و دوم تا شروع بهار عربی: گرچه تضاد بین ابرقدرت‌ها در طول تاریخ دو هزار سال گذشته بسترساز کوره بحران خاورمیانه بوده است ولی از جنگ بین‌الملل اول با شکست امپراطوری عثمانی و تقسیم منطقه خاورمیانه تحت تیول امپراطوری شکست خورده عثمانی بین قدرت‌های امپریالیستی فاتح جنگ و به موازات آن تحمیل کشور اسرائیل در سرزمین اشغال شده فلسطینی‌ها تحت هژمونی صهیونیست بین‌الملل از آنجائیکه این تحولات سیاسی و جغرافیائی خاورمیانه در این فرآیند تاریخی در عصری انجام گرفت که سرمایه‌داری به صورت یک سونامی فراگیر جهانی وارد عرصه کار و پراتیک شده بود و در راستای یافتن بازار مصرف و منابع اولیه و نیروی کار ارزان همه چیز را در پای این معبد اقتصادی قربانی می‌کرد، این امر باعث گردید تا خاورمیانه در این فرآیند از بحران، روند جدیدی از سر بگیرد که با فرآیندهای گذشته خود کاملا تغییر ماهوی داشته است. چراکه در این فرآیند نوین خاورمیانه هم صاحب بیش از ۷۰٪ منابع نفتی و گازی شناخته شده بود (که با توجه به جایگاه این دو منبع سوخت فسیلی در عرصه حیات و رشد سرمایه‌داری) و هم صاحب یک بازار مصرفی با دلارهای باد آورده نفتی بود و هم در عرصه سیاسی سر پل اتصال بین سه قاره اروپا و آسیا و آفریقا بود. بنابراین خاورمیانه در فرآیند بعد از دو جنگ بین‌الملل همراه با تکوین اسرائیل در سرزمین‌های اشغال شده فلسطینی‌ها موقعیتی جدیدی پیدا کرد که با دوران ماقبل آن در عرصه بحران‌زائی آن متفاوت بود. چراکه از این مرحله بود که خاورمیانه به صورت یکپارچه جنگ و نزاع و آتش خاموش نشدنی در آمد آنچنانکه هر چه بیشتر زمان می‌گذشت این آتش بحران پایدارتر می‌گشت. البته خود این آتش بحران خاورمیانه در دو فرآیند دوران جنگ سرد و دوران تک سواری امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا باز ماهیتی متفاوت پیدا کرده است بطوریکه در دوران پنجاه ساله جنگ سرد از آنجائیکه رقابت جهانی بر سر بازتقسیم جهان بین دو قدرت بزرگ شرق تحت رهبری اتحاد جماهیر شوروی سابق و قدرت امپریالیسم غرب تحت رهبری امپریالیسم آمریکا بوده است، این امر باعث گردید تا دو قدرت برتر جهانی به خاورمیانه هم به عنوان خاکریز اول رویاروئی سیاسی خود بنگرند و هم به عنوان تامین کننده منابع اولیه صنعتی و انرژی ارزان و هم بازار مصرفی کالاهای نظامی توسط دلارهای نفتی خود ببینند و هم بر آن به عنوان تامین کننده نیروی کار ارزان برای انجام تولیدات صنعتی خود تکیه کنند. در این رابطه بوده است که در نیم قرن پر تلاطم فوق در عرصه جنگ‌های سه گانه اعراب اسرائیل، خاورمیانه کاملا صورت جنگی عریان به خود گرفته بود و جنگی بی پایان در عرصه اقتصادی و نظامی و سیاسی بین قدرت‌های دو گانه جهانی و دولت‌های منطقه و خلق‌های منطقه فرا گرفت که نخستین قربانی این جنگ بی پایان خلق مظلوم فلسطین بود که به صورت رایگان با تشکیل اسرائیل وجه المعامله این تضاد استخوان سوز شدند. بطوریکه در طول نیم قرن دوران جنگ سرد خاورمیانه به صورت بزرگ‌ترین انبار و بازار کالاهای نظامی دو قدرت برتر جهان شد که هر کدام تلاش می‌کرد تا در این عرصه گوی سبقت را از دیگری برباید.

به هر حال با پایان دوران جنگ سرد در پایان قرن بیستم و اضمحلال قدرت شرقی و یکه سوار شدن امپریالیسم غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، جهان در بستر نظم نوین جهانی دچار یک تقسیم باز تقسیم جدید قدرت شد که در این تقسیم باز تقسیم قدرت امپریالیسم آمریکا به علت تک سواری در هژمونی جهانی برای خود سهم شیر طلب می‌کرد که در این مرحله هم باز خاورمیانه به عنوان کانون بحران این باز تقسیم قدرت شد، بطوریکه دوباره آتش جنگ در منطقه شعله‌ور شد. البته در این مرحله جنگ امپریالیستی مانند فرآیند قبل برای تقسیم بازار بین قدرت‌های غالب جهانی بود بلکه بالعکس، برای تسویه الحساب و جایگزین کردن دولت‌های وابسته به خود در کشورهای این منطقه نبود چرا که در این مرحله بود که پروژه خاورمیانه بزرگ تحت هژمونی اسرائیل توسط امپریالیسم غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا کلید خورد و در مسیر تحقق این پروژه بود که تمامی منطقه خاورمیانه دوباره آتش و خون شد، که جنگ ایران و عراق، جنگ خلیج فارس برای نابودی ارتش عراق، استحاله و تغییر دولت‌های منطقه در عرصه یک بازی دومینوی و بالاخره پروژه بالکانیزه کردن خاورمیانه و توسط آن تجزیه کشورهای بزرگ منطقه از عراق و افغانستان گرفته تا سودان و لیبی و... همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

۳ - خاورمیانه در بستر بهار عربی: آنچنان که در طول دو هزار سال گذشته هر فاکتور جدیدی که در عرصه سیاسی و نظامی و اقتصادی وارد کارزار می‌شد خاورمیانه را وارد فرآیند جدیدی از بحران می‌کرد، بهار

عربی طوفانی بود که با شعار آزادی‌خواهانه و طلب حقوق دموکراتیک از شمال افریقا رو به آغازیدن گرفت (و در مدت کوتاهی مانند یک سونامی تمام جهان عرب را دچار تلاطم کرد و پرونده مستبدین نظام‌های توتالی‌تر کشورهای عربی امثال بن علی، مبارک، عبد الله صالح و... را در هم پیچید) از آنجائیکه این جنبش فراگیر جهان عرب صورتی بالبداهه و خالی از عقبه تئوریک و تشکیلات بود، مانند جنبش اجتماعی ملت ایران در سال ۵۷ بستر موج سواری فرصت طلبان داخلی و خارجی گردید که هر کدام توسط مکانیزمی تلاش می‌کردند تا با کسب هژمونی باد آورده خود، به تثبیت قدرت خود و تسویه حساب با نیروهای آلترناتیو بپردازند که همین امر باعث گردید تا بهار عربی در فرآیند دوم حرکت خود که از لیبی آغاز شد (فرآیند اول بهار عربی از تونس آغاز شد و به مصر رسید و از مصر به یمن و بحرین گسترش پیدا کرد) دچار انحراف بشود. بطوریکه اگرچه قذافی یک دیکتاتور بود و برای مردم لیبی هیچگونه حقوق دموکراتیک و سیاسی و اجتماعی قائل نبود و تنها به حکومت توتالی‌تری خود فکر می‌کرد ولی با همه این احوال او توانسته بود یکپارچگی کشور لیبی را در عرصه مقابله با رقابت بین‌المللی در بستر یک سلسله پروژه‌های دولتی مثل آموزش رایگان و بهداشت رایگان و... به پیش ببرد، که به علت همین ماهیت هژمونی طلبانه ضد سردمداران عربستان و قطر و غرب از آمریکا گرفته تا اروپا و... قذافی بود که باعث گردید تا با ورود بهار عربی از تونس و مصر به کشور لیبی بهار عربی توسط قدرت‌های ارتجاعی فوق از عربستان و قطر گرفته تا آمریکا در لیبی هدایت بشود و همین هدایتگری عاملی شد تا به محض ورود بهار عربی به کشور لیبی، برعکس بهار عربی در تونس و مصر که صورت دموکراتیک و غیر آنتاگونیستی داشت صورت قهرآمیز و مسلحانه به خود بگیرد که این موضوع آنتاگونیستی شدن جهتدار بهار عربی در لیبی باعث گردید تا آنتاگونیسم بسترساز انحراف بهار عربی در لیبی بشود، بطوریکه قدرت‌های امپریالیستی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا در زیر چتر نظامی ناتو و هم فاز با دولت‌های هژمونی طلب مرتجع عرب توانستند در این آشفته بازار اجتماعی کشور لیبی که با قبیله‌گی شدن جنبش بهار عرب در این کشورها همراه شده بود، اقدام به ماهیگیری در آب گل آلود بکنند که خروجی نهائی این پروژه هدفدار برای مردم لیبی آن شد که بر پایه استراتژی بیابان سوخته امپریالیسم جهانی - گرچه یک سال از کشته شدن قذافی و سرنگون شدن حکومت او می‌گذرد - در این مدت ملت لیبی نه تنها نتوانسته‌اند به حداقل خواسته دموکراتیک خود دست پیدا کنند، بلکه هر چه زمان می‌گذرد جنگ تضادهای درون خلقی و قبیلگی و قدرت طلبانه و هژمونی خواهانه هر چه بیشتر این دستاوردهای حداقلی را هم در آتش خود می‌سوزاند.

البته همین پروسس در کشور سوریه هم مانند کشور لیبی اتفاق افتاد چراکه بهار عربی پس از ورود به سوریه مانند لیبی فورا از صورت مبارزه دموکراتیک مانند مردم تونس و مصر و یمن و بحرین خارج شد و مانند کشور لیبی چهره آنتاگونیستی به خود گرفت و همین آنتاگونیستی شدن سریع بهار عربی در کشور سوریه باعث گردید تا بهار عربی در کشور سوریه هم مانند کشور لیبی دچار انحراف بشود. البته در اینجا نیاز به تاکید و تکرار دوباره نیست که وقتی که می‌گوئیم بهار عربی در کشورهای لیبی و سوریه دچار انحراف شد این به معنای تائید ماهیت دسپاتیزمی و توتالی‌تری و مستبدانه رژیم‌های اسد و قذافی نمی‌باشد بلکه تکیه ما در اینجا تنها به شیوه مبارزه و استراتژی می‌باشد که وقتی گرفتار انحراف بشود عامل آفت ساز و آفت آفرین برای جنبش‌ها می‌شود. آنچنانکه این موضوع در رابطه با سازمان مجاهدین خلق در کشور خودمان تجربه کردیم و دیدیم که چگونه بحران استراتژی ارتش خلقی و چریکی این جریان را مرحله به مرحله از ضربه تابستان سال ۵۰ تا کودتای اپورتونیستی ۵۵ و بالاخره حرکت قهرآمیز ۳۰ خرداد ۶۰ و خروج به عراق و پیوند با صدام تا امروز در غرب و آمریکا و... پیش برده و مسیری بدون امکان بازگشت برای آن‌ها ایجاد کرده است که در یک نگاه واقع بینانه و تئوریک این همه فراز و نشیب این سازمان تنها معلول همین بحران استراتژیک این سازمان می‌باشد و تا زمانی که بحران استراتژی این سازمان حل نشود امکان نجات این جریان وجود ندارد. در خصوص وضعیت بهار عربی در لیبی و سوریه هم بسترساز انحراف بهار عربی در این دو کشور بحران استراتژی می‌باشد که این بحران استراتژی در این دو کشور توسط آنتاگونیستی شدن فوری جنبش بهار عربی به نمایش گذاشته شد و لذا از بعد از آنتاگونیستی شدن فوری و سزارین کردن بهار عربی در این دو کشور بود که بستر جهت دخالت نیروهای خارجی از ارتش ترکیه گرفته تا سر پنجه‌های دولت‌های مرتجع عربی فراهم گردید. البته نکته‌ائی که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم جایگاه سیاسی و جغرافیائی و ژئوپولیتکی کشور سوریه می‌باشد که به خاطر اینکه در قلب خاورمیانه سیاسی و اقتصادی و نظامی قرار دارد این انحراف بهار عربی باعث گردید تا سوریه به عنوان قلب ژئوپولتیکی بحران در خاورمیانه و منطقه و جهان در آید.

۴ - خاورمیانه در بستر بحران سوریه: در مدت زمان ۱۴ ماهی که از بحران سوریه می‌گذرد بهار عربی در سوریه در بستر بحران خاورمیانه توانسته است از سه فرآیند مختلف عبور کند که عبارتند از:

الف - فرآیند داخلی؛

ب - فرآیند منطقه‌ائی؛

ج - فرآیند بین‌المللی.

در مرحله فرآیند داخلی به علت سرکوب عریان رژیم بعثی سوریه هژمونی جنبش آنتاگونیست بهار عربی به جای بازگشت به استراتژی دموکراتیک بهار عرب مانند کشورهای تونس و مصر و یمن و بحرین کوشیدند جهت فراگیر کردن این حرکت آنتاگونیست و تبدیل کردن جنبش بهار عربی به جنگ داخلی در سوریه به جای تکیه بر بسیج مردمی مانند مصر و تونس و یمن و بحرین جهت کسب تدارکات این حرکت آنتاگونیستی بر پشتیبانی منطقه‌ائی و جهانی از ترکیه گرفته تا ارتجاع عرب و قدرت‌های امپریالیستی غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا تکیه کنند. همین امر باعث گردید تا با منطقه‌ائی شدن مبارزه در داخل با دولت مرکزی رفته رفته از یک طرف کُردها در شرق و از طرف دیگر شیعیان و علویان در غرب و مسیحیان در مرکز به حمایت مستقیم و غیرمستقیم از دولت مرکزی بپردازند که این موضوع بستر حمایت همه جانبه ارتش سوریه از دولت مرکزی را فراهم کرد که آخرین خروجی این تحولات:

الف - فرسایشی شدن جنگ جنبش با حکومت مرکزی؛

ب - رشد تضادهای داخلی بین جریان‌های مختلف مسلحانه جنبش؛

ج - ایجاد یک صف بندی منطقه‌ائی از لبنان تا خلیج فارس شد.

علی هذا با توجه به همه این عوامل بوده است که باعث گردیده تا بحران در سوریه، امروز به کانون بحران منطقه و جهان تبدیل گردد، چراکه از یک طرف این بحران باعث گردیده تا تقریبا اکثریت کشورهای منطقه خاورمیانه درگیر این بحران بشود بطوریکه از ۱۹ اکتبر با جریان انفجاری که در منطقه مسیحی نشین اشرفیه شهر بیروت صورت گرفت و توسط این انفجار وسام حسین رئیس بخش اطلاعات نیروهای امنیتی لبنان که از منتقدین حکومت سوریه و از حامیان جریان ۱۴ مارس به رهبری خانواده حریری بود، ترور شد و در سخنرانی که فواد سینور رهبر گروه ۱۴ مارس در مراسم تشییع جنازه وسام حسین کرد و شعار سرنگونی حکومت نجیب میقاتی منتخب گروه ۸ مارس به رهبری حزب الله لبنان سر داد، جریان بحران سوریه وارد کشور لبنان بشود. آنچنانکه قبل از آن دولت مرکزی سوریه با عقب نشینی در برابر خواسته خودمختاری منطقه کردستان سوریه آتش بحران سوریه را توسط جریان پ ک ک که رهبری ۲۵ میلیون کردهای ترکیه را به عهده دارد، به داخل کشور ترکیه کشانیده بود و در عراق جریان سلفی‌گری تحت رهبری دولت قطر که رهبری جنبش قهرآمیز بر علیه دولت مرکزی عراق به رهبری مالکی با ورود به خاک سوریه و حمایت از ارتش حر سوریه این بحران را به خاک عراق کشانیده بود و رژیم مطلقه

فقاهتی حاکم بر ایران با حمایت فراگیر و همه جانبه نظامی و مالی و سیاسی از دولت مرکزی سوریه آتش این بحران را به خاک ایران کشانیده بود و دولت‌های چین و روسیه با حمایت شش دانگه از دولت مرکزی این آتش بحران را به عرصه جهانی کشانیدند. بنابراین در این رابطه است که بحران سوریه امروز به عنوان کانون بحران خاورمیانه و جهان در آمده است و همین امر باعث گردیده است تا هر چه زمان می‌گذرد این بحران روندی پیچیده به خود بگیرد و از اهداف اولیه خود دورتر گردد و بستری جهت حل تضادهای بین‌المللی بین چین و روسیه و کشورهای امپریالیستی غربی به رهبری امپریالیسم آمریکا و حل تضادهای منطقه‌ای بین جریان سلفی‌گری به رهبری قطر و جریان وهابی‌گری به رهبری عربستان با جریان شیعه‌گری به رهبری رژیم مطلقه فقاهتی حاکم ایران بشود. ●

والسلام

"مبانی تئوری اخلاق - بقیه از صفحه اول"

یعنی آیا موضوع نیاز به اخلاق ابتدا برای فرد انسان مطرح گردید یا برای جامعه انسانی؟ باز به عبارت دیگر آیا این وجود فردی و انسانی بود که به اخلاق نیازمند شد یا وجود اجتماعی و وجود تاریخی؟ پاسخ به این سوالات تبیین کننده سنگ زیربنای تئوری اخلاق می‌باشد.

اگر گفتیم که اخلاق یک موضوع و مقوله فردی می‌باشد، آن چنان که عرفا و تصوف مشرق زمین معتقد بودند که؛ عرفان و اخلاق عبارت است از - پیدا کردن «من» واقعی در میان «خود»های سرگردان وجود فردی انسان-. به عبارت دیگر از نظر عرفا اخلاق ریشه فردی دارد و نه ریشه اجتماعی؛ و آن عبارت است از - چند وجودی یا چند «خود»ی بودن وجود فردی انسان-. که در میان این «خود»ها که یک دسته آن‌ها «خود»های متعالی می‌باشند و دسته دیگر «خود»های پست، «من» واقعی انسان که از نظر عرفا همان «خود» متعالی انسان می‌باشد، توسط اخلاق باید حاصل شود. به عبارت دیگر از نظر تصوف شرقی یا عرفان هندی نیاز انسان به اخلاق برای آن است که؛ انسان توسط آن بتواند -آن «من» واقعی درونی «خود» - را یا آن «خود» متعالی «خود» را در میان «خود»های سرگردان دیگر رشد و تعالی بخشد. مولوی- مثنوی:

در زمین دیگران خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن
چیست بیگانه تن خاکی تو	کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می‌دهی	گوهر جان را نیابی فربهی
گر میان مشک تن را جا شود	وقت مردن گور آن پی‌لا شود
مشک را بر تن مزن بر جان بمال	مشک چه بود نام پاک ذوالجلال

مثنوی - دفتر چهارم چاپ نیکلسون- صفحه ۶۹۶ سطر هفتم به بعد:

در تفسیر این حدیث از محمد که می‌فرماید؛ **«ان الله تعالی خلق الملائکة و رکب فیهم العقل و خلق البهائم و رکب فیها الشهوة و خلق بنی آدم و رکب فیهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله شهوته فهو اعلی من الملائکة و من غلب شهوته عقله فهو ادنی من البهائم».**

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم وجود	آن فرشته است و نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوی	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافلست و از شرف
این سوم هست آدمی زاد و بشر	از ملائک نیمی نیمی زخر
نیم خر خولا مایل سفلی بولا	نیم دیگر مایل علوی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد	ز این دو گانه تا کدامین برد نرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون	از ملائک این بشر در آزمون
شهوت ار غالب شود بس کمتر است	از بهائم این بشر زان بدتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر با دو مخالف در عذاب
وین بشر هم زامتحان قسمت شدند	آدمی شکلند و سه امت شدند
یک گره مستغرق مطلق شده	همچو عیسی با ملک ملحق شده
نقش آدم لیک معنی جبرئیل	رسته از خشم و هوی و قال و قیل
از ریاضت رسته و زهد و جهاد	گوئیا از آلامی او خولا نزالا
قسم دیگر با خران ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند

مثنوی - دفتر چهارم - صفحه ۶۶۲ سطر هفتم به بعد:

نقش اگر خولا نقش سلطان یا غنی است	صورت است از جان خولا پی چاشنیست
زینت او از برای دیگران	باز کرده بیهوده چشم و دهان
ای تو لار پیکار خولا را باخته	دیگر آن را تو زخود نشناخته
تو بهر صورت که ایی بیستی	که منم این والله آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو زخلق	در غم اندیشه مانی تا به حلق
این تو کی باشی که تو آن اوحلای	که خوش و زیبا و سرمست خولای
مرغ خویشی صید خویشی دام خویش	صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشلا که قائم با خولاست	آن عرض باشد که فرع او شدست
گر تو آلام زالهائی چون او نشین	جمله ذریات را لار خولا ببین
چیست اندر خم که اندر نهر نیست	چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
این جهان خمست و دل چون جوی آب	این جهان حجره است و دل شهر عجاب

ولی اگر مانند فویر باخ اخلاق را به عنوان یک مقوله اجتماعی تبیین کردیم و نه یک مقوله فردی (چراکه فویر باخ معتقد است که: انسان از مرحله‌ائی که با پشت سر گذاشتن دوران حیوانی وارد مرحله انسانی خود شد، این مرحله انسانی از نظر او با پیدایش اجتماع انسانی و پیوند انسان با اجتماع انسانی حاصل شده است. از نظر فویر باخ؛ به موازات پیوند انسان با اجتماع انسانی امر مهمی که در رابطه فردی انسان تحقق پیدا کرد عبارت است از این که؛ وجود فردی انسان ذووجهین یا دو ساحتی شد. - ساحتی که وجود متعالی انسان را تشکیل می‌داد و با این وجود انسان میل به تعالی و تکامل پیدا کرد. - ساحت دیگر از وجود انسان، وجودی بود که در انسان میل به انحطاط و پستی داشت. اما از آنجائی که انسان در مقایسه این دو وجود درونی خود نمی‌توانست منشاء آن را معلول پیوند وجود او با جامعه دو اشکوبه‌ائی طبقاتی بداند، لذا جهت تبیین این دو گانگی درونی وجود خود راهی پیدا نکرد جز این که دست به دامن ماوراء الطبیعه بشود. به این ترتیب بود که وجود خیر خود را به صورت اهورامزدا یا خدای خیر در هستی درآورد؛ و وجود پست خود را به صورت اهریمن در هستی مادیت خارجی بخشید؛ و به این ترتیب بود که از نظر فویر باخ کار انسان با مادیت خارجی بخشیدن دو ساحت وجودی خود به جهان ماوراء الطبیعه تمام نشد، بلکه از نظر او مهمتر از مرحله فوق مرحله دوم بود که؛ انسان پس از این که به وجود ذووجهین درونی خود در عرصه ماوراء الطبیعه نمونه سازی کرد، در پای آن - بُعد متعالی وجود درونی «خود» را که به صورت خداوند در عالم ماوراء الطبیعه مادیت بخشیده بود- به سجده افتاد و به پرستش آن پرداخت،

و از این مرحله بود که از نظر فویر باخ خدائی که مخلوق نفسانی انسان بود به عنوان خدای خالق انسانی در آمد. از اینجا بود که فویر باخ در عرصه اخلاق، اصطلاحی که از هگل معلم و استاد خود وام گرفته بود مطرح کرد. آن اصطلاح الیناسیون یا از خود بیگانگی بود که معنای آن این است که؛ انسان چیز دیگری را به جای خود بنشاند و آن چیز دوم را که خودش نیست، خودش بپندارد. این بیماری از نظر فویر باخ الیناسیون نامیده می‌شود و از آن جائی که در پرستش خداوند توسط انسان؛)

اولا- این خداوند را با مادیت بخشیدن ماورالطبیعه به وجود متعالی خود ساخته بود و خود او بود که این خداوند را ساخت، لذا این انسان خود خالق خدا می‌باشد.

ثانیا- انسان پس از این که خداوند را برای خود ساخت، به علت این که همان ارزشهای متعالی درونی خود را در آن خداوند می‌دید، لذا آن وجود متعالی خود را - خدا- پنداشت؛ و پس از این که آن وجود متعالی خود را به صورت خداوند درآورد برای دریافت آن وجود، دو باره با پرستش و عبادت آن خداوند - دست ساز خود- شروع به کسب و جذب آن کرد؛ و از نظر فویر باخ انسان به موازاتی که بیشتر پرستش و عبادت می‌کند، بیشتر خود را نفی می‌کند؛ و به موازاتی که با پرستش خدای مخلوق خود، آن را جانشین خود متعالی خود می‌کند بیشتر الینه می‌شود. با همه این تفاسیر آنچه جوهره تبیین اخلاق از نظر فویر باخ می‌باشد، تبیین اجتماعی اخلاق است. چراکه از نظر فویر باخ:

اولا- پایه اولیه تکوین اخلاق در انسان دو وجودی شدن انسان می‌باشد.

در ثانی- دو وجودی شدن انسان از نظر فویر باخ ریشه در اجتماعی شدن انسان دارد. یعنی تا زمانی که جمع انسانی به صورت پدیده تاریخی اجتماعی در نیامده بود و تا زمانی که انسان فردیت «خود» را در اجتماع انسانی حل نکرد، انسان به صورت دو وجودی ظاهر نشد.

ثالثا- علت دو وجودی شدن انسان از نظر فویر باخ طبقاتی شدن جامعه انسانی و در کنار آن انعکاس جامعه طبقاتی در آینه وجودی انسان بوده است. ماحصل اینکه از نظر فویر باخ تکوین وجود فردی انسان معلول وجود اجتماعی انسان است و دوگانگی وجود فردی انسان پایه در دوگانگی وجود اجتماعی انسان دارد که حاصل آن ریشه الیناسیون وجودی انسان که مبنای نیاز انسان به اخلاق می‌باشد دوگانگی طبقاتی خود جامعه است. ●

ادامه دارد

بنابراین هفتمین مشخصه نظام دموکراتیک حکومتی از نظر امام علی این است که در این نظامهای دموکراتیک اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی همگی بر پایه نظام حقی امکان تحقق پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر هرگز بر پایه نظام تکلیفی و تعبدی و تقلیدی مانند نظام مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران امکان تحقق نظام دموکراتیک اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی وجود ندارد و برای تحقق نظام حقی در یک جامعه جهت جایگزین کردن به جای نظام تکلیفی و نظام تقلیدی و نظام تعبدی از نظر امام علی این عمل جایگزینی باید از نظام حکومتی شروع بشود و سپس از طریق نظام حکومتی به نظام حقوقی، نظام اجتماعی، نظام سیاسی، نظام اخلاقی و نظام اقتصادی منتقل گردد.

(اسلام شناسی علی در ترازوی نهج البلاغه - قسمت ۵)

پیروزی هوگو چاوز در ونزوئلا، قرائتی نوین از سوسیال دموکراسی

۱ - دو قرائت از دموکراسی:

الف - قرائت لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری غرب؛

ب - قرائت سوسیال دموکراسی نوین:

از پنج قرن قبل از میلاد که دولت - شهرهای یونان و آتن بر پایه اندیشه دموکراسی بنا گردید (گرچه سقراط معلم اول اخلاق نخستین قتیل این معبد پرفروغ بشریت بود و افلاطون نخستین تئوریسین مبارز ضد این دموکراسی بود و ارسطو نخستین تئوریسین مدافع آن با همه این احوال) موضوع دموکراسی برای بشریت صورت آتش پرومته‌ائی پیدا کرد که هرگز بشریت نمی‌توانست دامن خود را از آن دور نگه دارد و لذا در این رابطه است که مدت ۲۶۰۰ سال است که بشریت با این تئوری دست و پنجه نظری و عملی کرده است و از قرن هیجدهم با متولد شدن تئوری لیبرالیسم از دامن اندیشه‌های جان لاک و روسو و منتسکیو (از آنجائیکه لیبرالیسم در اشکال مختلف آن اعم از لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم فلسفی مولود لیبرالیسم اقتصادی بود و لیبرالیسم اقتصادی خود بسترساز مناسبات سرمایه‌داری شد) لیبرالیسم به علت مضمون و جوهر فردی آن نمی‌توانست برای بشریت به عنوان یک ایده آرمانی مطرح باشد. در همین رابطه جهت تکمیل این خلاء آرمانی بشریت، لیبرالیسم کوشید با پیوند به دموکراسی نظریه لیبرال دموکراسی را مونتاژ کند که مدت نزدیک به ۳۰۰ سال است که این نظریه لیبرال دموکراسی که همان لیبرال -سرمایه‌داری می‌باشد در اشکال مختلف اقتصادی، سیاسی، فلسفی و اخلاقی آن خود را یکه سوار و وارث تئوری ۲۶۰۰ ساله دموکراسی آتن می‌داند و آنچنانکه فوکویاما مدعی است تئوری لیبرال دموکراسی به عنوان آخرین دستاورد بشریت در عرصه تئوری نظام سیاسی و نظام اقتصادی و نظام معرفتی می‌باشد که بعد از آن دیگر برای بشریت آلترناتیوی کاملتر از این متولد نخواهد شد.

اما از آنجائیکه لیبرالیسم و بالطبع لیبرال دموکراسی بر فرد و حقوق فردی تکیه می‌کند و حقوق جامعه را در آینه فرد تماشا می‌کند این امر باعث شده تا در این اندیشه جامعه هم در کانتکس حقوق فردی تعریف گردد که همین یک آفت باعث می‌گردد که در لیبرال دموکراسی جامعه در پای فرد و طبقه بورژوازی قربانی بشود آنچنانکه امروز در تمامی جوامع سرمایه‌داری غرب مشاهده می‌کنیم ۹۵٪ جامعه در پای ۲ تا ۵ درصد جامعه در حال قربانی شدن هستند و اصلا اعتراض جهانی نهضت وال استریت بیانگر همین مضمون و همین عصیان می‌باشد.

اما از نیمه دوم قرن نوزدهم از زمانی که بشریت دریافت که دموکراسی را نمی‌تواند در بستر لیبرالیسم معنی کند و لیبرالیسم هر چند بسترساز مناسب و خوبی به صورت ذهنی و عینی برای مناسبات سرمایه‌داری می‌باشد ولی هرگز کانتکسی جهت تعریف حقوق اجتماعی بشریتی که منادی آن است نیست، لذا در همین رابطه بود که از نیمه دوم قرن نوزدهم تاکنون بشر جهت دستیابی به حقوق اجتماعی می‌کوشد تا دموکراسی را به جای اینکه در کانتکس لیبرالیسم تعریف کند در چارچوب سوسیالیسم معنی نماید تا توسط آن بتواند برعکس لیبرالیسم که حقوق جامعه را چه به لحاظ اقتصادی و چه به لحاظ سیاسی و چه به لحاظ اخلاقی و معرفتی در چارچوب حقوق فردی معنی می‌کند، حقوق فرد را در کانتکس حقوق جامعه تعریف نماید، از اینجا بود که از نیمه دوم قرن نوزدهم دکترین سوسیال دموکراسی متولد شد. البته پروژه سوسیال دموکراسی مانند پروژه لیبرالیسم یک ایدئولوژی و مکتب تعریف شده بسته نبود بلکه بالعکس، سوسیال دموکراسی مانند اگزیستانسیالیست یک رویه‌ائی بود که در عرصه‌های مختلف نظری فکری و فلسفی و اجتماعی و مذهبی از مسیحیت تا اسلام و... با زبان و اندیشه

خاص خود به تعریف آن پرداختند و همین موضوع باعث گردید تا برعکس لیبرالیسم که یک تئوری بود که تنها با زبان سرمایه‌داری تعریف گردید، سوسیال دموکراسی یک پروژه‌ائی بشود که مانند اگزیستانسیالیست با زبان‌های مختلفی از مارکسیسم گرفته تا مسیحیت و اسلام تعریف بشود و طبیعی است که این تنوع تعریفی برای سوسیال دموکراسی برعکس لیبرال سرمایه‌داری غرب عرصه یک رقابت نظری و عملی را فراهم کرد. به طوری که مثلا اگر سوسیال دموکراسی در نیمه دوم قرن بیستم نتوانست در کانتکس مارکسیسم معنی پیدا کند در عرصه‌های مختلف شروع به تعریف باز تعریف مجدد کرد که حاصل این امر آن گردید تا هر چه زمان می‌گذرد پروژه سوسیال دموکراسی بیشتر بتواند به باز تعریف مجدد خود بپردازد که در میان این تعریف باز تعریف‌های مجدد یکی از عرصه‌هائی که سوسیال دموکراسی در آنجا از اواخر قرن بیستم شروع به تعریف مجدد کرد، آمریکای مرکزی و جنوبی بود که در سرلوحه آن‌ها نیکاراگوئه و ساندنیست‌ها و اورتگا قرار دارد که از بعد از شکست تعریف سوسیال دموکراسی در بستر مارکسیسم، برعکس کوبا و کاسترو کوشیدند تا سوسیال دموکراسی در کانتکس سوسیالیسم و دموکراسی بومی شده تعریف نمایند تا نمونه تازه‌ائی از این تجربه خود ارائه دهند. از این جا بود که نیکاراگوئه و ساندنیست‌ها و اورتگا به عنوان نخستین معمار تجربه سوسیال دموکراسی در آمریکای مرکزی و آمریکای جنوبی مطرح شدند که در ادامه این مسیر امروز این جنبش به هوگو چاوز در ونزوئلا رسیده است که در اینجا به شرح و بررسی آن می‌پردازیم .

۲ - پیروزی هوگو چاوز در انتخابات ونزوئلا پیروزی سوسیال دموکراسی آمریکا مرکزی و جنوبی بر لیبرال -سرمایه‌داری غرب است:

در انتخابات اخیر ونزوئلا هوگو چاوز توانست با کسب ۵۴٪ آراء بر رقیب خود انریکه کاپریلس - که حتی با حمایت چپ میانه ونزوئلا نتوانست بیش از ۴۲٪ از ۸۱٪ مشارکت مردمی بدست آورد در بستر یک انتخابات آزاد که صحت و سلامت آن حتی از بوق‌های امپریالیستی هم اعلام گردید - توانست به یک پیروزی تعیین کننده دست پیدا کند که این تجربه تاریخی در این شرایط دوران ساز که لیبرال دموکراسی غرب دوران بحران سیاسی و اقتصادی و تئوریک خود را طی می‌کند، می‌تواند دارای دستاوردهای تئوریک زیر باشد. لذا در این رابطه است که کوشیدیم در این شماره از نشر مستضعفین به بررسی این تجربه نوین از سوسیال دموکراسی بپردازیم:

الف - گرچه هوگو چاوز قبل از این انتخابات با اصلاح قانون اساسی طی یک همه پرسی ملی دوره ریاست جمهوری در ونزوئلا از محدودیت دو بار به مدت نامحدود تغییر داد باعث شد یکی از معیارهای عام لیبرال دموکراسی را به چالش بکشد، ولی هرگز در عرصه نظام سیاسی و حقوقی کشورش (برعکس رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران که کمترین حقوقی در این رابطه برای اپوزیسیون و مردم ایران قائل نیست) معیارهای عام دموکراسی (که عبارتند از: انتخابات آزاد؛ حق اپوزیسیون جهت تبلیغ و نظارت و کاندید شدن؛ وجود آزادی قلم و مطبوعات و احزاب) نقض نکرده است.

ب - در رقابت انتخاباتی اخیر منهای بعضی بسترهای دولتی که جبرا در اختیار کاندید حاکم می‌باشد، هوگو چاوز کوشید هیچگونه محدودیت مستقیم و غیر مستقیم (مثل لباس شخصی‌ها یا چماق داران ۳۴ ساله رژیم مطلقه فقاهتی ایران) برای رقیب خود ایجاد نکند و آقای انریکه کاپریلس با آزادی کامل به رقابت بپردازد و به همین دلیل اولین کسی که بعد از پیروزی هوگو چاوز به او تبریک گفت خود انریکه کاپریلس بود.

ج - رقابت بین آقای هوگو چاوز و انریکه کاپریلس یک رقابت برنامه‌ائی بود (نه مانند رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران یک رقابت مافیائی و هیستریک و فرصت طلبانه و قدرت خواهانه) که در این رقابت آقای انریکه کاپریلس از برنامه اقتصاد آزاد و سرمایه‌داری غرب و لیبرال دموکراسی حمایت می‌کرد ولی آقای هوگو چاوز از سوسیال دموکراسی بومی شده آمریکای مرکزی و ونزوئلا دفاع می‌کرد.

د - مشارکت مردمی در این انتخابات آزاد و بی عیب و نقص ۸۱٪ بوده است که ۵۴٪ آنها به چاوز و برنامه او و ۴۲٪ این ۸۱ ٪ به آقای انریکه کاپریلس رای دادند، بنابراین اختلاف بین برنده و بازنده در این انتخابات حدود ۱۲٪ بوده است که یک رقم قابل توجه می‌باشد.

۳ - دستاوردهای سوسیال دموکراسی هوگو چاوز در طی ۱۰ سال گذشته در ونزوئلا عبارتند از:

۱ - طبق گزارش کمیسیون اقتصادی آمریکای لاتین که یک نهاد معتبر بین‌المللی می‌باشد، فقر در ونزوئلا در سال ۱۹۹۸ که چاوز توانست قدرت را به صورت دموکراتیک بدست بگیرد ۶۰٪ بوده است که چاوز توانست این آمار را در سال ۲۰۰۲ یعنی چهار سال بعد به ۴۶/۶٪ و در سال ۲۰۰۸ به ۲۷/۶٪ برساند و در شرایط فعلی آن فقر ۶۰٪ را توانسته است ۵۰٪ کاهش دهد که خود یک آمار قابل توجه می‌باشد.

۲ - هم اکنون در ونزوئلا بهداشت و درمان در تمام سطوح رایگان می‌باشد (نه مانند رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران که با خصوصی کردن بیمارستان و درمان و بهداشت امروز بعد از هزینه مسکن، بزرگترین مشکل جامعه ایران هزینه درمان طبقاتی شده قرار داده است که گاها برای پاسخگوئی این هزینه سرسام آور یا بیمار را در بیمارستان‌ها رها می‌کنند و البته بیمارستان‌ها هم از قافله عقب نمی‌مانند آن‌ها هم بیمارها را با رختخواب و تشک کنار جاده‌ها رها می‌کنند و می‌روند یا اینکه بیمار حاضر می‌شود مثلا کلیه خود را به فروش گذارد تا هزینه درمانش را فراهم کند).

۳ - در ونزوئلای امروز آموزش از مقطع ابتدائی تا آخرین سطوح دانشگاه‌ها و حتی پس از فارغ تحصیل شدن دانشگاه‌ها برای همه مردم رایگان می‌باشد و البته به صورت مساوی در دسترس همه مردم هم قرار دارد (نه مثل آموزش در نظام مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران که در قانون اساسی‌اش رایگان می‌باشد اما در عمل پس از ۳۴ سال طبقاتی‌ترین و سهمیه بندی‌ترین و تبعیض آمیزترین نظام آموزشی تاریخ را بر جامعه ایران تحمیل کرده است).

۴ - یارانه مواد غذائی جهت عمومی سازی آن در تمامی سطوح کالاهای غذائی وجود دارد.

۵ - در عرصه آزادی‌های اجتماعی اپوزیسیون در ونزوئلا علاوه بر آزادی بیان و مطبوعات و قلم از آزادی تشکیلات و احزاب برخوردار می‌باشد.

بنابراین در این رابطه ضمن آرزوی موفقیت برای مردم ونزوئلا امید آن داریم که تجربه سوسیال دموکراسی آمریکای مرکزی در ادامه راه نیکاراگوئه بتواند در ونزوئلا هم بارور گردد. ●

والسلام

اسلام شناسی علی
در ترازوی نهج البلاغه

قسمت پنجم

۶ - مبانی نظام حکومتی علی در نهج البلاغه:

در رابطه با مبانی تئوریک نظام حکومتی مردم سالاری یا دموکراتیک امام علی در خطبه ۲۱۶ - نهج البلاغه شهیدی - صفحه ۲۴۸ از سطر اول به بعد این چنین این مبانی تئوریک نظام حکومتی تبیین می‌نماید:

الف - مشخصه اول این نظام حکومتی از نظر امام علی این است که این نظام حکومتی باید بر پایه حق و حقوق استوار باشد نه مانند نظام مطلقه فقاهتی حاکم بر تکلیف و تقلید و تعبد استوار گردد: «**أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اَللَّهُ سُبْحَانَهُ لِی عَلَيْكُمْ حَقّاً بِوِلاَيَةِ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنَ اَلْحَقِّ مِثْلُ اَلَّذِی لِی عَلَيْكُمْ**... - همانا خداوند رابطه بین من و شما بر پایه حق و حقوق بنا کرده است (نه تعبد و تقلید و تکلیف)، پس بنابراین من بر شما حقوق و حقی دارم آنچنانکه شما بر من حقوق و حقی دارید.»

ب - دومین مبانی نظام حکومت دموکراتیک از نظر امام علی این است که حقوق و حق در عرصه حکومت باید در عمل در آید نه در حرف، لذا زمانی که حقوق و حق در زبان حاکمین فقط به صورت حرف و تبلیغ در آید تنها فونکسیون آن شیره مالدن بر سر توده‌ها می‌باشد. «**وَمِنَ اَلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِی اَلْحَياةِ اَلدُّنْيا وَيُشْهِدُ اَللَّهَ عَلَى مَا فِی قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ اَلْخِصَامِ** - ای پیامبر از مردم گروهی هستند که وقتی سخن از حق و حقوق مردم می‌گویند تعجب تو را بر می‌انگیزانند چرا که در برابر مردم، خدا را هم به شهادت می‌گیرند که هر چه بر زبان آن‌ها در باب حق و حقوق مردم است در دلشان هم همین مطلب و خواسته وجود دارد، در حالیکه این گروه از سر سخت‌ترین دشمنان حق و حقیتند»، «**وَإِذا تَوَلَّى سَعَى فِی اَلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا** - چراکه تا قبل از به حکومت رسیدن برای فریب مردم و جلب آراء مردم سخن از حق و حقوق مردم می‌گویند، اما همین که بر مرکب حکومت سوار شدند تمام حرف‌های گذشته خود و وعده و وعیدهائی که به مردم داده بودند فراموش می‌کنند و شروع به تجاوز به حقوق مردم می‌کنند»، «**وَيُهْلِكَ اَلْحَرْثَ وَاَلنَّسْلَ وَاَللَّهُ لاَ يُحِبُّ اَلْفَسادَ**- و در راه حفظ حاکمیتشان علاوه بر اینکه جوی خون به راه می اندازند اقتصاد و سرمایه‌های بیت‌المال مردم را هم در راه منافع حکومت فاسد خود به آتش می‌کشند بدرستی که خداوند دشمن این حاکمین فاسد حکومت می‌باشد.»(سوره بقره – آیات ۲۰۴، ۲۰۵)

بنابراین از نظر امام علی حق و حقوق در نظام حکومتی مردمی و دموکراتیک باید در عمل حاکمین نگاه کرد نه در زبان حکومتمداران: «... **فَالْحَقُّ أَوْسَعُ اَلْأَشْياءِ فِی اَلتَّوَاصُفِ وَ أَضْيَقُهَا فِی اَلتَّنَاصُفِ**... - پس حق در زبان فراختترین موضوع می‌باشد در صورتی که همین حق در عمل حاکمین حکومت از تنگ‌ترین دایره‌ها می‌باشد که برای حاکمین در عمل برعکس در حرف راه فرار و تمویه توده‌ها وجود ندارد.»

ج - سومین مشخصه نظام حکومتی مردمی از نظر امام علی اینکه حق و حقوق[1] در نظام حکومتی مردمی صورتی دو طرفه دارد نه یک طرفه: «**لاَ يَجْرِی لِأَحَدٍ إِلاَّ جَرَى عَلَيْهِ وَ لاَ يَجْرِی عَلَيْهِ إِلاَّ جَرَى لَهُ وَ لَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِیَ لَهُ وَ لاَ يَجْرِیَ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصاً لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ لِعَدْلِهِ فِی كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ وَ لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى اَلْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ وَ جَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةَ اَلثَّوَابِ تَفَضُّلاً مِنْهُ وَ تَوَسُّعاً بِه ما هُوَ مِنَ اَلْمَزِيدِ أَهْلُهُ**... - حق به نفع کسی جاری نمی‌شود مگر اینکه بر پایه همان حق و حقوقی که به قدرت رسیده بتوان او را از قدرت پائین کشید فقط رابطه حقوقی بین خداوند و انسان‌ها است که صورت یکطرفه دارد و دلیل یک طرفه بودن رابطه حقوقی بین خداوند و بندگان این است که خداوند بر پایه عدالت تمامی حقوق بندگان را به صورت یک طرفه با بندگانش رعایت کرده است و در اختیار آن‌ها قرار داده است.» «**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا** - رسولان خود را به صورت مبشر و منذر به طرف مردم فرستادیم تا حجتی برای خلق باقی نماند تا خداوند را مسئول جهل خود بدانند و به این دلیل خداوند حکیم و عزتمند می‌باشد.» (سوره نساء – آیه ۱۶۵)

د - چهارمین مشخصه نظام حکومتی دموکراتیک از نظر امام علی اینکه بالاترین حق و حقوق در جامعه حقوق دو طرفه بالائی‌ها و پائینی‌های حکومت می‌باشد و اگر در جامعه‌ائی با تعطیلی این حق انتخاب حاکمین توسط مردم به هر نحوی از انحاء تعطیل بشود دیگر حقوق در آن جامعه تعطیل خواهد شد، پس حق حکومتی مردم باید بالاترین حقوق در جامعه باشد که هرگز امکان تعطیلی آن از طرف حاکمین وجود نداشته باشد. «**ثُمَّ جَعَلَ سُبْحَانَهُ مِنْ حُقُوقِهِ حُقُوقاً اِفْتَرَضَهَا لِبَعْضِ اَلنَّاسِ عَلَى بَعْضٍ فَجَعَلَهَا تَتَكَافَأُ فِی وجوهها وَ يُوجِبُ بعضها بَعْضاً وَ لاَ يُسْتَوْجَبُ بعضها إِلاَّ بِه بعضٍ وَ أَعْظَمُ مَا اِفْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ اَلْحُقُوقِ حَقُّ اَلْوَالِی عَلَى اَلرَّعِيَّةِ وَ حَقُّ اَلرَّعِيَّةِ عَلَى اَلْوَالِی فَرِيضَةٌ فرضها اَللَّهُ سُبْحَانَهُ لِكُلٍّ عَلَى كُلٍّ فَجَعَلَهَا نِظَاماً لِأُلْفَتِهِمْ وَ عِزّاً لِدِينِهِمْ**... - سپس خدای سبحان حقوق مقرر خود حقوقی را قرار داده است که به صورت دو طرفه بین مردم جاری می‌باشد که بزرگترین این حقوق حق حکومتی است که باید به صورت دو طرفه بین مردم و حکومت‌های منتخب خود وجود داشته باشد در صورتی که حقوق حکومتی به صورت دو طرفه بین پائینی‌ها و بالائی‌ها به اجرا در آید، این حقوق عامل الفت و استحکام جامعه می‌شود و در غیر این صورت اگر حقوق حکومتی در بستر تکلیف و تقلید و تعبد آنچنانکه امروز در جامعه ایران به علت حاکمیت مطلقه فقاهتی در آمده این حقوق یک طرفه باعث از هم گسستگی و از هم گسیختگی جامعه می‌گردد.»

ه - پنجمین مشخصه نظام حکومتی دموکراتیک از نظر امام علی اینکه هر گونه حرکت اصلاحی در جامعه باید از اصلاح بالائی‌ها یا حاکمین سیاسی شروع بشود و پس از اصلاح سیاسی حکومت باید به اصلاح اجتماعی، یا اقتصادی، یا فرهنگی در جامعه بپردازیم و دلیل این امر هم آن است که از دیدگاه امام علی اگر در یک جامعه ما حرکت اصلاحیمان از اصلاح حکومت و حاکمان شروع نکنیم با وجود حاکمین فاسد در راس حکومت و جامعه هر گونه اصلاح اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به نفع خود زائل می‌کنند: «**فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ اَلرَّعِيَّةُ إِلاَّ بِه صلاحِ اَلْوُلاَةِ** - پس اصلاح جامعه امکان ندارد مگر اینکه قبل از هر حرکتی حرکت در جهت اصلاحات حاکمیت که همان اصلاحات سیاسی می‌باشد، صورت گیرد» بنابراین از نظر امام علی اصلاحات سیاسی باید مقدم بر اصلاحات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در یک جامعه صورت گیرد. به عبارت دیگر از نظر امام علی در یک جامعه که حاکمین آن فاسد می‌باشد تمامی اصلاحات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی در آن جامعه باید از کانل و در بستر اصلاحات سیاسی به انجام برسد.

و - ششمین مشخصه نظام حکومتی دموکراتیک از نظر امام علی اینکه در جامعه دموکراتیک:

اولا حرکت اصلاحات باید مداوم و پی گیر در کادر امر به معروف و نهی از منکر صورت گیرد و هرگز نباید به هیچ وجه در یک جامعه جنبش اصلاحات تعطیل گردد؛

در ثانی به موازات نقد حاکمیت توسط مردم، خود مردم و جامعه هم باید در بستر جنبش اصلاحات از طرف پیشگام مورد نقد قرار گیرند. یعنی پیوسته به مردم بگوئیم ای مردم خود شما هم عیب و ضعف دارید، ای مردم عیب و ضعف شما هم این‌ها می‌باشد، چراکه اگر جامعه هم مانند حاکمیت در بستر

۱. برعکس تکلیف و تعبد و تقلید که صورتی یک طرفه دارد و تنها از بالائی‌ها به طرف پائینی‌های قدرت می‌باشد آنچنانکه امروز در نظام حکومتی ولایت مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران شاهد آن هستیم.

جنبش اصلاحات مورد نقد پیوسته قرار نگیرند از درون نابود می‌شود: «**وَ لاَ تَصْلُحُ اَلْوُلاَةُ إِلاَّ بِاسْتِقَامَةِ اَلرَّعِيَّةِ** - و اصلاحات سیاسی و نقد حاکمان در یک جامعه زمانی موفق می‌شود که به موازات آن اصلاحات در جامعه و مردم هم انجام گیرد بدون انتقاد از مردم و جامعه و توده‌ها هرگز نمی‌توان تنها با تکیه بر انتقاد یک طرفه بر حاکمیت یا جنبش جامعه و نهضت را به پیش برد چراکه تنها بر پایه انتقاد از توده‌ها است که توده‌ها می‌توانند در کادر فهم ضعفهای درونی خود به استحکام و استقامت در حرکت برسند» یعنی به موازات اینکه وظیفه پیشگام این است که حاکمیت و جنبش را به زیر تیغ نقد بکشانند، موظف هستند توده‌ها و مردم را هم نقد بکنند و به مردم بگویند شما هم ضعف دارید و ضعف شما این‌ها است و تا زمانی که این ضعف‌ها را بر طرف نکنید امکان موفقیت در حرکت به رای شما وجود ندارد. البته حُسن دیگری که انتقاد از توده‌ها دارد این است که جدای از اینکه انتقاد از توده‌ها باعث استقامت توده‌ها در حرکت می‌شود بستری می‌شود تا پیشگام و جنبش گرفتار عوام زدگی و پوپولیسم نشود، چراکه عامل اصلی عوام زدگی و پوپولیسم تسلیم شدن پیشگام و جنبش در برابر خواسته‌های توده‌ها است یعنی اگر رابطه پیشگام با خواسته‌های توده‌ها صورت یک طرفه پیدا کند و جنبش و توده‌ها نقشی در ساختن خواسته‌های مردم نداشته باشند و فقط منتظر بنشینند تا ببینند که توده‌ها چه می‌خواهند، در آن صورت عوام زدگی و پوپولیسم برای پیشگام و جنبش امری جبری خواهد بود. بنابراین برای رهائی از آفت عوام زدگی و پوپولیسم، پیشگام باید در تکوین و ایجاد خواسته‌های مردم نقش داشته باشد و این ممکن نیست مگر اینکه قبل از هر چیز پیشگام بتواند با مکانیزم‌های علمی و هدفمند خود توده‌ها را به نقد بکشند.

البته نیاز به تاکید مجدد نیست که کانتکسی که در عرصه آن اسلام جهت نقد مستمر توده‌ها و حاکمیت در نظر گرفته است همان اصل امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد که چنانکه قبلا هم در این رابطه اشاره کردیم خود امر به معروف و نهی از منکر که امروزه در جوامع مسلمان به صورت یکی از سلاح‌های سرکوب رژیم‌های فاسد درآمده است و صورت حکومتی پیدا کرده است و مصیبتی برای جوامع مسلمان شده است. در جایگاه اصلی قرآنی آن نقد مستمر پیشگام و مردم و حکومت به صورت دو طرفه می‌باشد که البته این نقد دارای دو مؤلفه نفی‌ائی و اثباتی می‌باشد که مؤلفه نفی آن نهی از منکر و مؤلفه اثباتی آن امر به معروف می‌باشد و علت اینکه در اسلام تطبیقی یا اسلام قرآنی این همه بر این اصل تکیه شده است و تا آنجا این اصل در اسلام قرآنی دارای اهمیت می‌باشد که امام حسین در وصیتنامه‌ائی که هنگام ترک مکه به سمت کربلا می‌نویسد و تحویل برادرش محمد حنیفیه می‌دهد، فلسفه حرکت خود را امر به معروف و نهی از منکر اعلام می‌کند که در این وصیتنامه توسط این امر به معروف و نهی از منکر امام حسین معتقد است که می‌تواند به اصلاح دین جد خود بپردازد (**انی خرجت لطلب اصلاح دین جدی ارید آن امر بالمعروف و نهی عن المنکر** – به درستی که من قیام کردم تا به اصلاح دین جدم بپردازم ان هم توسط امر به معروف و نهی از منکر) و باز در همین رابطه است که قرآن تمامی رسالت و فلسفه حرکت پیشگام را در انجام همین اصل امر به معروف و نهی از منکر می‌داند. «**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيرِ وَيأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** - و باید از میان شما گروه یا تشکیلاتی باشند که مردم را به سوی خیر دعوت کنند که جهت بستر سازی این دعوت باید امر به معروف و نهی از منکر بکنند» (سوره آل عمران آیه ۱۰۴)، «**كُنْتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**... - شما گروه پیشگام خیر امتی هستید که از میان مردم بر گزیده شدید تا با امر به معروف و نهی از منکر بستر ایمان به خدا را فراهم کنید» (سوره آل عمران – آیه ۱۱۰)

ز - «**فَإِذَا أَدَّتْ اَلرَّعِيَّةُ إِلَى اَلْوَالِي حَقَّهُ وَ أَدَّى اَلْوَالِي إِلَيْهَا حقها عَزَّ اَلْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَ قَامَتْ مَنَاهِجُ اَلدِّينِ وَ اِعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ اَلْعَدْلِ وَ جَرَتْ عَلَى أَذْلاَلِهَا اَلسُّنَنُ** - پس هنگامی که نظام حکومتی به جای تکلیف و تعبد و تقلید بر حق و حقوق دو طرفه استوار گردد و در چارچوب این نظام حقی حکومت مردم و حاکمیت حقوق همدیگر را مراعات کنند، نظام حقی حکومت از نظام حکومت به نظام اجتماعی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی و نظام فرهنگی جامعه سرازیر می‌شود» و بدین ترتیب است که بر پایه نظام حقی جامعه و فرهنگ و اقتصاد و سیاست و ...

۱ - دین بر پا می‌شود؛

۲ - عدالت اقتصادی در جامعه مستقر می‌گردد؛

۳ - سنت‌های اجتماعی جاری می‌گردد.

بنابراین هفتمین مشخصه نظام دموکراتیک حکومتی از نظر امام علی این است که در این نظام‌های دموکراتیک اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی همگی بر پایه نظام حقی امکان تحقق پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر هرگز بر پایه نظام تکلیفی و تعبدی و تقلیدی مانند نظام مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران امکان تحقق نظام دموکراتیک اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی وجود ندارد و برای تحقق نظام حقی در یک جامعه جهت جایگزین کردن به جای نظام تکلیفی و نظام تقلیدی و نظام تعبدی از نظر امام علی این عمل جایگزینی باید از نظام حکومتی شروع بشود و سپس از طریق نظام حکومتی به نظام حقوقی، نظام اجتماعی، نظام سیاسی، نظام اخلاقی و نظام اقتصادی منتقل گردد. در همین رابطه است که از نظر امام علی تا زمانی که در یک جامعه مثل جامعه امروز ایران نظام حکومتی آن به جای نظام حقی بر نظام تکلیفی و تقلیدی استوار باشد، هرگز نباید انتظار آن داشته باشیم که بتوانیم در کادر این نظام تقلیدی و تعبدی و تکلیفی، نظام اجتماعی یا نظام حقوقی یا نظام اقتصادی یا نظام اخلاقی دموکراتیک و عدالتمدارانه داشته باشیم، شالوده نظام‌های عدالتمدارانه حقوقی، سیاسی، اخلاقی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی از نظر امام علی بر مبنای نظام حکومتی حقی استوار می‌باشد نه نظام تکلیفی و تعبدی و تقلیدی حکومتی و به همین ترتیب است که امام علی آب پاک بر روی دستان پیشگام می‌ریزد و با اعلام اولویت تکوین پروسس تغییر دموکراتیک در یک جامعه از خاکریز اول نظام حکومتی هر گونه تغییری در جامعه که شروع آن غیر از نظام حکومتی صورت بگیرد از نظر امام علی آب در هاون کوبیدن است.

ح - «**فَصَلَحَ بِذَلِكَ اَلزَّمَانُ وَ طُمِعَ فِي بَقَاءِ اَلدَّوْلَةِ وَ يَئِسَتْ مَطَامِعُ اَلْأَعْدَاءِ وَ إِذَا غَلَبَتِ اَلرَّعِيَّةُ والِيها أَوْ أَجْحَفَ اَلْوَالِي بِرَعِيَّتِهِ اِخْتَلَفَتْ هُنَالِكَ اَلْكَلِمَةُ وَ ظَهَرَتْ مَعَالِمُ اَلْجَوْرِ وَ كَثُرَ اَلْإِدْغَالُ فِي اَلدِّينِ وَ تُرِكَتْ مَحَاجُّ اَلسُّنَنِ فَعُمِلَ بِالْهَوَى وَ عُطِّلَتِ اَلْأَحْكَامُ وَ كَثُرَتْ عِلَلُ اَلنُّفُوسِ فَلاَ يُسْتَوْحَشُ لِعَظِيمِ حَقٍّ عُطِّلَ وَ لاَ لِعَظِيمِ بَاطِلٍ فُعِلَ فَهُنَالِكَ تَذِلُّ اَلْأَبْرَارُ وَ تَعِزُّ اَلْأَشْرَارُ وَ تَعْظُمُ تَبِعَاتُ اَللَّهِ سُبْحَانَهُ عِنْدَ اَلْعِبَادِ فَعَلَيْكُمْ بِالتَّنَاصُحِ فِي ذَلِكَ وَ حُسْنِ اَلتَّعَاوُنِ عَلَيْهِ فَلَيْسَ أَحَدٌ وَ إِنِ اِشْتَدَّ عَلَى رِضَا اَللَّهِ حِرْصُهُ وَ طَالَ فِي اَلْعَمَلِ اِجْتِهَادُهُ بِه بِالِغٍ حَقِيقَةَ مَا اَللَّهُ سُبْحَانَهُ أَهْلُهُ مِنَ اَلطَّاعَةِ لَهُ** - پس بدین طریق است که اصلاحات زمانی انجام می‌گیرد و بر پایه این اصلاحات عدالتمدارانه حکومتی و سیاسی، حقوقی، اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی جامعه است که وضعیت جامعه تثبیت می‌گردد و سعادت به آن جامعه روی می‌آورد، به موازات تثبیت اجتماعی، حاکمیت هم تثبیت می‌شود و با تثبیت عدالتمدارانه جامعه و حکومت مطامع دشمنان تبدیل به ناامیدی می‌گردد، ولی برعکس اگر در جامعه‌ائی به جای عدالت در مولفه‌های حکومتی، سیاسی، حقوقی، اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی ظلم جایگزین گردد، آنچنانکه نظام عدالتمدارانه دارای فونکسیون ثبات حاکمیت و جامعه می‌باشد، نظام ظلم‌مدارانه دارای فونکسیون‌هائی می‌باشد که این فونکسیون‌ها عبارتند از:

۱ - وحدت اجتماعی و حقوقی و سیاسی و انسانی جای خود را به اختلاف کلمه اجتماعی و حقوقی و سیاسی و انسانی می‌دهد؛

۲ - ستم سیاسی و حقوقی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی از بالائی‌های قدرت بر پائینی‌های جامعه آشکار می‌گردد؛

۳ - فساد در دین و فرهنگ و اخلاق جامعه بوجود می‌آید؛

۴ - جامعه نسبت به قوانین و احکام بی اعتنا می‌شوند؛

۵ - ناهنجاریهای اجتماعی اعم از قتل و طلاق و سرقت و... فراگیر می‌شود؛

۶ - جامعه نسبت به عدم اجرای عدالت حکومتی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی و... بی تفاوت می‌شوند و هر کس بدنبال منافع فردی خود می‌روند

۷ - در چنین جامعه‌ائی آگاهان جامعه ذلیل و چاپلوسان سرور می‌شوند.»

ط - «**فَعَلَيْكُمْ بِالتَّنَاصُحِ فِي ذَلِكَ وَ حُسْنِ اَلتَّعَاوُنِ عَلَيْهِ فَلَيْسَ أَحَدٌ وَ إِنِ اِشْتَدَّ عَلَى رِضَا اَللَّهِ حِرْصُهُ وَ طَالَ فِي اَلْعَمَلِ اِجْتِهَادُهُ بِه بِالِغٍ حَقِيقَةَ مَا اَللَّهُ سُبْحَانَهُ أَهْلُهُ مِنَ اَلطَّاعَةِ لَهُ وَ لَكِنْ مِنْ وَاجِبِ حُقُوقِ اَللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ اَلنَّصِيحَةُ بِه مبلغ جُهْدِهِمْ وَ اَلتَّعَاوُنُ عَلَى إِقَامَةِ اَلْحَقِّ بَيْنَهُمْ وَ لَيْسَ اِمْرُؤٌ وَ إِنْ عَظُمَتْ فِي اَلْحَقِّ مَنْزِلَتُهُ وَ تَقَدَّمَتْ فِي اَلدِّينِ فَضِيلَتُهُ بِه فَوقِ أَنْ يُعَانَ عَلَى مَا حَمَّلَهُ اَللَّهُ مِنْ حَقِّهِ وَ لاَ اِمْرُؤٌ وَ إِنْ صَغَّرَتْهُ اَلنُّفُوسُ وَ اِقْتَحَمَتْهُ اَلْعُيُونُ بِدُونِ أَنْ يُعِينَ عَلَى ذَلِكَ أَوْ يُعَانَ عَلَيْهِ** - بنابراین بر شما باد به برپائی آن نظام عدالتمدارانه در جامعه و داشتن تشکیلات و تعاون در جهت برپائی نظام حق طلبانه و عدالتمدارانه در جامعه (بدون حرکت و تعاون و تشکیلات امکان برپائی نظام حق‌مدارانه و عدالتمدارانه در جامعه وجود ندارد) و اطاعت خداوند جز از طریق یک حرکت حق طلبانه و عدالتمدارانه اجتماعی مادیت پیدا نمی‌کند هر چند که در بستر اطاعت فردی خداوند حریص باشیم راه به جائی نخواهیم برد»، بنابراین یکی از جدی‌ترین حقوق خداوند بر بندگانش موضوع نقد حاکمیت و جامعه با تمام وجود است و انجام حرکت نهادینه شده جمعی برای تحقق حرکت عدالتمدارانه و حق طلبانه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و... در جامعه می‌باشد و هیچ فرد انسانی چه در حکومت و چه در جامعه وجود ندارد که نیازمند به نقد و مشورت در فکر و عمل نباشد (به عبارت دیگر از نظر امام علی انسان نسبی و جائزالخطاست و همین نسبی بودن و جائزالخطا بودن او باعث می‌گردد تا نیازمند به نقد و مشاوره با دیگران بشود) و هیچ فردی در جامعه نیست هر چند کوچک و خوار باشد که صلاحیت مشاوره دادن به بالائی‌های قدرت نداشته باشد.

بنابراین هشتمین مشخصه نظام دموکراتیک از نظر امام علی شورا و مشورت همراه با نظم و تشکیلات در کادر یک حرکت جمعی است مهمترین مبانی که در این قسمت از کلامش امام علی جهت برپائی نظام شورائی و خرد جمعی مطرح می‌کند عبارتند از:

۱ - «**اَلنَّصِيحَةُ بِه مبلغ جُهْدِهِمْ** - نقد در جامعه باید با تمام وجود انجام گیرد»، به عبارت دیگر موضوع نقد در جامعه و حرکت پیشگام چه در رابطه با نقد قدرت سه گانه حاکمیت باشد و چه در رابطه با نقد خود جامعه و مردم باشد، باید به صورت جدی و در متن به آن پرداخته شود نه به صورت یک امر حاشیه‌ائی و فرعی.

۲ - حرکت اصلاحی و نقادانه پیشگام در جامعه باید دو مولفه‌ائی باشد نه تک مولفه‌ائی، یعنی هم باید دارای مؤلفه اثباتی یا معروف باشد و هم دارای مؤلفه منفی و منکر باشد.

۳ - حرکت اصلاحی در جامعه باید هم به صورت جمعی باشد و هم دارای سازماندهی و تشکیلات باشد.

۴ - برای بسترسازی تئوریک نظام شورائی در یک جامعه باید:

اولا در آن جامعه چه در بالا و چه در پائین افراد جامعه معتقد باشند که هیچ فردی در جامعه کامل و تمام نیست و همه افراد در آن جامعه نسبی و جائزالخطا و طبیعتا نیازمند به مشاوره هستند؛

ثانیا در جامعه حتی پائین ترین فرد آن جامعه از حداقل پتانسیل جهت مشاوره با بالائی‌های قدرت برخوردار است، لذا مشورت و شورا در جامعه جهت ایجاد خرد جمعی در آن جامعه می‌باشد و خرد جمعی در یک جامعه حاصل نمی‌شود مگر جز با شورا و مشارکت همگانی افراد آن جامعه. بنابراین هشتمین مبنای دموکراتیک اجتماعی تحقق خرد جمعی در ذهن و عین جامعه می‌باشد یعنی از نگاه امام علی تا زمانی که خرد جمعی در یک جامعه تحقق پیدا نکند امکان تحقق نظام دموکراتیک چه در شکل حکومتی و سیاسی آن و چه در شکل حقوقی و قضائی آن و چه در شکل اقتصادی آن و... امکان پذیر نمی‌باشد. نظام شورائی از نظر امام علی در یک جامعه زمانی تحقق پیدا می‌کند که:

اولا در آن جامعه هیچکس نباید خود را بی نیاز از مشورت دیگران بداند؛

در ثانی هیچ فردی نباید هیچ فرد جامعه را فاقد توانائی مشورت دهی بداند؛

در ثالث باید به این حقیقت اعتقاد وجودی داشته باشیم که شورا بستر رشد و تکامل جامعه است، نه هدف چراکه اگر به جای وظیفه بسترسازی شورا به نتیجه گرائی و هدف بودن شورا معتقد شویم در آن صورت شورا به جای اینکه در خدمت جامعه و مردم باشد، گرفتار نخبه گرائی می‌شود. یعنی معتقد می‌شویم که اول باید نخبه‌ها در جامعه تکوین پیدا کنند و بعد از تکوین نخبه‌ها یا خبره‌ها موضوع تشکیل شوراها در جامعه مطرح می‌شود[۲]، مطابق این دیدگاه تا زمانی که توده‌ها از مرحله راس‌ها به مرحله رای‌ها نرسیده‌اند نباید موضوع شورا در جامعه مطرح شود این دیدگاه نسبت به شورا دیدگاهی کاملا عکس دیدگاه قرآن و امام علی داشت چراکه «... **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**...» (سوره شوری – آیه ۳۸) قرآن دقیقا در متن جنگ احد نازل شد و دلیل آن هم این بود که در جنگ احد از آنجائیکه پیامبر بر پایه مشورت با مردم و سپاه علیرغم نظر خود که معتقد بود که برای دفاع در برابر حمله مشرکین مسلمانان بهتر است که در مدینه بمانند و در خود مدینه از خود دفاع کنند، نظر مردم و سپاه آن بود که برای دفاع در برابر حمله مشرکین بهتر است به بیرون مدینه و کوه‌های احد برویم که با رای گیری که پیامبر کرد نظر مردم و سپاه بر نظر پیامبر رای بیشتری آورد و لذا بدین دلیل بود که پیامبر علیرغم نظر خودش پیرو نظر مردم سپاه و مخالف نظر خودش، با سپاه بیرون آمد و بالاخره در احد به مقابله با مشرکین پرداخت. اما از آنجائیکه سپاه مسلمان در این جنگ از مشرکین شکست خوردند آن دسته از افرادی که از نظر پیامبر جهت ماندن در مدینه و دفاع در مدینه حمایت کرده بودند پس از شکست احد شروع به اعتراض کردند و علت شکست جنگ احد را اصل شورا و مشورت پیامبر با سپاه دانستن در این رابطه بود که آیه شورا در این شرایط نازل شد تا خداوند به پیامبر بفهماند که اگرچه در احد شکست خوردی و اگر چه مشورت و شورا باعث شد تا از مدینه بیرون بروی و در احد جنگ بکنید و گرچه اگر در مدینه می‌ماندید و با مردم مشورت نمی‌کردی شکست احد نصیبت نمی‌شد، با همه این احوال همان اجرای شورا و مشورت با مردم و سپاه ارزش‌اش حتی از پیروزی غیر مشورتی و غیر شورائی بیشتر می‌باشد و به همین دلیل است که از نظر قرآن و امام علی شورا نتیجه و هدف نمی‌باشد تا ما بخواهیم اول مردم را از راس به رای برسانیم و بعد در بستر خبره‌ها و نخبه‌ها اقدام به برپائی شوراها بکنیم بلکه بالعکس، از نظر قرآن شورا بستری است که توده‌ها با پراکسیس در آن و توسط تعیین سرنوشت خود در دست خود بوسیله شورا می‌توانند به اعتلا و رشد دست پیدا کنند. ●

ادامه دارد

۲. این تئوری یکی از خطرناکترین تئوری‌هائی بود که در دهه چهل و پنجاه از طرف روشنفکران مذهبی جهت توجیه رد شورای سقیفه از طرف امام علی در جامعه ما مطرح گردید.

سلسله درس‌های اسلام‌شناسی

اسلام اجتهادی - اجتهاد اسلامی

قسمت ۱۸

۱ - مرزبندی تئوریک بین دو نوع اسلام:

مقصود از دو ترم اسلام اجتهادی و اجتهاد اسلامی؛ اشاره به دو نوع اسلام‌شناسی می‌باشد که در؛ یکی- اسلام را در کانتکس اجتهاد فهم می‌کند (اسلام اجتهادی) و آن را به عنوان یک اصل دینی می‌داند - نه یک اصل فقهی- و تمامی اجزاء دین اعم از؛ بخش اعتقادات دین، یا بخش اخلاقیات دین، و بخش حقوق و فقه را در دین اجتهاد پذیر می‌داند، لذا برای او هیچ جزئی از دین - فوق اجتهاد و معاف از اجتهاد- نیست، و برای آن‌ها کلیت دین و اسلام بدون اصل اجتهاد شناخت اسلام‌شناسی عصری را میسر نمی‌کند. در این دیدگاه تنها عامل حیات بخش دین و اسلام در این عصر و در این نسل -اصل اجتهاد پذیر بودن در کلیت دین- است و تنها عاملی که باعث گردید تا در طول هزار سال گذشته اسلام و در نتیجه اسلام‌شناسی و بالطبع مسلمانان به انحطاط کشیده شوند، تعطیلی و انحراف ما در استفاده از اصل اجتهاد در دین و اسلام بوده است! لذا برای این که در این عصر و در این نسل و بعد از چهارده قرن انحطاط و جمود و خمود بخواهیم اسلام و مسلمین را از انحطاط نجات بدهیم؛ باید نخست شعار - نجات اسلام قبل از مسلمین- را سر بدهیم. نجات اسلام از انحطاط تنها در گرو تکیه بر اصل اجتهاد به عنوان یک اصل دینی نه فقهی و اجتهاد پذیر دانستن کل اسلام می‌باشد، در تلقی اسلام اجتهادی، قبل از اینکه مسلمین به انحطاط کشیده شوند اسلام به انحطاط کشیده شد و برای انحطاط اسلام ابتدا توسط حوزه های فقاهتی روحانیت -اجتهاد را از صورت یک اصل دینی به صورت یک اصل فقهی- در آوردند و بعد آن را به صورت تخصصی درآوردند و بعد هم این اصل محدود فقهی را تعطیل کردند!

به این دلایل بود که از نظر اسلام اجتهادی دوران انحطاط اسلام و سپس مسلمین فرا رسید؛ با تعطیلی اصل اجتهاد مسلمانان و اسلام نتوانستند زمان و عصر و حرکت تاریخ خود را فهم کنند و طبیعی بود که اگر یک جامعه از تاریخ و زمان و عصر دور بماند انحطاط و عقب ماندگی کمترین تاوانی است که نصیب ایشان خواهد شد. اما در ترم دیگر (اجتهاد اسلامی) نه تنها شناخت اسلام بدون اصل اجتهاد امکانپذیر می‌باشد بلکه مهمتر از آن در این نظریه اصلا اجتهاد به عنوان یک اصل دینی مطرح نیست بلکه اجتهاد یک اصل فقهی است نه یک اصل دینی[۱]؛ لذا از نظر اجتهاد اسلامی حوزه عمل اجتهاد فقط فقه است، آن هم نه همه فقه بلکه تنها بخشی از فقه که به نام -معاملات- نامیده می‌شود، این تفکر معتقدند که اصلا - دین و اصول دین اجتهاد پذیر- نمی‌باشد و اجتهاد در آن‌ها بدعت نامیده می‌شود که یک جرم محسوب گردیده و حکمش ارتداد و اعدام است! در اندیشه اجتهاد اسلامی نفس دین فقط به همین اصول (تغییر ناپذیر و اجتهاد ناپذیر) وابسته است که باید به صورت دگم و در همان شکلی که حوزه های فقاهتی تعریف می‌کنند، برای همیشه به صورت تغییر ناپذیر تعریف بشود. البته این دیدگاه فقه را (منهای بخش عبادات) در فروعات فقهی یعنی - معاملات- معتقدند که ما می‌توانیم اجتهاد کنیم (آن هم به شرطها و شروطها که آن «من شروطها می‌باشد) در صورتی که فقط توسط مجتهدین جامعه شرایط روحانی حوزه خودمان که صلاحیت همین مجتهدین جامع الشرایط روحانی حوزه های فقهی خودمان هم باید توسط خود ما باز تائید شده باشد[۲]. بنابراین ماحصل آنچه تا اینجا گفتیم عبارتند از:

۱ – بر پایه رابطه بین اسلام و اصل اجتهاد دو نوع اسلام مطرح می‌شود:

الف - اسلام اجتهادی؛

ب - اجتهاد اسلامی؛

۲ - هر دو اسلام، اجتهاد را به عنوان یک اصل قبول دارند اما تفاوت آن‌ها در این است که؛ اسلام اجتهادی به این علت که اجتهاد را یک اصل دینی (نه یک اصل فقهی) می‌شناسد اولا کل دین اسلام را اجتهاد پذیر می‌داند، در ثانی اسلام را در کانتکس اصل اجتهاد مدام «اسلام‌شناسی» می‌کند. اما در اجتهاد اسلامی به این علت که اجتهاد را یک اصل فقهی می‌داند (نه یک اصل دینی) لذا کل اسلام را اجتهاد پذیر نمی‌داند، و تنها بخش کوچکی از اسلام را که به نام - معاملات فقه- می‌باشد اجتهاد پذیر می‌داند، این دیدگاه (برعکس دیدگاه اول که اسلام را در کانتکس اصل اجتهاد مطالعه می‌کند) اجتهاد را در کانتکس فقه یا اسلام فقاهتی بکار می‌گیرد.

۳ - اسلام برای اسلام اجتهادی (دیدگاه اول) دین است نه فقه که این دین از سه بخش:

الف- اعتقادات (توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت)؛

ب- اخلاقیات (اخلاقیات فردی و اخلاقیات اجتماعی)؛

ج- فقه از عبادات و حقوق تشکیل می‌شود. اما فقه در بخش حقوقی دارای سهم بسیار اندکی (کمتر از ۵ درصد) از کل اسلام است، و اندیشه اسلام در دیدگاه دوم (یا اجتهاد اسلامی) فقط - فقه- است و این دیدگاه کلیت اسلام را در فقه اسلامی می‌بیند (یعنی بیش از ۹۵ درصد اسلام را در ۵ درصد آن مطالعه می‌کند) و اعتقادات و اخلاقیات و عبادات اسلام را هم در کانتکس همان - فقه حداکثری حوزه- تبیین می‌نماید.

۴ - اسلام اجتهادی؛ به اصل اجتهاد به عنوان یک مبنا و متد در حوزه -اپیستمولوژی و معرفت‌شناسی- می‌نگرد که مطابق آن هر مسلمانی نه تنها می‌تواند، بلکه موظف است که اسلام را توسط اصل اجتهاد در بستر «شناخت و اپیستمولوژی» و در حد معرفت خودش و بدون تقلید از دیگران، به صورت معرفتی بشناسد. در صورتی که در اسلام دوم (یعنی اجتهاد اسلامی) به اجتهاد نه به عنوان یک اصل معرفت‌شناسی بلکه به عنوان یک اصل تخصصی نگاه می‌کنند که متخصصین آن حوزه و روحانیت و فقه و مجتهدین جامع الشرایط می‌باشند!

۵ - از نظرگاه اسلام اول (یعنی اسلام اجتهادی)؛ ارزش دین یا ارزش اسلام فقط به توحید اسلامی بستگی پیدا می‌کند که عبارتند از؛ توحید فلسفی- توحید انسانی- توحید اجتماعی و توحید تاریخی- «**لا اله الا الله** - ...**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**... (سوره قصص – آیه ۸۸) - ...**إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ**... (سوره شوری – آیه ۵۳) - **انا الله و انا الیه راجعون - لا حول و لا قوه الا بالله**»؛ و نه توحید کلامی (که شامل توحید صفاتی- توحید ذاتی و توحید افعالی می‌شود)، در این دیدگاه؛ همه اجزاء دین اسلام اجتهاد پذیر می‌باشند و اجتهاد تمامی اجزاء دین اسلام (از خدا، نبوت، وحی، معاد، امامت و عدل گرفته تا اخلاقیات، حقوق، عبادات، معاملات و...) را شامل می‌شود. در اسلام نوع اول خط قرمز اجتهاد فقط در مورد کانتکس توحید (فلسفی و انسانی و اجتماعی و تاریخی) می‌باشد که نباید از آن عبور کرد! غیر از توحید در ابعاد مختلف آن هیچ خط قرمز دیگری در اسلام نوع اول وجود ندارد و لذا

۱. قابل توجه است زمانی که می گوئیم؛ دین مقصود ما کلیت مکتب و اسلام است که از سه بخش «اعتقادات و اخلاقیات و حقوق که همان فقه می‌باشد» تشکیل شده است، با این تعریف از دین واضح است که - فقه- نه تنها کلیت دین نمی‌باشد بلکه بخش و جزئی از دین است، به طوری که از کل آیات قرآن کمتر از (۵٪) آن مربوط به فقه است و بیش از (۹۵٪) آن مربوط به اعتقادات و اخلاق دین امی باشد.

۲. مثلا با اینکه یوسف صانعی هم مجتهد جامع الشرایط است و هم فقیه همین حوزه های فقاهتی می‌باشد ولی به علت اینکه از طرف مدرسین حوزه قم تائید صلاحیت نشده تمامی اجتهادهای فقهی او باطل می‌باشد و بدعت در دین خوانده می‌شود به عبارت دیگر هر گونه حتی اجتهاد فرعی و فقهی که توسط افراد بیرون از حوزه های فقاهتی و غیر از مجتهد جامع الشرایط و غیر روحانی و... انجام گیرد از نظر این گروه باز بدعت تلقی می‌شود و باطل است.

«دین بودن دین» در این دکترین به توسط توحید و ابعاد آن مشخص می‌شود، چراکه در این دیدگاه اسلامی؛ گوهر اسلام و دین فقط یک چیز است و آن هم تنها توحید می‌باشد و نه چیز دیگر. البته اسلام اجتهادی فهم از توحید را به مانند اسلام نوع دوم -امری تخصصی- نمی‌داند، تا باعث گردد در چاله اسلام فقاهتی بیافتد، بلکه توحید در این دیدگاه، یک امر معرفت شناسانه و اپیستمولوژیک می‌باشد که گاه ممکن است یک «جنده ابن جناده صحراگرد غفار» که با یک برخورد و نشست با پیامبر اسلام که در مخفی گاه خانه ارقم ابن ابی ارقم در پشت کوههای صفای مکه باعث گردید تا او ابوذر غفاری گردد از هزاران - فخر رازی‌ها و ابن سیناها و ابن رشدها و غزالی‌ها و شیخ طوسی‌ها و شیخ مفیدها و شیخ انصاری‌ها و...- این نوع توحید را زودتر فهم می‌کند؛ و یا آن توحید را یک چوپان صحراگرد از موسای کلیم الله زودتر بیابد. اشاره به داستان موسی و شبان مثنوی- دفتر دوم- چاپ نیکلسون- صفحه ۲۸۲- سطر ۱۶ به بعد:

بعد از آن در سر موسی حق نهفت	رازهائی کان نمی‌آید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند	دیدن و گفتن بهم آمیختند
چونک موسی این عتاب از حق شنید	در بیابان از پی چوپان دوید
عاقبت دریافت او را و بدید	گفت مژده ده که دستوری رسید
هیچ آدابی و ترتیبی مجو	هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو
کفر تو دینست و دینت نور جان	ایمنی و زتو جهانی در امان
ای معاف یفعل الله ما یشاء	بی محابا رو زبان را برگشا

۲ - مبانی تئوریک اسلام اجتهادی:

اسلام اجتهادی آن چنان که گفتیم دلالت بر آن نوع اسلام‌شناسی می‌کند که؛ اجتهاد را به عنوان یک اصل در عرصه معرفت شناسانه یا اپیستمولوژی پذیرفته است، و هم معتقد است که باید آن را در اصول و هم در فروع اسلام نیز بکار گرفت و هر گز در این اسلام‌شناسی با اجتهاد در اصول به عنوان بدعت در دین برخورد نمی‌شود. به دو دلیل؛ اولا- بدون اجتهاد در اصول امکان اجتهاد در فروع نمی‌باشد و اجتهاد در فروع بدون اجتهاد در اصول نوعی پاک کردن صورت مسئله به حساب می‌آید، در ثانی- در این دیدگاه اسلام‌شناسی یک «اسلام تاریخی» است که «اصل اجتهاد» را برای عصری کردن اسلام‌شناسی به کار می‌گیرد، و طبیعی است که از دیدگاه این اسلام‌شناسی نمی‌توان بدون اجتهاد در اصول دین – و تنها با اجتهاد در چندی از فروعات فقهی- مثل شطرنج و موسیقی و بیمه و ربای بانکداری و... اسلام را در قرن بیست و یکم عصری کرد! قبلا در درسهای اسلام‌شناسی به اشاره گفتیم که؛ بنیان گذار اسلام‌شناسی نوع اول یعنی اسلام اجتهادی ابتدا عبدالرحمن ابن خلدون تونسی[۳] و بعد از او نیز مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد، که در کتاب تاریخی و همیشه زنده «بازسازی فکر دینی در اسلام» اعلام کرد که؛ «وقت آن فرا رسیده است که با چراغ اجتهاد تمامی اصول اسلام را مورد بازنگری و بازسازی مجدد قرار دهیم» و در راستای این شعار تاریخی و حیات بخش او بود که خود برای نخستین بار اصل رکین وحی در اسلام را که از نظر او زیربنائی ترین اصل اسلامی می‌باشد، در تاریخ اسلام مورد بازسازی مجدد قرار داد و او بود که برای اولین بار در تاریخ اسلام وحی نبوی پیامبر اسلام را از زنگارها و تفکرات مکانیکی اسلام فقاهتی حوزه و اسلام فلسفی ارسطوئی و اسلام اشعری متکلمین و... که به صورت غیر علمی و مکانیکی و اسکولاستیکی تشریح می‌کردند، پاک کرد و «وحی نبوی پیامبر اسلام را یک تجربه باطنی علمی در کنار تجربه حسی بشر دانست» که پیامبر اسلام بر پایه معراج وجودی خودش پتانسیل آن را پیدا کرد تا به این مرحله از تجربه باطنی دست پیدا کند، در ادامه همین کشف علمی بود که علامه محمد اقبال اعلام کرد که؛ تجربه حسی یک امر ذومراتب می‌باشد، و تجربه باطنی نیز یک امر ذومراتب می‌باشد. بنابراین تمامی افراد بشر (اگر بخواهند) می‌توانند از این تجربه بهره‌مند شوند، تجربه باطنی (اکسپرینس) برای پیامبر اسلام به صورت یک معراج وجودی در آمد که توسط آن پیامبر اسلام توانست آخرین مرتبه و منزل این معراج وجودی را که همان «**قاب قوسین او ادنی**» می‌باشد را طی کند. مثنوی- چاپ نیکلسون- دفتر سوم- صفحه ۶۰۵- سطر ۱۲ به بعد:

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب	زانک قرب حق برونست از حسیب
قرب نی بالا و پستی رفتنست	قرب حق از حبس هستی رستنست
صد هزاران حضرتست این بارگاه	صدر بگذار صدر توست راه
به معراج بر آئید چو از آل رسولید	رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندی

از نظر علامه محمد اقبال لاهوری؛ پیامبر اسلام توانست توسط - مرکب تجربه باطنی- نردبان معراج را طی کند و به آخرین پله «**قاب قوسین او ادنی**» دست پیدا کند، اقبال پس از اعلام این کشف سترگ خود که به حق کشفی بی بدیل بود و برای اولین بار در تاریخ اسلام مطرح می‌شد[۴]. اقبال با اعلام این اصل که؛ وحی نبوی پیامبر اسلام بر اساس تجربه باطنی است، و در ادامه او شریعتی (در سخنرانی معراج و اسرای پیامبر اسلام) با اعلام؛ اعتلای وجودی پیامبر اسلام یا معراج پیامبر اسلام را نوعی اگزیستانسیالیسم عنوان نمود، پایان برخوردهای مکانیکی و یک طرفه و اسکولاستیکی و پکیجی را اعلام کردند. از این مرحله بود که مسلمانان با پیامبری رو برو شدند که؛ با اراده و انتخاب خود در بستر خودسازی‌های مرد افکن و طاقت فرسای پراتیک باطنی توانسته است به آن مرتبه از تعالی و رشد برسد که پتانسیل جذب وحی را پیدا کند. اقبال این کشف خود را - شروع اجتهاد در اصول می‌داند- و معتقد است که ما بر پایه و در کانتکس این اجتهاد در اصول باید برای بازسازی اسلام در این عصر، تمامی اصول اسلام را مطابق این متد مورد بازسازی مجدد قرار دهیم. البته از دیدگاه اقبال بدون اجتهاد در اصول یا بازسازی مجدد کلیت اسلام امکان حیات برای اسلام و عصری کردن اسلام وجود ندارد، از دیدگاه علامه محمد اقبال؛ کسانی که فکر می‌کنند با اجتهاد در چند فروع فقهی می‌توانند اسلام را عصری بکنند سورنا را از دهان گشادش نواختن است، اقبال توسط این کشف سترگ خود اولا- به تمامی جهان و تاریخ و انواع اسلام‌شناسی فقهی و فلسفی و کلامی و تصوفی و... اعلام کرد که بر عکس آنچه که در طول هزار سال گذشته می‌اندیشید، اصل اجتهاد (که از نظر اقبال : اقتباس شده از آیه «**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**... سوره عنکبوت – آیه ۶۹» می‌باشد) اصلی نیست که مختص به فقه و فلسفه و کلام و... باشد! بلکه اصلی است که مختص به دین می‌باشد و لذا تمامی اجزاء دین اجتهاد پذیر هستند (و نه تمامی اجزاء فقه و فلسفه و کلام وقس و علیهذا). اقبال دین را به جای فقه جایگزین کرد و در رابطه با موضوع اجتهاد اعلام کرد که؛ این بزرگترین جفای به دین است که ما اجتهاد را محدود به فقه بکنیم. بعد از تغییر موضوع اجتهاد یا جایگزین کردن دین به جای فقه بود که اقبال تاریخی‌ترین کشف و اندیشه خود را مطرح کرد و گفت که؛ اگر پذیرفتیم که موضوع اجتهاد دین است و نه فقه پس دیگر باید قبول کنیم که همه اجزاء دین اجتهاد پذیر می‌باشند و هیچ جزئی از دین نیست که معاف از این اصل گردد: «از خداشناسی گرفته

۳. متفکر و جامعه‌شناس و فیلسوف و تاریخ دان قرن هشتم در مبحث نبوت مقدمه دو جلدی «تاریخ العبر».

۴. او تا قبل از آن معتقد بود که؛ نظر مسلمانان اعم از عامه و خاصه شیعه و سنی را در باب چگونگی وحی نبوی پیامبر اسلام یک تصور ذهن آینه‌ائی و ارسطوئی می دانست که توسط آن هیچ نقش فعالی برای پیامبر اسلام قائل نبودند و وحی را - که امروز عبدالعلی بازرگان و محسن کدیور معتقدند- به صورت یک طرفه و اهدائی و پکیجی و مکانیکی- می‌دانستند، که توسط ملائکه تحویل پیامبر اسلام می‌شد و پیامبر اسلام نیز بدون هیچ گونه فونکسیونی - وحی- را به صورت یک ضبط صوت - یا چنان که عبدالعلی بازرگان معتقد است به صورت یک - سی دی- برای مردم قرائت می‌کرد و خود پیامبر نیز هیچ نقشی در جذب و یا پخش آن نداشت! در این دیدگاه معراج پیامبر اسلام هم یک مسافرتی به آسمان‌ها بود که پیامبر اسلام بر بال ملائک سوار شد و این مسافرت عظیم و بزرگ را انجام داد و خود او نقشی را در جذب وحی و یا انجام معراج نداشت.

تا نبوت و پیامبرشناسی و معاد و...» از نظر اقبال همه این اصول دین باید دوباره مورد بازسازی و بازشناسی و بازتعریف و بازنگری قرار گیرد، و تا زمانی که ما این اصول را مورد اجتهاد قرار ندهیم اصلا صحبت در باب اجتهاد فقهی ممکن نیست.

اقبال آخرین حرف خود را در خصوص اجتهاد فقهی با تاسی از شاه ولی الله دهلوی (متکلم و قرآن شناس قرن هیجدهم هندی) مطرح می‌کند و در خصوص اصل اجتهاد در فقه و چنان که آن را اسلام فقاهتی و اسلام حوزه برای هزار سال مطرح می‌کند، به زیر سوال تاریخی برد و گفت که؛ فقه اسلام منهای بخش عبادات آن (نماز و روزه و حج) که از سنت پیامبر اسلام می‌باشد و اجتهاد پذیر هم هستند، بخش‌های دیگر فقه اعم از - معاملات و تعزیرات و حدود وارث و...- اصولا در این عصر و زمان - سالبه انتفاع به موضوع- می‌باشد، اقبال به تاسی از شاه ولی الله دهلوی معتقد است فقه اسلام و قرآن که در هزار سال گذشته توسط اسلام فقاهتی به صورت کل اسلام مطرح شده است، تنها اعلام یک مدل حقوقی از طرف پیامبر اسلام و برحسب شرایط تاریخی و عصری خود او بوده است که او در قرن هفتم میلادی که -عصر خشونت و بردگی و ذلت انسان بود- آن را مشخص کرد تا برای جوامع بعدی مسلمان (نه به صورت دستور باشد) مکانیزم و متدی باشد تا آن‌ها بیاموزند که چگونه برای جامعه سازی و مدیریت اجتماعی خود بر حسب شرایط تاریخی و در عصر و زمان خویش دست به اجتهاد فقهی بزنند[۵]! اقبال اصل اجتهاد در فقه را با تاسی از شاه ولی الله دهلوی «تنظیم و تعیین و تدوین نظام حقوقی علمی» در هر عصری می‌داند که آن را نمایندگان ملت تعریف می‌کنند، نه تکرار رساله مانند فقهای دگماتیسم جزمی و بیگانه با عصر و علم و زمان روحانیت در حوزه های علمیه.

از نظر اقبال رابطه ما با نظام حقوقی که قرآن در مورد جامعه محمد مطرح کرده است تنها باید یک «رابطه الگوئی» باشد، نه یک رابطه تکلیفی و دستوری و کپی برداری گردد. یعنی ما باید ببینیم که با شناختی که از نظام حقوقی و تاریخی عصر پیامبر اسلام پیدا کردیم، چگونه پیامبر اسلام توانست اعتلای انسانیت را ارتقاء دهد (در کانتکس آن نظام حقوقی برده داری و زن ستیز و انسان ستیز و اندیشه ستیز و آزادی ستیز قرن هفتم عربستان و مکه و جهان) و نظام حقوقی رئالی تنظیم کند که علاوه بر این که اتوپیائی نمی‌باشد، به صورت نسبی در آن عصر می‌تواند نجات انسان‌ها اعم از زن و مرد و... را فراهم نماید از نظر اقبال؛ چقدر زشت است که در قرن بیستم یک زن مسلمان هندی یا پاکستانی برای این که بتواند از شوهرش طلاق بگیرد و از حق طلاق گرفتن محروم است، به اصل ارتداد در دین پناه ببرد تا توسط این ارتداد از دین بتواند از شوهرش طلاق بگیرد! اقبال نمی‌پذیرد که در این عصر و در این نسل ما بنشینیم و در باب - برده از نظر قرآن- صحبت کنیم یا تبعیض زن و مرد را از نظر فقه مورد سوال قرار دهیم، و یا سنگسار زنان و یا وجود اصل ارتداد فکری در فقه را مورد بازسازی فقهی قرار دهیم. اقبال معتقد است که تمام این حرف‌ها و این نظام حقوقی مختص به نظام حقوقی قرن هفتم میلادی بشر بوده است، امروز پانزده قرن از آن زمان گذشته است و بشریت دوران سترگ آگاهی را هم پشت سر گذراند و وارد دوران ارتباطات شده است، ما در این عصر باید دست به تدوین نظام حقوقی و علمی کنکریت و متناسب با روز بزنیم نه در میان خروارها کتاب فقهی هزار ساله حوزه تحقیق کنیم که مثلا اگر چشم را از حدقه در آورند درست است یا غلط؟ آیا مثلا زن می‌تواند مرجع تقلید بشود یا نه؟ و...! این سوالات از نظر اقبال اشتباه راه رفتن است نه راه اشتباه رفتن، اندیشه اجتهاد اسلامی چنان که فوقا مطرح کردیم تنها به اجتهاد در فروع معتقد است و هیچ گونه اعتقادی به اجتهاد در اصول اسلام ندارد، برای توضیح این موضوع به طرح یک مقدمه می‌پردازیم؛ در یک نگاه کلی رابطه اصل اجتهاد با اسلام‌شناسی به سه صورت امکان پذیر می‌باشد:

اجتهاد در اصول بدون انجام اجتهاد در فروع؛

اجتهاد در فروع بدون انجام اجتهاد در اصول؛

اجتهاد در اصول جهت انجام اجتهاد در فروع؛

مبنای دینامیزم و عصری شدن اسلام در گرو استمرار حیات موضوع اجتهاد با اسلام می‌باشد، لذا می‌توان گفت که بدون حیات و پیوند اصل اجتهاد با اسلام (که اجزاء آن شامل - شریعت یا فقه و اخلاق و اعتقادات- می‌باشد)، اسلام به صورت یک سلسله جزمیات و دگم های هدفمند در می‌آید که برای معتقدین به آن هیچگونه فونکسیون هدایتگرانه و تعالی بخش در بر نخواهد داشت؛ و برحسب سه نوع اجتهاد فوق سه نوع اسلام‌شناسی مطرح می‌شود که عبارتند از:

اسلام‌شناسی انطباقی که بر پایه اجتهاد در اصول بدون اجتهاد در فروع حاصل می‌شود؛

اسلام‌شناسی دگماتیسم که بر پایه اجتهاد در فروع بدون انجام اجتهاد در اصول شکل می‌گیرد؛

اسلام‌شناسی تطبیقی که اجتهاد در اصول برای انجام اجتهاد در فروع می‌باشد؛

از نظر اسلام‌شناسی تطبیقی تا زمانی که اجتهاد در اصول صورت نگیرد امکان انجام اجتهاد در فروع وجود نخواهد داشت، به عبارت دیگر از نظر اسلام‌شناسی تطبیقی امکان تحقق اجتهاد در فروع در گرو اجتهاد در اصول می‌باشد و تا زمانی که ما اقدام به اجتهاد در اصول نکنیم امکان موفقیت آمیز بودن اجتهاد در فروع برای ما وجود ندارد. همین اصل (که به ظاهر یک اصل بدیهی می‌آید) بیش از چهارده قرن بر اسلام گذشت تا توسط مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در قرن بیستم کشف گردید، چراکه برای بیش از هزار سال اصل اجتهاد توسط حوزه های فقهی عام و خاص محدود به فروعات شده بود، آن هم موضوعاتی که هیچ گونه دست آوردی برای جامعه مسلمین - جز برف انبار شدن یک سلسله موضوع‌های تکراری- در بر نداشت، و برای اولین بار نخستین کسی که آتش به این انبار منجمد و فسیل شده زد علامه اقبال لاهوری بود که اعلام کرد؛ برای تحقق اصل اجتهاد ابتدا باید به اجتهاد در اصول بپردازیم و بدون اجتهاد در اصول امکان انجام اجتهاد در فروع نخواهد بود. اقبال پس از طرح اصل اجتهاد در اصول، پروژه اجتهاد در فروع یا اجتهاد در فقه و شریعت را با تاسی از شاه ولی الله دهلوی مورد بازسازی مجدد قرارداد و اصل اجتهاد در فروع را باز تعریف مجدد کرد و با اجتهاد در فروع بود که تمامی اجتهاد در فروعات

اسلام اجتهادی؛ به اصل اجتهاد به عنوان یک مبنا و متد در حوزه -اپیستمولوژی و معرفت‌شناسی- می‌نگرد که مطابق آن هر مسلمانی نه تنها می‌تواند، بلکه موظف است که اسلام را توسط اصل اجتهاد در بستر «شناخت و اپیستمولوژی» و در حد معرفت خودش و بدون تقلید از دیگران، به صورت معرفتی بشناسد. در صورتی که در اسلام دوم (یعنی اجتهاد اسلامی) به اجتهاد نه به عنوان یک اصل معرفت‌شناسی بلکه به عنوان یک اصل تخصصی نگاه می‌کنند که متخصصین آن حوزه و روحانیت و فقه و مجتهدین جامع الشرایط می‌باشند!

۵. از نظر اقبال لاهوری اجتهاد فقهی (در بخش غیر عبادات آن) مثلا این نیست که خمینی کرد - سنگسار زنان را تعطیل کنیم یا مثلا شطرنج را حلال کنیم یا موسیقی را مباح اعلام کنیم و...- این‌ها از نظر اقبال تف سر بالا است که اگر پائین آمد به صورت خود ما می‌افتد!

فقهی گذشته در حوزه های شیعه و سنی را به زیر سوال برد. از نظر اقبال -آفت مشترک فقه حوزه شیعه و سنی- در این است که آنها به فقه قرآن به عنوان یک سلسله قانون بندی خشک و مجرد و منجمد لایتغیر می‌نگرند، که این امر باعث می گرد تا فقه حوزه‌ها در طول هزار سال گذشته برای مسلمانان هیچ گونه فونکسیون عملی در برنداشته باشد.

۳ - اقبال و اصل اجتهاد در اصول یا اقبال و اسلام اجتهادی:

هر چند علامه اقبال بنیان گذار اصل اجتهاد در اصول می‌باشد ولی راهی که اقبال در اسلام آغاز کرد در بعد از مرگ او در میان مسلمانان سنی و شیعه تداوم پیدا کرد و چنان که خود او می‌گوید:

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد　　چشم خود را بست و چشم ما گشاد

با مرگ اقبال لاهوری اصل اجتهاد در اصول (آن چنان که اقبال می‌خواست) به عنوان پیش فرض حرکت تمامی روشنفکران مسلمان در آمد. اقبال در عرصه اجتهاد در اصول معتقد بود که می‌بایست از وحی آغاز کنیم و در این رابطه نیز اولین اصلی که خود مورد بازشناسی و بازسازی قرار داد اصل وحی بود. دلیلی که اقبال برای این انتخاب خود مطرح می‌کرد عبارت بود از این که؛ اصل زیربنای تمامی اسلام که تمامی نبوت و کتاب و ولایت پیامبر اسلام بر آن مبتنی می‌باشد اصل وحی است و معتقد بود که بدون شناخت وحی و بازسازی و بازشناسی آن نه امکان شناخت پیامبر اسلام برای ما وجود دارد و نه امکان شناخت پیام این پیامبر که قرآن می‌باشد و نه امکان شناخت اسلام برای ما وجود دارد، آبشخور اصلی اسلام وحی است و از نظر اقبال تنها از طریق اجتهاد در بازشناسی و باز سازی این اصل بنیادین در اسلام است که امکان اجتهاد در کلیت اسلام وجود دارد و در نتیجه بازسازی اسلام در عصر حاضر ممکن می‌گردد؛ و در این رابطه است که اقبال نام کتاب خود را «بازسازی فکر دینی در اسلام» گذاشته است، بنابراین از نظر اقبال بازسازی فکر دینی در اسلام تنها از طریق باز سازی وحی ممکن می‌شود، که اقبال - بازسازی اصل وحی در اسلام یا اجتهاد در اصل وحی- را در کتاب بازسازی فکر دینی که تقریبا در تمامی مقالات این کتاب دنبال گردیده است، از چند طریق وارد عمل شده است که عبارتند از:

۱ - تکوین و تکامل وحی: (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام- ترجمه احمد آرام در صفحه ۱۴۵- سطر اول به بعد) اقبال وحی را از جنس غریزه می‌داند که فونکسیون هدایتگری حیات آن را در فرآیندهای مختلف به عهده دارد. از آنجا که اقبال حیات انسان را آخرین فرآیند تکامل حیات می‌داند، لذا این امر باعث شده تا پروسس وحی که پا به پای تکامل حیات، تکامل پیدا کرده است در مرحله انسان به علت پیچیدگی خود انسان «وحی از صورت غریزه به صورت پیام و آگاهی در آید» لذا اقبال وحی را در بستر تکامل مورد تبیین قرار می‌دهد و وحی نبوی پیامبر اسلام را آخرین پدیده تکاملی حیات در بستر تکامل می‌داند.

۲ - محتوا و مضمون وحی نبوی: (کتاب باز سازی فکر دینی در اسلام- ترجمه احمد آرام در صفحه ۱۴۶- سطر اول به بعد) اقبال در مرحله اجتهاد در محتوای وحی از آنجا که وحی نبوی پیامبر اسلام را بر پایه «عقل تاریخی» تبیین می‌کند پیوند بین وحی نبوی یا قرآن را در تاریخ انسان و آینده بشریت نیز بر پایه رابطه قرآن و عقل تاریخی انسان تبیین می‌نماید.

۳ - فونکسیون و کارکرد وحی پیامبر اسلام: (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام- ترجمه احمد آرام- ص ۱۴۷- سطر ۱۲ به بعد) اقبال فونکسیون پیوند رابطه وحی پیامبر اسلام یا قرآن با عقل تاریخی بشر را بر پایه «چند منبعی کردن معرفت بشر» می‌داند، چراکه از نظر او؛ تا قبل از پیامبر اسلام بشریت در عرصه اپیستمولوژی تک منبعی بود و تنها منبع شناخت او همان منبع دینی و وحی غریزی بود، اما برای اولین بار اقبال معتقد است که پیامبر اسلام و وحی نبوی او و قرآن بودند که تاریخ و طبیعت را در کنار وحی و درون انسان به عنوان سه منبع شناخت انسان مطرح کردند و بر پایه سه منبعی کردند شناخت انسان بود که اقبال اصل خاتمیت نبوت پیامبر اسلام و قطع وحی را تبیین کرد (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام- ترجمه احمد آرام- صفحه ۱۴۶- سطر ۱۶ به بعد) او در همین کتاب خود در سطر چهارم؛ تولد عقل تاریخی همگام با بعثت پیامبر اسلام را به عنوان «ولادت عقل برهانی استقرائی» مطرح می‌کند، که از نظر اقبال این عقل برهانی استقرائی بشریت در عصر پیامبر اسلام در پیوند با سه منبعی شدن منابع شناخت انسان مجموعا عاملی گردید تا باعث قطع وحی و ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام بشود. اقبال این موضوع را در صفحه ۱۴۶ سطر هشت به این ترتیب مطرح می‌کند «توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوران رسالت پیامبر اسلام است.»

۴ - مکانیزم وحی نبوی و ساختار معراج پیامبر اسلام: اگرچه عبدالرحمن ابن خلدون تونسی فیلسوف و متفکر و جامعه شناس و اسلام شناس بزرگ قرن هشتم در مقدمه تاریخ دو جلدی «تاریخ العبر» خود نخستین اسلام‌شناسی بود که در مبحث نبوت مقدمه «تاریخ العبر» خود، برای اولین بار وحی را به صورت یک تجربه علمی مطرح کرد. ولی اقبال در ادامه نهضت اجتهاد در اصول ابن خلدون بزرگترین متفکر جهان اسلام بود که بر پایه یک تئوری درون دینی، مبحث تجربی بودن وحی نبوی پیامبر اسلام را اعلام نمود. «کتاب احیای فکر دینی در اسلام - ترجمه احمد آرام - صفحه ۱۴۷ - سطر پنجم» بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارفی باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملا طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد این مطلب از وضع پیغمبر در برابر تجربه روانی ابن صیاد آشکار می‌شود در ضمن این مطلب را باید پذیرفت که ابن خلدون تنها مسلمانی است که با روح کاملا علمی به این مطلب توجه کرده است. قابل توجه است که ابن صیاد از حنفاء عصر پیامبر اسلام بود که در بستر تجربه باطنی به مراحلی از معراج وجودی دست یافته بود و پیامبر اسلام به لحاظ شبهات حالات خود با حالات ابن صیاد، حالات روحی ابن صیاد در بستر تجربه درونی دنبال می‌کرد و آنچنانکه مطرح می‌کنند گاها پیامبر اسلام جهت کنترل حالات عرفانی و تجربه باطنی ابن صیاد در مکانی که ابن صیاد قرار داشت خود را مخفی می‌کرد تا حالات روحی ابن صیاد را رصد کند، در همین رابطه در یک وقتی که پیامبر اسلام در گوشه‌ائی خود را مخفی کرده بود و تجربه و حالات روحی ابن صیاد را رصد می‌کرد یکی از افراد ابن صیاد را از حضور پیامبر با خبر کرد که این امر باعث گردید تا ابن صیاد از حالت تجربه باطنی خود خارج شود که پیامبر در برابر عمل آن فرد به او گفت: «اگر ابن صیاد را خبر نکرده بودی من به دستاوردهای مهمی در باب این فرد می‌رسیدم.» تکیه اقبال بر توجه پیامبر اسلام به حالات ابن صیاد برای اثبات تجربی بودن وحی می‌باشد، چراکه اقبال معتقد است که پیامبر اسلام یک تشابه مکانیزمی بین حالات خود با حالات ابن صیاد می‌دیده است. بنابراین از نظر اقبال (صفحه ۱۴۴ - همان کتاب - سطر ۱۵) «پیغمبری را می‌توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن تجربه اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز گردد و در پی فرصت‌هائی است که نیروی های زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند و یا شکل تازه‌ائی به آن‌ها بدهد در شخصیت وی مرکز محدود زندگی در عمق نامحدود خود فرو می‌رود تنها به این قصد که بار دیگر با نیروی تازه ظاهر شود و کهنه را براندازد و خط سیر جدید زندگی را آشکار سازد.» ●

ادامه دارد