

سه جنبش در جست

جنبش حق طلبانه امام حسین

کتابخانه
موسسه
مطالعات
اسلامی
و
فلسفی

انتشارات مستضعفین

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: جنبش حق طلبانه امام حسین

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۳۹۹

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست

- عاشورا ترسیم آگاهانه و اختیاری منظومه معرفتی حسین ۷
- الف- تجزیه «اسلام، جامعه و انسان» عامل انحطاط مسلمین ۹
- ب- عامل انحطاط جامعه مسلمین در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر ۱۷
- ج- کدامین انحطاط عامل انحطاط جامعه مسلمین شد ۲۴
- د- مبانی تئوری انحطاط ۳۰
- ه- عاشورای حسین به عنوان چراغ هدایت استراتژی رهایی بخش ۳۸
- کدامین عاشورا؟ ۴۳
- تفسیر عاشورا در رویکرد محمد اقبال لاهوری ۷۷
- تفسیر نماد جنبش حق طلبانه حسین در ادامه ۱۰۲
- خودویژگی جنبش حق طلبانه حسین از نگاه اقبال ۱۰۵
- اگر امام حسین قیام نمی کرد؟ ۱۵۸
- الف - پروسس «۵ ماه و ۱۲ روز» قیام امام حسین ۱۶۰
- ب - فرایند ۱۲ روزه مدنی امام حسین در مدینه ۱۶۴
- ج - قیام امام حسین در چارچوب نبرد دو رویکرد اسلام فقاهتی خوارج با ۱۶۷
- د - بیعت نکردن امام حسین با یزید ۱۷۲
- ه - فرایند مکی حرکت امام حسین در شهر مکه ۱۷۶

عاشورا:

ترسیم آگاهانه و اختیاری

منظومه معرفتی حسین

در سه مؤلفه هماهنگ

اسلامیات،

کویریات

و اجتماعیات

الف - تجزیه «اسلام، جامعه، انسان» عامل انحطاط مسلمین از بعد از وفات پیامبر اسلام:

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ آدَمَ صَفْوَةَ اللَّهِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ نُوحٍ نَبِيِّ اللَّهِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ اللَّهِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ مُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ عِيسَى رُوحِ اللَّهِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ مُحَمَّدٍ حَبِيبِ اللَّهِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَوَلِيِّ اللَّهِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَنَ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَنَ عَلِيٍّ الْمُرْتَضَى - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَنَ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَنَ خَدِجَةَ الْكُبْرَى - السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا ثَارَ اللَّهِ وَابْنَ ثَارِهِ وَالْوَتَرَ وَالْمَوْتُورَ - أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ وَآتَيْتَ الزَّكَاةَ وَأَمَرْتَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَيْتَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَطَعْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَتَّى آتَيْتَ الْيَقِينَ - فَتَلَعَنَّ اللَّهُ أُمَّةً فَتَلَعَنَّكَ - وَتَلَعَنَّ اللَّهُ أُمَّةً ظَلَمْتَكَ وَتَلَعَنَّ اللَّهُ أُمَّةً سَمِعَتْ بِذَلِكَ فَرَضِيَّتْ بِهِ... - سلام بر تو ای حسین وارث آدم، برگزیده خدا، سلام بر تو ای حسین وارث نوح، پیامبر خدا، سلام بر تو ای حسین وارث ابراهیم، دوست خدا، سلام بر تو ای حسین وارث موسی، هم سخن خدا، سلام بر تو ای حسین وارث عیسی، روح خدا، سلام بر تو ای حسین وارث محمد، محبوب خدا، سلام بر تو ای حسین وارث علی، ولی الله،

سلام بر تو ای حسین، ای خون خدا و فرزند خون خدا - شهادت می‌دهیم که تو با عاشورا نماز را بر پا کردی و با عاشورا زکات دادی و با عاشورا امر به معروف کردی و با عاشورا نهی از منکر به جای آوردی و با عاشورا راه خدا و پیامبرش را اطاعت کردی و با عاشورا یقین خود را به نمایش گذاشتی - پس هم کسانی که تو را کشتن و هم کسانی که به تو ظلم کردند و هم کسانی که در برابر کشتن و ظلم به تو، ساکت بودند و با سکوت خود رضا دادند همه از ملعونین خداوند هستند» (زیارت وارث).

در نوای زندگی بسوز از حسین	اهل حق حریت آموز از حسین
از نگاه خواجه بدر و حنین	فقر سلطان وارث جذب حسین
فقر عریان گرمی بدر و حنین	فقر عریان بانگ تکبیر حسین
فقر کافر خلوت دشت و در است	فقر مومن لرزه‌ی بحر و بر است
رمز قرآن از حسین آموختیم	زآتش او شعله‌ها اندوختیم
نقش الا الله بر صحرا نوشت	سطر عنوان نجات ما نوشت
خون او تفسیر این اسرار کرد	ملت خوابیده را بیدار کرد
بر زمین کربلا بارید و رفت	لاله در ویران‌ها کارید و رفت
تا قیامت قطع استبداد کرد	موج خون او چمن ایجاد کرد
بهر حق در خاک و خون گردیده است	پس بنای لا اله گردیده است
مدعایش سلطنت بودی اگر	خود نکردی با چنین سامان سفر
سر ابراهیم و اسمعیل بود	یعنی آن اجمال را تفصیل بود
عزم او چون کوهساران استوار	پایدار و تند سیر و کامکار
تیغ بهر عزت دین است و بس	مقصد او حفظ آئین است و بس
ما سواله را مسلمان بنده نیست	پیش فرعونی سرش افکنده نیست
تیغ لا چون از میان بیرون کشید	از رگ ارباب باطل خون کشید
تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز	تازه از تکبیر او ایمان هنوز

ای صبا ای پیک دور افتادگان

اشک ما بر خاک پاک او رسان

کلیات حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری

گرچه از قرن هشتم هجری (یعنی ۷۰۰ سال قبل) و از بعد از انتشار کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ ابن خلدون» به علت اینکه در این کتاب «عبد الرحمن ابن خلدون تونسسی» برای اولین بار چشم مسلمانان را بر پروسس تکوین مدینه النبوی (که او در این کتاب به عنوان «معجزه دوم پیامبر اسلام» در چارچوب «ایجاد الفت بین قبائل متخاصم عربستان» مطرح می‌کند) باز کرد، او در ادامه در این کتاب در قرن هشتم برای اولین بار موضوع «انحطاط تمدنی» جامعه مسلمانان را به صورت علمی بر پایه از دست دادن عصبیت یا همبستگی اجتماعی خودشان تبیین نمود. گرچه برعکس اقبال و شریعتی (که در تبیین انحطاط جوامع مسلمانان معتقد به دکترین «انحطاط اسلام قبل از انحطاط جوامع مسلمانان» هستند) ابن خلدون مانند سیدجمال معتقد به تز «انحطاط مسلمانان قبل از اسلام بود» و در همین رابطه جهت «نجات اسلام» از انحطاط، مانند سیدجمال معتقد بود که «ابتدا باید مسلمانان را از انحطاط نجات دهیم» و تا زمانی که جوامع مسلمانان نتوانند خود را از انحطاط نجات دهند، امکان نجات اسلام از انحطاط وجود ندارد.

در صورتی که اقبال و شریعتی معتقدند تا زمانی که ما نتوانیم اسلام را از «انحطاط» توسط نفی اسلام «فقه‌های دگماتیسم» و اسلام «فلسفی یونانی زده» و اسلام «صوفیانه معتقد به بی‌مقداری دنیا و بی‌اختیاری انسان» و اسلام «متکلمان اشعری‌گری که اصالت را از انسان می‌گیرد و به صورت اسکولاستیکی این اصالت را به آسمان می‌دهد» نجات بدهیم، (از آنجائی که زیرساخت فکری جوامع مسلمانان همین اسلام انحطاط‌زده فقه‌های صوفیانه و فلسفی و کلامی اشعری‌گری می‌باشد و با همه این احوال، اسلام در جوامع دینی مسلمانان به عنوان یک نیروی عظیم است، امکان نجات مسلمانان از انحطاط وجود ندارد؛ لذا در این رابطه است که از زمان ابن خلدون تا شریعتی (یعنی مدت ۷۰۰ سال) که

موضوع انحطاط در دستور کار نظری پیشگامان فکری مسلمانان قرار گرفته است، (و موضوع نجات مسلمین از انحطاط به عنوان یکی از معیارهای نظری تشخیص و تعریف پیشگامان مسلمین شده است) در خصوص «نجات مسلمین از انحطاط دو دکتربین و دو رویکرد نظری» متفاوت مطرح شده است.

دکتربین اول که از قرن هشتم هجری توسط عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی در کتاب «مقدمه تاریخ ابن خلدون» مطرح گردید بر این اساس قرار دارد که (گرچه مسلمین از اواخر قرن پنجم به بعد تا زمان ابن خلدون یعنی مدت نزدیک به سیصد سال گرفتار انحطاط شده‌اند، انحطاط جوامع مسلمین مولود «منحط شدن خود جوامع مسلمین توسط از دست دادن عصیت این جوامع می‌باشد» و از بعد از انحطاط مسلمین بوده) که از نظر ابن خلدون «نگاه مسلمین به اسلام منحط شده است» و در چارچوب این رویکرد انحطاطی مسلمین به اسلام بوده است که باعث گردید تا اسلام گرفتار «سرطان فقه و فلسفه یونانی زده و تصوف هند شرقی و کلام اشعری‌گری» بشود. چراکه جوامع مسلمین پس از انحطاط اجتماعی خود با فرافکنی این انحطاط خود را به اسلام تاریخی منتقل کردند؛ لذا از نظر ابن خلدون از بعد از انتقال انحطاط اجتماعی به اسلام تاریخی توسط جوامع انحطاط‌زده مسلمین (برای توجیه این انحطاط اجتماعی) بود که، با پیوند اسلام قرآنی به صورت انطباقی با فقه حوزه‌های فقه‌های و فلسفه یونانی زده و کلام اشاعره و تصوف هند شرقی، اسلام آماس کرده انطباقی فقه‌های و فلسفی و کلامی و صوفیانه، جایگزین «اسلام تطبیقی قرآن» شد.

به همین دلیل از نظر ابن خلدون نه تنها برای «نجات جوامع مسلمین از انحطاط تمدنی» ما نیازمند به بازشناسی و بازسازی و بازتولید جوامع مسلمین توسط بازگشت به دوران عزتمندانه قرن دوم و سوم و چهارم و پنجم هستیم، مهم‌تر از آن حتی برای دستیابی به اسلام تطبیقی زمان حیات نبوی پیامبر اسلام ما نیازمند به بازگشت به دوران طلایی جوامع مسلمین هستیم؛ و در همین راستا

بود که سیدجمال الدین اسدآبادی در قرن نوزدهم میلادی (یعنی نزدیک به ۵۰۰ سال بعد از ابن خلدون) شعار و تئوری و خواسته ابن خلدون را در بین جوامع مسلمین فریاد زد. او در این رابطه می‌گوید:

«این چه بلائی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن حشمت و اجلال؟ این تنزل بی اندازه مسلمین را علت چیست؟ این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک نمود؟ معاذالله. آیا می‌توان از رحمت خدا مایوس شد؟ نستجیر بالله. پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت را از کجا تفرص کرده و از که جویا شویم؟ جز اینکه بگوییم إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِه قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ مگر چنین نبود که تمام ملکوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند: و در حضورشان تخاذل و فروتنی می‌کردند. مگر چنین نبود که از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم. از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم. بتان هند را سرنگون می‌کردیم. بتخانه‌ها را خراب می‌نمودیم. علمای جلیل. سلاطین مقتدر. عساکر جرار داشتیم. صاحب ثروت و مکنت بودیم. به اجانب محتاج نبودیم. لوازم زندگانی را خود فراهم داشتیم. به یک کلمه جامعه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان به در رفت و در عوض فقر و پریشانی. ذلت و نکبت. احتیاج و مسکنت. بندگی و عبودیت در ما پیدا شد» (سیدجمال در مقالات جمالیه).

آنچنانکه در این جملات و گفتار سیدجمال مشاهده می‌کنید، سیدجمال مانند عبدالرحمن ابن خلدون برای نجات مسلمین از انحطاط معتقد است که مسلمین تنها یک راه دارند و آن دستیابی دوباره به سلاطین مقتدر و عساکر جرار قرن دوم تا قرن ششم است، بدون این دو عامل امکان نجات مسلمین از انحطاط وجود ندارد. یعنی از نگاه سیدجمال و ابن خلدون، تا جامعه مسلمین را از انحطاط نجات ندهیم امکان نجات اسلام انطباقی از انحطاط فقیهانه و فیلسوفانه و متکلمانه و صوفیانه نیست. البته هر چند سیدجمال برعکس ابن خلدون در

اواخر عمر خود دریافت که استراتژی نجات مسلمین از انحطاط توسط تکیه به سلاطین مقتدر و عساکر جرار، به خصوص از بعد تکوین و پیدایش مدرنیته مغرب زمین (از آنجائیکه به قول مارکس مدرنیته و سرمایه‌داری با تکوین خویش جهان را بر سان خویش ساخت) امری غیر ممکن می‌باشد، و در همین رابطه او در پایان عمرش کوشید تا با هجرت به مصر در کنار شیخ محمد عبده (البته با دو رویکرد متفاوت) استراتژی نجات اسلام از انحطاط صوفیانه ابن فارض را در دستور کار خود قرار دهد، اما از آنجائیکه سیدجمال (حتی در همین فرایند دوم استراتژی خود هم به علت اینکه مانند شیخ محمد عبده) می‌خواست با نادیده گرفتن آفت اسلام فقه‌های حوزه‌های فقهی و اسلام فلسفی یونانی زده، توسط مبارزه مکانیکی (مانند محمد بن عبدالوهاب) با اسلام صوفیانه به نجات اسلام تطبیقی پردازد، شکست خورد.

اما رویکرد دوم که پروسه آن از قرن هیجدهم با نهضت کلامی شاه ولی الله دهلوی آغاز شد، در فرایند اقبال (حلقه دوم این پروسه) در سر آغاز قرن بیستم ابتدا «قوام فلسفی» پیدا کرد؛ و بالاخره در فرایند شریعتی (حلقه سوم این پروسه) در نیمه دوم قرن بیستم «قوام تاریخی و اجتماعی و انسانی» یافت. از آنجائیکه رویکرد دوم (برعکس رویکرد اول) به لحاظ زیرساختی و استراتژی برای «نجات مسلمین از انحطاط» معتقد به «نجات اسلام از انحطاط قبل از مسلمین بود» لذا از همان آغاز توسط دکترین بازسازی اسلام (نه «پروژه احیاء اسلام» غزالی، سیدجمال، عبده، رشیدرضا، سیدقطب و...) ابتدا کوشیدند تا اسلام تاریخی را از حصار اسلام انطباقی فقه‌ای و اسلام فلسفی یونانی زده و اسلام کلامی اشعری‌گری و اسلام صوفیانه نجات دهند، تا توسط آن امکان نجات مسلمین از انحطاط فراهم کنند.

به عبارت دیگر از نگاه اقبال و شریعتی آنچنانکه ابن خلدون و سیدجمال معتقد بودند با بازگشت به دوران طلایی عزتمندانه تمدن مسلمین در طول ۴۰۰ سال

آغازین بعد از وفات پیامبر امکان نجات از انحطاط حاصل نمی‌شود، بلکه تنها با نجات اسلام از انحطاط صوفیانه و فیلسوفانه و متکلمانه و فقیهانه است که نجات مسلمین از انحطاط حاصل می‌شود. البته بن مایه حرف اقبال و شریعتی در رابطه با استراتژی «نجات اسلام از انحطاط» بر این پایه قرار دارد که خود اسلام از بعد از وفات پیامبر اسلام در عرصه اسلام تاریخی دچار تجزیه و انحطاط شده است و این انحطاط و تجزیه اسلام صورتی مکانیکی داشته است (نه آنچنانکه فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش مدعی است صورت طبیعی و دینامیکی) و همین «تجزیه و شاخه شاخه شدن» اسلام از بعد از وفات پیامبر اسلام گرچه به لحاظ فرهنگی باعث رشد و تورم و قدرتمند شدن نظری اسلام گردید اما به لحاظ فونکسیون و عملکرد اجتماعی و تاریخی و انسانی بسترساز رکود و انحطاط مسلمین گردید.

به همین دلیل اقبال مدت بیش از ۱۰۰ سال است که فریاد می‌زند که:

«چنانکه همگان می‌دانیم، فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی، تحقیق دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که، در عین آن که فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند (و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح) که روح قرآن ضد تفکر یونانی است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۱۷ - س ۲۰).

و شریعتی در همین رابطه در جلد ۱۰ م. آ خود می‌گوید:

«اگر ما اسلام را نجات ندهیم و فقط مسلمین را نجات دهیم یعنی فقط آزادسازی سیاسی - اجتماعی بکنیم ولی نقد سنت نکنیم، سنت دوباره می‌آید خودش را بازتولید می‌کند. چه سنت استبدادی، چه سنت مذهبی. بر این اساس ما اول باید

اسلام را نجات بدهیم بعد مسلمین را.»

و باز شریعتی در همین رابطه در جلد ۱ م. آ - ص ۱۴۰ و ۱۴۱ می‌گوید:

«اسلام فردا، دیگر اسلام ملا نخواهد بود. اسلام قم و مشهد نیز تغییر خواهد کرد. هم اکنون دیگر دین در اختیار این متولیان رسمی و ارثی نیست و نسل تحصیل کرده جدید نیز نشان داد، که علیرغم همه کوشش‌هایی که نیم قرن است می‌شود تا او را با مذهب بیگانه سازند و از اسلام و تشیع بیزار کنند دعوت اسلام محمدی و تشیع علوی را عاشقانه پاسخ می‌گوید و همچون مبلغی مسئول و آگاه و مصمم به میدان آمده است؛ لذا اسلام فردا دیگر «اسلام مفاتیح نیست»، «اسلام قرآن» است. تشیع فردا دیگر «تشیع شاه سلطان حسین» نیست. «تشیع حسین» است. مذهب فردا دیگر «مذهب جهل و جور و تعصب و عوام کهنگی و تلقین و عادت و تکرار و گریه و ضعف و ذلت» نیست. مذهب «شعور و عدل و آگاهی و آزادی است» حسینیه ارشاد فردا یک مکان نیست. یک حادثه. یک جمع و یک مجلس نیست. «یک جریان است» ، پدیده‌ای است که از متن ضرورت و نیاز زمان برآمده است؛ لذا چشم امید داشتن به روحانیت نوعی ساده لوحی است اگر این‌ها آبی نمی‌آورند سبویمان را نشکنند سپاسگزاریم.»

لذا درد اقبال و شریعتی درد تجزیه اسلام محمدی است. اما درد سیدجمال و ابن خلدون درد تجزیه جامعه مسلمان می‌باشد. درمان سیدجمال و ابن خلدون بازگشت به دوران طلایی ۴۰۰ ساله بعد از وفات پیامبر اسلام است، اما درمان اقبال و شریعتی تصوف زدائی و فقه زدائی و فلسفه یونانی زدائی و کلام اشعری زدائی از اسلام تاریخی برای دستیابی به اسلام تطبیقی پیامبر اسلام است.

ب - عامل انحطاط جامعه مسلمین در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام از نگاه امام علی:

شکی نیست که از بعد از وفات پیامبر اسلام به موازات تجزیه شدن «اسلام تطبیقی و اجتهادی» او هم «جامعه یا مدینه النبی» (محصول دوران ده سال مدنی) پیامبر اسلام تجزیه شد و هم «انسان دستپرورده» و ساخته شده پیامبر در دوران ۱۳ سال فرایند مکی، چراکه اگرچه «گوهر اسلام تطبیقی» پیامبر عبارت بود از: «عبودیت»، «عدالت»، «انسانیت»، همان تعریفی که در زمان فتح ایران سرباز مسلمان در برابر رستم فرخ زاد سردار سپاه ساسانی مطرح کرد که:

«بعثت لنخرج العباد من عباده العباد الی عبادت الله (عبودیت) - و من جور الادیان الی عدل الاسلام (عدالت) - و من ذل الارض الی عز سماء (انسانیت)» و مبانی مدینه النبی یا جامعه پیامبر اسلام عبارت بود از: «کتاب یا آگاهی»، «ترازو یا قسط»، «آهن یا قدرت» همان سه اصلی که در آیه ۲۵ - سوره حدید مطرح شده است و هدف بعثت همه پیامبران ابراهیمی را در این چارچوب تعریف می‌کند.

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - همانا ما فرستادیم پیامبران خود را با دلایل روشن و کتاب و ترازو تا مردم را جهت برپائی قسط در جامعه برشوراندند و آهن که در آن قدرت قرار دارد فرستادیم چراکه منافع مردم در آن است و هدف ما این است که دریابیم که چه کسانی خداوند و پیامبرش را در مرحله غیب یاری می‌کنند البته خداوند خودش بزرگ و توانا است» (سوره حدید - آیه ۲۵).

اما از بعد از وفات پیامبر اسلام عبودیت و انسانیت و عدالت اسلام تطبیقی پیامبر تجزیه شد به سه اسلام «شمشیر و جهاد» و اسلام «زهد و پرهیز» و اسلام «رفاه و برخورداری» و جامعه یا مدینه النبی پیامبر به سه مؤلفه «اقتصاد» و «سیاست» و «فرهنگ» (در لوای سه مؤلفه استبداد و استثمار و استحمار) تجزیه

شد و انسان دستپرورده پیامبر در دوران ۱۳ ساله مکی که دارای سه مؤلفه «حقیقت، خیر و زیبایی» یا «اسلامیات و کویریات و اجتماعیات» بود و پیامبر در دوران مکی در عرصه «مبارزه و کار و عبادت» آن‌ها را ساخته بود بطوریکه هم مرد جامعه و مبارزه بودند، مرد تامل و تنهائی، هم مرد تعقل و تفکر و اجتهاد و حقیقت، هم مرد اسلامیات بودند، هم فرد کویریات و هم مرد تعهد و مسئولیت یا اجتماعیات.

البته هر سه این‌ها در یک فرد مانند امام علی که پارادایم کیس منظومه معرفتی و مکتبی پیامبر اسلام می‌باشد چراکه او هم خداوند مسئولیت در جامعه بود و هم خداوند تامل در تنهائی و هم خداوند عقل و تفکر در شناخت اسلام. اما همین انسان سه بعدی یا سه مؤلفه‌ای دستپرورده پیامبر اسلام از بعد از وفات پیامبر مانند اسلام پیامبر و جامعه پیامبر تجزیه شد، بنابراین از بعد از وفات پیامبر اسلام هم اسلام پیامبر و هم جامعه پیامبر و هم انسان دستپرورده پیامبر متلاشی و تجزیه شد. البته سوالی که در اینجا و در این رابطه مطرح می‌شود اینکه از میان این مثلث (و در آرایش این سه ضلع) کدامین ضلع نقش عمده داشته است و بسترساز تکوین تجزیه مولفه‌های دیگر شده است؟

اینکه فکر کنیم که پس از پیامبر اسلام هر سه ضلع این مثلث همزمان و به صورت علی السویه و یکسان تجزیه شده‌اند، یک فکر غلط و غیر دیالکتیکی می‌باشد. البته در آرایش سه ضلع مثلث فوق نظریه یکسانی بین صاحب نظران وجود ندارد، چراکه بعضی تجزیه انسانی را بسترساز تجزیه جامعه و اسلام پیامبر می‌دانند و بعضی دیگر تجزیه مدینه النبی یا جامعه پیامبر را بسترساز تجزیه انسان دستپرورده پیامبر و اسلام او تعریف می‌کنند و البته جمعی هم تجزیه خود اسلام سه مؤلفه‌ای پیامبر اسلام را عامل تجزیه جامعه و انسان دستپرورده پیامبر می‌دانند.

به هر حال در این رابطه نظریه یکسانی وجود ندارد که صد البته در این رابطه

دیدگاه امام علی فصل الخطاب می‌باشد. امام علی پس از قبول خلافت در آغاز کار در سه خطبه ۱۵ و ۱۶ و ۹۲ نهج البلاغه صبحی الصالح (که هر سه این خطبه‌ها جزء نخستین خطبه‌هائی می‌باشند که امام علی در نخستین روزهای شروع خلافتش برای مسلمین ایراد کرده است) در این سه خطبه امام علی با اعتراف به تجزیه جامعه و انسان و اسلام پیامبر در طول ۲۵ سال بعد از وفاتش می‌فرماید:

«أَلَا وَ إِنَّ لِيَّيْسَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ص وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبْلَلُنَّ بَلْبَلَةً وَ لَتَعْرَبَلُنَّ عَرَبَلَةً وَ لَتَسَاطُنَّ سَوَاطِئَ الْقِدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلَاكُمْ وَ أَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَ لَيَسْفِقَنَّ سَاقُونَ...» آگاه باشید که همان بلا و آزمایش‌های اولیه تکوین اسلام شما را فراگرفته است سوگند به خدائی که پیامبرش را به حق مبعوث کرده است به هم خواهید آمیخت و چون دانه‌های درون غربال، غربال خواهید شد و یا چونان محتوای دیگ جوشان در هم و بر هم خواهید گشت تا پائینی‌های جامعه صعود کنند و به بالا بیایند و بالائی‌های قدرت به پائین بیایند آنان که در ۲۵ سال گذشته واپس مانده‌اند به پیش برانند و آنان که در این مدت پیشی گرفته‌اند واپس بروند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶ - ص ۵۷ - س ۵)

و یا در خطبه ۱۵ نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۵۷ - س ۱ می‌فرماید: «وَ اللَّهُ لَوْ وَجَدْتَهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النَّسَاءِ وَ مَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتَهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ صَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضِيقُ» - سوگند به خدا اگر تیول عثمان را پیدا کنم به مسلمانان برمی‌گردانم، حتی اگر به مهریه زنان یا بهای کنیزها رفته باشد. چراکه گشایش کارهای اجتماع در عدالت است و کسی که عدالت را بر نتابد ستم برای او تنگ‌تر خواهد بود.»

همچنین در خطبه ۹۲ صبحی الصالح - ص ۱۳۶ - س ۸ می‌فرماید: «دَعُونِي وَ اتَّمِسُوا عَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجُوهٌ وَ الْوَأْنُ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَ لَا تُثَبَّتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ وَ إِنَّ الْأَفَاقَ قَدْ أَعَامَتْ وَ الْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ وَ إَعْلَمُوا أَنِّي إِنْ أَجَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَ لَمْ أُضِغْ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَ عَثَبِ الْعَائِبِ وَ إِنْ تَرَكْتُمُونِي فَإِنَّا كَأَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَ أَطُوعُكُمْ لِمَنْ وَبَيْتُهُمُوهُ

أَمْزُكُمُ وَ أَنَا لَكُمْ وَزِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيْرًا - مرا رها كنيد و ديگري را انتخاب كنيد زيرا ما به استقبال جامعه‌اي مي‌رويم كه آن را رويه‌هاست، و گونه‌گون رنگ‌ها است. دل‌ها در برابر آن بر جاي نمي‌ماند و عقول بر آن ثبات نمي‌دارد. همانا كران تا كران جامعه امروز شما ابر فتنه پوشانيده است و راه راست امروز در اين جامعه مشوه و ناشناس است، پس بدانيد اگر من دعوت شما را براي خلافت پذيرفتم با جامعه امروز شما آن مي‌كنم كه خودم تشخيص مي‌دهم و در اين رابطه به سخن هيچ ملامت‌گري گوش نخواهم داد، ولي برعكس اگر من را رها كنيد و ديگري را به عنوان امير خودتان انتخاب كنيد من هم مانند يكي از شما در اين رابطه خواهم بود و براي آن كسي كه شما انتخاب مي‌كنيد بهتر از خود شما فرمانبردار و شنوايم، به هر حال براي شما من اگر مشاور باشم بهتر از آن است كه امير باشم.»

آنچنانكه مشاهده مي‌كنيد در اين كلام‌هاي امام علي آنچه كه به وضوح آشكار است، اينكه امام علي به صراحت مطرح مي‌كند كه جامعه سال ۳۶ هجري مسلمانان كه او خلافت مسلمين را در دست گرفته است ديگر جامعه مدينه النبي پيامبر اسلام كه در دوران ده ساله مدني بر پا كرده نيست، عادات اين جوامع پس از ۲۵ سالي كه از وفات پيامبر اسلام مي‌گذرد از نظر امام علي بازگشت پيدا كرده است، به دوران جاهليت «أَلَا وَ إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ...» هر چند فتوحات نظامي باعث گسترش جوامع مسلمين شده بود و غنايم جنگي سرازير شده به خزانه مسلمين و توزيع ناعادلانه آن‌ها بين مسلمين باعث دستيابي مسلمين به ثروت‌هاي باد آورده و در نتيجه ثروتمند شدن آن‌ها گرديد، اما در اين زمان معيار ارزيبابي امام علي در خصوص حركت جوامع مسلمين از بعد از وفات پيامبر اسلام نه فتوحات نظامي و جغرافيايي است و نه ثروت‌هاي باد آورده غنايم جنگي حاصل اين فتوحات مي‌باشد و نه حتي فراهم شدن بسترهاي فرهنگي و سياسي و جغرافيايي جهت تكوين و شكل‌گيري تمدن اسلام است، بلكه آنچنانكه كه در خطبه‌هاي فوق و ديگر كلام و نامه‌ها

و خطبه‌های مطرح شده در آن ایام مشهود می‌باشد معیار امام علی در ارزیابی جوامع مسلمین وضعیت «عدالت یا ترازو» در اشکال مختلف طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و حقوقی می‌باشد که در آیه ۲۵ سوره حدید آنچنانکه مشاهده کردید قرآن هدف بعثت پیامبران را شورانیدن مردم جهت برپائی آن می‌داند.

لذا در این رابطه است که قضاوت نهائی امام علی در سال ۳۶ هجری ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام با اینکه می‌دید و می‌دانست که به لحاظ نظامی و جغرافیائی و اقتصادی وضعیت مسلمانان بهتر شده است و اسلام در طول این مدت ۲۵ سال توانسته تمامی امپراطوری‌های بزرگ جهانی اعم از روم و ایران و مصر و غیره را به زانو آورد و کران تا کران قاره‌های آفریقا و آسیا را فتح کند و به طرف قاره اروپا نزدیک بشود و مهاجرین و انصار که در زمان پیامبر اسلام از حداقل قوت لایموت محروم بودند امروز صاحب ثروت‌های نجومی بشوند و بانگ اذان پیامبر تقریباً تمامی کره زمین را در بر بگیرد، با همه این‌ها هرگز امام علی در طول مدت پنج سالی که مدیریت مردم را در دست داشت، حتی برای یکبار هم در برابر این دستاوردها به عنوان ارزش یاد نکرد، بلکه برعکس در طول این پنج سال هر جا و هر وقت که او خواسته است به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در این رابطه اظهار نظر بکند تمامی این دستاوردها را در ترازوی عدالت به نقد کشیده است چراکه او مدعی است که همه این‌ها بسترساز به چالش کشیده شدن یک حقیقت بزرگ شده است و آن حقیقت بزرگ همان «اصل عدالت فرادینی و فرابخدائی و فرازمانی و فرامکانی» در مؤلفه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و حقوقی آن می‌باشد.

به همین دلیل است که قضاوت نهائی امام علی در سال ۳۶ بر این پایه قرار دارد که جامعه مسلمین دچار انحطاط شده است و در چارچوب این قضاوت نهائی امام علی است که از پذیرفتن خلافت بر مسلمین که زمانی حق خود می‌دانست سرباز می‌زند و به مسلمانان دستور می‌دهد تا او را رها کنند و دیگری را انتخاب

کنند «دَعُونِي وَ اِلْتَمِسُوا غَيْرِي...» و در خصوص علت پذیرفتن خلافت در نهایت اعلام می‌کند:

«وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ نُو لَّا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحَجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَأْتُوا عَلَى كِطَّةٍ ظَالِمٍ وَ لَّا سَعْبَ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِهَا وَ لَأَلْقَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عُنْزٍ...» سوگند به خدا که دانه را شکافت و حیات را آفرید، اگر گروهی برای یاری من برخواسته بودند و حجت بر من تمام نمی‌نمودند، و پیمان الهی با آگاهان و پیشگامان در باره عدم تحمل سیری ظالمان و گرسنگی مظلومان نبود، مهار این زمامداری را به دوشش می‌انداختم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم و مانند ۲۵ سال گذشته خود را به کناری می‌داشتم، و می‌دیدید که حکومت و قدرت سیاسی برای من از اخلاط دماغ یک بز ناچیزتر است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳ - ص ۵۰ - س ۲).

درد علی در سال ۳۶ هجری این است که چرا جامعه مسلمین و مدینه النبی پیامبر اسلام طبقاتی شده است؟ یعنی طبقه‌ای برخوردار و طبقه‌ای گرسنه و محروم است. درد علی در سال ۳۶ هجری این است که چرا بیت المال مسلمین در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر به صورت غیر عادلانه بین مسلمین تقسیم می‌شده؟ درد علی در سال ۳۶ هجری این است که چرا متولیان حکومت در سال‌های بعد از وفات پیامبر اسلام مانند سگ‌ها به جان خلق‌ها افتاده‌اند؟

«يَا مَالِكُ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتَبِمُ أَكْلُهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحَ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ...» ای مالک مبادا مانند حیوان درنده‌ای به جان خلق‌ها بیافتی و خوردن گوشت خلق‌ها را معتنم بشماری چراکه این مردم یا هم نوع تو هستند در انسانیت و یا برادر تو هستند در ایمان و عقیده» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۵۳ - ص ۴۲۷ - ۱۶).

درد علی در سال ۳۶ هجری درد تعطیل شدند نقد قدرت و حکومت توسط

تعطیلی امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد.

«يا مالک فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَا يُؤَخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُسْتَعِينٍ...» ای مالک من بارها از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود هیچ جامعه‌ای به صلاح و حقیقت نمی‌رسد مگر زمانی که پائین‌های قدرت بتوانند بدون لکنت زبان حق خود را از بالائی‌های حکومت طلب کنند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۵۳ - ص ۴۳۹ - س ۱۵).

درد علی در سال ۳۶ در زمان قیام توده‌ها بر علیه حکومت طبقاتی عثمان این است که قیام مردم بر علیه عثمان یک قیام «لائی» بوده است و هنوز به مرحله «الائی» نرسیده است «یعنی مردم می‌دانند که چه نمی‌خواهند اما هنوز به آن مرحله نرسیده‌اند که بدانند چه می‌خواهند» و لذا تا زمانی که مردم به آن مرحله نرسیده باشند که بدانند «چه می‌خواهند» قیام آن‌ها نارس می‌باشد.

«وَمَجْتَبَى الثَّمَرَةِ لِعَيْرٍ وَفَتٍ إِنْبَاعِهَا كَالرَّارِعِ بِهِ غَيْرَ أَرْضِهِ...» این میوه کال است و کسی که بخواهد میوه کال را بچیند مانند کسی است که در زمین غیر زراعت می‌کند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۵ - ص ۵۲ - س ۳) یعنی محصول به دیگری تعلق خواهد گرفت در واقع امام علی می‌خواهد بگوید که گرچه مردم بر علیه عثمان قیام کرده‌اند «يَتَّأَلُونَ عَلِيًّا مِنْ كُلِّ جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ وَ شُقَّ عِطْفَائِي...» و قیام مردم بر علیه عثمان آنچنان بود که مردم از هر سو به من هجوم آوردند و بچه‌های مرا زیر دست و پا لگد مال کردند و لباس مرا دریدند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳) اما از آنجائیکه این قیام مردم بر علیه عثمان در شرایطی بود که مردم فقط می‌دانستند که عثمان به درد خلافت نمی‌خورد اما اینکه آل‌ترناتیو خلافت عثمان چه برنامه‌ای باید داشته باشد، مردم هنوز به آن مرحله نرسیده‌اند.

به عبارت دیگر مردم مانند بهمن ماه ۵۷ ایران فقط می‌دانستند که «کی باید برود» و «کی باید جایگزین آن بشود» ولی هرگز نمی‌دانستند که «چه باید برود؟» و «چه برنامه‌ای باید جایگزین آن شود؟» لذا این امر باعث گردید تا مردم

ایران از چاله درآیند و به چاه بیافتند. در عبارت فوق امام علی به همین موضوع اشاره می‌کند یعنی می‌گوید گرچه جامعه مسلمین در این مرحله قیام خود به این مرحله رسیده‌اند که عثمان باید برود و علی باید جای آن به نشیند اما این کافی نیست بلکه تا زمانی که این جامعه قیام کرده به آن مرحله نرسد که «چه باید برود؟» و «چه برنامه‌ای باید جایگزین آن بشود؟» این جامعه و این قیام مردم مانند یک میوه کال و نارس می‌باشد.

به عبارت دیگر همین مردم قیام کرده امروز فردا در مرحله اجرائی شدن برنامه‌های سیاسی و اقتصادی دنبال من نمی‌آیند. همین طور هم شد چراکه همین مردم که به زور خلافت را تحویل امام علی دادند در عرصه اجرای عدالت و حکومت امام علی از آنجائیکه قبلا در این رابطه آگاهی نداشتند امام علی را رها کردند و همین امر دلیل شکست امام علی و امام حسن در برابر معاویه شد و عامل پیروزی معاویه بر امام علی و امام حسن گردید.

ج - کدامین انحطاط عامل انحطاط جامعه مسلمین شد؟

اگر انحطاط را فرود آمدن و پست شدن و به پستی گرائیدن معنی کنیم و بپذیریم که این ترم در عرصه آسیب‌شناسی تاریخی و اجتماعی جوامع مسلمین از ۷۰۰ سال قبل توسط عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی در کتاب «مقدمه تاریخ العبر» خود که نخستین اثر علمی و تاریخی است که در آن برای نخستین بار موضوع انحطاط مسلمین در چارچوب قطع عصیت یا همبستگی اجتماعی و تاریخی از زاویه فلسفه تاریخ و جامعه شناسانه علمی و مبادی علم اقتصاد سیاسی و عدالت اجتماعی مورد تبیین قرار داده است و با شیوه صد در صد علمی علل حدوث انحطاط در جوامع مسلمین تجزیه و تحلیل کرده است و به قول تاین بی، ابن خلدون از هوشمندان و نوابغ بزرگ بشر بوده است که در کتاب «مقدمه تاریخ العبر» برای اولین بار برای تاریخ بشر معتقد به فلسفه تاریخ شد و از زمان انتشار

مقدمه ابن خلدون است که تاریخ از صورت نقلی خارج و به صورت علمی و جامعه شناسانه جنبه فلسفه تاریخ پیدا می‌کند؛ ولی آنچه که در این رابطه نباید فراموش بکنیم اینکه انحطاط مطرح شده در مقدمه تاریخ ابن خلدون یک انحطاط تمدنی صرف می‌باشد که از دیدگاه ابن خلدون از پایان قرن پنجم هجری به علت اینکه جامعه مسلمین عصبیت یا همبستگی اجتماعی و انسانی خود را از دست دادند گرفتار آن شدند.

بنابراین انحطاط مورد نظر ابن خلدون یک انحطاط تمدنی مولود از دست دادن عصبیت اجتماعی می‌باشد، البته ابن خلدون در این دایره بیش از این جلو نیامده است یعنی به تبیین انحطاط اجتماعی و انحطاط انسانی و حتی انحطاط اعتقادی نپرداخته است، که صد البته به این دلیل بوده است که ابن خلدون کلیدواژه فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی خودش را که همان ترم و واژه «عصبیت» می‌باشد به عنوان علت تام انحطاط تمدنی جوامع مسلمین مطرح کرده است. در صورتی که موضوع انحطاط اجتماعی برای اولین بار خود قرآن در آیات ۴ تا ۱۶ سوره بنی‌اسرائیل یا سوره اسری در خصوص تبیین چگونگی انحطاط قوم موسی یا بنی‌اسرائیل مطرح می‌کند، که در آخر آیه ۱۶ با بیان:

«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا - وقتی که زمان هلاک کردن قومی نزدیک شد صاحبان قدرت در آن قوم را امر می‌کنیم تا راه فسق و ظلم و فساد را در پیش گیرند و در آنجاست که قانون خود را به اجرا می‌گذاریم و آن جامعه و قوم و تمدن را هلاک می‌کنیم.»

بنابراین اگر می‌بینیم که امام علی در نخستین خطبه بعد از قبول خلافت یعنی خطبه ۱۶ نهج البلاغه صبحی الصالح به تبیین انحطاط جامعه مسلمین در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام می‌پردازد باید در نظر داشته باشیم که رویکرد انحطاط‌شناسی امام علی معلول متدولوژی خود قرآن می‌باشد که در سوره‌های مختلف توسط تشریح انحطاط قوم بنی‌اسرائیل به تبیین فلسفه تاریخی به

صورت قانونمند می‌پردازد؛ لذا در این رابطه است که اگر بپذیریم موضوع انحطاط اجتماعی و تاریخی و انسانی یک موضوعی بوده است که برای اولین بار توسط خود قرآن وارد دیسکورس مسلمانان شده است و آنچنانکه علامه محمدحسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان در تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِهِ قَوْمٌ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» - خداوند سرنوشت قومی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه خود ن‌ها خودشان را تغییر دهند» در جلد یازدهم ترجمه فارسی ص ۴۲۳ می‌گوید خود همین «تغییر» در آیه فوق تغییر از خوبی به بدی می‌باشد نه از بدی به خوبی، به عبارت دیگر از نظر طباطبائی همین تغییر در آیه فوق دلالت بر انحطاط اجتماعی می‌کند (البته این نظر علامه طباطبائی عکس نظر علامه محمد اقبال لاهوری که مورد اعتقاد ما در این رابطه است می‌باشد زیرا اقبال در تفسیر آیه فوق عکس نظر علامه محمدحسین طباطبائی تغییر، حرکت از بدی به نیکی تفسیر می‌کند)، اگر نظر علامه محمدحسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان در این را رابطه قبول کنیم خود همین آیه ۱۱ سوره رعد هم به تبیین موضوع انحطاط می‌پردازد لذا در این رابطه است که نکته‌ای که به هر حال می‌توانیم نتیجه بگیریم اینکه موضوع انحطاط برای اولین بار از طریق قرآن وارد دیسکورس مسلمین شده است هر چند از زمان ابن خلدون در قرن هشتم توسط کتاب مقدمه ابن خلدون که او بر تاریخ هفت جلدی العبر خود نوشت موضوع انحطاط از عرصه اجتماع و عقیده و انسان و تاریخ وارد تمدن شد و تازه اگر آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس شیعه یک حزب تمام می‌گوید، قوم را به عنوان تمدن بگیریم موضوع کاملاً عوض می‌شود و می‌توانیم انحطاط تمدنی مطرح شده ابن خلدون را هم تاسی از قرآن بدانیم.

البته اگر ترم قوم را اجتماع و جامعه انسانی معنی کنیم در آن صورت موضوع انحطاط مطرح شده در قرآن انحطاط اجتماعی می‌باشد و در این چارچوب است که می‌توانیم موضوع انحطاط را به چهار مؤلفه:

۱ - انحطاط اعتقادی.

۲ - انحطاط انسانی.

۳ - انحطاط اجتماعی.

۴ - انحطاط تمدنی و تاریخی، تقسیم کنیم و آنچنانکه قبلا مطرح کردیم آبشخور اولیه انحطاط در جامعه مسلمین به خصوص در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام همان تجزیه مکتب و انسان و اجتماع و به عبارت دیگر تک مؤلفه‌ای برخورد کردن با مکتب و انسان و جامعه و تاریخ بدانیم، در صورتی که آنچنانکه قبلا مطرح کردیم هم انسان و هم اسلام و هم اجتماع پیامبر اسلام در دوران ۲۳ حیات نبوی‌اش در فرایند مدنی و مکی بر سه مؤلفه استوار بودند، یعنی اسلام قرآن بر سه پایه «عبودیت و عدالت و انسانیت» قرار داشت و جامعه قرآن بر سه پایه «کتاب یا آگاهی و ترازو یا عدالت و آهن یا قدرت» قرار داشت و انسان قرآن بر سه پایه «حقیقت یا اسلامیات و خیر یا اجتماعیات و زیبایی یا کوپریات» مبتنی بود.

بزرگ‌ترین انحرافی که از بعد از وفات پیامبر اسلام صورت گرفت تجزیه شدن سه بُعد اسلام و انسان و جامعه بود و همین امر بسترساز پیدایش انحطاط در عرصه اسلام تاریخی از سال ۱۱ هجری با وفات پیامبر اسلام شد و در همین رابطه است که آرایش چهار مؤلفه انحطاط یعنی: انحطاط اعتقادی، انحطاط اجتماعی، انحطاط انسانی، انحطاط تاریخی و تمدنی برحسب شرایط مختلف تاریخی متفاوت می‌باشد. آنچنانکه دیدیم این آرایش در سال ۳۶ پس از قبول خلافت توسط امام علی در اولین خطبه، آن حضرت انحطاط اجتماعی را در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام به عنوان عامل بازگشت جامعه مسلمین به عصر جاهلیت مطرح می‌کند و در خصوص علت‌یابی «انحطاط اجتماعی» امام علی «انحطاط اعتقادی» را به عنوان عامل انحطاط جامعه مسلمین می‌داند.

«لَيْسَ الْإِسْلَامُ لُبْسَ الْقُرُوِّ مَقْلُوبًا - اسلام امروز مانند لباس پشیمنه وارونه پوشیده‌ای

شده است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۰۸ - ص ۱۵۸).

آنچنانکه ۲۵ سال بعد از امام علی، امام حسین در ادامه حرکت امام علی در سال ۶۱ هجری باز عامل قیامش را انحطاط جامعه مسلمین می‌داند.

«و أنى لم أخرج أشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما و إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدى، أريد أن أمر بالمعروف و أنهى عن المنكر و أسير بسيرة جدى و أنى - جامعه امروز ما دچار انحراف و انحطاط و فساد شده است قیام من برای اصلاح این جامعه در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر در راستای سیره جدم رسول الله و پدرم علی می‌باشد نه کسب قدرت بسان ظالمان و مفسدین و اشرار» (مناقب ابن شهر آشوب - ج ۴ - ص ۸۹).

اما همین امام حسین باز از آغاز حرکتش تا آخرین کلامی که بر زبان راند تلاش می‌کرد تا مانند پدرش برای مقابله با انحطاط اجتماعی به بازتعریف و بازسازی اسلام بپردازد که عالی‌ترین بازتعریف او از اسلام آخرین کلام او در بعد از ظهر عاشورا بود که فرمود:

«ان لم يكن لكم دين و لا تخافون المعاد فكونوا احرا في دينكم - یا دیندار باشید یا آزاده چراکه در تعریف اسلام بین این دو اختلافی نیست.»

بنابراین هم امام علی و هم امام حسین مشکل عمده جامعه مسلمین در سال ۳۶ و ۶۱ هجری را انحطاط اجتماعی می‌دانند هر چند امام علی در سال ۳۶ ظلم اقتصادی را مبنای انحطاط اجتماعی جامعه مسلمین تعریف می‌کند، در صورتی که امام حسین در سال ۶۱ ظلم سیاسی را مبنای انحطاط جامعه مسلمین می‌داند و به همین دلیل یکی از شعارهای محوری امام حسین در روز عاشورا عبارت بود از:

«ألا ترون أن الحق لا يعمل به، و أن الباطل لا يتناهى عنه - آیا نمی‌بینید به حق عمل نمی‌شود و از باطل منع نمی‌گردد - فإني لا أرى الموت إلا سعادة و الحياة مع الظالمين

إلا برما - مرگ برای من در این زمان سعادت است آنچنانکه زندگی با ستمگران برای من ملامت» (تاریخ طبری ج ۶- ص ۲۲۹).

«ألا وإن الدعى بن الدعى قد ركز بين اثنتين السلة أو الذلة وهيهات منا الذلة يابى الله ذالك لنا ورسوله و المومنين و حجور طابت و طهرت - آگاه باشید آن ناکس و پسر ناکس من را در برابر دو انتخاب قرار داده است یا شمشیر یا تن به ذلت دادند هیهات، آیا من و تن به ذلت دادن خدای من که در راه رضای او حرکت می‌کنم راضی نیست تا من که در آن دامن‌های پاک بزرگ شده‌ام تن به ذلت بدهم - و على الاسلام السلام اذ قد بليت الامه براع مثل يزيد - زمانی که جامعه مسلمین رهبری مثل یزید داشته باشد باید با اسلام خداحافظی کرد» (تاریخ ابن عساکر - ج ۴ - ص ۳۳۳).

علت اینکه با اینکه هم امام علی و هم امام حسین به انحطاط اجتماعی تکیه داشتند و هر دو برای برخورد با انحطاط اجتماعی معتقد به نجات اسلام تاریخی از انحطاط بودند و هر دو معتقد بودند که اسلام (آنچنانکه امام علی می‌فرماید به صورت «لَيْسَ الْإِسْلَامُ لُبْسَ الْقَرْوِ مَقْلُوبًا» - اسلام به صورت پوستین وارونه پوشیده ای درآمده است) در طول سال‌های بعد از وفات پیامبر، به صورت کاملاً عکس صورت اولیه خود درآمده است و از همین جا بود که هم امام علی و هم امام حسین برای برخورد با انحطاط جامعه مسلمین خود را موظف به تغییر نگاه مردم به اسلام می‌دیدند و علی ایحاله اگر می‌بینیم که امام علی در سال ۳۶ یعنی ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر، اسلام را عمل تعریف می‌کند:

«لَأَكْسَبَنَّ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَمْ يَنْسُبَهَا أَحَدٌ قَبْلِي الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَ التَّسْلِيمُ هُوَ التَّيَقُّنُ وَ التَّيَقُّنُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْإِدَاءُ وَ الْإِدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ - من اسلام را آنچنان تعریف می‌کنم که کسی قبل از من تا کنون اسلام را اینچنین تعریفی نکرده باشد، اسلام از تسلیم شدن در برابر الله آغاز می‌شود همان تسلیمی که بر پایه شناخت و یقین استوار می‌باشد، همان تسلیمی که از یقین آغاز می‌شود و به مرحله تصدیق نظری و اقرار زبانی و مسئولیت و بالاخره عمل به

ارکان می‌انجامد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - فصل حکم - شماره ۱۲۵).

بنابراین از نگاه امام علی در سال ۳۶ تعریف اسلام عبارت است از «الْإِسْلَامُ هُوَ الْعَمَلُ» برعکس اسلام فقهاتی که معتقد به «الاسلام هو الفقه» است، البته عملی که امام علی در سال ۳۶ از آن حرف می‌زند در جاهای مختلف از آن تعریف می‌کند و آن را عمل عدالت‌خواهانه و مبارزه با ناهنجاری‌های طبقاتی و اقتصادی می‌داند که در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام جامعه مسلمانان را گرفتار آن کرده است، آنچنانکه در این رابطه می‌فرماید:

«فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ - عدل فراخنایی دارد، اما اگر کسی آن را تنگ می‌یابد بداند که بی‌عدالتی از آن هم تنگ‌تر است - مَا مُتَّعَ بِهِ غَنِيٌّ إِلَّا بِهَ مَا جَاعَ بِهِ فَقِيرٌ - هیچ کس غنی و ثروتمند نشده است مگر به هزینه فقیر شدن فقیران جامعه.»

اما با اینکه به وضوح می‌بینیم که امام علی در سال ۳۶ هجری اسلام را در مبارزه با استثمار و تضاد طبقاتی معنی می‌کرد، امام حسین در نمایشگاه بزرگ عاشورا اسلام را در کادر مبارزه با استبداد و در چارچوب اسلام آزادی و حریت و ضد استبداد تعریف می‌کند، آنچنانکه در این رابطه می‌فرماید:

«والله لا اعطيكم يدي اعطاء الذليل و لا افر فرار العبيد - به خدا قسم هرگز دست ذلت به شما نخواهم داد و مانند برده‌ها در برابر حمله شما فرار نمی‌کنم» (ارشاد - شیخ مفید - ص ۲۳۵).

د - مبانی تئوری انحطاط:

یکی از ضعف‌های کلیدی پیشگامان نظری و عملی جامعه ما و جوامع مسلمان به خصوص در ۷۰۰ سال گذشته و بالاخص از بعد از انقلاب کبیر فرانسه و ورود مدرنیته نظری و عملی به کشورهای پیرامونی این بوده و این هست که پیوسته

در رابطه با تبیین تئوری حرکت تحول خواهانه جامعه خود همیشه معتقد به «تبیین نظری و تئوریک وجه مثبت قضیه بوده‌اند» و چنین می‌انگاشتند که به موازات فهم وجه مثبت حرکت تحول خواهانه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و تاریخی خود می‌توانند به آرمان‌ها و ایده‌های نظری خود دست پیدا کنند و هرگز خود را مجبور به شناخت تئوری مؤلفه منفی که در حرکت تحول خواهانه خود خاکریز اول بوده است نمی‌دیدند.

مثلا چنین فکر می‌کردند که برای دستیابی به آزادی و دموکراسی تنها کافی است که ما تئوری دموکراسی و آزادی را فهم کنیم و تنها با همین تئوری دموکراسی و آزادی ما خواهیم توانست به آزادی دست پیدا کنیم؛ لذا از آنجائیکه این تئوری‌ها، هم در جایگاه دیگری در قرن ۱۸ و ۱۹ تکوین پیدا کرده بود آن‌ها برای دستیابی به آزادی و دموکراسی دیگر خود را حتی نیازمند به دستیابی در همین تک مؤلفه مکانیکی هم نمی‌دیدند در نتیجه با کپی برداری از تفکیک سه قوه مجریه و مقننه و قضائیه منتسکیو و ادغام کردن با قانون انتخابات عمومی مهندسی شده تکلیفی و تعبدی و تزریقی فقاهتی و در چارچوب تعریف دموکراسی یعنی حاکمیت رای و نظر اکثریت و یا کپی برداری از آزادی‌های فردی ولتر و انتخابات جان لاک می‌خواستند به تحقق آزادی و دموکراسی در جامعه خود دست پیدا کنند.

همین امر باعث شده است که حداقل در طول دو قرن گذشته آب در هاون بکوبند و به جای آب دنبال سراب بروند و زمانی که می‌خواهند با استبداد پهلوی مبارزه کنند، مبارزه ضد استبدادی آن‌ها بدل به مبارزه ضد شاه بشود و بدون در دست داشتن تئوری استبداد، عکس شاه را بردارند و عکس دیگری را به جای او در کره ماه بنشانند و پیوسته بگویند که «کی می‌خواهد برود و کی جایش می‌خواهد بنشیند» در نتیجه تور ماهیگیری آن‌ها به جای ماهی «آزادی» یک مرتبه نهنگ صید کند و مستبدی برود و مستبدی بس مهیب‌تر از او در شکل

هیولای مذهبی ظاهر بشود. به طوری که مانند مهندس بازرگان در برابر آن مجبور بشویم برای تقدیس قدرت صدرات خودمان خطاب به او بگوئیم که «بعد از خداوند در زمین شما هستی» و به این ترتیب است که صد سال دیگر هم نه از طریق انقلاب و نه اصلاحات و نه رفرم، ما نخواهیم به آزادی و دموکراسی برسیم و پیوسته دستاورد ما استبدادی مخوفتر از قبلی خواهد بود. چرا؟

برای اینکه پیشگام نظری و عملی ما فکر می‌کند که بدون فهم و دستیابی تئوری استبداد با کپی‌برداری از تئوری آزادی مغرب می‌تواند به دموکراسی و آزادی در جامعه ایران یا جوامع مسلمین و کشورهای پیرامونی دست پیدا کند و با زدن سورنا از دهان گشادش می‌تواند آواز هارمونیک تولید کند و یا در خصوص دستیابی به سوسیالیسم بیش از صد سال است که چنین می‌اندیشیم که بدون فهم تئوری سرمایه‌داری کنکریت جامعه خودمان می‌توانیم تنها با دستیابی به تئوری سوسیالیسم، سوسیالیسم را در جامعه خودمان مستقر کنیم.

علی‌ایحاله خروجی نهائی این تفکر آن می‌شود که چنین بیندازیم که آنچنانکه در خصوص تئوری دموکراسی و آزادی نیازمند به فهم تئوری استبداد در جامعه و تاریخ خود نیستیم، در عرصه سوسیالیسم هم بدون فهم و دستیابی به تئوری سرمایه‌داری کنکریت در جامعه خودمان می‌توانیم به سوسیالیسم دست پیدا کنیم. همین امر باعث می‌گردد تا ما حتی در عرصه دستیابی به تئوری سوسیالیسم به خود زحمت بومی کردن تئوری عام سوسیالیسم وارداتی مغرب زمین را هم ندهیم و تنها با کپی‌برداری از آثار کلاسیک سوسیالیست‌های نیمه دوم قرن نوزدهم یا نیمه اول قرن بیستم اروپا بخواهیم به سوسیالیسم در جامعه خودمان لباس عینی بپوشانیم که حاصل این می‌شود که این تفکر پیشگامان نظری و عملی جامعه ما و جوامع مسلمین و کشورهای پیرامونی تلاش جهت دستیابی به سوسیالیسم، گرفتار همان سرنوشتی بشود که آزادی و استبداد شده است.

البته در خصوص انحطاط هم باز سرنوشت پیشگامان نظری و عملی جامعه ما و جوامع مسلمین در ۷۰۰ سال گذشته همین سرنوشت آزادی و استبداد یا سرمایه‌داری و سوسیالیسم داشته است. به این ترتیب که این پیشگامان فکر می‌کردند بدون فهم تئوری انحطاط می‌توانند به تئوری ترقی و رشد و اعتلا جامعه خود یا جوامع مسلمین دست پیدا کنند. در نتیجه از آنجائیکه می‌خواستند بدون دستیابی به تئوری انحطاط به صورت کنکریت و مشخص در جوامع خود به تئوری رشد و توسعه و رونق و اعتلا دست پیدا کنند، همین امر باعث شده است تا جهت دستیابی به این تئوری‌های مکانیکی رشد و توسعه و رونق و اعتلا تنها به کپی‌برداری از دستاوردهای مغرب زمین در این رابطه بپردازند.

به هر حال به همین دلیل برای آسیب‌شناسی حرکت حداقل ۲۰۰ ساله گذشته خودمان در این رابطه باید به این حقیقت اعتقاد و ایمان پیدا کنیم که:

اولاً آنچنانکه مؤلفه مثبت آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم و رونق و توسعه و رشد، دارای تئوری می‌باشد مؤلفه منفی مبارزه یعنی استبداد و سرمایه‌داری و انحطاط نیز دارای تئوری می‌باشند.

ثانیاً آنچنانکه تئوری‌های مؤلفه مثبت آزادی و سوسیالیسم و رشد و اعتلا، علاوه بر مبانی تئوری عام آن دارای تئوری مشخص و کنکریت می‌باشند که تنها با فهم مبانی کنکریت این تئوری‌های عام است که امکان تطبیق این تئوری‌های بر جوامع مختلف می‌باشد، در عرصه مولفه‌های منفی مبارزه هم باز همین قانون حاکم می‌باشد.

ثالثاً برای دستیابی به تئوری‌های عام و کنکریت مولفه‌های مثبت مبارزه به دوا و قبلا باید به تئوری منفی آن دست پیدا کنیم. مثلاً برای دستیابی به تئوری آزادی و دموکراسی باید قبلاً به تئوری استبداد و مبارزه با استبداد دست پیدا کنیم و یا برای دستیابی به رشد و سوسیالیسم قبل از آن باید به تئوری و شناخت سرمایه‌داری و انحطاط دست پیدا کنیم.

رابعا هرگز بدون شناخت و دستیابی به تئوری استبداد و سرمایه‌داری و انحطاط، امکان دستیابی به سوسیالیسم و آزادی و رشد و توسعه نیست.

خامسا همیشه فهم مؤلفه منفی به دلیل مشخص و کنکریت بودن آن صورتی سخت‌تر و مشکل‌تر فهم تئوریک مؤلفه مثبت دارد.

یعنی کشف تئوری استبداد در جامعه و تاریخ ایران بسیار مشکل‌تر است از کشف تئوری آزادی می‌باشد و علت اینکه مبارزه‌های آزادی‌خواهانه و سوسیالیستی یا توسعه‌طلبانه ایران تا کنون نتوانسته است به نتیجه برسد آن بوده که این پیشگامان بدون فهم و شناخت استبداد و سرمایه‌داری و انحطاط می‌خواست‌اند به آزادی و سوسیالیسم و توسعه و رشد و اعتلا دست پیدا کنند که این امر شدنی نیست.

در نتیجه در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشت گرچه ما پیشکسوت انقلاب دموکراتیک مشروطیت در کشورهای پیرامونی بوده‌ایم در نتیجه همین خلاء باعث شده تا پیوسته از چاله دربیائیم و به چاه درغلطیم؛ و به این ترتیب است که ما می‌توانیم به اصل ضرورت فهم تئوری انحطاط در جامعه خودمان و در جوامع مسلمان و پیرامونی برسیم و به این نتیجه دست پیدا کنیم که بدون فهم تئوری انحطاط امکان نجات از انحطاط و مقابله با آن وجود ندارد.

لذا برای تبیین تئوری انحطاط در جوامع مسلمین و جامعه خودمان باید نخست به این امر توجه داشته باشیم که انحطاط برحسب موضوع چهارگانه به چهار قسمت:

۱ - انحطاط اعتقادی.

۲ - انحطاط اجتماعی.

۳ - انحطاط تمدنی.

۴ - انحطاط انسانی، تقسیم می‌شود.

که در انحطاط اعتقادی به بررسی عوامل انحطاط فرهنگی و مذهبی می‌پردازیم، در صورتی که در انحطاط اجتماعی ما به بررسی عوامل انحطاط‌زای اجتماعی که شامل استعمار، استثمار، استحمار، استبداد است، می‌پردازیم و در بررسی انحطاط تمدنی با مقوله‌های فریه‌تری مثل عوامل زیرساختی آنچنانکه تاین بی می‌گوید یعنی تهاجم و تدافع تاریخی یا آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید «همبستگی و عصبیت» یا آنچنانکه هایدگر می‌گوید با «مقوله ایده‌آلیست» و یا همچون اشنینگر با «مقولات تنویت و مجوسی‌گری و انتظار» و... روبرو می‌شویم و در انحطاط انسانی ما با از خود بیگانگی‌های مختلف تخصصی و غیر تخصصی طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و غیره روبرو می‌شویم.

البته پس از فهم تفاوت «انواع انحطاط» در عرصه تبیین مبانی تئوری انحطاط است که باید به شناخت «عوامل انحطاط» بپردازیم که در شناخت عوامل انحطاط باید توجه داشته باشیم که باید به آرایش این انواع انحطاط در جامعه خود و جوامع مسلمان بپردازیم. به این ترتیب که امکان ندارد که تنها یکی از این انواع انحطاط در یک جامعه تحقق پیدا کند بلکه بالعکس به علت پیوند تنگاتنگی که در پروسه تکوین انحطاط وجود دارد همیشه چند نوع انحطاط با هم تکوین پیدا می‌کنند. یعنی وقتی که در یک جامعه با انحطاط تمدنی روبرو هستیم قطعاً دیگر انواع انحطاط مثل انحطاط اعتقادی و انحطاط اجتماعی یا انحطاط انسانی هم وجود دارند؛ لذا در این رابطه است که در مرحله شناخت عوامل انحطاط ما مجبور به شناخت و آرایش این انواع انحطاط می‌شویم و از این جا است که اختلاف بین نظریه‌پردازان مطرح می‌شود.

مثلاً در جامعه خودمان گرچه هم سیدجمال و هم مرحوم مهندس بازرگان و هم معلم کبیرمان شریعتی به موضوع انحطاط در جامعه ایران پی برده بودند اما از آنجائیکه این‌ها در آرایش انواع انحطاط و کشف انواع انحطاط در جامعه ایران رویکرد متفاوتی داشته‌اند در نتیجه در تبیین عوامل انحطاط در جامعه

ایران و انواع آن رویکردی کاملا متفاوت داشته‌اند، بطوریکه هم سیدجمال و هم ابن خلدون مثلا معتقد به اولویت انحطاط تمدنی جوامع مسلمین بودند، اما در تعیین عوامل انحطاط تمدنی ابن خلدون معتقد است که عامل انحطاط تمدنی جوامع مسلمین از دست دادن عصبیت یا همبستگی اجتماعی می‌باشد، در صورتی که سیدجمال به علت اینکه با عینک سیانسی و علوم تجربی و علوم طبیعی قرن نوزدهم اروپا به این امر توجه می‌کرده است، عامل انحطاط تمدنی جوامع مسلمین را یک عامل ابزاری و تکنولوژی و سیاسی می‌دانسته و لذا شعار این «العساكر جرار و این السلاطین الجبار» سر داده است و معتقد بوده است که توسط بازبایی قدرت نظامی و سیاسی جوامع مسلمین می‌توانند بر انحطاط تمدنی غلبه کنند.

البته در این رابطه باز بین سیدجمال و بازرگان اختلاف وجود دارد چراکه گرچه هم سیدجمال و هم مهندس بازرگان با رویکرد علم تجربی و طبیعی قرن نوزدهم اروپا یعنی دوران خدائی علم سیانس به موضوع انحطاط جوامع مسلمین و جامعه ایران نگاه می‌کرده‌اند، در تعیین عوامل انحطاط بازرگان و سیدجمال به دو نتیجه کاملا متفاوت دست پیدا کرده‌اند، چراکه سیدجمال از نگاه برونی به انحطاط جامعه مسلمین نگاه می‌کند، در نتیجه بر عامل استعمار در این رابطه تکیه می‌کند در صورتی که مهندس مهدی بازرگان از نگاه درونی به انحطاط جامعه ایران نگاه می‌کند لذا او عامل استبداد در جامعه ایران را مطلق می‌کند و با مطلق کردن عامل استبداد از آنجائیکه بازرگان دارای تئوری استبداد در جامعه ایران نبود جهت مقابله کردن با استبداد در جامعه ایران اقدام به کپی برداری از تئوری‌های جامعه سرمایه‌داری مغرب زمین در قرن نوزدهم می‌کرد و معتقد بود که با لیبرال سرمایه‌داری مغرب زمین می‌توان به آزادی و دموکراسی در جامعه ایران دست پیدا کرد؛ و توسط آزادی سیاسی از نگاه بازرگان می‌توان با انحطاط اجتماعی مقابله کرد.

اما دیدگاه شریعتی و اقبال در رابطه با انحطاط در جامعه ایران و جوامع مسلمین با دیدگاه بازرگان و سیدجمال و ابن خلدون متفاوت می‌باشد زیرا اقبال و شریعتی برعکس آن‌ها عامل انحطاط جوامع مسلمین و جامعه ایران را در مرحله اول انحطاط اعتقادی می‌دانند، و در این رابطه اقبال و شریعتی معتقدند که جامعه ایران و جوامع مسلمین جوامعی دینی هستند و دین در این جوامع به عنوان یک نیرو می‌باشد در نتیجه تا زمانی که ما نتوانیم این نیروی عظیم دین در این جامعه را از زنگار و غبار استحمار نو و کهنه نجات و صیقل بدهیم امکان دستیابی به این نیروی عظیم و در نتیجه مقابله با انحطاط در جوامع مسلمین وجود ندارد.

به همین دلیل اقبال و شریعتی موضوع «نجات اسلام قبل از مسلمین» را در دستور کار خود قرار دادند و در این رابطه بود که شعار «بازسازی اسلام جهت بازسازی جوامع مسلمین از انحطاط مطرح کردند» و به همین دلیل است که ترم استحمار برای اولین بار در دیسکورس مسلمین و کشورهای پیرامونی از طرف معلم کبیرمان شریعتی مطرح گردید که آنچنانکه در کنفرانس استحمار در مهر ماه ۵۱ در دانشگاه دختران تهران، شریعتی مطرح کرد این استحمار علاوه بر اینکه به عنوان عامل انحطاط مسلمین و جامعه ایران می‌باشد خود به دو دسته استحمار نو و استحمار کهنه تقسیم می‌شود که در این چارچوب است که شریعتی برعکس بازرگان و سیدجمال استعمار و استبداد و حتی استثمار را در چارت استحمار نو و کهنه می‌فهمد نه برعکس.

بنابراین در رابطه با آرایش عوامل انحطاط در جوامع مسلمین است که بازرگان عامل استبداد داخلی را انحطاط زا می‌داند اما سیدجمال عامل برونی استعمار و معلم کبیرمان شریعتی و حضرت علامه محمد اقبال لاهوری عامل استحمار را انحطاط زا تعریف می‌کنند و شهید مهندس محمد حنیف نژاد عامل استثمار و سرمایه‌داری را انحطاط زا می‌داند و در کادر همین اولویت بخشیدن است که اینها به طرح استراتژی رهائی از انحطاط می‌پردازند...

ه - عاشورای حسین به عنوان چراغ هدایت استراتژی رهائی بخش از انحطاط:

پیامبر اسلام در توصیف شخصیت امام حسین فرموده است که: «ان الحسین مصباح الهدی و سفینه النجاه» و امام صادق در توصیف عاشورای حسین فرموده است که «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا و کل شهر محرم - عاشورا یک پیام رهائی و یک استراتژی رهائی بخش برای همیشه و همه انسان ها است و هرگز محدود به عصر و نسل خاصی نمی شود» برای فهم این قضاوت تاریخی در باب عاشورا باید توجه داشته باشیم که:

۱ - برعکس آنچه فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - می گوید، تکوین عاشورا در تاریخ اسلام در چارچوب کینه کشی و تضاد قومی و قبیله ای نبوده است بلکه آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می گوید، عاشورا نه یک پروژه قومی و قبیله ای بلکه یک «پروسیس تاریخی است که از آدم و ابراهیم تا خاتم و از خاتم تا آخر زمان این پروسیس ادامه دارد» (اشاره به زیارت وارث است که در آن با اعلام سلام های متعدد بر حسین او را وارث آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی می خوانیم و بعد از آن شهادت می دهیم که این حسین بود که توانست توسط عاشورا نماز را بر پا دارد و زکات را تعریف کند و امر معروف و نهی از منکر را مادیت اجتماعی و تاریخی بداند).

۲ - برعکس آنچه فرج دباغ می گوید عاشورا و کربلا و حسین در دیسکورس ائمه شیعه و پیامبر یک استثناء نبوده که شریعتی آن را بدل به قاعده بکند بلکه یک قاعده ای بوده که تمامی ائمه و بزرگان مسلمین و شیعه و غیر مسلم حتی گاندی و غیره تلاش می کردند تا حرکت خودشان برای تبیین تاریخی پیدا کردن به او پیوند دهند.

۳ - برعکس آنچه که فرج دباغ می گوید امام حسین و امام حسن نه تنها صله بگیر دست معاویه نبودند بلکه هر دو از زمان شکست حرکت علی و شهادت او

می‌کوشیدند تا در فرایندهای بعدی جهت استمرار مبارزه رهایی‌بخش نهضت تسلسل و توحیدی ابراهیم خلیل بسترسازی کنند و آنچنانکه طه حسین در کتاب «علی و بنون» مطرح می‌کند حتی صلح امام حسن با معاویه آنچنانکه خود امام حسن برای حجر بن عدی تبیین کرد یک تغییر فاز مبارزه از صورت علنی به صورت مخفی بوده است نه فرایندی سازشکارانه - آنچنانکه فرج دباغ - مدعی است.

۴ - برعکس ادعای فرج دباغ عاشورای حسین تنها یک حرکت قهرمانانه فردی نیست تا توسط غزل «کجائید ای شهیدان خدائی» مولوی بتوانیم به تعریف عرفانی از آن بپردازیم بلکه بالعکس عاشورا یک نمایشگاه بزرگ تاریخی است که معمار بزرگ آن امام حسین در عرصه آن می‌کوشد تا سه مؤلفه اسلامیات و اجتماعیات و کویریات همزمان در یک قالب به نمایش بگذارد.

۵ - برعکس آنچه که فرج دباغ می‌گوید، معلم کبیرمان شریعتی با تبیین شهادت نمی‌خواست عاشورای حسین را از صورت سنتی و فردی گذشته آن خارج کند و در خدمت پروژه ایدئولوژی کردن دین خود درآورد، بلکه بالعکس هدف شریعتی از تکیه بر عاشورای حسین این بود که با تبیین آن در کادر زیارت وارث، در حسین وارث آدم، عاشورا را از یک پروژه‌ای که در زنگار سنت‌های قومی و قبیله‌ای و مذهبی و تاریخی و فقهی ارتجاع دینی قرار داشت نجات دهد و مانند علامه محمد اقبال لاهوری به حسین و عاشورا به عنوان یک پروژه نگاه کند نه یک پروژه قومی و قبیله‌ای، آنچنانکه فرج دباغ مدعی است.

در نوای زندگی سوز از حسین	اهل حق حریت آموز از حسین
از نگاه خواجه بدر و حنین	فقر سلطان وارث جذب حسین
فقر عربان گرمی بدر و حنین	فقر عربان بانگ تکبیر حسین
گرمی هنگامه‌ی بدر و حنین	حیدر و عمار و سلمان و حسین
بر زمین کربلا بارید و رفت	لاله در ویران‌ها کارید و رفت

موج خون او چمن ایجاد کرد	تا قیامت قطع استضعاف کرد
یعنی آن اجمال را تفصیل بود	سر ابراهیم و اسمعیل بود
مقصد او حفظ آئین است و بس	تیغ بهر عزت دین است و بس
ملت خوابیده را بیدار کرد	خون او تفسیر این اسرار کرد
از رگ ارباب باطل خون کشید	تیغ لا چون از میان بیرون کشید
سطر عنوان نجات ما نوشت	نقش الا الله بر صحرا نوشت
زآتش او شعله‌ها اندوختیم	رمز قرآن از حسین آموختیم
تازه از تکبیر او ایمان هنوز	تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز

کلیات اقبال لاهوری

و در ادامه این رویکرد پروسه‌ای اقبال به حرکت عاشورای حسین است که شریعتی می‌گوید:

«شهادت، حضور در صحنه حق و باطل همیشه تاریخ است. شهادت جنگ نیست، رسالت است. سلاح نیست، پیام است. در زمانی که جلاد در نیمه شب تسبیح گویان در لباس امام بر مردم ظهور می‌کند، و مردم برای اقتدای این امام جلاد برخاسته‌اند تا در پی‌اش صف بکشند، شهید ناگهان شمع را در جمع برمی‌افروزد. شهادت حسین، کشته شدن مردی است که خود برای کشته شدن خویش قیام کرده است. شهید قلب تاریخ است، همچنانکه قلب به رگ‌های خشک اندام خون حیات و زندگی می‌دهد، جامعه‌ای که رو به مردن می‌رود، جامعه‌ای که فرزندان‌اش ایمان خویش را به خویش از دست داده‌اند، و جامعه‌ای که به مرگ تدریجی گرفتار است، جامعه‌ای که تسلیم را تمکین کرده است، جامعه‌ای که احساس مسئولیت را از یاد برده است، و جامعه‌ای که اعتقاد به انسان بودن را در خود باخته است و تاریخی که از حیات و جنبش و حرکت و زایش باز مانده است، شهید همچون قلبی به اندام‌های خشک مرده بی رمق این جامعه، خون خویش را می‌رساند و بزرگ‌ترین معجزه شهادتش این است که به یک نسل ایمان جدید به

خویشتن را می‌بخشد. در موقعی که فکر و مکتبی در حال از بین رفتن و محکوم شدن است، و با یک توطئه کم کم از ذهن‌ها کنار می‌رود، و در وجدان نسل جدید دیگر اسلام و دین مطرح نمی‌باشد، و اندک اندک همه چیز در حال فراموش شدن می‌باشد، مردی با نفی خویش، آن مکتب و آن فکر را تثبیت می‌کند، یعنی دوباره آن را به صحنه جهان احضار می‌کند. وی با نفی خویش، فکر و مکتب را مطرح می‌کند، پیغمبر اسلام بدون مقتول شدن شهید است، و مدینه النبی او که قرآن ساخته است بدون مقتول بودن شهادت است، بنابراین شهادت از نظر قرآن بالاتر از قتل است، هر مسلمانی باید یک جامعه شهید برای دیگران بسازد همچنانکه که پیغمبر، الگویی است که ما خود را بر اساس او می‌سازیم، او شهید ماست و ما شهید انسان‌ها هستیم. از اینجا است که صفت امه وسطای قرآن متناسب با شهید معنی می‌شود.»

کدامین عاشورا؟

«عاشورای گفتمانی؟» یا

«عاشورای جهادی؟» یا

عاشورای حکومتی؟» یا

«عاشورای سیاسی؟» یا

«عاشورای تصوفی؟»

برای پاسخ به سؤال فوق باید عنایت داشته باشیم که خود تکوین انواع عاشورای چهارگانه مولود و سنتز تاریخی شدن حادثه عاشورای ۶۱ کربلا می‌باشد، چراکه تا زمانیکه یک موضوع و حادثه و واقعه تاریخی نشود و در پروسس تاریخ در چارچوب دینامیزم درونی یا دینامیزم برونی سیلان و جاری و ساری نشود، نمی‌تواند دارای حیات تاریخی و دارای تنوع متضاد و متباین مضمونی و قالبی بشود، بنابراین برای پاسخ به سؤال فوق باید قبل از هر چیز تبیین نمائیم که هر کدام از «چهار عاشورای» فوق در عرصه «اسلام تاریخی» چگونه تکوین و ظهور پیدا کرده‌اند؟

در خصوص «عاشورای گفتمانی» باید توجه داشته باشیم که عواملی که باعث می‌گردد یک نظریه یا یک حرکت یا یک حادثه بدل به گفتمان و پس از آن بدل به گفتمان مسلط در جامعه یا جوامع یا تاریخ بشود عبارتند از:

الف - اینکه آن استراتژی یا حرکت یا فکر یا تئوری بتواند در زمان خود بن‌بست‌های سیاسی و تئوریک و استراتژی حاکم بر جامعه یا منطقه و جهان را

حل نماید.

ب - شکست این بن‌بست‌ها ممکن است یا جنبه تئوریک و فکری و ایدئولوژیک داشته باشد و یا جنبه استراتژی و حرکت و عملی و یا هر دو اینها. برای مثال علت اینکه حرکت تئوریک «سوسیالیست کلاسیک» نیمه دوم قرن نوزدهم تحت هژمونی کارل مارکس و فردریک انگلس توانست به‌عنوان گفتمان مسلط بر جهان و جامعه و منطقه خاص خود بشود این بود که مارکس و انگلس توانستند توسط دکترین «سوسیالیسم علمی، سرمایه‌داری جهانی را هم به صورت تئوریک و علمی و هم به صورت عملی در چارچوب انترناسیونال به نقد بکشند و «سوسیالیسم» خود را در کتاب «مانیفست کمونیست» و «نقد برنامه گوتا» به‌عنوان «برنامه آلترناتیو سرمایه‌داری» مطرح کنند و توسط «مبارزه انترناسیونالیست کارگری» سرمایه‌داری جهانی را به چالش عملی و میدانی بکشند.

لذا از آنجائیکه در نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپا به علت استحاله سرمایه‌داری و ضد انقلاب شدن بورژوازی مولود انقلاب کبیر فرانسه، مبارزه طبقاتی بین دو طبقه بورژوازی و طبقه کارگر دچار بن‌بست تئوریک و عملی شده بود و ارائه «مدل سیاسی - اقتصادی - اجتماعی» آلترناتیو سرمایه‌داری می‌توانست این بن‌بست و بحران را به چالش بکشد، در نتیجه از آنجائیکه کارل مارکس در سال ۱۸۵۳ توسط نگارش کتاب «مانیفست کمونیست» و بعد از آن در «نقد برنامه گوتا» توانست مدل سوسیالیست مورد ادعای خود را به‌عنوان آلترناتیو سرمایه‌داری به صورت برنامه‌ای عرضه نماید و از سال ۱۸۴۸ (رسماً با اعلام استحاله سرمایه‌داری از فرایند مترقیانه و انقلابی قبلی در مبارزه با مناسبات زمین‌داری و فئودالیسم به فرایند ضد انقلابی در چارچوب نظام بهره‌کشی پرولتاریای صنعتی کشورهای متروپل که در رأس آنها انگلستان قرار داشت) پس از مهاجرت از آلمان و اقامت در فرانسه و به خصوص در انگلستان به صورت رسمی و تئوریک و عملی با ضد انقلاب خواندن بورژوازی، سرمایه‌داری جهانی را به نقد و چالش کشید. در نتیجه به دلیل اینکه حرکت کارل مارکس و انگلس از بعد از سال ۱۸۴۸ و به خصوص از بعد از نگارش «مانیفست کمونیست» و «نقد

برنامه گوتا»:

اولاً مشکل جهانی بشر یعنی نظام سرمایه‌داری را به چالش گرفتند.

ثانیاً توسط دو نگارش «مانیفست کمونیست» و «نقد برنامه گوتا»، برنامه آلترناتیوی خودشان را به‌عنوان یک مدل تحت عنوان «سوسیالیسم» یا «کمونیست» در برابر مدل سرمایه‌داری جهانی مطرح کردند.

ثالثاً به علت اینکه در کتاب «کاپیتال یا سرمایه» برای اولین بار توانستند سرمایه‌داری را به‌صورت منطقی و علمی به نقد بکشند.

رابعاً به دلیل مبارزه عملی در انترناسیونال کارگری تلاش کردند تا همبستگی و سازمان‌گری در بین جنبش‌های پرولتاریای صنعتی بر علیه سرمایه‌داری ایجاد نمایند. این همه باعث گردید تا رویکرد ضد سرمایه‌داری کارل مارکس و فردریک انگلس در چارچوب برنامه سوسیالیست بتواند به‌عنوان «گفتمان مسلط جهانی» از نیمه دوم قرن نوزدهم درآیند.

نمونه دیگر در جامعه خودمان جریان چریک‌گرایی مدرن و غیر سنتی می‌باشد که از ۱۹ بهمن سال ۴۹ توسط حمله چریک‌های فدائی خلق تحت رهبری صفائی فراهانی به پاسگاه سیاهکل توانست در حداقل زمان ممکن به‌عنوان «گفتمان سیاسی» در جامعه ایران (که تا مرداد ۱۳۵۵ بعد از ضربه حمید اشرف در مهرآباد جنوبی ادامه داشت)، برای مدت نزدیک به ۵ سال گفتمان مسلط درآید. سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه حرکت چریک‌گرایی مدرن نیمه اول دهه ۵۰ چه خودویژگی داشت که باعث گردید تا در جامعه ایران به‌عنوان گفتمان مسلط درآید؟

برای پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که برعکس خودویژگی‌های حرکت مارکس و انگلس که فوقاً به آن اشاره کردیم، حرکت چریک‌گرایی مدرن (چه چریک‌گرایی مدرن مذهبی و چه غیر مذهبی و چه ملی نیمه اول دهه ۵۰ در ایران) «مبنای تئوریک و مدل آلترناتیو سیاسی - اقتصادی - اجتماعی نداشت، بلکه آنچه که باعث گردید تا رویکرد چریک‌گرایی مدرن در نیمه اول دهه ۵۰ به‌عنوان

گفتمان مسلط در جامعه ایران بشود، شکست بن‌بست استراتژی بود که از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (بر علیه دولت دموکراتیک و قانونی دکتر محمد مصدق) بر جامعه ایران و جریان‌های جنبش سیاسی اعم از مذهبی و غیر مذهبی و ملی حاکم شده بود». خیانت و شکست و فرار حزب توده از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ خود باعث شده بود که دیگر استراتژی پیشاهنگ حزب طراز نوین لنینیستی در جامعه ایران از حیز انتفاع ساقط گردد. لذا همین «بن‌بست استراتژی» باعث گردید تا استراتژی چریک‌گرایی مدرن (نه چریک‌گرایی سنتی فدائیان اسلام و مؤتلفه) در جامعه ایران که از ۱۹ بهمن ۴۹ توسط واقعه سیاهکل علنی شده بود به‌صورت یک «گفتمان مسلط» در جامعه ایران درآید و تمامی عرصه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران را تحت تأثیر خود قرار دهد.

نمونه دیگر «حرکت فکری و عملی شریعتی» در حسینیه ارشاد بود که هم‌فاز با گفتمان مسلط چریک‌گرایی در جامعه ایران به‌عنوان یک «گفتمان مسلط و رقیب» برای‌بخش بزرگی از جامعه مذهبی ایران درآمد که البته این «گفتمان مسلط شریعتی» (برعکس گفتمان چریک‌گرایی مدرن که از تابستان ۵۵ به بن‌بست کامل رسیده بود) توانست تا بهمن ۵۷ و پیروزی انقلاب ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم توتالیتر پهلوی ادامه پیدا کند، که البته از بعد از شکست انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ به موازات تثبیت حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی و حاکمیت دوباره استراتژی پیشاهنگی (در سه مؤلفه حزب طراز نوین لنینیستی، چریک‌گرایی مدرن، ارتش خلقی مائوئیستی آن) به خصوص از بعد از ۳۰ خرداد ۶۰، «رویکرد تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی هم از جایگاه گفتمان مسلط در جامعه ایران سقوط کرد» و به جای آن در ابتدا گفتمان ارتش خلقی و چریکی حاکم گردید و بعد از آن (به خصوص از بعد از پایان جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و صدام حسین)، «گفتمان لیبرالیست مذهبی» بود که تحت عنوان «نواندیشان دینی» توانست برای مدتی کوتاه جامعه جنگ‌زده و فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران را تحت تأثیر صوری خود قرار دهد.

حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه «حرکت شریعتی» دارای چه

خودویژگی بود که توانست در دهه ۵۰ در کنار گفتمان چریک‌گرائی مدرن در جامعه ایران (به خصوص در بخش مذهبی آن) به صورت یک گفتمان مسلط درآید؟

برای پاسخ به این سؤال باید بگوئیم مهم‌ترین عاملی که باعث گفتمان شدن حرکت شریعتی در دهه ۵۰ به خصوص در پنج سال ۴۷ تا ۵۱ گردید، شعار «اصلاح دینی شریعتی» بود که توسط این شعار شریعتی در عرصه استراتژی معتقد بود «اصلاح دینی» در جامعه مذهبی ایران به عنوان «انقلاب فرهنگی» بسترساز «انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی» می‌باشد و در این رابطه شریعتی معتقد بود که «بدون نجات اسلام قبل از نجات مسلمین»، که همان اصلاح دینی در جامعه مذهبی ایران می‌باشد، امکان انقلاب سیاسی و اجتماعی وجود ندارد. لذا به همین دلیل شریعتی در دهه ۵۰ توانست توسط این استراتژی (به خصوص از بعد از بحران فراگیر استراتژی چریک‌گرائی در نیمه دوم دهه ۵۰) به عنوان یک گفتمان مسلط که تنها آلترناتیو استراتژی چریک‌گرائی بود، در جامعه ایران مطرح شود.

حال پس از این مقدمه که جهت تشحیذ اذهان مخاطب مطرح گردید، می‌توانیم در رابطه با «عاشورای گفتمانی»، «کدامین عاشورا؟» عنوان این درس گفتار سؤال‌های اصلی خودمان را مطرح کنیم:

۱ - آیا حقیقتاً از بعد از عاشورای سال ۶۱ هجری عاشورا توانست به عنوان یک «گفتمان» در عرصه اسلام تاریخی مطرح گردد؟

۲ - اگر جواب مثبت است، سؤال دومی که در این رابطه قابل طرح است اینکه عواملی که باعث گردیده است تا «عاشورای ۶۱» بدل به یک گفتمان در عرصه اسلام تاریخی بشود، کدام است؟ آیا این عوامل، عوامل تئوریک و ایدئولوژیک است یا عوامل استراتژی و سیاسی و یا عوامل مذهبی و ماوراءالطبیعه و یا عوامل حمایتی حکومت‌های آل‌بویه و صفویه و رژیم مطلقه فقهاتی؟

۳ - اگر بپذیریم که «عاشورای ۶۱» بدل به یک گفتمان در عرصه اسلام تاریخی

شده است، سؤال دیگری که در این رابطه قابل طرح است اینکه تا قبل از عاشورای ۶۱ و در مدت ۵۰ سال بعد از وفات پیامبر اسلام «گفتمان مسلط» بر جوامع مسلمین کدامین گفتمان بوده است؟

۴- اگر بپذیریم که «عاشورای ۶۱» از همان نیمه دوم قرن اول هجری تا به امروز به عنوان یک گفتمان در عرصه اسلام تاریخی درآمده است، سوالی که باز در این رابطه قابل طرح است اینکه «عاشورای ۶۱» با شکست کدامین بن بست سیاسی و اجتماعی و تاریخی و تئوریک مسلمانان توانسته است از نیمه دوم قرن اول هجری بدل به گفتمان مسلط در جوامع مسلمین بشود؟

۵- همچنین سؤال دیگری که باز در این رابطه قابل طرح است اینکه چه شد که تا قبل از ظهور خاندان آل بویه در قرن چهارم هجری «عاشورای گفتمانی» شده سال ۶۱ مختص همه مسلمانان بود؟ (و در این رابطه تا قبل از آل بویه برای ۳۰۰ سال در عرصه اسلام تاریخی اصلاً «عاشورای فرقه‌ای شیعه یا سنی» وجود نداشت اما از قرن چهارم هجری با تأسیس خاندان آل بویه بود که این خاندان «جهت کسب هویت مستقل سیاسی در برابر امپراطوری عباسیان» و بعداً توسط خاندان صفویه «جهت کسب هویت مستقل سیاسی در برابر امپراطوری عثمانی» به «اسلام فرقه‌ای» یا «شیعه فرقه‌ای» روی آوردند و جهت نهادینه کردن این «شیعه فرقه‌ای» با تأسیس «حوزه‌های فقه‌های شیعه» تحت مدیریت شیخ طوسی و شیخ مفید و «عاشورای حکومتی»، «عاشورای گفتمانی» را بدل به «عاشورای حکومتی» کردند، که البته در ادامه راه آل بویه و صفویه رژیم مطلقه فقه‌ای در طول ۴۰ سال گذشته تلاش کرده است تا توسط: «شیعه فرقه‌ای» و «اسلام فقه‌ای» و «عاشورای حکومتی» پایه‌های اجتماعی و مذهبی و نظری حاکمیت مطلقه خود را تثبیت و تعریف نماید. اما از قرن چهارم با ظهور «شیعه فرقه‌ای» و «شیعه فقه‌ای» و «عاشورای حکومتی»، «عاشورای گفتمانی» در زیر پای «عاشورای حکومتی» و «عاشورای فرقه‌ای» نابود گردد).

برای پاسخ به سؤال‌های فوق باید عنایت داشته باشیم که بر عکس امام حسین،

امام علی در دوران نزدیک به ۵ سال خلافتش (از سال ۳۶ تا سال ۴۱) توسط خطبه‌ها و نامه‌ها و حکمت‌های خود (که یک سوم آنها در قرن چهارم توسط سیدرضی در زمان آل‌بویه به‌صورت گزینشی در نهج‌البلاغه موجود جمع‌آوری گردیده است) تلاش کرده است تا با تبیین تئوریک حرکت نظری و عملی خودش در جامعه آن روز مسلمانان «حرکت عدالت‌خواهانه» خود را به‌صورت یک «گفتمان مسلط» درآورد. اما امام حسین هر چند در طول نزدیک به ۶ ماه حرکت خود (از رجب سال ۶۰ که معاویه مرد، تا عاشورای سال ۶۱) از مدینه تا مکه و از مکه تا کربلا تلاش می‌کرد تا با اطلاع رسانی مسلمین در باب «جوهر قیام خودش» مبنای تئوریک و نظری به حرکت و قیام خود بدهد، به‌صورت مشخص هرگز نتوانست مانند امام علی (در ۵ سال خلافتش) به تئوریزه کردن حرکت و قیام خود دست پیدا کند و به همین دلیل چه قبل از شروع و چه در مدت شش ماه قیامش (یعنی تا عاشورای ۶۱) کل سخنان و کارهای تئوریک امام حسین در یک جزوه چند برگه قابل جمع‌آوری می‌باشد. در این رابطه می‌توانیم داوری بکنیم که امام علی برعکس امام حسین هرگز توسط عقبه کار تئوریک خود نبود که توانست عاشورای ۶۱ را بدل به «گفتمان ظلم‌ستیز و استبدادستیز» در عرصه اسلام تاریخی بکند.

حال سوالی که باز در اینجا قابل طرح است اینکه؛ امام حسین با چه مدلی از حرکت توانست قیام خودش را به‌عنوان گفتمان مسلط در عرصه اسلام تاریخی در آورد؟ به عبارت دیگر امام حسین با کدامین بن‌بست‌های سیاسی یا اجتماعی یا استراتژی یا ایدئولوژیک توانست توسط قیام خود حل کند یا بشکند تا توسط آن قیام خود را بدل به گفتمان مسلط در جوامع مسلمانان از نیمه دوم قرن اول هجری بکند؟

پاسخ به این سؤال آخر می‌تواند شروع خوبی در این درس گفتار برای پاسخ به تمامی سوال‌های فوق باشد. به‌طور خلاصه و کپسولی و مجمل باید مطرح کنیم که بن‌بست‌هایی که امام حسین توانست توسط قیام خود به چالش بکشد عبارتند از:

الف - بن‌بست «ناتوانی مبارزاتی مردم با رژیم توتالیتر و مستبد بنی‌امیه» که از بعد از شکست امام حسن و تحمیل صلح آنچنانی بر امام حسن و تثبیت امپراطوری معاویه بر جهان مسلمانان این ناتوانی مبارزاتی در توده‌های مسلمان «بدل به عقیده و ایمان» شده بود.

ب - بن‌بست «شیوه مبارزاتی پیشگامان مسلمان» (به خصوص از بعد قتل عام و سرکوب قیام حجر بن عدی در مرج العذرا) با امپراطوری مستبد و توتالیتر بنی‌امیه بود.

قابل ذکر است که در رابطه با این دو مؤلفه باید نخست توجه داشته باشیم که معاویه به خصوص از بعد از شکست دادن نظامی امام حسن و از بعد از صلح تحمیلی به امام حسن، از آنجائیکه توسط این صلح تحمیلی توانسته بود حاکمیت امپراطوری مطلق خودش را بر تمام جهان مسلمین تثبیت کند، همین امر باعث شده بود تا شرایط برای سرکوب مطلق توده‌های مسلمان و پیشگامان مبارزاتی آنها فراهم گردد. در نتیجه در این رابطه بود که امپراطوری توتالی تر و مستبد معاویه به خصوص از بعد از صلح تحمیلی امام حسن از توده‌های مسلمان و پیشگامان مبارزاتی آنها آنچنان نسخ کشیده بود و آنچنان تمامی افراد و جریان‌هایی که بر علیه او قیام کرده بودند قلع و قمع کرده بود که دیگر «تمامی جوامع مسلمان اعم از توده‌ها و پیشگامان در برابر دو مطلق ناتوانی (ناتوانی توده‌ها در مبارزه و ناتوانی پیشگامان در شیوه مبارزه) با حاکمیت قرار گرفته بودند.»

باری نخستین «فونکسیون قیام امام حسین در جریان عاشورا و کربلای سال ۶۱ هجری شکستن این دو مطلق (مطلق عدم توانائی توده‌های مسلمان در مبارزه با حاکمیت و مطلق عدم شیوه مبارزاتی با حاکمیت در پیشگامان جوامع مسلمان) بود»، چراکه پژواک و بازتاب و انعکاس فوری عاشورا در جوامع مسلمین از همان روز عاشورای ۶۱ قبل از شروع نبرد نظامی حق با باطل با بازتولید جنبش اعتراضی حر بن یزید ریاحی و همراهانش به نمایش درآمد و نشان داد که «عاشورای گفتمانی» امام حسین توانسته است این دو مطلق ناتوانی را در جوامع

مسلمین به چالش بکشد که البته با شروع «قیام توابین» از فردای عاشورای ۶۱ «عاشورای گفتمانی» امام حسین به انحراف کشیده شد و بدل به «عاشورای جهادی» گردید که مختار ثقفی سرسلسله جنبان این انحراف بود، ولی حتی فونکسیون عاشورای جهادی در جوامع مسلمین باعث گردید تا توده‌های مسلمان دریابند و به این خودآگاهی برسند که آنچنانکه قبلاً تصور می‌کردند امپراطوری توتالی‌تر و مطلق‌العنان بنی‌امیه شکست‌ناپذیر نیست. لذا به علت این فونکسیون مثبت دو گانه «عاشورای گفتمانی» در مطلق شکنی بود که عاشورای ۶۱ از همان روز عاشورا با قیام حر بن یزید ریاحی بدل به «عاشورای گفتمانی» برای توده‌ها و پیشگامان جوامع مسلمان گردید.

پر پیداست که جوهر این «عاشورای گفتمانی» همان «ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی و به چالش کشیدن قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمیت غاصب بر توده‌ها می‌باشد». اما سوالی که باز در همین جا قابل طرح است اینکه چرا گفتمان عدالت‌خواهانه امام علی با آن همه عقبه تئوریکی که داشت، نتوانست مانند گفتمان استبدادستیز و ظلم‌ستیز و قدرت‌ستیز سه مؤلفه‌ای حاکمیت عاشورا ۶۱ امام حسین با آن سرعت و فراگیری در عرصه اسلام تاریخی بدل به گفتمان مسلط بشود؟

برای پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که از فردای تثبیت حاکمیت بنی‌امیه به علت شکست امام حسن و به علت صلح تحمیلی بر امام حسن تاکنون، این استبداد سیاسی و قدرت سه مؤلفه‌ای غاصبانه حاکمیت‌های جوامع مسلمان بوده است که به‌عنوان مشکل عمده و اساسی و فوری جوامع مسلمان شده است و باز در برابر این مشکل فلج‌کننده جوامع مسلمین بوده است که پیوسته در زیر چتر غصب قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمان غاصب و ظالم جوامع مسلمین در عرصه اسلام تاریخی در آتش بی‌عدالتی و نابرابری سوخته‌اند و نتوانسته‌اند تا در برابر فشار استبداد سیاسی حاکم و آتش بی‌عدالتی و نابرابری‌ها به‌صورت فوری و مستقیم به چالش بکشند. البته از همان آغاز توده‌ها دریافته بودند که خود بی‌عدالتی و نابرابری توسط طبقه حاکم تا زمانیکه با حمایت سرنیزه حاکمیت

سیاسی غاصب حمایت نشوند، نمی‌توانند در جوامع تثبیت شوند. لذا به همین دلیل از آنجائیکه «عاشورای گفتمانی» در نگاه توده‌ها و پیشگامان مبارزاتی آنها دارای جوهر ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی و به چالش کشیدن قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمیت غاصب بود، توانست از فردای عاشورای ۶۱ الی الان به‌عنوان «گفتمان مسلط» در تاریخ اسلام درآید.

این در شرایطی بود که در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام (که در سال ۱۱ هجری اتفاق افتاد) خلفای سه‌گانه به علت پسرلرزه‌های جامعه مدینه‌النبی پیامبر اسلام (حتی تا زمان عثمان که تمامی فریادها را توسط سرنیزه جهت حمایت از طبقه غارتگر حاکمه سرکوب می‌کرد) نتوانستند مانند زمان بنی‌امیه اختناق و سرکوب به‌صورت مطلق بر جوامع مسلمین تحمیل و تزریق نمایند و به همین دلیل در زمان خلافت پنج‌ساله امام علی ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی نمی‌توانست مانند زمان امام حسین بدل به گفتمان مسلط بشود.

در همین رابطه بود که در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام به خصوص در دهه خلافت عثمان آنچه که بیش از استبداد حاکمیت، جامعه اسلامی را بیمار و زمین‌گیر ساخته بود «نا برابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اقتصادی و غارت‌گری طبقه جدید حاکمه بود» که باعث شده بود تا از فردای به خلافت رسیدن امام علی او با شعار «عدالت» ادعای پس‌گرفتن اموال به غارت‌رفته توده‌های مظلوم (حتی اگر آن اموال در مهریه زنان طبقه حاکمه هم رفته باشد) بکند. در رویکرد او فلسفه قبول خلافت بر مسلمین نه به خاطر امامت و مشروعیت آسمانی بوده و نه در ادامه ولایت نبوی پیامبر اسلام بوده و نه به خاطر سفارش پیامبر در واقعه غدیر خم بوده است، بلکه برعکس آنچنانکه خود او با صراحت اعلام می‌کند فقط به خاطر مسئولیت پیشگام (در چارچوب آگاهی اجتماعی خود) برای عصیان در برابر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم بوده است.

«أَمَا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يِقَارُؤَا عَلَى كُفَّةٍ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا

وَ لَسَقِيَتْ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوْلِيهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عُقْطَةِ عَنَزٍ - سوگند به خدا که دانه را شکافت و حیات را آفرید اگر قیام مردم که در حمایت من (بر علیه عثمان) نبود و توسط این قیام مردم حجت بر من تمام نمی‌شد و اگر میثاق خداوند با پیشگامان و آگاهان جامعه نبود که آنها نباید در برای سیری طبقه حاکم و گرسنگی طبقه محکوم ساکت و بی‌تفاوت باشند مهار شتر خلافت را بر کوهانش رها می‌کردم و مانند آغاز آن (۲۵ سال پیش در زمان وفات پیامبر اسلام) عمل می‌کردم تا آنگاه شما باورم کنید که این قدرت‌های فریبنده حکومت در نزد من از آب بینی یک بز زکامی بی‌ارزش تر است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه سوم - ص ۵۰ - س ۲).

و باز در همین رابطه بود که او در نخستین خطبه پس از قبول خلافت به‌عنوان بیانیه شماره یک سیاسی خود در برنامه حکومتی خودش اینچنین مطرح می‌کند:

«أَلَا وَ إِنِّي لَنَيْتِكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَهُ (صلى الله عليه وآله) وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتَبْلُغَنَّ بَلْبَلَهُ وَ لَتَعْرَبَنَّ عَرَبَهُ وَ لَتَسَاطُنَّ سَوْطَ الْقِدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلَاكُمْ وَ أَعْلَاكُمْ أَسْفَلُكُمْ وَ لَيَسْقِيَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصْرًا وَ لَيَقْصِرَنَّ سَبَّاقُونَ كَانُوا سَقْوًا - آگاه باشید که جامعه و گرفتاری‌های شما بازگشت به دوران جاهلیت (و زمانیکه پیامبر بر علیه آن جاهلیت مبعوث گردید) پیدا کرده است. آگاه باشید در دوران خلافت من دوباره مانند زمان پیامبر به امتحان کشیده می‌شوید و جامعه آفت‌زده شما را در دیگ حوادث گرفتار می‌سازم تا پائینی‌های جامعه بالا بیایند و بالائی‌های جامعه پائین بروند و پیشی گرفته‌های ۲۵ سال گذشته به عقب برگردند و عقب افتاده‌ها سبقت بگیرند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶ - ص ۵۷ - س ۵).

و باز در همین رابطه بود که او در بیانیه شماره ۲ خود در سرآغاز قبول خلافت مطرح کرد که:

«وَ اللَّهُ لَوْ وَجَدْتَهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءَ وَ مَلِكٍ بِهِ الْإِمَاءُ لَرَدَدْتَهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ صَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ - به خدا سوگند اموال به غارت رفته مردم در ۲۵ سال گذشته بعد از وفات پیامبر اسلام به بیت‌المال مردم برمی‌گردانم، اگرچه این

اموال در مهریه زنان شان رفته باشد، چراکه در اجرای عدالت برای جامعه وسعت و گشایشی است و کسی که برای او عدالت سخت باشد جور و نابرابری برایش تنگ تر خواهد بود» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵ - ص ۶۷ - س ۱).

اما بر عکس امام علی، امام حسین در شش ماه حرکتش (از رجب سال ۶۰ تا عاشورای ۶۱) تمام تلاشش در این بود تا فلسفه قیام خودش را در مبارزه با ظلم سیاسی حاکم بر توده‌ها که همان استبداد حاکمیت بنی‌امیه بود، اعلام نماید:

«إِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَالْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا - زندگی با ظالمان برای من خستگی آور است لذا در مبارزه با آنها مرگ در نظر من جز سعادت چیزی نیست» (تحف العقول - ص ۱۷۶).

«إِنِّي لَمَّ أَخْرَجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي، أُرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَأْي - قیام من بر علیه بنی‌امیه برای کسب قدرت سیاسی و جاه‌طلبی نیست بلکه قیام کرده‌ام تا مفسد حاکم بر جامعه جدم اصلاح نمایم»، آنچنانکه پیامبر اسلام در این رابطه فرموده بود که: «الملك يبقي مع الكفر و لا يبقي مع الظلم - حکومت بر کفر می‌تواند دوام پیدا کند اما بر ظلم نمی‌تواند ادامه داشته باشد» (مقتل الحسین خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).

به عبارت دیگر در رویکرد پیامبر اسلام جهت داوری در باب ماهیت حکومت‌ها معیار داوری ما باید ظلم و عدل باشد نه دین و بی‌دینی. باز در همین رابطه بود که پیامبر اسلام می‌فرماید:

«أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ (يَا: أَفْضَلُ الْجِهَادِ) كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ - بالاترین اعمال و بالاترین جهادها مبارزه با مستبدین حاکم بر توده‌ها توسط عدالت است.»

یادمان باشد که امام حسین درس شناخت ماهیت بنی‌امیه قبل از عاشورا از پدر بزرگوارش امام علی آموخته بود، آنجا که می‌فرماید:

«أَلَا وَإِنَّ أَخْوَفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمَيَّةَ فَإِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمِيَاءٌ مُظْلِمَةٌ عَمَّتْ خَطْبَهَا وَ حَصَّتْ

بَيْتُهَا وَ أَصَابَ الْبَلَاءَ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا وَ أَخْطَأَ الْبَلَاءَ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا وَ أَمَرَ اللَّهُ لَتَجِدَنَّ بَنِي أُمِّيَةَ لَكُمْ أَرْزَابَ سُوءٍ بَعْدِي كَالنَّابِ الضَّرْوِسِ تَعْذُمُ فِيهَا وَ تَخْبِطُ بِيَدِهَا وَ تَزِينُ بِرِجْلِهَا وَ تَمْنَعُ دَرَّهَا لَا يَزَالُونَ بِكُمْ حَتَّى لَا يَبْرُكُوا مِنْكُمْ إِلَّا نَافِعًا لَهُمْ أَوْ عَبْرَ صَائِرٍ بِهِمْ وَ لَا يَزَالُ بَلَاؤُهُمْ عَنْكُمْ حَتَّى لَا يَكُونَ اثْتِصَارٌ أَحَدِكُمْ مِنْهُمْ إِلَّا كَاثْتِصَارِ الْعَبْدِ مِنْ رَبِّهِ وَ الصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَضْحِيهِ - آگاه باشید که بیمناک‌ترین فتنه‌ها بر شما از نظر من فتنه بنی‌امیه است زیرا آن فتنه کور و تاریکی است که دامنه آن فراگیر و همگانی و گرفتاری آن ویژه افراد خاصی است. بلای آن به کسی رسد که بینا و آگاه باشد و به هر که کور و بی‌تفاوت باشد راه پیدا نکند. به خدا سوگند پس از من بنی‌امیه را زمامداران بدی خواهید یافت مانند شتر پیر و چموشی که با دهانش گاز گیرد و با دستش بکوبد و با پایش لگد زند و از دوشیدن شیرش جلوگیری کند و اینان پیوسته به دنبال شما باشند تا جایی که کسی از شما را باقی نگذارند مگر آنکه به حال آنان سودمند است یا برایشان زبانی ندارد و پیوسته گرفتاری آنان بر شما باقی است تا آنجا که دادخواهی شما از آنها نیست مگر مانند دادخواهی بنده از ارباب خودش و تابعی بر متبوعش» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۹۳ - ص ۱۳۷ - س ۱۴).

در این رابطه بود که امام حسین در مدینه قبل از هجرت به مکه در رجب سال ۶۰ به مروان حکم فرمود: «وَعَلَى الْإِسْلَامِ أَلْسَلَامُ إِذْ قَدْ بَلَّيْتَ الْاُمَّةَ بِرَاعٍ مِثْلَ يَزِيدَ - در آن زمانی که مردم سر کارشان افتاد با حاکمیتی مثل یزید در آن زمان باید از اسلام خداحافظی کنند.»

بنابراین در چارچوب همین گفتمان بود که امام حسین در روز عاشورا خطاب به آینده فرمود: «ثم ايمر الله لا تلبثون بعدها الا كريثما يركب الفرس حتى تدور بكم دور الرحي و تقلق بكم قلق المحور استعدوا للبلاء و اعلموا ان الله حافظكم و منجيكم من شر الاعداء و يعذب اعاديكم بانواع البلاء - سپس به خدا سوگند جز زمان اندکی به اندازه زمان سوار شدن بر اسب نماند تا اینکه این آسیاب به گردش آید و شما را در تنگنای محور خویش گیرد. خود را آماده بلا کنید و بدانید که خداوند حافظ و رهایی‌بخش شما از دشمنان است و دشمنانتان را به انواع بلا کیفر خواهد داد» (لهورف - ص ۴۲) «أيها الناس، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحْلَأًا

لحرم الله.»

ماحصل آنچه که تا اینجا مطرح کردیم اینکه:

۱ - «گفتمان امام علی» با «گفتمان امام حسین» در عرصه اسلام تاریخی متفاوت می‌باشد، چرا که گفتمان امام علی «گفتمان عدالت خواهانه است» اما گفتمان امام حسین «گفتمان ظلم‌ستیزانه و استبدادستیزانه و به چالش کشیدن قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمیت می‌باشد.»

۲ - عواملی که باعث می‌گردد تا یک رویکرد و نظریه بدل به «گفتمان» در عرصه زمان و جامعه و تاریخ بشود، پتانسیل بالقوه و بالفعل آن نظریه و رویکرد «در جهت شکستن مطلق‌های حاکم بر اندیشه و روحیه جمعی یک جامعه می‌باشد.»

۳ - تا زمانیکه یک نظریه و یک رویکرد بدل به «گفتمان» در آن جامعه نشود آن نظریه و رویکرد نمی‌تواند بدل به «جنبش سیاسی و جنبش اجتماعی و جنبش فرهنگی» بشود. بنابراین شرط اینکه یک نظریه و رویکرد بتواند بدل به «جنبش» بشود، باید آن نظریه بتواند بدل به «گفتمان» گردد.

۴ - در چارچوب «گفتمان‌سازی یک نظریه و رویکرد» باید عنایت داشته باشیم که «خود گفتمان» بر حسب فونکسیون محیطی آن به انواع مختلف:

الف - گفتمان اجتماعی.

ب - گفتمان ملی.

ج - گفتمان تاریخی تقسیم می‌شوند.

البته پتانسیل بالقوه و بالفعل آن نظریه می‌تواند تعیین کننده نوع گفتمان باشد. یعنی برای مثال اگر مطرح کردیم که گفتمان امام حسین «گفتمان سیاسی استبدادستیز و ظلم‌ستیز در عرصه اسلام تاریخی به صورت فرااجتماعی و فرازمانی

است» و یا اگر مطرح کردیم که «گفتمان امام علی گفتمان عدالت خواهانه» است و گفتمان پیامبر اسلام «گفتمان توحیدگرایانه» آن هم به صورت تاریخی (نه زمانی و اجتماعی محدود عصر خود) می باشد، باید عنایت داشته باشیم که همه این گفتمان ها به علت ظرفیت مخاطب نظریه های صاحب نظر توانسته است به این جایگاه دست پیدا کنند، زیرا اگر «قرآن» را مبنای گفتمان توحیدگرایانه پیامبر اسلام تعریف نمائیم این پتانسیل قرآن بوده و هست که توانسته رویکرد توحیدگرایانه پیامبر اسلام را به صورت تاریخی در آورد. آنچنانکه در مورد «گفتمان عدالت خواهانه» امام علی باید بگوئیم که این ظرفیت نظریه ها و تئوری امام علی در صورت خطبه ها و نامه ها و حکمت ها بوده است که توانسته است رویکرد عدالت خواهانه امام علی را از صورت «نظریه ها» بدل به «گفتمان تاریخی» در عرصه اسلام تاریخی بکند.

البته در خصوص «گفتمان ظلم ستیزانه و استبداد ستیزانه» امام حسین قضیه فرق می کند، چراکه اگر ظرفیت تئوریک در گفتمان «توحیدگرایانه» پیامبر اسلام و گفتمان «عدالت خواهانه» امام علی بستر ساز استحاله از صورت «نظریه» به صورت «گفتمان» تعریف کنیم، در خصوص امام حسین گفتمان «ظلم ستیزانه و استبداد ستیزانه» او (حداقل در عرصه برونی) در چارچوب «عملی نه نظری» پروسس استحاله این گفتمان صورت گرفته است.

به همین دلیل آنچه امروز از امام حسین در این رابطه در دست داریم فقط دیدگاه های امام حسین در قالب یک سلسله شعارهای عملی می باشند (نه نظری و تئوریک) که در طول شش ماه قیام خود (از رجب سال ۶۰ تا عاشورای سال ۶۱) مشارالیه برحسب شرایط زمانی و مکانی خود مطرح کرده است. به عبارت دیگر خواستگاه گفتمان سازی ظلم ستیزانه و استبداد ستیزانه امام حسین خود قیام شش ماهه او بوده است و تعریف «پراکسیس» همین است، یعنی «عمل نظریه ساز و گفتمان ساز». البته این داوری ما در باب قیام امام حسین به معنای آن نیست که گفته باشیم که «قیام امام حسین بالبداهه و بدون تئوری بوده است»، بلکه منظور ما این است که امام حسین مانند امام علی و پیامبر

اسلام به صورت برونی (نه درونی) گفتمان خودش را بر پایه عقبه تئوری شروع نکرد. یعنی این قیام شش ماهه امام حسین بوده است که خواستگاه گفتمان سازی ظلم‌ستیزانه و استبدادستیزانه او شده است. البته در خصوص پیامبر اسلام و امام علی هم باز داوری ما به این ترتیب نیست که معتقد باشیم که فقط «نظریه تنها» عامل گفتمان سازی توحیدگرایانه پیامبر اسلام و عدالت‌خواهانه امام علی بوده است.

چراکه بی شک «پراکسیس جامعه‌سازانه پیامبر اسلام و پراکسیس جامعه‌سازانه امام علی» (چه در ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام و چه در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام و چه در دوران ۵ سال خلافتش) مقوم آن نظریه‌ها در راستای گفتمان سازی بوده است. البته در همین جا پاسخ به این سؤال هم مشخص می‌شود که علت اینکه امام علی تمامی اندیشه‌ها و نظریه‌های خودش را در چارچوب خطبه‌ها و نامه‌ها و حکم در پنج سال دوران خلافتش مطرح کرده است (و تقریباً در دوران ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام او خاموش و ساکت بوده است) به این دلیل بوده است که امام علی در دوران ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام شرایط برای انجام پراکسیس عدالت‌خواهانه نداشته است. لذا به علت همین فقدان امکان پراکسیس عدالت‌خواهانه بوده است که اگر امام علی در طول آن ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام به طرح نظریه‌های عدالت‌خواهانه هم می‌پرداخت باز این نظریه‌ها نمی‌توانست مانند دوران ۵ سال خلافتش «گفتمان‌ساز» بشود و در همین رابطه است که امام علی در خطبه ۳ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «اگر قیام مردم بر علیه عثمان و به طرف من برای آل‌ترناتیوی عثمان نبود و اگر خداوند با پیشگامان و آگاهانه جامعه میثاق نبسته بود که در برابر سیری ظالمان و گرسنگی مظلومان خاموش نباشند، من مانند ۲۵ سال پیش افسار شتر خلافت را بر روی کوهان این شتر می‌انداختم.»

۵ - از آنجائیکه سنتز هر نظریه‌ای پس از استحاله به «گفتمان»، «جنبش» می‌باشد، حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه «جنبش» مولود این گفتمان‌ها به خصوص گفتمان امام حسین چه بوده است؟ برای پاسخ به این

سؤال باید توجه داشته باشیم که «جنبش‌ها» بر حسب نوع گفتمان‌ها باز به انواع متفاوتی از جمله؛

الف - جنبش سیاسی.

ب - جنبش اجتماعی.

ج - جنبش فرهنگی.

د - جنبش اقتصادی و غیره تقسیم می‌شوند.

بنابراین هر چند هم گفتمان «توحیدگرایانه» پیامبر اسلام و هم گفتمان «عدالت‌خواهانه» امام علی و هم گفتمان «ظلم‌ستیزانه» امام حسین در عرصه اسلام تاریخی صورت تاریخی پیدا کرده است اما «جنبش‌های» سنتز این سه «گفتمان» تنها صورت اجتماعی داشته‌اند. به همین دلیل «جنبش» سنتز گفتمان «ظلم‌ستیزانه» امام حسین از همان صبح عاشورا حتی قبل از شروع نبرد تحت پرچمداری حر بن یزید ریاحی آغاز شد و از بعد از ظهر عاشورا پس از پایان نبرد کربلا این جنبش تحت پرچمداری زینب ادامه پیدا کرد. ولی با پایان حرکت اسرا این جنبش تحت لوای «جنبش توابین» و پرچمداری مختار ثقفی به انحراف کشیده شد و البته در فرایندهای دیگری این جنبش توانست در اشکال مختلفی سیلان تاریخی پیدا کند، بنابراین هر چند «جنبش‌ها سنتز گفتمان‌ها می‌باشند» ولی «جنبش‌ها» مانند «گفتمان‌ها» نمی‌توانند جنبه تاریخی و فرااجتماعی و فرازمانی به خود بگیرند. لذا در همین رابطه است که هر نسل و هر عصری می‌توانند در چارچوب گفتمان تاریخی و فرازمانی، جنبشی کنکریته و خاص خود تعریف نمایند.

از این بابت نباید در عرصه تعریف جنبش‌های خاص خود بر شعار «سلفیه» تکیه کنند. بی‌شک طرح شعار «سلفیه» در عرصه تعریف «جنبش کنکریته خاص» می‌تواند برای هر جامعه‌ای در شرایط مختلف تاریخی و زمانی بسترساز یک فاجعه بشود. آنچنانکه شاهدیم که تمامی جریان‌هایی که می‌خواهند در کادر حرکت جهادی در چارچوب رویکرد «سلفیه» جنبشی همسان جنبش

عصر پیامبر اسلام و عصر امام علی و عصر امام حسین بسازند، گرفتار رویکرد فاشیستی شده‌اند و این همه جنایت و فاجعه‌ای که امروز از آتش‌افروزی اسلام‌گرایان حکومتی و فرقه‌ای و ولایتی دامنگیر مسلمانان از شرق آسیا تا غرب و شمال آفریقا شده است همه معلول همین رویکرد «سلفی‌گرایانه» آنها به جنبش‌های اجتماعی کنکربیت در این زمان می‌باشد.

۶ - استحالہ گفتمان ظلم‌ستیزانه و استبدادستیزانه امام حسین از قرن چهارم و پنجم هجری توسط خاندان آل‌بویه و بعداً صفویه (و از ۴۰ سال پیش توسط رژیم مطلقه فقهاتی) از صورت «عاشورای گفتمانی» و «عاشورای جنبشی» به «عاشورای حکومتی» بزرگ‌ترین فاجعه‌ای بوده است که در عرصه انحراف شکلی و جوهری «عاشورای جنبشی» و «عاشورای گفتمانی» ظلم‌ستیز و استبدادستیز و عاشورای سیاسی و عاشورای امام حسین و عاشورا به‌عنوان نماد و مصداق امر به معروف و نهی از منکر اتفاق افتاده است، چراکه وجه تمایز «عاشورای حکومتی» با «عاشورای جنبشی و گفتمانی» در این است که:

الف - در «عاشورای حکومتی» قالب و شکل عاشورا عمده و مطلق می‌گردد. در صورتی که در «عاشورای جنبشی و گفتمانی» امام حسین مضمون و جوهر اهمیت دارد. به همین دلیل دیدیم که به علت همین تکیه قالبی بر عاشورا توسط طرفداران عاشورای حکومتی؛

اولاً چهره سفاکی‌ها و جنایات یزیدی و ابن‌زبیدی و عمر سعد عمده می‌شود و چهره دوم عاشورا که چهره بازی‌گری امام حسین و اهل بیت او در نمایشگاه بزرگ عاشورا می‌باشد به فراموشی سپرده می‌شود. آنچنانکه به همین دلیل «عاشورای حکومتی» وسیله‌ای گردیده است تا از شیعیان در طول هزار سال گذشته فقط اشک چشم و گریه بگیرند و درس‌های چهره دوم عاشورا که «چهره حریت و نمایش ابعاد متعالی انسانی توسط امام حسین و اهل بیت او می‌باشد به فراموشی سپرده شود.»

ثانیاً همین تکیه قالبی و تکیه تک‌بعدی نظریه‌پردازان «عاشورای حکومتی»

باعث گردیده است تا مداحی‌گری از قالب تک بُعدی «عاشورای حکومتی» جایگزین درس‌آموزی از بازی‌گری امام حسین و اهل بیت او در نمایشگاه بزرگ عاشورای ۶۱ بشود.

ثالثاً بازتولید تحریف‌ها و بازتولید خرافات از میوه‌های شجره «عاشورای حکومتی» و «عاشورای قالبی» و «عاشورای تک بُعدی» است.

رابعاً باعث محدود و محصور شدن «عاشورای حکومتی» و «عاشورای قالبی» و «عاشورای تک بُعدی» در دست اصحاب قدرت اعم از قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت مذهبی روحانیت حوزه‌های فقه‌ای (که درست به موازات تولد عاشورای حکومتی در دوران آل بویه توسط شیخ مفید و شیخ طوسی و غیره تکوین پیدا کرده‌اند) می‌شود.

خامساً به موازات تفسیر رسمی از دین و اسلام تاریخی از قرن چهارم و پنجم هجری در دوران حاکمیت آل بویه توسط روحانیت فقه‌ای که در رأس آنها شیخ مفید و شیخ طوسی قرار داشتند، «عاشورای حکومتی» و «عاشورای قالبی» و «عاشورای تک بُعدی» تنها ابزار و سرپلی گردید که از قرن چهارم تاکنون روحانیت حوزه‌های فقه‌ای از طریق آن بتوانند با قاعده مذهبی جامعه شیعه شده، گرفتار در سنت و بی‌سوادی و خرافات پیوند پیدا کنند. به همین دلیل به موازات حمایت قدرت سیاسی (خاندان آل بویه تا صفوی و رژیم مطلقه فقه‌ای) از «عاشورای حکومتی و قالبی و تک بُعدی»، دستگاه روحانیت حوزه‌های فقه‌ای شیعه بیش از دستگاه سیاسی آل بویه و صفویه نیاز به «عاشورای حکومتی» و «عاشورای قالبی» و «عاشورای تک بُعدی» جهت استحمار و استثمار توده‌های سنت‌زده و محروم شیعه پیدا کردند.

بطوریکه امروز شاهدیم که رژیم مطلقه فقه‌ای در راستای این اهداف سیاسی علاوه بر عمده کردن قدرت مداحان و علاوه بر تجلیل و تکریم از قالب‌ها و قبرها و جایگزین کردن اسلام قبرپرستی و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام خرافات‌زده سنتی می‌کوشد هر ساله با صرف هزاران میلیارد تومان از سرمایه‌های

مردم نگون بخت ایران بیش از دو میلیون نفر در اربعین امام حسین روانه زیارت قبرها بکنند تا علاوه بر ایجاد آلترناتیو مذهبی در برابر حج حاکمان عربستان سعودی بتوانند نردبان تشبیت هژمونی خود بر هلال شیعه در منطقه خاورمیانه فراهم سازند.

ب - در «عاشورای حکومتی» همه جنایات و سفاکی‌های بنی‌امیه و اعوان و انصارش بر امام حسین و اهل بیت او به صورت یکطرفه و تحمیل شده بر امام حسین تعریف می‌گردد. در صورتی که در «عاشورای جنبشی» یا «عاشورای گفتمانی» استبدادستیز و ظلم‌ستیز امام حسین، نه تنها عاشورا بر امام حسین تحمیل نمی‌شود بلکه بالعکس این معمار بزرگ نمایشگاه عظیم عاشورا است که با اختیار و اندیشه و تفکر گام به گام تمامی اجزاء معماری عاشورا را انتخاب می‌نماید و در این رابطه است که در نیم روز عاشورا شعار می‌دهد که: «الا و ان الدعی ابن الدعی قد رکز بین اثنتین بین السله و الذله و هیهات منا الذله یابی الله ذالک لنا ورسوله و المومنون و حجور طابت و طهرت و انوف حمیه و نفوس ابیه - ای مردم آگاه باشید که آن ناکث و پسر ناکث به من گفته است که از این دو کار یکی را انتخاب کن یا شمشیر یا تن به ذلت دادن من و تن به ذلت دادن؟ هیهات از اینکه ما زیر بار ذلت برویم. خدای من و پیامبر اسلام و مؤمنین به این دین به من می‌گویند که تن به ذلت نده.»

همچنین در این رابطه است که امام حسین در سرآغاز شروع قیام خود قبل از هجرت از مدینه به مکه می‌فرماید: «حُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وَوُدِ آدَمَ مَحَطَّ الْقَلَادَه عَلَى جیدِ الْفَتَاهِ، وَ مَا أَوْلَهُنَّ إِلَى أَسْلَافِی اِشْتِیَاقُ یَعْقُوبَ إِلَى یُوسُفَ - خوب مردن در نگاه من زیباتر است از گردنبنند زیبا بر گردن دختر جوان و به همین دلیل من برای خوب مردن مشتاق‌تر از اشتیاق یعقوب به یوسف هستم.»

و باز در همین رابطه بود که امام حسین در روز عاشورا در پایان معماری خود در آن نمایشگاه بزرگ خطاب به الله معمار بزرگ وجود می‌فرماید: «إِلَهِی رَضِی بِقَضَائِكَ تَسْلِيمًا لِأَمْرِكَ لَا مَعْبُودَ سِوَاكَ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ - خدایا راضی به قضای تو هستم و

تسلیم به امر تو هستم و غیر از تو معبودی در این جهان ندارم و تنها تو فریادرس فریادخواهان هستی.»

و باز در همین رابطه بود که در پایان ساعات معماری خود در نمایشگاه بزرگ عاشورا برای ایجاد پیوند بین «عاشورای جنبشی» با اسلام تاریخی جهت گفتمان‌سازی حرکت ظلم‌ستیز و استبدادستیز خود، آخرین دعوت خود را با این شعار تمام می‌کند: «هل من ناصر ینصری؟ - آیا کسی است که مرا یاری کند؟» و در نامه‌ای که هنگام خروج از مدینه به برادرش محمد حنفیه داد می‌نویسد: «وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي، أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ - قِيَامِ مَنْ فَقَطْ بِهِ مَنْظُورُ إِصْلَاحِ جَمَاعَةٍ بِإِمْرَائِي - قِيَامِ مَنْ فَقَطْ بِهِ مَنْظُورُ إِصْلَاحِ جَمَاعَةٍ بِإِمْرَائِي - قِيَامِ مَنْ فَقَطْ بِهِ مَنْظُورُ إِصْلَاحِ جَمَاعَةٍ بِإِمْرَائِي - قِيَامِ مَنْ فَقَطْ بِهِ مَنْظُورُ إِصْلَاحِ جَمَاعَةٍ بِإِمْرَائِي» (مقتل خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).

و به همین دلیل زینب کبری کمتر از یکماه بعد از عاشورا در تبیین «عاشورای جنبشی» در کاخ سبز معاویه خطاب به یزید فرمود: «يا يزيد كد كيدك واسع سعيك ناصب جهدك فو الله لا تمحو ا ذكرنا و لا تميت وحيانا - ای یزید به تو می گویم هر حقه‌ای که می‌خواهی بزن و هر کاری که می‌توانی انجام بده اما یقین داشته باش که اگر می‌خواهی نام ما را در تاریخ محو بکنی، نام ما محو شدنی نیست آنکه در عرصه تاریخ محو و نابود می‌شود تو هستی.»

و خلاصه در این رابطه بود که امام حسین در جمع‌بندی خود از عاشورا فرمود: «وَعَلَى الْإِسْلَامِ، السَّلَامُ إِذْ قَدْ بُيِّتَتِ الْأُمَّةُ بِرَاعِ مِثْلِ يَزِيدَ - زمانی که امت مبتلا شد به چوپان و سرپرستی مثل یزید، در آن زمان باید مردم از اسلام خداحافظی کنند.» و طبیعی است که داوری ما از «عاشورای جنبشی» در زیارت وارث و عاشورا این چنین خواهد بود که: «أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ وَ آتَيْتَ الزَّكَاةَ وَ أَمَرْتَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَيْتَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ جَاهَدْتَ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ - ای حسین شهادت می‌دهیم که تو (با عاشورا و در عاشورا و برای عاشورا) اقامه نماز کردی و زکات دادی و امر به معروف و نهی از منکر کردی و در راه خدا جهاد نمودی و حق جهاد را به جا آوردی.»

ج - در «عاشورای حکومتی» معماری این نمایشگاه بزرگ توسط نیروی‌های ماورالطبیعه از اجنه تا ملائکه انجام می‌گیرد اما در «عاشورای جنبشی» و «عاشورای گفتمان» استبدادستیز و ظلم‌ستیز این قدرت مدیریت امام حسین و اهل بیت او هستند که معماری عاشورا را به انجام می‌رساند.

د - در «عاشورای حکومتی» دستگاه امام حسین و یارانش دستگاهی موازی با دستگاه وجود و خداوند است در صورتی که در «عاشورای جنبشی» استبدادستیز» امام حسین و یارانش امام حسین و اهل بیت او بندگانی از بندهای خداوند می‌باشند که فقط جهت انجام مسئولیت اجتماعی و تاریخی و دینی خود قیام کرده‌اند و خود پیامبر اسلام بنده‌ای از بندگان خداوند است؛ «أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»

ه - در «عاشورای حکومتی» امکان رابطه و پیوند مستقیم و بدون واسطه بین انسان و خداوند وجود ندارد، بنابراین امام حسین و اهل بیت او و قبرهای آنها در چارچوب شفاعت می‌توانند به‌عنوان سرپل اتصال بین بندگان و خداوند قرار گیرند در صورتی که در «عاشورای جنبشی» یا «عاشورای گفتمانی» همه از جمله امام حسین و حتی خود پیامبر اسلام از بندگان خداوند می‌باشند و آنچنانکه لوثر گفت: «هر کس خود روحانی و کشیش خود است» و در کل اسلام هیچ عبادت فردی و جمعی وجود ندارد که انجام آن موکول به حضور روحانی و واسطه بین خدا و انسان باشد و هیچ قرائت رسمی از دین و عاشورا و غیره وجود ندارد که در انحصار روحانیت حوزه‌های فقه‌ای باشد. لذا همه می‌توانند در باب دین و عاشورا آزادانه فکر کنند و آزادانه نظریه‌پردازی نمایند و صحت و سقم این نظریه‌ها توسط فونکسیون آنها در هدایت جامعه مشخص می‌شود.

و - در «عاشورای حکومتی» امام حسین و عاشورا فقط متعلق به روحانیت و حکومت و حداکثر شیعیان است، در صورتی که در «عاشورای جنبشی» یا «عاشورای گفتمانی» عاشورا متعلق به همه انسان‌هایی که دغدغه عدالت و حریت داشته باشند و به همین دلیل امام حسین در آخرین پیامش به تاریخ

می‌فرماید: «إِنَّ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَ كُنْتُمْ لِاتِّخَافُونَ الْمَعَادَ فَكُونُوا أحراراً فِي دُنْيَاكُمْ - ای مردم یا دین داشته باشید یا انسان‌های آزاده باشید.»

ز - در «عاشورای حکومتی» واقعه عاشورا از زمان پیامبر اسلام و توسط ایشان پیشگویی و مدیریت شده است. بطوریکه از قول امام حسین نقل می‌کنند که او فرمود: در عالم رؤیا جدم به من فرموده است که «اتانی رسول الله بعد فارقتک فقال: یا حسین اخرج فان الله شاء ان يراك قتيلا فقال له ابن الحنفية: فما معنى حملك هولاء النساء معك و انت تخرج على مثل هذه الحال؟ فقال له قد قال لي ان الله قد شاء ان يراهن سبا يا». در صورتی که در رویکرد «عاشورای جنبشی» یا «عاشورای گفتمانی» علت قیام امام حسین نه به خاطر تحقق خبر پیشگویی از قتل او بوده است بلکه آنچنانکه خود امام حسین فرموده است فلسفه قیام او به خاطر اصلاح جامعه پیامبر اسلام بوده است: «إني لم أخرج أشرأ، ولا بطراً ولا مفسداً، ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الاصلاح و أمة جدی.»

۷ - بنابراین از همان روز عاشورای سال ۶۱ قبل از شروع نبرد با شکل‌گیری جریان حر بن یزید ریاحی عاشورا از صورت یک حادثه سیاسی قومی و قبیلگی خارج شد و وارد چرخه اسلام تاریخی گردید و تمامی تلاش امام حسین (به خصوص از بعد از ظهر تاسوعا که با رسیدن شمر سفیر عبید الله بن زیاد نبرد عاشورا قطعی گردید) بر این امر قرار داشت تا حادثه عاشورا را از چرخه فرقه‌گرایی و قبیله‌گرایی و انتقام‌گیری‌های گذشته خارج کند و مبنای انسانی و اجتماعی و تاریخی به عاشورا بدهد، چراکه امام حسین به خوبی می‌دانست که تمام تلاش بنی‌امیه و دستگاه قدرت یزید بر این امر قرار دارد تا عاشورا را در چارچوب سیاست قدرت‌طلبانه حسین و انتقام‌گیری‌های قبیله‌ای و قومی و مذهبی خلاصه نماید.

حسین خوب می‌دانست که تا زمانی که نتواند پایه و مبنای «نظری عاشورا را بر اساسی انسان و حقوق انسانیت و مبارزه با ظلم و ستم دستگاه بنی‌امیه در عرصه اجتماعی و تاریخی قرار دهد، نمی‌تواند عاشورا را از عرصه قومی و قبیله‌ای و فرقه‌ای خارج کند» و به همین دلیل بود که موتور نبرد عاشورا با این شعار

امام حسین در پیش از ظهر عاشورا روشن گردید: «الا ترون ان الحق لا يعمل به و ان الباطل لا يتناهى عنه» و در ادامه این شعار بود که فرمود: «إِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَالْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرْمًا - آیا نمی بینی در جامعه به حق عمل نمی شود و آیا نمی بینی که از باطل در جامعه جلوگیری نمی گردد. من در این رابطه مردن را برای خودم سعادت و زندگی با ستمگران را موجب ملامت می بینم.»

بنابراین برعکس بنی امیه که تلاش می کردند عاشورا را انتقام گیری از پیروزی پیامبر اسلام در جنگ بدر تعریف کنند، امام حسین از همان ماه رجب که از مدینه به طرف مکه بر علیه بنی امیه قیام کرد تلاش می کرد تا دینامیزم قیام خودش را در «نبرد حق با باطل» تعریف نماید و توسط تبیین این دینامیزم درونی برای قیام و عاشورا بود که او به نفی هر گونه دینامیزم برونی اعم از قبیله گرایی و قوم گرایی و فرقه گرایی می پرداخت.

یادمان باشد که امام حسین موتور دینامیزم عاشورا که از نگاه او «جنگ حق با باطل» است از آیه ۱۷ سوره رعد قرآن وام گرفته بود، زیرا قرآن موتور دینامیزم تاریخ بشر در «جنگ بین حق و باطل» را در چارچوب یک مثال تبیین و تعریف می نماید؛ «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيٍّ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ - آبی از آسمان نازل شد و این آب باران در سطح زمین جاری گردید و هر جوئی و نهری بزرگ یا کوچک به اندازه ظرفیت خود از این آب بهره گرفتند اما آن آب صاف نازل شده در زمین گل آلود شد و همین امر باعث گردید تا در جریان حرکت این آب در پروسس تاریخ آب کف آلود شود، آنچنانکه آن کفها روی آب را هم پوشانیدن.»

همچنین همین مثال در خصوص ذوب فلزات زینتی بر اثر حرارت قابل روئیت می باشد. داستان کف و آب در مثال های فوق داستان نبرد حق با باطل می باشد، چراکه باطل مانند کفها بالاخره در پروسس حرکت تاریخ از بین می روند و حق که همان منافع توده ها می باشد باقی می ماند. باری علت دوام و بقای عاشورا

به‌عنوان یک «گفتمان نبرد حق و باطل» و یا استبدادستیزی و مبارزه همیشگی با ظلم همان تبیین دینامیزم درونی عاشورا توسط امام حسین در چارچوب نبرد تاریخی بین حق و باطل می‌باشد و اگر غیر از این (تبیین دینامیزم درونی عاشورا توسط امام حسین) عاشورا اتفاق می‌افتاد حادثه عاشورای ۶۱ مانند بسیاری دیگر از حوادث تاریخ بشر فراموش می‌شد، بنابراین علت حیات تاریخی عاشورا نه به خاطر سفاکی‌های بنی‌امیه در آن روز می‌باشد (چراکه حداقل در جنگ‌های صلیبی و حتی در دو جنگ بین‌الملل سفاکی‌ها بر علیه انسان‌های مظلوم صورت گرفته است، که تاریخ از نقل آنها شرم دارد و جنایت‌های روز عاشورا در برابر آن جنایت‌ها جز یک شوخی بیش نیست).

همچنین علت حیات تاریخی عاشورا به خاطر حضور جن و پری و ملائکه دیگر نیروهای ماوراءالطبیعه آنچنانکه اسلام خرافاتی و اسلام دگماتیست مدعی است، نیست و باز علت حیات تاریخی عاشورا به خاطر نصب امام حسین به پیامبر و امام علی نیست، چراکه برادر بزرگ امام حسین یعنی امام حسن از بعد از شهادت امام علی تا زمان قبول صلح با معاویه ده‌ها جنگ و نبرد خونین داشته است ولی هیچکدام از آنها نتوانست مانند عاشورا وارد چرخه تاریخ اسلام تاریخی بشود، بنابراین آنچه که باعث حیات تاریخی عاشورا گردید «فقط و فقط دینامیزم درونی عاشورا است» که توسط معمار بزرگ عاشورا یعنی امام حسین در چارچوب «نبرد حق و باطل و بر پایه هسته انسان و انسانیت استوار گردید» و همین دینامیزم درونی بود که باعث گردید تا «عاشورا به عنوان یک گفتمان استبدادستیز و ظلم‌ستیز و ظالم‌ستیز در تاریخ بشر باقی بماند».

پر پیدا است که به علت سیلان تاریخی عاشورا از آغاز این حادثه در پنج شکل جاری و ساری گردید:

الف - «عاشورای گفتمانی» که به صورت «گفتمان استبدادستیزی و باطل‌ستیزی و ظلم‌ستیزی» است که خود امام حسین بر آن تاکید داشت.

ب - «عاشورای جهادی» که از فردای عاشورا با قیام توابین که در رأس آنها

مختار ثقفی قرار داشت تکوین پیدا کرده است که حتی در جامعه امروز ایران با شعار «یالثارات الحسین» در خدمت «عاشورای حکومتی» و به عنوان پیاده نظام رژیم مطلقه فقهاتی جاری و ساری می‌باشند. رویکرد «عاشورای جهادی» که با کشت و کشتار و خونریزی و قوم‌گرایی و قبیله‌گرایی و فرقه‌گرایی همراه بوده و هست جوهر عاشورا را در کشتن مظلومانه حسین و یارانش به صورت یک حادثه قومی و قبیله‌ای و فرقه‌ای تفسیر می‌کنند. لذا پیوسته تلاش می‌کنند تا با کشت و کشتار مظلومانه فرقه‌ای و قومی از یکدیگر به نام عاشورای حسینی انتقام خون امام حسین را در کربلا و عاشورا بگیرند. جهنم و جوی خونی که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۰ سال گذشته از خاور دور تا غرب آفریقا در لوای شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» به راه انداخته است، سنتز این رویکرد به عاشورا و خانواده پیامبر از فاطمه زهرا تا حسین می‌باشد.

ج - «عاشورای حکومتی» (برعکس «عاشورای گفتمانی» و «عاشورای جهادی» که از نیمه دوم قرن اول هجری در عرصه اسلام تاریخی تکوین پیدا کرده است)، از قرن چهارم توسط آل‌بویه تأسیس و نهادینه گردید و بعداً توسط صفویه این شجره آبیاری گردید و در طول ۴۰ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی نیز می‌کوشد تا در چارچوب شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» میوه شجره «عاشورای حکومتی» به میوه بنشیند.

یادمان باشد که اسلام فقهاتی در قرن چهارم توسط آل‌بویه هم‌زمان با تأسیس «عاشورای حکومتی» به‌وسیله شیخ طوسی و شیخ مفید تأسیس گردید، چراکه آل‌بویه در مبارزه هویت‌طلبانه سیاسی با خلافت عباسی دریافته بود که برای تثبیت هویت سیاسی خود علاوه بر «عاشورای حکومتی» جهت بسیج مردمی نیازمند به اسلام فقهاتی جهت نهادینه کردن مذهبی و رسمی فرقه اقلیت شیعه حکومتی در برابر فرقه اکثریت تسنن رسمی می‌باشد.

همچنین فراموش نکنیم که ظهور و جداسازی دو فرقه شیعه و سنی از زمان آل‌بویه تکوین پیدا کرد، بطوریکه تا قبل از قرن چهارم ما هیچگونه دیوارکشی

هویتی و فرقه‌ای تحت عنوان تشییع و تسنن در جوامع مسلمین شاهد نبوده‌ایم. بر این مطلب بیافزائیم که صفویه مانند آل بویه جهت تثبیت هویت سیاسی خود در برابر امپراطوری عثمانی مجبور شد تا مانند آل بویه حکومت خودش را توسط دو بازوی «عاشورای حکومتی» و «اسلام فقاهتی» حوزه‌های فقهی بیمه نماید. البته داستان رژیم مطلقه فقاهتی در خصوص دو بازوی «عاشورای حکومتی» و «اسلام فقاهتی» با اشتراک بسیار با دو رژیم آل بویه و صفویه تفاوت‌های زیادی نیز دارند. چرا که؛

اولاً رژیم مطلقه فقاهتی حاکم برعکس آل بویه و صفویه در چارچوب نظریه «ولایت فقیه» خمینی و حاکمیت سیاسی و اقتصادی و مذهبی روحانیت حوزه‌های فقهی بر همه سرمایه‌های سیاسی و اقتصادی و معرفتی مردم نگون‌بخت ایران سنتز و مولود حوزه‌های فقاهتی و اسلام فقاهتی می‌باشد. در صورتی که اسلام فقاهتی مولود آل بویه و صفویه بودند نه برعکس و این دو از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشند.

ثانیاً هدف آل بویه و صفویه از تأسیس «عاشورای حکومتی» تنها بسیج توده‌های قاعده جامعه در چارچوب احساس مذهبی فرقه‌ای بر علیه اهداف شوم سیاسی خود بوده است. اما (برعکس آل بویه و صفویه) تکیه استراتژیک رژیم مطلقه فقاهتی در ۴۰ سال گذشته بر «عاشورای حکومتی» علاوه بر سوء استفاده از شور مذهبی توده‌های ایران، تلاشی است تا «عاشورای حکومتی» اسلام مداحی‌گری و اسلام قبرپرستی و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام خرافه‌پرستی و اسلام مفاتیح‌الجنانی و اسلام قالبی و اسلام دگماتیسم و اسلام روایتی و اسلام فقاهتی و اسلام ولایتی و اسلام حکومتی، جایگزین اسلام قرآنی و اسلام نهج‌البلاغه‌ای و اسلام «عاشورای گفتمانی» امام حسین و اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی بکنند.

چرا که در طول ۴۰ سال گذشته سردمداران رژیم مطلقه فقاهتی در چارچوب پارادوکس‌های جناحی و جریان‌ی درون حاکمیت دریافته‌اند که «اسلام فقاهتی حوزه‌های فقهی نمی‌تواند در این شرایط تثبیت حاکمیت آنها را بیمه نماید».

تضاد و جنگ‌های خونین ۴۰ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در رابطه با صفتبندی روحانیت فقهاتی که حتی از مشروطیت تا به امروز ادامه دارد، معرف این حقیقت می‌باشد. به همین دلیل است که رژیم مطلقه فقهاتی علاوه بر سرمایه‌گذاری نجومی از بودجه کشور و سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران در حوزه‌های فقهاتی تحت مدیریت مصباح یزدی، جهت حکومتی کردن تشکیلات حوزه‌های فقهاتی تلاش می‌کند تا توسط سرمایه‌گذاری‌های نجومی با آورده مردم نگون‌بخت ایران، اسلام مداحی‌گری و اسلام قبرپرستی و ضریح‌پرستی و اسلام خرافه‌پرستی و اسلام زیارتی و شفاعتی و اسلام تعبدی و تقلیدی و تکلیفی که مقوم «عاشورای حکومتی» می‌باشند، جایگزین «اسلام قرآنی و نهج‌البلاغه‌ای و تطبیقی» بکند.

د - «عاشورای صوفیانه» یا «عاشورای تصوفی» که مقصود ما از «عاشورای تصوفی» همان عاشورائی است که مولوی در چارچوب همان رویکرد افلاطونی که به مرگ و روح و انسان دارد و در داستان رسیدن شاعر غریب در روز عاشورا به حلب در دفتر ششم مثنوی - ص ۱۰۹۴ - از سطر ۷۸۰ تا ۸۱۰ توصیف می‌نماید و در دیوان شمس در غزل ۲۷۰۷ - ص ۱۰۰۴ - سطر ۲۱ تا ۳۰ آنرا تبیین می‌نماید. در «عاشورای تصوفی» یا «عاشورای صوفیانه» مولوی:

اولاً عاشورای ۶۱، صحنه انتخاب فردی و حرکت فردی و مبارزه فردی با نفس خود می‌باشد. آنچنانکه خود او در مثنوی در این رابطه می‌گوید:

روح سلطانی ز زندانی بجست	جامه چه دریم و چون خاییم دست
چونک ایشان خسرو دین بوده‌اند	وقت شادی شد چو بشکستند بند
سوی شادروان دولت تاختند	کنده و زنجیر را انداختند
روز ملکست و گش و شاهنشاهی	گر تو یک ذره از ایشان آگهی

مثنوی - دفتر ششم - ص ۱۰۹۵ - س ۲

ثانیاً از نظر مولوی نبرد عاشورای ۶۱ «نبرد با خصم برون از نفس نیست، بلکه

نبرد در عاشورا نبرد افراد با خصم درون خود بوده است»، چراکه مولوی بر سنت همه صوفیان انجام نبرد با خصم درون را به صورت مکانیکی و جدای از نبرد با خصم برون تعریف می‌کند و حتی «نبرد مکانیکی با خصم درون» مهم‌تر از «نبرد مکانیکی با خصم برون می‌داند».

ماند خصمی زو بتر در اندرون	ای شهان کشتیم ما خصم برون
شیر باطل سخره خرگوش نیست	کشتن این کار عقل و هوش نیست
کو به دریاها نگرده کم و کاست	دوز خست این نفس و دوزخ اژدهاست
روی آوردیم به پیکار درون	چونک واگشتیم زپیکار برون
با نبی اندر جهاد اکبریم	قد رجعنا من جهاد الاصغریم
تا به سوزن بر کنیم این کوه قاف	قوتی خواهیم زحق دریا شکاف
شیر آن را دان که خود را بشکند	سهل شیری دان که صفاها بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - س ۱۴۰۹.

ثالثاً مولوی در عرصه تبیین عاشورای سال ۶۱ امام حسین اصلاً اعتقادی به «رابطه فرد با جامعه» و «مسئولیت اجتماعی فرد یا مسئولیت انسانی فرد» ندارد و اصلاً به مقوله‌ای به نام جامعه انسانی و رای فرد اعتقادی ندارد و اصلاً اعتقادی ندارد که در عاشورا حسین و یارانش در چارچوب مسئولیت اجتماعی و تاریخی و انسانی موظف به مبارزه با باطل زمان خود شده‌اند. بلکه تمامی تبیین مولوی در رابطه با عاشورای ۶۱ بر این امر قرار دارد که افرادی که می‌خواستند از زندان تن (آنچنانکه افلاطون می‌گوید) رهائی پیدا کنند در کربلا شهید این رهائی شدند:

کجائید ای شهیدان خدایی	بلا جویان دشت کربلائی
کجایید ای سبک روحان عاشق	پرنده‌تر زمرغان هوایی

بدانسته فلک را در گشایی	کجایید ای شهبان آسمانی
کسی مر عقل را گوید کجایی	کجایید ای زجان و جا رهیده
بداده وامداران را رهایی	کجایید ای در زندان شکسته
کجایید ای نوای بی‌نوایی	کجایید ای در مخزن گشاده
زمانی بیش دارید آشنایی	در آن بحرید کین عالم کف اوست
زکف بگذر اگر اهل صفایی	کف دریاست صورت‌های عالم
بهل نقش و بدل رو گر زمانی	دلهم کف کرد کین نقش سخن شد

کلیات شمس تبریزی - غزل ۲۷۰۷ - ص ۱۰۰۴ - س ۲۲ به بعد

حال برای فهم اوج انحراف رویکرد افلاطونی مولوی به عاشورای ۶۱ امام حسین این رویکرد «عاشورای صوفیانه» مولوی را در مقایسه با رویکرد «عاشورای گفتمانی» و «عاشورای جنبشی» حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری قرار می‌دهیم و داوری در این رابطه را به خود شما واگذار می‌کنیم.

عشق با عقل هوس پرور چه کرد	آن شنیدستی که هنگام نبرد
سرو آزادی زیستان رسول	آن امام عاشقان پور بتول
معنی ذبح عظیم آمد پسر	الله الله به ای بسم اله پدر
دوش ختم المرسلین نعم الجمل	بهر آن شهزاده خیر الممل
شوخی این مصرع از مضمون او	سرخ رو عشق غیور از خون او
همچو حرف قل هو اله در کتاب	در میان امت کیوان جناب
این دو قوت از حیات آید پدید	موسی و فرعون و شبیر و یزید
حریت را زهر اندر کام ریخت	چون خلافت رشته از قرآن گسیخت

چون سحاب قبله باران در قدم	خاست آن سر جلوۀ خیر الامم
لاله در ویران‌ها کارید و رفت	بر زمین کربلا بارید و رفت
موج خون او چمن ایجاد کرد	تا قیامت قطع استبداد کرد
پس بنای لا اله گردیده است	بهر حق در خاک و خون گردیده است
خود نکردی با چنین سامان سفر	مدعایش سلطنت بودی اگر
دوستان او به یزدان هم عدد	دشمنان چون ریگ صحرا لا تعد
یعنی آن اجمال را تفصیل بود	سر ابراهیم و اسمعیل بود
پایدار و تند سیر و کامکار	عزم او چون کوهساران استوار
مقصد او حفظ آئین است و بس	تیغ بهر عزت دین است و بس
پیش فرعونى سرش افکنده نیست	ما سواله را مسلمان بنده نیست
ملت خوابیده را بیدار کرد	خون او تفسیر این اسرار کرد
از رگ ارباب باطل خون کشید	تیغ لا چون از میان بیرون کشید
سطر عنوان نجات ما نوشت	نقش الا الله بر صحرا نوشت
زآتش او شعله‌ها اندوختیم	رمز قرآن از حسین آموختیم
سطوت غرناطه هم از یاد رفت	شوکت شام و فر بغداد رفت
تازه از تکبیر او ایمان هنوز	تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز
اشک ما بر خاک پاک او رسان	ای صبا ای پیک دور افتادگان

عاشورا عید خون بر همه کسانی که برای آزادی و برابری هزینه داده‌اند مبارک باد

«تفسیر عاشورا»
در روپکرد تطبیقی
محمد اقبال لاهوری

هنگامیکه محمد اقبال لاهوری نظریه پرداز، عارف، هنرمند، ادیب، مجاهد فیلسوف، اندیشمند مترقی، آزادی خواه شرقی مسلمان در دیوان اشعار خود می گوید:

ز آتش او شعله‌ها اندوختیم	رمز قرآن از حسین آموختیم
لاله در ویران‌ها کاربرد و رفت	بر زمین کربلا بارید رفت
موج خون او چمن ایجاد کرد	تا قیامت قطع استبداد کرد
پس بنای لا اله گردیده است	بهر حق در خاک و خون گردیده است
ملت خوابیده را بیدار کرد	خون او تفسیر این اسرار کرد
تازه از تکبیر او ایمان هنوز	تار ما از زخمه‌اش لرزان هنوز

کلیات اشعار اقبال - رمز بی خودی - ص ۷۵ - سطر ۱۷

بدون تردید نخستین سوالی که در اینجا و در این رابطه برای ما مطرح می گردد این است که آیا داوری محمد اقبال لاهوری در باب عاشورا و نهضت امام حسین یک داوری احساسی و تخیلی و شاعرانه و کورکورانه می باشد یا اینکه برعکس

با عنایت به جایگاه اعتقادی و رویکردی محمد اقبال این داوری اقبال در باب عاشورا بر خلاف تمامی داوری‌های گذشته و حال در باب قیام تاریخ‌ساز امام حسین یک داوری واقع‌گرایانه و علمی می‌باشد؟ چراکه محمد اقبال نه شیعه بوده است تا توسط رویکرد شیعه‌گری خویش بخواهد یک داوری غالی و احساساتی و کورکورانه و مذهبی و اعتقادی از قیام امام حسین بکند و نه طرفدار اسلام فقهاتی، اسلام روایتی، اسلام مداحی‌گری، اسلام زیارتی، اسلام ولایتی و اسلام حکومتی بوده است تا توسط مداحی‌گری از امام حسین بخواهد در راستای ایده‌های خود از قیام امام حسین برای خود دکان دو نبش اجتماعی - سیاسی ایجاد نماید.

لذا اگر بپذیریم که محمد اقبال مصلح بزرگ و مبارز آزادی‌خواه برابری‌طلب نیمه اول قرن بیستم جوامع مسلمان جهان بوده است، طبیعی است که داوری او در باب عاشورا و قیام امام حسین باید در چارچوب همان رویکرد سیاسی - اجتماعی - تاریخی - اعتقادی خودش تحلیل و تعریف نمائیم. آنچنانکه در این رابطه برای روشن شدن بیشتر موضوع می‌توانیم به رویکرد محمد عبده نسبت به نهج‌البلاغه امام علی اشاره کنیم. قابل ذکر است که کتاب نهج‌البلاغه امام علی که امروز در میان جوامع مسلمان تکثیر و انتشار یافته است گرچه در قرن چهارم هجری توسط شریف رضی جمع‌آوری شده است، ولی باز نشر آن مولود تلاش محمد عبده شاگرد سیدجمال الدین اسدآبادی در دهه آخر قرن نوزدهم و دهه اول قرن بیستم می‌باشد که طبق اعتراف خود محمد عبده در مقدمه چاپ نهج‌البلاغه او در دوران اقامتش در لبنان به صورت تصادفی با کتاب نهج‌البلاغه آشنا می‌شود و پس از مطالعه نهج‌البلاغه، در آنجاست که درمی‌یابد که به گنجینه‌ای از معارف اسلام قرآنی دست پیدا کرده است.

آنچنانکه خود محمد عبده می‌گوید در زمان مطالعه نهج‌البلاغه چنین احساس می‌کردم که با خواندن هر خطبه و نامه و حکمت این کتاب پنجره‌ای دیگر از ابعاد گوناگون معارف اسلام قرآنی در برابرم باز می‌شود که با پنجره قبلی کاملاً متضاد و متفاوت می‌باشد، بطوریکه برای مثال اگر در یک خطبه امام علی پنجره

جهاد اسلامی را در برابرم باز می‌کرد، در خطبه دیگر پنجره اخلاق انسانی و زهد و عرفان قرآنی در برابرم باز می‌کرد و در خطبه دیگر پنجره قرائتی نو از جهان و خدا و وجود برای من آشکار می‌ساخت و در نامه یا خطبه و حکمت دیگر قرائتی نو از انسان و تاریخ و جوامع بشری عرضه می‌کرد.

باری، در این رابطه بود که طبق اعتراف خود محمد عبده در مرحله پسا شکست پروژه ضد استعماری و انحطاط‌زدائی سیدجمال، از آنجائیکه او در راستای آسیب‌شناسی و بازسازی و بازتولید حرکت سیدجمال، نخستین کسی بود که به پروژه اصلاحات فرهنگی یا اندیشه اصلاحی در جوامع مسلمان جهت دستیابی به تحول اجتماعی و تحول سیاسی اعتقاد پیدا کرد و در این رابطه به دنبال بستری جهت انجام این تحول فرهنگی در جوامع مسلمان بود، با آشنائی تصادفی با نهج‌البلاغه در می‌یابد که این کتاب می‌تواند در جوامع مسلمان اعم از شیعه و سنی بستر ساز آن تحول فرهنگی - اعتقادی بشود، لذا در همین رابطه بود که محمد عبده اقدام به تنقیح و چاپ و تکثیر و تفسیر نهج‌البلاغه در جهان اسلام و از جمله در جوامع شیعه مدعی امام علی می‌کند.

فراموش نکنیم که نه تنها جوامع اهل تسنن از بعد از اهتمام محمد عبده به نشر و تکثیر و تبلیغ و ترویج نهج‌البلاغه بودند که با این کتاب آشنا شدند، حتی جوامع شیعه مدعی پیرو امام علی تا قبل از حرکت تبلیغی - ترویجی محمد عبده نسبت به نهج‌البلاغه امام علی غافل و جاهل بودند و حوزه‌های هزار ساله فقه‌زده و روایت‌زده روحانیت شیعه کوچکترین گامی در این رابطه بر نداشته بودند؛ بنابراین آنچه در این رابطه مهم است، گرایش محمد عبده به نهج‌البلاغه (در دهه آخر قرن نوزدهم و اوایل دهه اول قرن بیستم) به عنوان یک مانیفست یا نقشه راه جهت ایجاد تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول سیاسی در جوامع مسلمان اعم از شیعه و سنی می‌باشد، چراکه داوری محمد عبده در باب نهج‌البلاغه امام علی بر این امر قرار داشت که این کتاب در قرن بیستم پس از چهارده قرن از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد که می‌تواند توسط تبلیغ و ترویج آن در جوامع مسلمان به یک تحول عمیق و همه جانبه فرهنگی و اجتماعی و

سیاسی و اعتقادی بیانجامد. لذا در این رابطه است که اگر داوری کنیم که کتاب نهج البلاغه امام علی برای محمد عبده سر سلسله جنبان پروژه اندیشه اصلاحی یک مانیفست و نقشه راه بوده است داوری دور از ذهنی نکرده ایم.

یادمان باشد که نقشه راه اصلاح‌گری محمد عبده از زمانی دچار بن‌بست و شکست شد که شاگرد او رشید رضا با گرایش به اسلام سلفیه محمد ابن عبدالوهاب و ابن تیمیه و محمد بن عبدالعزیز سعودی از اسلام اجتماعی به اسلام حکومتی روی آورد؛ و در ادامه این رویکرد انحرافی رشید رضا به اسلام حکومتی و اسلام فقهتی بود که مهندس حسن البنا مصری و سیدقطب با تأسیس اخوان المسلمین رویکرد انحرافی اسلام فقهتی و اسلام حکومتی و اسلام سلفی‌گری رشید رضا را نهادینه کردند (که البته با ترجمه آثار سیدقطب توسط سیدعلی خامنه‌ای و آشنائی خمینی با رویکرد اسلام فقهتی و اسلام حکومتی و سلفی‌گری سیدقطب توسط ترجمه‌های سیدعلی خامنه‌ای) خمینی از تابستان سال ۴۶ در نجف طی یک سلسله سخنرانی تحت عنوان ولایت فقیه (که بعداً توسط جلال الدین فارسی به صورت کتاب «ولایت فقیه» فعلی خمینی در آمد) برای اولین بار با تاسی از رشید رضا و حسن البنا و سیدقطب، اسلام حکومتی در زیر چتر اسلام فقهتی و اسلام روایتی حوزه‌های فقهتی شیعه وارد دیسکورس روحانیت حوزه‌های فقهتی شیعه کرد.

باری طرح رویکرد محمد عبده به نهج البلاغه امام علی در اینجا به عنوان مثال برای آن مطرح کردیم تا به تبیین این حقیقت بپردازیم که رویکرد محمد اقبال لاهوری به باز تعریف عاشورای امام حسین تنها در چارچوب مانیفست و نقشه راه محمد اقبال قابل فهم است. آنچنانکه بدون فهم مانیفست یا نقشه راه محمد عبده در عرصه پروژه اندیشه اصلاحی او امکان تکیه او بر کتاب نهج البلاغه امام علی قابل فهم و تبیین نیست؛ و علت اینکه حوزه‌های فقهتی جوامع شیعه در طول هزار سال قبل از محمد عبده نتوانسته بودند، به جایگاه نهج البلاغه در دیسکورس مسلمانان پی ببرند، این بود که روحانیت شیعه حوزه‌های فقهتی توسط زندانی شدن در چارچوب اسلام روایتی و اسلام فقهتی نیازی به نقشه راه

و مانیفست امام علی و نهج البلاغه نداشتند تا مانند محمد عبده به نهج البلاغه امام علی به عنوان نقشه راه و مانیفست حرکت خود بر آن تکیه نمایند.

در این رابطه است که سؤالی که در این جا و در همین رابطه قابل طرح می‌باشد اینکه (در مقایسه رویکرد محمد اقبال با رویکرد محمد عبده و گرایش محمد عبده به نهج البلاغه امام علی به عنوان مانیفست و نقشه راه اصلاحی خود در جوامع مسلمان) چرا محمد اقبال لاهوری بر قیام امام حسین تکیه مانیفستی و نقشه راه می‌کند؟

برای پاسخ به این سؤال کلیدی باید قبل از آن به دو سؤال دیگر پاسخ بدهیم اول اینکه چه تبیینی محمد اقبال از عاشورا و قیام امام حسین داشته است؟ دوم اینکه راه محمد اقبال کدام است که او عاشورا و قیام امام حسین را به عنوان مسیر راه و نقشه راه و مانیفست راه خود انتخاب کرده است؟

در پاسخ به سؤال اول باید بینیم که محمد اقبال در اشعار فوق خود در تبیین قیام امام حسین بر چه مؤلفه‌های از حرکت امام حسین تکیه می‌نماید:

الف - قیام امام حسین دارای جوهر ضد استبدادی بوده است.

تا قیامت قطع استبداد کرد موج خون او چمن ایجاد کرد

ب - قیام امام حسین در راستای به چالش کشیدن اسلام حکومتی بوده است.

چون خلافت رشته از قرآن گسیخت حریت را زهر اندر کام ریخت

ج - قیام امام حسین جوهر حق طلبانه داشته است.

بهر حق در خاک و خون گردیده است پس بنای لا اله گردیده است

د - قیام امام حسین جوهر توحیدگرایی در عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخی داشته است

نقش الا الله بر صحرا نوشت / سطر عنوان نجات ما نوشت

ه - قیام امام حسین جوهر حریت و آزادگی داشته است.

آن امام عاشقان پور بتول / سرو آزادی زیستان رسول

و - قیام امام حسین جوهر ایثارگرانه و عاشقانه داشته است.

آن شنیدستی که هنگام نبرد / عشق با عقل هوس پرور چه کرد

ز - قیام امام حسین در ادامه قیام برابری خواهانه و عدالت طلبانه پدرش امام علی بوده است.

الله الله بای بسم اله پدر / معنی ذبح عظیم آمد پسر

ح - قیام امام حسین در ادامه نهضت رهائی بخش بشریت پیامبر اسلام در فرایند خاتمیت بوده است.

بهر آن شهزاده خیر الملل / دوش ختم المرسلین نعم الجمل

ط - قیام امام حسین در چارچوب دیالکتیک تاریخ بشریت انجام گرفته است نه در عرصه تضاد قبیله‌ای.

موسسی و فرعون و شبیر و یزید / این دو قوت از حیات آید پدید

ی - قیام امام حسین برای کسب قدرت سیاسی نبوده است.

مدعایش سلطنت بودی اگر / خود نکردی با چنین سامان سفر

ک - قیام امام حسین در ادامه تسلسل نهضت شرک‌ستیز و توحید‌گرای ابراهیم

خلیل بوده است.

سر ابراهیم و اسمعیل بود یعنی آن اجمال را تفصیل بود

ل - قیام امام حسین در جهت خودآگاهی بخشی توده‌ها بوده است.

خون او تفسیر این اسرار کرد ملت خوابیده را بیدار کرد

م - قیام امام حسین در راستای نقد قدرت حاکم بوده است.

تیغ لا چون از میان بیرون کشید از رگ ارباب باطل خون کشید

ن - قیام امام حسین بر استراتژی نجات اسلام قبل از نجات مسلمین استوار بوده است.

نقش الا الله بر صحرا نوشت سطر عنوان نجات ما نوشت

ع - قیام امام حسین در راستای بازسازی اسلام انحطاطزده و فقهزده و خلافتزده پساوفات پیامبر اسلام بوده است.

بر زمین کربلا بارید و رفت لاله در ویران‌ها کاربرد و رفت

ص - قیام امام حسین در راستای مبارزه با ذلت‌پذیری مسلمانان بوده است.

عزم او چون کوهساران استوار پایدار و تند سیر و کامکار

ف - قیام امام حسین در راستای انحطاطزدائی از اسلام تاریخی بوده است.

تیغ بھر عزت دین است و بس مقصد او حفظ آئین است و بس

س - فونکسیون تاریخی قیام امام حسین حیات اسلام قرآنی در برابر اسلام

حکومتی و اسلام خلافت می‌باشد.

تازه از زخمه‌اش لرزان هنوز / تازه از تکبیر او ایمان هنوز

ق - قیام امام حسین در راستای بازسازی جامعه مسلمانان انحطاطزده و استبدادزده بوده است.

ما سواره را مسلمان بنده نیست / پیش فرعونى سرش افکنده نیست

ر - بدین ترتیب بود که قیام امام حسین تفسیر کننده توحید و نبوت شد.

در میان امت کیوان جناب / همچو حرف قل هو اله در کتاب

حال پس از اینکه به تبیین محمد اقبال لاهوری در خصوص قیام امام حسین آشنا شدیم، در اینجا می‌توانیم به سؤال دوم (اینکه «راه محمد اقبال کدام است که او قیام امام حسین و عاشورا را به عنوان نقشه راه و مانیفست خود انتخاب کرد؟») پاسخ بدهیم.

آنچه در رابطه با پاسخ به سؤال فوق باید در این جا مطرح کنیم اینکه اقبال در پروژه بازسازی خودش بیش از هر امری بر «انحطاط‌زدائی جوامع مسلمین تکیه داشت» که به صورت مشخص در رویکرد اقبال این انحطاط از قرن پنجم، جوامع مسلمین را در بر گرفته است؛ و البته اولین نظریه‌پردازی که به صورت تئوریک توانست انحطاط جوامع مسلمین را فهم نماید و در کتاب دو جلدی «مقدمه تاریخ العبر» خود تبیین نماید، عبدالرحمن بن خلدون تونسوی در قرن هشتم هجری بود. این خلدون در این اثر گران‌سنگ خود هر چند توانست جوامع مسلمین را آسیب‌شناسی نماید و در چارچوب آسیب‌شناسی جوامع مسلمین موضوع انحطاط جوامع مسلمین را تبیین کند، با همه این احوال او نتوانست در خصوص انحطاط‌زدائی جوامع مسلمین به ارائه طریق مشخصی بپردازد.

قابل ذکر است که ابن خلدون در اواخر جلد دوم «مقدمه تاریخ» خود که در قرن چهاردهم میلادی به نگارش درآورده است، از موضوع رنسانس مغرب زمین و پایان دوران قرون وسطی خبر می‌دهد، ولی به هر حال هر چند که ابن خلدون فیلسوف و تئوریسین انحطاط‌شناسی می‌باشد، باید اقبال را به عنوان فیلسوف و تئوریسین انحطاط‌زدا در جوامع مسلمین تعریف کرد؛ بنابراین به همین دلیل بود که بخش اعظم اندیشه اقبال در راستای انحطاط‌زدائی جوامع مسلمین تدوین گردیده است؛ و لذا در این خصوص است که داوری اقبال در باب ریشه ظهور انحطاط در جوامع مسلمین بر این امر قرار داشت که «تصوف‌زدگی (که بر دو پایه بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری جهان قرار دارد) به عنوان عامل اصلی ظهور انحطاط جوامع مسلمین می‌باشد». لذا به همین دلیل اقبال جهت انحطاط‌زدائی جامع مسلمین، در نوک پیکان مبارزه نظری و تئوریک خود (در عرصه پروژه بازسازی اسلام تطبیقی) مبارزه با تصوف‌زدائی جوامع مسلمین قرار داد؛ و در این چارچوب بود که جهت تصوف‌زدائی جوامع مسلمین و دستیابی به اختیار انسان و اهمیت دادن مسلمین به زندگی این جهانی و مبارزه با رویکرد بی‌مقداری دنیای اهل تصوف، موضوع مبارزه با جبرزدگی توسط بازسازی پروژه اخلاق قرآنی که بر عمل صالح استوار می‌باشد، در دستور کار خود قرار داد و آنچنان اقبال در این عرصه اهتمام ورزید که می‌توان اصلاً اقبال را «فیلسوف اختیار» تعریف کرد.

مخالفت اقبال با حافظ و افلاطون در چارچوب همین رویکرد جبر ستیزی او بود چراکه اقبال معتقد بود که اصلاً رویکرد جبرگرائی در جوامع مسلمین توسط انتقال اندیشه افلاطون و نئوافلاطونی‌ها در جوامع مسلمین شکل گرفته است؛ و به همین دلیل اقبال در توصیف افلاطون در دیوان اشعار خود او را از تبار گوسفندان توصیف می‌نماید.

راهب دیرینه افلاطون حکیم از گروه گوسفندان قدیم

رخش او در ظلمت معقول گم در کهستان وجود افکنده سم

آنچنان افسون نامحسوس خورد اعتبار از دست و چشم و گوش برد

شمع را صد جلوه از افسردن است	گفت سر زندگی در مردن است
جام او خواب آور گیتی ریاست	بر تخلیه‌های ما فرمان رواست
حکم او بر جان صوفی محکم است	گوسفندی در لباس آدم است
عالم اسباب را افسانه خواند	عقل خود را بر سر گردون رساند
حکمت او بود را نابود گفت	فکر افلاطون زیان را سود گفت
چشم هوش او سرابی آفرید	فطرتش خوابید و خوابی آفرید
خفت و از عمل محروم گشت	قومها از سکر او مسموم گشت

کلیات اشعار اقبال - اسرار خودی - ص ۲۳ - س ۱۶

و اما از آنجائیکه محمد اقبال «عامل بی‌اختیاری انسان» در رویکرد مسلمانان که باعث ظهور انحطاط نظری و عملی در آنها شده است، گرایش آنها به صوفی‌گری می‌دانست و به لحاظ تئوریک، او خود جبرگرایی در رویکرد اهل تصوف را هم مولود اعتقاد به نظریه «فناء فی الله» نئوافلاطونیان می‌دانست. به همین دلیل اقبال برای بازسازی عرفان قرآن (که در رویکرد او عرفان قرآن به صورت «فقر سلطانی» در برابر عرفان اهل تصوف که «فقر عریانی» می‌باشد، قرار می‌گیرد) معتقد به مبارزه با «فقر عریانی» برای دستیابی به «فقر سلطانی» بود.

بگذر از فقری که عریانی دهد	ای خنک فقری که سلطانی دهد
الحذر از جبر وهم از خوی صبر	جابر و مجبور را زهر است جبر

کلیات اشعار اقبال - جاوید نامه - ص ۳۵۰ - سطر ۶

لذا به همین دلیل اقبال برای بازسازی اخلاق مسلمین که مبانی آن بر:
الف - اختیار و خلاقیت انسان.

ب - نفی رویکرد فناء فی الله.

ج - اثبات خودی انسان.

د - بازسازی اراده انسان.

ه - جانشینی خداوند مختار و دائماً در حال خلق جدید و زمان دار.

و - انسان محور، استوار می‌باشد، مدل عینی و عملی که مطرح می‌کند و آن مدل عاشورا و شخصیت امام حسین به عنوان معمار عاشورا می‌باشد.

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست	با من بیا که مسلک و راه حسینم آرزوست
از بهر آشیانه خس اندوزیم نگر	باز این نگر که شعله درگیرم آرزوست
گفتند لب به بند و زاسرار ما مگو	گفتم که خیر نعره تکبیرم آرزوست
گفتند هر چه در دلت آید زما بخواه	گفتم که بی‌حجابی تقدیرم آرزوست
از روزگار خویش ندانم جز این قدر	خواهم زیاد رفته و تعبیرم آرزوست
کو آن نگاه ناز که اول دلم ریود	عمرت دراز باد همان تیرم آرزوست

کلیات اشعار اقبال - می باقی - ص ۲۴۸ - س ۷

باری بزرگترین دستاورد تئوریک علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص «بازتولید اراده جمعی» در جوامع مسلمین موضوع «ختم نبوت پیامبر اسلام» می‌باشد؛ که در رویکرد اقبال همین پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام بود که بستر ساز بازسازی اراده جمعی مسلمانان در فرایند پسانبوت پیامبر اسلام شده است.

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد	بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را	او رسل را ختم و ما اقوام را
خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت	داد ما را آخرین جامی که داشت

لابسی بعدی زاحسان خداست / پرده ناموس دین مصطفی است
 قوم را سرمایه قوت ازو / حفظ سر وحدت ملت ازو
 دل زغیر اله مسلمان بر کند / نعره لاقوم بعدی می زند

کلیات اشعار اقبال - رموز بی خودی - ص ۷۰ - س ۱

بنابراین در این چارچوب است که مبانی عاشورای حسین در رویکرد اقبال به عنوان مدل اخلاق قرآنی بر این اصول استوار می‌باشد.

۱ - حریت و آزادگی.

در نوای زندگی سوز از حسین / اهل حق حریت آموز از حسین

کلیات اشعار اقبال - رموز بی خودی - ص ۱۰۳ - س ۱۰

۲ - پیام رسان و آگاهی‌بخشی.

ریگ عراق منتظر کشت حجاز تشنه کام / خون حسین بازده کوفه و شام خویش را
 دوش براهبر زند راه یگانه طی کند / می نهد بدست کس عشق زمام خویش را
 ناله باستان دیر بیخبرانه می‌زد / تا بحریم شناختم راه و مقام خویش را

کلیات اشعار اقبال - زبور عجم - ص ۱۱۸ - س ۲۰

۳ - عشق.

از نگاه خواجه بدر و حنین / فقرسلطان وارث جذب حسین
 عشق رازی بود بر صحرا نهاد / تو ندانی جان چه مشتاقانه داد

کلیات اشعار اقبال - جاوید نامه - ص ۳۶۶ - س ۶

۴ - تقوا و عرفان ستیز، نه تقوا و عرفان و زهد پرهیز.

فقر عریان گرمی بدر و حنین	فقر عریان بانگ تکبیر حسین
فقر قرآن احتساب هست و بود	نی رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات	بنده از تأثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوت دشت و در است	فقر مؤمن لرزه بحر و بر است
زندگیان را سکون غار و کوه	زندگی این راز مرگ با شکوه
آن خدا را جستن از ترک بدن	این خودی را بر فسان حق زدن
آن خودی را کشتن و واسوختن	این خودی را چون چراغ افروختن
فقر چون عریان نشود زیر سپهر	از نهیب او بلرزد ماه و مهر
فقر را تا ذوق عریانی نماند	آن جلال اندر مسلمانی نماند

کلیات اشعار اقبال - پس چه باید کرد؟ - ص ۳۹۷ - س ۸

۵ - عاشورای نمایشگاهی است در تاریخ، برای آینده‌ها که راه پیامبر اسلام را در تاریخ گم نکنند.

ای در و دشت تو باقی تا ابد	نعره «لا قیصر و کسری» که زد
در جهان نزد و دور و دیر و زود	اولین خواننده قرآن که بود
رمز الا الله که را آموختند	این چراغ اول کجا افروختند
علم و حکمت ریزه ئی از خوان کیست؟	آیه «فاصبحتم» اندر شأن کیست؟
از دم سیراب آن امی لقب	لاله رست از ریگ صحرای عرب
حریت پرورده آغوش اوست	یعنی امروز ام از دوش اوست

او دلی در پیکر آدم نهاد	او نقاب از طلعت آدم گشاد
هر خداوند کهن را او شکست	هر کهن شاخ از نم او غنچه بست
گرمی هنگامه بدر و حنین	حیدر و صدیق و فاروق و حسین
سطوت بانگ صلوت اندر نبرد	قرأت «الصفات» اندر نبرد
تیغ ایوبی نگاه بایزد	گنج‌های هر دو عالم را کلید
عقل و دل را مستی از یک جام می	اختلاط ذکر و فکر روم و ری
علم و حکمت شرع و دین. نظم امور	اندرون سینه دل‌ها ناصبور
حسن عالم سوز الحمرا و تاج	آنکه از قدوسیان گیرد خراج
این همه یک لحظه از اوقات اوست	یک جلی از جلیات اوست
ظاهرش این جلوه‌های دلفروز	باطنش از عارفان پنهان هنوز
حمد بیحد مر رسول پاک را	آنکه ایمان داد مثنیٰ خاک را

کلیات اشعار اقبال - پس چه باید کرد؟ - ص ۴۰۷ - س ۱۱

۶ - عاشورا باز تولید همان مسیری است که پیامبر اسلام معماران می‌باشد.

در دل مسلم مقام مصطفی است	ابروی ما ز نام مصطفی است
طور موجی از غبار خانه‌اش	کعبه را بیت الحرام کاشانه‌اش
کمر از آنی زاوqاتش ابد	کاسب افزایش از ذاتش ابد
بوریا نمون خواب راحتش	تاج کسری زیر پای امتش
در شبستان حرا خلوت گزید	قوم و آئین و تمدن آفرید

ماند شبها چشم او محروم نوم	تا به تخت خسروی خوابید قوم
وقت هیجا تیغ او آهن گداز	دیده او اشکبار اندر نماز
در جهان آئین نو آغاز کرد	مسند اقوام پیشین در نورد
از کلید دین در دنیا گشاد	همچو او بطن ام گیتی نژاد
روز محشر اعتبار ماست او	در جهان هم پرده دار ماست او
از حجاز و چین و ایرانیم ما	شبنم یک صبح خندانیم ما
امتیازات نسب را پاک سوخت	آتش او این خس و خاشاک سوخت
هستی مسلم جلی گاه او	کریلا بالذ زگرد راه او

کلیات اشعار اقبال - اسرار خودی - ص ۱۵ - س ۱۳

۷ - عاشورا برای انسان است نه انسان برای عاشورا.

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد	حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور	خودگری، خودشکنی، خود نگری پیدا شد
خبری رفت زگردون به شبستان ازل	حذر ای پردگی آن پرده دری پیدا شد
آرزو بیخبر از خویش باغوش حیات	چشم واکرد و جهان دگری پیدا شد
زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر	تا ازین گنبد دبرینه دری پیدا شد

کلیات اشعار اقبال - افکار - ص ۲۱۵ - س ۳

۸ - عاشورا نمایشگاه عشق بود نه نمایشگاه عقل و فقه.

زخاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست	جلی دگری در خور تقاضا نیست
---------------------------------	----------------------------

کسی که کشته نشد از قبیله ما نیست	بلک جم ندهم مصرع نظیری را
تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست	اگر چه عقل فسون پیشه لشکری انگیخت
چه نغمه ایست که در بریط سلیمی نیست	تو ره شناس نهائی و زمقام بی خبری
جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست	نظر به خویش چنان بسته‌ام که جلوۀ دوست
جنون زنده دلان هرزه گرد صحرا نیست	بیا که غلغله در شهر دلبران فکنیم
مگو که زورق ما رو شناس دریا نیست	زقید و صید نهنگان حکایتی آور
به جاده‌ائی که در و کوه دشت و دریا نیست	مرید همتان رهروم که پانگذاشت
حذر زیبعت پیری که مرد غوغا نیست	شریک حلقه زندان باده پیمان باش
حدیث خلوتیان جز به رمز و ایما نیست	برهنه حرف نه گفتن کمال گویائست

کلیات اشعار اقبال - می باقی - ص ۲۴۸ - س ۱

۹ - عاشورا تفسیر و تعریف عشق در خلقت آدم است.

ابن آدم سری از اسرار عشق	در دو عالم هر کجا اثار عشق
او زسام و حام و روم و شام نیست	سر عشق از عالم ارحام نیست
در مدارش نی شمال و نی جنوب	کوکب بی شرق و غرب و بی غروب
از زمین تا آسمان تفسیر او	حرفانی جاعل تقدیر او
نور و نوران جهان اعمال اوست	مرگ و قبر و حشر و نشر احوال اوست
او مداد و او کتاب و او قلم	او امام و او صلوات و او حرم
نی حدود او را نه ملکش را ثغور	خرده خرده غیب او گردد حضور

اعتدال او عیار مکنات	از وجودش اعتبار مکنات
غرق اعصار دهور اندر دلش	من چه گویم از یم بی‌ساحلش
آنچه در عالم نگنجد آدم است	آنچه در آدم بگنجد عالم است
نیست راه جبریل در خلوتش	آشکارا مهر مه از جلوتش
اصل تهذیب احترام آدم است	برتر از گردون مقام آدم است

کلیات اشعار اقبال - جاوید نامه - ص ۳۰۸ - س ۱

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم تفسیر معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، در باب عاشورای سال ۶۱ هجری امام حسین، با رویکرد تطبیقی تبیین نمائیم. برای تبیین تفسیر تطبیقی محمد اقبال از عاشورای امام حسین، لازم است مقدمات در اینجا به نقل و نقد پنج تفسیر از عاشورای امام حسین که جدای از تفسیر تطبیقی محمد اقبال می‌باشد، مطرح کنیم.

۱ - تفسیر اول «تفسیر سنتی از عاشورا می‌باشد» که از قرن چهارم هجری توسط آل‌بویه به عنوان قرائت رسمی از عاشورا در جوامع شیعه رسمیت پیدا کرده است؛ و بعداً در دوران صفویه نهادینه شد و مدت ۴۰ سال است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران، بر طبل همین عاشورای حکومتی و سنتی آل‌بویه و صفویه می‌کوبد. خودویژگی‌های تفسیر سنتی عاشورا عبارتند از اینکه، تفسیر سنتی عاشورا یک «تفسیر حکومتی» می‌باشد که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم از قرن چهارم هجری توسط حکومت آل‌بویه رسمیت پیدا کرد. بر این مطلب بیافزائیم که گرچه آل‌بویه شیعه زیدیه (نه شیعه اثنی عشری) بودند، با همه این احوال جهت «نهادینه کردن حکومت و حاکمیت خاندان خود» در برابر قدرت امپراطوری بنی‌عباس در جامعه مذهبی دارای گرایش شیعه منطقه طبرستان ایران، نیازمند به نهادینه کردن شیعه اثنی عشری بودند. لذا به همین دلیل بود که آل‌بویه برای نهادینه کردن حکومت و حاکمیت خود توسط شیعه

اثنی عشری بر سه موضوع:

الف - حوزه فقه‌های و اسلام فقه‌های.

ب - اسلام روایتی.

ج - عاشورای حکومتی و سنتی تکیه کردند.

مؤلفه اول مؤلفه فقهی یا شیعه فقه‌های توسط ایجاد اسلام فقه‌های و حوزه‌های فقهی بود که در این رابطه برای اولین بار در دوران آل‌بویه توسط شیخ صدوق و شاگردش شیخ مفید و شاگردش شیخ طوسی حوزه‌های فقهی شیعه در قرن چهارم تکوین و نهادینه شدند.

البته به موازات تکوین حوزه‌های فقهی شیعه توسط شیخ صدوق و شیخ مفید و شیخ طوسی بود که اسلام روایتی یا مؤلفه دوم، ابتدا توسط شیخ کلینی و شیخ طوسی و شیخ صدوق و سپس در دوران صفویه توسط محمدباقر مجلسی تکوین و نهادینه گردید؛ که برای فهم جایگاه اسلام روایتی در مقایسه با اسلام قرآنی، کافی است که بدانیم که شیخ کلینی ۱۶۰۰۰ حدیث، شیخ طوسی ۱۴۰۰۰ حدیث و شیخ صدوق ۶۰۰۰ حدیث نقل کردند که جمعاً تعداد احادیث جمع‌آوری شده توسط این سه نفر فوق ۳۶۲۰۰ روایت یا احادیث می‌باشند که در مقایسه با قرآن که ۶۲۰۰ آیه است، خود نشان دهنده جایگاه اسلام روایتی در برابر اسلام قرآنی می‌باشد.

باز بر این مطلب بیافزاییم که بعداً در دوران صفویه محمدباقر مجلس در ۱۱۰ جلد کتاب بحارالانوار خود این پروژه جمع‌آوری روایت‌ها را ادامه داد که تعداد آنها به لاتعداد و لاتحصی رسید، برای فهم عظمت موضوع تنها کافی است که عنایت داشته باشیم که طبق گفته محمد اقبال لاهوری (در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام) ابوحنیفه که بزرگترین فقیه جهان اسلام می‌باشد و سه قرن قبل از شیخ کلینی و شیخ طوسی و شیخ صدوق و شیخ مفید می‌زیسته است، تنها ۱۷ حدیث معتبر توانسته بود جمع‌آوری نماید؛ و به همین دلیل بود که ابوحنیفه در «اجتهاد» به جای تکیه بر احادیث معتقد به «اصل اجماع» بود

که برای فهم بیشتر موضوع لازم است که فصل ششم بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام از صفحه ۱۹۵ - سطر ۳ تا پایان سطر هفتم صفحه ۲۰۳ مورد مطالعه قرار گیرد).

در خصوص مؤلفه سوم که آل‌بویه جهت نهادینه کردن حاکمیت خاندان خود به کار گرفت، یعنی «تکیه بر عاشورای سنتی و حکومتی» باید عنایت داشته باشیم که در دوران آل‌بویه بود که نخستین عزاداری عاشورا به صورت رسمی شکل گرفت و «أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَوَلِيُّهُ اللهُ» وارد اذان شد و اولین بار عید غدیر جشن گرفته شد و بر خلفای سه گانه عمر و ابوبکر و عثمان لعن گفته می‌شد.

تکون تفسیر سنتی عاشورا که از آل‌بویه الی الان توسط رژیم مطلقه فقهاتی ادامه پیدا کرده است، در چارچوب تفسیر عاشورا به صورت یک امر فراتاریخی و اسطوره‌ای و از پیش (توسط خداوند) مقدر شده تبیین می‌شود. طبیعی است که اینچنین عاشورائی تنها به درد گریه کردن و مداحی‌گری می‌خورد.

۲ - تفسیر دوم از عاشورا «تفسیر حکومت‌گرائی و کسب قدرت سیاسی توسط امام حسین می‌باشد» که این تفسیر در جامعه ما نخستین بار توسط صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید» مطرح گردیده است؛ و مطابق این تفسیر از عاشورا، صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید» معتقد است که «امام حسین در راستای کسب قدرت سیاسی و حکومت در عراق، از مکه به طرف کوفه حرکت کرد، اما به علت اینکه تحلیل او (از توازن قوا در عراق و شام و حکومت یزید) ناکافی و ناقص بود، حرکت کسب قدرت سیاسی او به عاشورا انجامید و امام حسین شکست خورد.»

۳ - تفسیر سوم «تفسیر فقهاتی از عاشورا می‌باشد» که توسط شیخ مرتضی مطهری در چارچوب اسلام تکلیفی فقهاتی مطرح شده است و معتقد است که «علت تکون عاشورا توسط امام حسین تکلیف فقهی امر به معروف و نهی از منکر بوده است» که مطابق آن از آنجائیکه امام حسین بر این تکلیف فقهی خود اعتقاد داشته است، جهت انجام آن قیام کرد و شهید شد.

۴ - تفسیر چهارم تفسیر معلم کبیرمان شریعتی بود که تلاش می‌کرد در چارچوب «تبیین استراتژی دو مرحله‌ای خود یعنی مرحله خون و پیام» که شریعتی مطابق این استراتژی بر این باور بود که «مرحله خون» که همان دوران ماقبل تکوین جنبش ارشاد شریعتی (توسط خود او) بوده است، به پایان رسیده است و «مرحله پیام» با ظهور جنبش ارشاد او از سال ۴۷ آغاز شده است.

مطابق این رویکرد بود که شریعتی به صورت انطباقی استراتژی خودش را بر حرکت امام حسین و عاشورا منطبق می‌کرد و باز در چارچوب این رویکرد انطباقی بود که شریعتی استراتژی امام حسین را دو مرحله تعریف می‌کرد، یعنی مرحله اول مرحله «خون» که شهید، شهادت خود و خاندانش و همراهانش به صورت آگاهانه انتخاب کرده است. مرحله دوم در رویکرد انطباقی شریعتی به عاشورا، مرحله «پیام» است که از بعد از ظهر عاشورا در مرحله پساشهادت شهیدان کربلا توسط زینب ادامه پیدا کرده است.

شعارهای شریعتی مثل «شهادت پیامی است به همه عصرها و به همه نسل‌ها که اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر» و شعار «آن‌ها که رفته‌اند کاری حسینی کرده‌اند و آنها که مانده‌اند باید کاری زینبی بکنند و گرنه یزیدی هستند» و غیره همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشند.

۵ - تفسیر پنجم تفسیر مولوی از عاشورا است که در کلیات شمس تبریزی در غزل شماره ۲۷۰۷ - ص ۱۰۰۴ - از سطر ۲۱ به بعد، مولوی تفسیر خود را از عاشورا اینچنین مطرح می‌کند:

کجائید ای شهیدان خدائی	بلاجویان دشت کربلائی
کجائید ای سبک روحان عاشق	پرنده‌تر زمرغان هوایی
کجائید ای شهان آسمانی	بدانسته فلک را در گشایی
کجائید ای زجان و جا رهیده	کسی مر عقل را گوید کجایی

بداده و امداران را رهائی	کجائید ای در زندان شکسته
کجائید ای نوای بی‌نوایی	کجائید ای در مخزن گنشاده
زمانی بیش دارید آشنایی	در آن بحرید کین عالم کف اوست
ز کف بگذر اگر اهل صفایی	کف دریاست صورتهای عالم

در این تفسیر از عاشورا، مولوی عاشورا را در چارچوب حرکت اجتماعی و رسالت جامعه‌سازانه امام حسین و همراهانش تعریف نمی‌کند بلکه برعکس امر فردی می‌داند که هر کدام از شهیدان عاشورای امام حسین به خاطر رهائی فردی خود از زندان این جهان آن را انتخاب کرده‌اند و به همین دلیل از نظر مولوی شهادت انتخاب امام حسین و یارانش برای رهائی از زندان جهان بوده است که حاصل این رویکرد آن شده است که مولوی داوری کند که در سالگرد عاشورا باید شادی کرد نه گریه زاری.

۶ - تفسیر ششم از عاشورای سال ۶۱ هجری در کربلا، تفسیر محمد اقبال لاهوری می‌باشد که مطابق آن اقبال در چارچوب رویکرد تطبیقی خود با تاسی از رویکرد شاه ولی الله دهلوی (نسبت به جامعه‌سازی پیامبر اسلام در مدینه) که با رویکرد مدل‌سازی و نمونه‌سازی با جامعه مدینه پیامبر اسلام برخورد می‌کرد، اقبال هم در آن چارچوب معتقد است که عاشورا تنها یک مدل جهت نمایش فهم رمز قرآن و طریقه به حرف در آوردن قرآن است.

مطابق این رویکرد محمد اقبال است که او بر این باور است که ما از عاشورای امام حسین نباید نه حرکتی تمام شده برای گریه کردن و مداحی تفسیر نمائیم و نه اینکه بخواهیم در هر زمانی طابق نعل به نعل آن را پیاده کنیم بلکه برعکس عاشورا مدلی است تا ما در هر شرایط تاریخی دریابیم که در چارچوب خودویژگی‌های تاریخی و اجتماعی خود رسالت اجتماعی و سیاسی خاص خود داریم که موظف به انجام آن می‌باشیم و بدون انجام رسالت اجتماعی و انسان و

تاریخی خود هرگز نمی‌توانیم قرآن را بفهمیم و قرآن را به حرف درآوریم و قرآن را راهنمای عمل خود قرار دهیم.

رمز قرآن از حسین آموختیم ز آتش او شعله‌ها اندوختیم

«عاشورا»

نماد «جنبش حق طلبانه»

حسین در ادامه

«جنبش رهائی بخش»

پیامبر اسلام و

«جنبش عدالت خواهانه»

امام علی

«قاعده» یا «استثناء»؟

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ آدَمَ صَفْوَةَ اللَّهِ / السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ نُوحِ نَبِيِّ اللَّهِ / السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ اللَّهِ / السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ مُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ / السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ عِيسَى رُوحِ اللَّهِ / السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ مُحَمَّدٍ حَبِيبِ اللَّهِ / السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام - سلام بر تو (حسین) ای وارث آدم برگزیده خدا / سلام بر تو (حسین) ای وارث نوح پیامبر خدا / سلام بر تو (حسین) ای وارث ابراهیم، دوست خدا / سلام بر تو (حسین) ای وارث موسی، هم سخن خدا / سلام بر تو (حسین) ای وارث عیسی، روح الله / سلام بر تو (حسین) ای وارث محمد، محبوب خدا / سلام بر تو (حسین) ای وارث علی، ولی خدا» (زیارت وارث).

خودویژگی جنبش حق طلبانه حسین از نگاه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری

۱ - «حسین و عاشورا» (جنبش حق طلبانه حسین) نماد حریت و آزادگی به عنوان «سنتز جدید» جنبش رهائی بخش محمد و جنبش عدالت خواهانه علی در نیم قرن بعد از وفات پیامبر اسلام.

سر و آزادی زیستان رسول	آن امام عاشقان پور بتول
معنی ذبح عظیم آمد پسر	الله الله بای بسم اله پدر
اهل حق حریت آموز از حسین	در نوای زندگی سوز از حسین

(رمز بیخودی - ص ۷۴ - سطر ۱۵ به بعد)

۲ - «حسین و عاشورا» (جنبش حق طلبانه حسین) نمایشگاه بزرگ نبرد همیشگی «عشق و عقل» در انسان می باشد، همان نبرد تاریخی که حسین و عاشورا تجلی برتری «عشق بر عقل» می باشد:

عشق با عقل هوس پرور چه کرد	آن شنیدستی که هنگام نبرد
گردنش از بند هر معبود رست	هر که پیمان با هو الوجود بست
عشق را نامکن ما مکن است	مؤمن از عشق است و عشق از مومنست
عشق چوگان باز میدان عمل	عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق را عزم و یقین لاینفک است	عقل را سرمایه از بیم و شک است
این کند ویران که آبادان کند	آن کند تعمیر تا ویران کند
عشق کمیاب و بهای او گران	عقل چون باد است ارزان در جهان
عشق عریان از لباس چون چند	عقل محکم از اساس چون و چند

عقل می‌گوید که خود را پیش کن	عشق گوید امتحان خویش کن
عقل با غیر آشنا از اکتساب	عشق از فضل است و با خود در حساب
عقل گوید شاد شو آباد شو	عشق گوید بنده شو آزاد شو
عشق را آرام جان حریت است	ناقه‌اش را ساربان حریت است
بهر آن شه زده خیر الملل	دوش ختم المرسلین نعم الجمیل
سرخ‌رو عشق غیور از خون او	شوخی این مصرع از مضمون او

یادمان باشد که در بین راه مکه و کربلا امام حسین در پاسخ به کسانی که او را نصیحت می‌کردند که به کوفه نرو زیرا خطر دارد، این ابیات را می‌خواند:

«سَأْمُضِي وَمَا بِالْمَوْتِ عَارٌ عَلَى الْفَتَى - إِذَا مَا نَوَى حَقًّا وَجَاهَدَ مُسْلِمًا - وَ وَاَسَى الرَّجَالَ الصَّالِحِينَ بِنَفْسِهِ - وَ فَارَقَ مُثْبِرًا وَخَالَفَ مُجْرِمًا - اقدم نفسی لا اريد بقائها - لتلقى خميسا في الهياج عرمرما - فَإِنْ عَشْتُ لَمْ أُنْدَمْ وَإِنْ مِتُّ لَمْ أَلَمْ - كَفَى بِكَ ذُلًّا أَنْ تَعِيشَ وَتُرْعَمَا - به من می‌گویید نرو، ولی خواهیم رفت، می‌گویند کشته می‌شوم، مگر مردن برای جوانمرد ننگ است؟ مردن آن وقت ننگ است که هدف انسان پست باشد و بخواهد برای آقایی و ریاست کشته بشود، می‌گویند به هدفش نرسید، اما برای آن کسی که برای اعلائی کلمه حق کشته می‌شود که ننگ نیست چراکه در راهی قدم بر می‌دارم که صالحین و شایستگان بندگان خدا قدم برداشته‌اند، پس چون در راهی قدم برمی‌دارم که با ظالم مخالفت می‌کنم، بگذار کشته بشوم، شما می‌گویید کشته می‌شوم، یکی از این دو بیشتر نیست؟ یا زنده می‌مانم و یا کشته می‌شوم - «فان عشنت لم اندم» اگر زنده ماندم کسی نمی‌گوید تو چرا زنده ماندی؟ «و ان مت لم الم» و اگر در این راه کشته بشوم احدی در دنیا مرا ملامت نخواهد کرد اگر بدانند که من در چه راهی رفتم «كفى بك ذلا ان تعيش و ترعما» همینقدر برای ذلت تو کافی است که زندگی بکنی، اما دماغت را به خاک بمالند» (ج ۳ - ص ۹۷).

و در ادامه این اشعار است که امام حسین در مسیر حرکت از مکه به کوفه و

کربلا می فرماید:

«أَلَا تَرَوْنَ إِلَى الْحَقِّ لَا يَعْمَلُ بِهِ، وَ إِلَى الْبَاطِلِ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ، لِيَرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ حَقًّا حَقًّا، فَإِنَّ لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً، وَالْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا - آیا نمی بیند که در جامعه به حق عمل نمی شود و از باطل روی گردان نیستند، بدون تردید در چنین جامعه‌ای مؤمن باید لقاء پروردگارش را بر چنین زندگی‌ای ترجیح بدهد، چرا که مرگ از زندگی ننگین بهتر است و من مردن برای خودم سعادت و زندگی با ستمگران ملامت می دانم»

۳ - «حسین و عاشورا» (جنبش حق طلبانه حسین) نمایش عصاره دینامیزم قرآن و تاریخ بشر می باشد، نه تجلی کینه‌های قومی و قبیله‌ای در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی بین خودشان:

در میان امت کیوان جناب	همچو حرف قل هو اله در کتاب
موسی و فرعون و شبیر و یزید	این دو قوت از حیات آید پدید
زنده حق از قوت نشبیری است	باطل آخر داغ حسرت میری است
چون خلافت رشته از قرآن گسیخت	حریت را زهر اندر کام ریخت
سر ابراهیم و اسمعیل بود	یعنی آن اجمال را تفصیل بود
عزم او چون کوهساران استوار	پایدار و تند سیر و کامکار
تیغ لا چون از میان بیرون کشید	از رگ ارباب باطل خون کشید
نقش الا الله بر صحرا نوشت	سطر عنوان نجات ما نوشت

فراموش نکنیم که خود امام حسین در تبیین جایگاه حرکتش برای بشریت در اشعاری این چنین می گوید:

«سَبَقْتُ الْعَالَمِينَ إِلَى الْمَعَالَى - بِحُسْنِ خَلِيقَةٍ وَ عِلْوِهِمَّ - وَ لَاحَ بِحِكْمَتِي نُوْرَ الْهُدَى فِي - دِيَاجِي مِنْ لِيَالِي مَدِ لَهْمَه - يَرِيدُ الْجَاهِدُونَ لِيُطْفِئُوا - وَيَأْتِي اللَّهُ الْآلَانَ يَتَمَه - از همه جهانیان به مقامات بلندی دست پیدا کرده‌ام، اخلاق و همت بلند موتور اعتلای من در این

مسیر بوده است. البته منکران حقیقت می‌خواهند نور مرا برای آینده تاریخ و بشریت خاموش کنند، ولی خداوند این را نمی‌خواهد و این نور را برای آیندگان تمام و کامل خواهد کرد» (بحارالانوار - ج ۴۴ - ص ۱۹۴).

و در ادامه همین اشعار است که امام حسین آن سخن تاریخی خود (و یا به عبارت دیگران سخن تاریخ‌ساز خود) را برای آینده بشریت مطرح می‌نماید که:

«و یلکم یا شیعه آل ابی سفیان آن لم یکن لکم دین و لا تخافون المعاد فکو نوا احرارا فی دنیاکم - ای شیعه ابوسفیان، وای بر شما اگر دین ندارید، آزاده باشید» و البته این شعار تاریخ‌ساز امام حسین تاسی یافته از رویکرد پدرش امام علی به انسان و انسانیت می‌باشد، چرا که در این رابطه است که امام علی در وصیت نامه‌اش به امام حسن می‌فرماید:

«و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا - بنده دیگران مباش، چرا که خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۳۱ - ص ۴۰۱ - سطر ۱۲).

البته در این رابطه است که خود علامه محمد اقبال لاهوری در تبیین حرکت خودش با تاسی از کلام فوق امام حسین می‌گوید:

دم مرا صفت باد فروردین کردند	گیاه را زسر شکم چو یاسمین کردند
نمود لاله صحرانشین زخونام	چنانکه باده لعلی بسا تگین کردند
بلند بال چنانم که بر سپهر برین	هزار بار مرا نوریان کمین کردند
فروغ آدم خاکی زتازه کاری‌هاست	مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند
چراغ خویش بر افروختم که دست کلیم	درین زمانه نهان زیر آستین کردند
درآ به سجده و یاری زخسروان مطلب	که روز فقر نیاکان ما چنین کردند

دیوان اقبال لاهوری - زبور عجم - ص ۱۵۴ - سطر ۱۱ به بعد

قابل ذکر است که این اشعاری که محمد اقبال لاهوری به تاسی از سخنان امام حسین در تبیین حرکت خود سروده است بر روی سنگ قبر او هم نوشته شده است).

۴ - «حسین و عاشورا» (جنبش حق طلبانه حسین) نمایش «گفتمان ضد استبدادی» جنبش رهائی بخش پیامبر اسلام در نیم قرن بعد از وفات پیامبر اسلام بود.

تا قیامت قطع استبداد کرد	موج خون او چمن ایجاد کرد
بهر حق در خاک و خون گردیده است	پس بنای لا اله گردیده است
مدعایش سلطنت بودی اگر	خود نکردی با چنین سامان سفر
دشمنان چون ریگ صحرا لا تعد	دوستان او به یزدان هم عدد

یادمان باشد که امام حسین در مسیر به کوفه و کربلا از قول پیامبر اسلام (معمار جنبش ۲۳ ساله رهائی بخشی که با شعار «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» آن جنبش را شروع کرد) می فرماید:

«سمعت جدی رسول الله، مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا، مُسْتَحَلًّا لِحَرَمِ اللَّهِ، نَاكِتًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يَغْيِرْ بِقَوْلِ وَلَا فِعْلٍ، كَانَ حَقِيقًا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدْخَلُهُ أَوْ لَا وَإِنْ هُوَ لَأَقْدَرُ لِمَا لَمْ يَزْمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَتَرَكَوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ - از پیامبر اسلام شنیدم اگر کسی با حاکم ستم گر مقابله نکند آنچنان مرتکب گناه شده است که سزاوار است خدا او را به همان عذابی معذب کند که آن حاکم جائر را معذب می کند» (تاریخ طبری - ج ۷ - ص ۳۰۰).

همچنین در این رابطه است که امام حسین در یکی از خطبه های خود در تبیین فلسفه تکوین عاشورا می گوید:

«أَلَا وَإِنَّ الدِّعَى بِنِ الدِّعَى قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ بَيْنَ السَّلَةِ وَالذَّلَةِ، وَ هِيَ هَاتِ مِنْ الدَّلَةِ، يَا أَيُّهَا اللَّهُ لَنَا

ذَلِكَ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ حُجُورٌ طَابَتْ وَ طَهَّرَتْ - مردم، این ناکس پسر ناکس (عبید الله زیاد) مرا مجبور به انتخاب دو امر کرده است یا شمشیر و یا تسلیم و ذلت، هیئات از قبول ذلت خدای من و پیامبرش و مؤمنین هم مرا دور می‌دارند که تن به ذلت بدهم» (مقتل الحسین خوارزمی - ج ۲ - ص ۷۶).

باز در همین رابطه است که امام حسین در وصیت‌نامه‌اش به برادرش محمد بن حنفیه در زمان هجرت از مدینه به مکه در ۲۷ رجب سال ۶۰ می‌فرماید:

«إِنِّي لَم أَخْرَجْ أَشْرَاءً، وَلَا بَطْرًا وَلَا مَفْسَدًا، وَلَا ظَالِمًا، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لَطَلْبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي، أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اسِيرَ بَسِيرَةِ جَدِي وَ ابْنِ عَلِيٍّ ابْنِ طَالِبٍ - من برای هوی و هوس و کسب قدرت قیام نکردم، من مردی ستمگر نیستم، من مردی مصلح هستم و هدف جنبش من اصلاح جامعه و امت پیامبر اسلام می‌باشد یعنی همان امر به معروف و نهی از منکر بر سیره جدم و پدرم» (مقتل الحسین خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۵۶).

بر این مطلب بیافزائیم که عین همین برنامه جنبش حق طلبانه امام حسین، ۲۳ سال قبل از او امام علی در تبیین برنامه جنبش عدالت‌خواهانه‌اش این چنین مطرح می‌نماید:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُتَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَ لَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ قُضُولِ الْأُحْطَامِ وَ لَكِنْ لِيَرْتَدَّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ تُظْهَرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ قِيَامًا مِنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ ثِقَامَ الْمُعْطَلَّةِ مِنْ حُدُودِكَ - خدایا تو می‌دانی من نه در پی ریاست و زعامت و حکومتم و نه طالب مال و ثروت دنیا هستم، من فقط مردی مصلح هستم که می‌خواهم در جوامع و بلاد تو به اصلاحات بپردازم تا با اجرای قرآن در جامعه بندگان ستم‌دیده تو در امن و امان قرار گیرند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۱ - ص ۱۸۹ - سطر ۲ به بعد).

باری، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که وجه مشترک گفتمان حق طلبانه امام حسین در سال‌های ۶۰ و ۶۱ با گفتمان عدالت‌خواهانه امام علی در سال‌های ۳۵ تا ۴۰ همان گفتمان اصلاح‌گرایانه اجتماعی است. البته با

این تفاوت که امام علی از آنجائیکه در سال ۳۵ توسط جنبش عدالت خواهانه اجتماعی مردم مصر و مردم مدینه توانست بنابه درخواست آن جنبش قدرت سیاسی را در دست بگیرد، لذا اجرای پروژه تحول خواهانه او از بالا تحت مدیریت خودش به اجرا گذاشته شد آنچنانکه تقریباً تمامی نامه‌ها و خطبه‌های و کلام و حکمت‌های موجود در نهج البلاغه و غیر نهج البلاغه امام علی مربوط به همین دوران چهار سال و نه ماهه خلافت آن حضرت می‌باشد، اما برعکس امام علی که اجرای پروژه اصلاح‌گرایانه اجتماعی خودش را در دوران چهار سال و نه ماهه خلافتش از بالا دنبال می‌کرد، امام حسین از ۲۵ رجب سال ۶۰ که با اعلام خبر مرگ معاویه تصمیم به اجرای پروژه اصلاح‌گرایانه اجتماعی خود گرفت، راهی جز این نداشت که این پروژه خود را از پائین به اجرا درآورد. لذا در این رابطه بود که از فردای اعلام خبر مرگ معاویه زمانیکه والی مدینه بنابه دستور یزید مأمور کسب بیعت از امام حسین شد (یزید فردای مرگ معاویه در نامه خود به ولید بن عتبّه بن ابی سفیان عاملان وقت مدینه نوشت: «فخذ حسينا وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير بالبيعة أخصاً شديداً - فوراً از حسین و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر به هر شکلی که شده برای من بیعت بگیر») او با امتناع از بیعت کردن با یزید، به صورت علنی و آشکار مبارزه اصلاح‌گرایانه اجتماعی خودش را (آنچنانکه در وصیت‌نامه‌اش به برادرش محمد بن حنفیه در همین زمان نوشته بود) از پائین شروع کرد.

مانیفست و اصول محوری برنامه جنبش حق طلبانه و اصلاح‌گرایانه اجتماعی او به صورت آشکار مبارزه با یزید و قدرت سیاسی حاکم و مبارزه با ظلم و استبداد سیاسی حاکم بود؛ که امتناع از بیعت کردن با یزید به صورت آشکار و علنی (برعکس عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر که امتناع از بیعت کردن آنها با یزید صورتی غیر علنی داشت) نمایش آغاز همین جنبش حق طلبانه و اصلاح‌گرایانه بود.

فراموش نکنیم که در ظرف زمان و مکان امام حسین، امتناع از بیعت با خلیفه وقت به معنای اعلام جنگ و مبارزه و ارتداد و طغیان بر علیه حاکمیت بود و بدین

ترتیب بود که امام حسین جنبش حق طلبانه و اصلاح‌گرایانه اجتماعی خود را از فردای مرگ معاویه با شعار مبارزه با استبداد سیاسی حاکم و در چارچوب امتناع بیعت با یزید شروع کرد. هجرت آشکار او در ۲۷ رجب سال ۶۰ از مدینه به مکه به همراه زن و بچه و افراد نزدیک خانواده و حواریون سیاسی اجتماعی خودش به صورت آشکار و علنی در زیر چتر نگاه‌های مأمورین خلافت اولین گامی بود که امام حسین برداشت که در سوم شعبان سال ۶۰ هجری امام حسین پس از ۶ روز وارد مکه شد و در ۱۵ رمضان سال ۶۰ هجری (۴۲ روز بعد از ورود امام حسین به مکه بود که) اولین دعوت مردم کوفه از امام حسین به دست او رسید.

بنابراین بین امتناع امام حسین از بیعت با یزید که در ۲۵ رجب سال ۶۰ هجری در مدینه اعلام شد تا ۱۵ رمضان سال ۶۰ که اولین سری از دعوتنامه‌های مردم کوفه از امام حسین به دست او رسید، ۵۰ روز فاصله زمانی داشته است که خود این امر نشان دهنده آن می‌باشد که هجرت امام حسین از مدینه به مکه در تاریخ ۲۷ رجب سال ۶۰ نه در راستای پاسخ به دعوت مردم کوفه و کسب قدرت سیاسی (آنچنانکه صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید» می‌گوید) بوده است و نه در راستای حرکت به کربلا و شهادت و شهید شدن (آنچنانکه شریعتی در کنفرانس شهادت می‌گوید) بوده است، بلکه بدون تردید در این رابطه می‌توان داوری کرد که آن هجرت از مدینه به مکه امام حسین در ۲۷ رجب سال ۶۰ در راستای حضور در شهر مکه (بزرگ‌ترین پایگاه اجتماعی و مذهبی و خبری جوامع مسلمین) به عنوان تریبون تبلیغی و ترویجی و تهییجی بین‌المللی خودش در راستای دستیابی به جنبش روشنگری تکوین یافته از پائین خود بر علیه استبداد سیاسی حاکم بوده است.

بنابراین بدون تردید تمامی قرائت‌های مختلف از این هجرت اولیه امام حسین از مدینه به مکه در سال ۶۰ که یا در راستای کسب قدرت سیاسی امام حسین (آنچنانکه شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید») تفسیر کرده‌اند و یا (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» مطرح کرده است) در راستای کشته شدن و کسب شهادت جهت

مبارزه با دستگاه استبداد سیاسی حاکم تفسیر کرده‌اند، در رویکرد ما نمی‌تواند گویای جوهر جنبش حق طلبانه و اصلاح‌گرایانه و مبارزه علنی اجتماعی سیاسی امام حسین باشد، چراکه هر چند امام حسین در آغاز شروع جنبش حق طلبانه و اصلاح‌گرایانه و حرکت به طرف مکه و در مسیر ۶ روزه حرکتش با شعارهای:

«فَإِنْ تَكُنِ الدُّنْيَا تُعَدُّ نَفِيسَةً - فَدَارُ ثَوَابِ اللَّهِ أَعْلَى وَ أُنْبَلُ - وَ إِنْ تَكُنِ الْأَمْوَالُ لِلتَّكْرِ جَمْعَهَا - فَمَا بَالُ مَرْوُكٍ بِهِ الْحَرْزُ يَخْلُ - وَ إِنْ تَكُنِ الْأَبْدَانُ لِلْمَوْتِ أَنْشِثَتْ - فَتَقْتُلُ أَمْرِيَّ بِالسَّيْفِ فِي اللَّهِ أَفْضَلُ - حُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وَوَلِدِ آدَمَ مَحَطَّ الْقَلَادَةِ عَلَى جِيدِ الْفَتَاةِ، وَ مَا أَوْلَاهِي إِلَى أَسْلَافِي إِشْتِيَاقٌ يَعْقُوبُ إِلَى يُوسُفَ - اگر چه دنیا خوب و زیباست اما آخرت برای ما زیباتر است و اگر چه مال دنیا آخرش باید گذاشت رفت، چرا امروز آن را به دیگران ایثار نکنیم و اگر مرگ برای انسان امری محتوم می‌باشد چرا با اختیار خود مرگی را انتخاب نکنیم که به شمشیر در راه خدا زیبا و جمیل باشد، بدانید که مرگ برای من در این مسیر مانند گردن‌بند برای زینت زنان می‌باشد» (مناقب ابن شهر آشوب - ج ۲ - ص ۲۱۳).

سخن از مرگ و زیبایی مرگ می‌گوید این دلالت بر دیسکورس «مرگ‌اندیشی» امام حسین می‌کند که از پدرش امام علی تاسی می‌کرده است. عنایت داشته باشیم که امام حسین از سوم شعبان سال ۶۰ تا هشتم ذی‌الحجه سال ۶۰ یعنی مدت ۱۲۵ روز در مکه اقامت داشته است و بدون تردید در این مدت ۱۲۵ روز امام حسین در مکه در عرصه جنبش روشنگری اهتمام می‌ورزیده است و علاوه بر آن، تمامی روش‌های مبارزه اجتماعی از رفتن به یمن و جنگ چریکی پیشنهاد شده عبدالله بن عباس تا دعوت مردم کوفه برای مدیریت جنبش عدالت‌خواهانه آنها و غیره، آنالیز و جمع‌بندی می‌کرده است.

ولی نباید فراموش کنیم که آنچه که باعث گردید تا پس از ۱۲۵ روز جمع‌بندی و آنالیز کردن امام حسین در میان آن همه پیشنهاد و مؤلفه‌های مبارزاتی «مسیر کوفه» را (که همان جنبش عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین مردم کوفه بود) انتخاب نماید، نه به خاطر کسب قدرت سیاسی و نه به خاطر جنگ چریکی

و نه به خاطر تجزیه جغرافیای جوامع مسلمین بود، بلکه برعکس تنها و تنها به خاطر مساعد بودن شرایط اجتماعی جامعه کوفه برای اعتلای جنبش‌های عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین بود.

یادمان باشد که بین جامعه جنبشی و جامعه مدنی تفاوت وجود دارد، چرا که جامعه مدنی پدیده مدرنی می‌باشد که در فرایند پسانقلاب کبیر فرانسه بر پایه حقوق شهروندی و برابری و آزادی شهروندان یک جامعه موضوعیت پیدا می‌کند، اما برعکس (جامعه مدنی که یک پدیده مدرن می‌باشد) جامعه جنبشی از آغاز شروع مبارزه حق طلبانه و عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش بشر وجود داشته است؛ و جوامع بشری حتی از دوره برده‌داری توسط «جامعه جنبشی» تلاش می‌کرده‌اند تا مبارزه حق طلبانه و رهائی‌بخش و عدالت‌خواهانه خود را به صورت یک پروسس درازمدت تکوین یافته از پائین به انجام برسانند.

بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که جامعه جنبشی در مسیر جنبش حق طلبانه و عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش بشر امری جدید نمی‌باشد هر چند که در مرحله پسانقلاب کبیر فرانسه به موازات ظهور جامعه مدنی به عنوان یک مسیر رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه، مسیر جامعه مدنی در طول مسیر جامعه جنبشی در دستور کار جوامع انسانی قرار گرفته است، اما در این رابطه نباید فراموش کنیم که تنها با پیوند دو جامعه مدنی و جنبشی در مسیر حرکت برابری طلبانه عمودی و آزادی‌خواهانه افقی بشر (در فرایند پسانقلاب کبیر فرانسه به خصوص از قرن نوزدهم در جوامع اروپائی و در ادامه آن در قرن بیستم در کشورهای پیرامونی) است که شرایط عینی و ذهنی برای ظهور «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین» در جوامع بشری فراهم شده است. لذا در این رابطه است که در جوامع امروز بشر (به جای تکیه مکانیکی بر جامعه جنبشی و یا جامعه مدنی) «مسیر دموکراتیک کردن مبارزه دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای قدرت» (توسط اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و اجتماعی کردن قدرت معرفتی در جوامع بشری امروز) از مسیر جامعه مدنی جنبشی دینامیک خودبنیاد تکوین یافته از

پائین ممکن می‌باشد؛ و قطعاً و جزماً تا زمانیکه در جامعه امروز بشر جامعه مدنی جنبشی دینامیک مطالباتی و سیاسی و اجتماعی تکوین یافته از پائین حاصل نشود، مبارزه دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در آن جوامع نمی‌تواند به صورت پایدار به سرانجام مقصود برسد.

بنابراین در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته حیات سیاسی خود در دو عرصه درون تشکیلاتی و برون تشکیلاتی در دو فاز عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین و افقی و جنبشی نشر مستضعفین پیوسته بر این باور بوده است که برای اینکه در جامعه بزرگ و رنگین کمان فرهنگی و سیاسی و قومی و اجتماعی ایران بتوانیم از مسیر دموکراتیک به دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا دموکراسی سوسیالیستی دست پیدا کنیم، باید استراتژی ما پیوسته در چارچوب جامعه مدنی جنبشی دینامیک و خودبنیاد مطالباتی و سیاسی و اجتماعی تکوین یافته از پائین تعریف بشود.

بدین خاطر در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته حیات سیاسی خود هر گونه حرکت عمودی جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور که صورتی بیرون از چارچوب استراتژی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد دینامیک مطالباتی و سیاسی و اجتماعی تکوین یافته از پائین داشته باشد، در جامعه ایران محکوم به شکست می‌داند؛ و در این بستر بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نخستین تحلیل و برنامه خودش در سال ۵۸ از طریق چاپ کتاب‌های جنبش خلق کرد و خلق عرب و خلق ترکمن صحرا و غیره آغاز کرد، چرا که در آن شرایط خودویژه اجتماعی و سیاسی جامعه ایران (در فرایند پسانقلاب ۵۷) بر این باور بودیم که در آن شرایط تنها از طریق اعتلای جنبش‌های سیاسی و مطالباتی «منطقه‌ای جامعه ایران» می‌توان به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در ایران دست پیدا کرد؛ اما به موازات اعتلای جامعه جنبشی مطالباتی و سیاسی و اجتماعی مرکزی ایران (به خصوص از فرایند پساجنگ رژیم مطلقه فقه‌ای با رژیم بعثی صدام حسین) رفته رفته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به این باور رسید که تنها از طریق اعتلای

جنبش‌های مطالباتی و سیاسی و اجتماعی مرکزی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران است که ما می‌توانیم به دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی در جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنیم.

باری، در نتیجه بدین ترتیب بود که از خرداد ۸۸ با شروع کار نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، حرکت ۳۰ ساله گذشته آرمان مستضعفین وارد فرایند جنبشی و افقی خود شد و لذا در آن رابطه است که نشر مستضعفین در طول ده ساله گذشته حرکت خود (به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) پیوسته بر این باور بوده است که تنها توسط اعتلای جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی و سیاسی و اجتماعی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران است که می‌توان به دموکراسی سوسیالیستی یا دموکراسی سه مؤلفه‌ای پایدار دست پیدا کرد؛ و تا زمانی که جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد مطالباتی و سیاسی و اجتماعی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران به صورت پایدار حاصل نشود هر گونه جنبش و حرکت و مبارزه (آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول خواهانه جامعه ایران شاهد بوده‌ایم) آب در هاون کوبیدن می‌باشد.

بنابراین بدین ترتیب است که ما بر این باوریم که «تحول اجتماعی یک پدیده اجتماعی و دینامیک می‌باشد نه یک پدیده روانشناسی فردی.»

ما بر این باوریم که «جنبش‌های مطالباتی باید از مسیر خودسازماندهی دینامیک تکوین و اعتلا پیدا کنند.»

ما بر این باوریم که «غیبت جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران به خصوص در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران بسترساز بازتولید استبداد در جامعه بزرگ ایران شده است.»

ما بر این باوریم که «مبانی دموکراسی سه مؤلفه‌ای یعنی برابری شهروندی و آزادی شهروندی در جامعه بزرگ ایران تنها از کانال جامعه مدنی جنبشی ممکن می‌باشد.»

ما بر این باوریم که «تنها در بستر جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد مطالباتی و سیاسی و اجتماعی تکوین یافته از پائین است که می‌توان دموکراسی را در جامعه ایران به صورت پایدار نهادینه کرد.»

ما بر این باوریم که «تحول رادیکال یا تغییر در جامعه ایران تنها از کانال جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین ممکن می‌باشد نه از طریق پروژه به اصطلاح اصلاح طلبانه (درون حکومتی و یا از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی) و نه از طریق جریان‌های سیاسی خارج‌نشین برانداز حکومتی که تلاش می‌کنند تا توسط کسب قدرت سیاسی در دست خود تمام سرمایه اجتماعی جامعه بزرگ ایران را وجه المصالحه و یا وجه معامله پیوند با جناح‌ها و امپریالیسم آمریکا و جنگ طلبان منطقه‌ای آنها یعنی بن زائد و بن سلمان و بنیامین نتانیاهو بکنند.

ما بر این باوریم که لکوموتیو حرکت جامعه ایران جنبش‌های مطالباتی و سیاسی و اجتماعی خودبنیاد می‌باشند.

ما بر این باوریم که تنها با رویکرد «جامعه‌محور» می‌توان در جامعه امروز ایران به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد دست پیدا کرد، نه با رویکرد دولت‌محور توسط کسب قدرت سیاسی و توسط تکیه بر استراتژی تقدم حزب بر جنبش و جایگزین کردن احزاب سیاسی بالائی به جای جنبش‌های تکوین یافته از پائین.

ما بر این باوریم که در میان سه رویکرد پیشاهنگی و پیشروئی و پیشگامی در عرصه استراتژی حرکت تحول‌خواهانه در جامعه ایران نه رویکرد پیشاهنگی و نه رویکرد پیشروئی به صورت عمودی نمی‌توانند به دستاورد دموکراتیک و پایداری دست پیدا کنند، لذا تنها و تنها توسط رویکرد پیشگامی است که در عرصه حرکت افقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند با اعتقاد به «تقدم جنبش‌ها بر احزاب» و «نفی استراتژی کسب قدرت سیاسی توسط پیشگام» و تکیه بر «کنش‌گری جامعه ایران» بستر ساز اعتلای جنبش‌های خودبنیاد جامعه ایران بشود.

ما بر این باوریم که تنها از مسیر جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین است که می‌توانیم به تغییر و تحول رادیکال در عرصه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنیم.

ما بر این باوریم که تنها در چارچوب استراتژی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین از پائین است که هدف دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که همان «رهائی انسان می‌باشد» تحقق پیدا می‌کند؛ و دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای می‌تواند به صورت یک نظام اجتماعی (نه شکل صرف حکومتی) درآید و دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای می‌تواند به جای یک ایدئولوژی، بدل به مبارزه مردم ایران برای رهائی خودشان بشود و دموکراسی به صورت یک نظام اجتماعی می‌تواند سیستمی برای کنترل قدرت سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ ایران بشود؛ و توسط آن است که جامعه ایران می‌تواند از فرایند احزاب ایدئولوژیکی وارد فرایند احزاب سیاسی و برنامه‌ای بشود.

باری، بنابراین مطابق آنچه که فوقا مطرح کردیم امام حسین پس از اعلام عدم بیعت با یزید (در روز ۲۵ رجب سال ۶۰) و هجرت از مدینه به مکه در صورت علنی و در زیر دید نیروهای امنیتی رژیم استبدادی یزید (در ۲۷ رجب سال ۶۰) جنبش حق طلبانه و اصلاح‌گرایانه اجتماعی خود را شروع کرد و پس از شش روز، در روز سوم شعبان ۶۰ با وارد به مکه جنبش روشنگری خود را تا روز هشتم ذی الحجه سال ۶۰ به مدت ۱۲۵ روز در مکه مادیت بخشید و در طول این ۱۲۵ روز اقامت در مکه، پس از جمع‌بندی از تمامی مسیرهای مبارزه به کمک عبدالله بن عباس و گزارش‌گیری از کلیه بلاد اسلامی، بالاخره علی‌رغم مخالفت بسیاری از جمله ابن عباس و عبد الله بن عمر و غیره، کوفه را به عنوان استراتژی حرکت خود انتخاب می‌نماید. البته در خصوص خودویژگی‌های کوفه که بسترساز انتخاب کوفه به عنوان استراتژی امام حسین شد باید بر این امر تاکید کنیم که طبق نامه‌های فراگیر مردمی کوفه که به امام حسین در مکه از ۱۵ رمضان سال ۶۰ می‌رسید، تحلیل امام حسین از وضعیت کوفه در این رابطه بود که در کوفه یک جنبش عدالت‌طلبانه ضد نظام یزید از پائین شکل گرفته است و لذا امام

حسین چنین می‌پنداشت که با ورود به کوفه او می‌تواند جنبش عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین مردم کوفه را هدایت نماید.

بنابراین در این رابطه بود که امام حسین قبل از حرکت از مکه مسلم بن عقیل را جهت بسترسازی ورود خودش و اصحاب به کوفه اعزام می‌نماید، در این چارچوب است که ما استراتژی حرکت امام حسین از مکه به طرف کوفه را تکیه بر استراتژی جنبشی عدالت‌خواهانه مردم کوفه تعریف می‌کنیم. فراموش نکنیم که خود امام حسین تکیه بر استراتژی جنبشی تکوین یافته از پائین از پدرش امام علی در سال ۳۵ آموخته بود چراکه امام علی برعکس ابوبکر که توسط شورای نخبگان مهاجرین و انصار برای خلافت انتخاب شد و برعکس عمر که توسط وصایت ابوبکر به خلافت دست پیدا کرد و برعکس عثمان که توسط شورای انتصابی عمر انتخاب شده بود، امام علی توسط «جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مردم مدینه پس از قتل عثمان به دست این جنبش با انتخاب همین جنبش عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین مردم مصر و مدینه به خلافت رسید» که البته آنچنانکه امام علی در خطبه شماره ۳ نهج‌البلاغه مطرح می‌کند، خود امام حسین به همراه امام حسن نقشی فعالی در هدایت‌گری جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه در سال ۳۵ داشته‌اند.

«فما راعنی الا والناس کعرف الضبع الی، ینثالون علی من کل جانب، حتی لقد وطیء الحسنان و شق عطفای مجتمعین حولی کر بیضه الغنم - آن مرحله برای من بس هیجان‌انگیز بود چراکه انبوه مردم با ازدحامی عظیم مانند قحطی‌زدگان به غذا، برای سپردن خلافت به من از هر طرف به من هجوم می‌آوردند، اشتیاق و شور مردم چنان از حد گذشت که دو فرزندم حسن و حسین در زیر دست پای جمعیت کوبیده شدند و لباس‌های من پاره گشتند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳ - ص ۴۹ - سطر ۱۱ به بعد).

بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که یکی از عوامل بسترساز انتخاب استراتژی جنبشی امام حسین در دوران ۱۲۵ روز اقامتش در مکه، تجربه گذشته

او در جریان انتخاب امام علی در سال ۳۶ در مدینه توسط جنبش عدالت خواهانه تکوین یافته از پائین مردم مصر و مدینه بوده است. فراموش نکنیم که در طول ۴ سال نه ماه خلافت امام علی (چه در عرصه جنگ‌های ثلاثه داخلی با قاسطین و مارقین و ناکثین و چه در عرصه نامه‌نگاری‌ها و خطبه‌ها و حرکت تبلیغی و ترویجی و تهییجی خودش) او پیوسته در راستای تقویت و تأیید حرکت جنبشی مردم مصر و مدینه گام برمی‌داشت. هر چند که در تحلیل نهائی او می‌گفت: «من نه مخالف با حرکت این جنبش بودم و نه موافق.» ولی به هر حال همین موضع بینابینی امام علی (از آنجائیکه نوک پیکان آن جنبش در راستای تعیین آل‌ترناتو عثمان از آغاز به جانب امام علی بود) خود به نحوی حمایت از آن جنبش بوده است. البته در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که در فرایند اعتلای جنبش فوق بنا به دعوت عثمان از امام علی، امام علی به عنوان نماینده عثمان با جنبش دیالوگ می‌کرد.

«جماعتی از اهل مصر بر عثمان شوریدند. عثمان احساس خطر کرده بود. از علی بن ابی‌طالب استمداد نمود و اظهار ندامت کرد. علی به مصریان فرمود: شما برای زنده کردن حق قیام کرده‌اید و عثمان توبه کرده است و می‌گوید: من از رفتار گذشته‌ام دست بر می‌دارم و تا سه روز دیگر به خواسته‌های شما ترتیب اثر خواهم داد و فرمانداران ستمکار را عزل می‌کنم. پس علی از جانب عثمان برای ایشان قراردادی نوشته و ایشان به طرف مصر مراجعت کردند. در بین راه شورشیان مصر غلام عثمان را دیدند که بر شتر عثمان سوار بود و به طرف مصر می‌رفت. از وی بد گمان شدند او را تفتیش نمودند. با او نامه‌ای یافتند که عثمان برای والی مصر نوشته بود بدین مضمون: به نام خدا. وقتی عبدالرحمان بن عدیس نزد تو آمد. صد تازیان به او بزن و سر و ریشش را بتراش و به زندان طویل‌المدت محکومش کن و مانند این عمل با عمرو بن الحمق و سودان بن حمران و عروه بن نباع بکن. شورشیان نامه را گرفته و با خشم به جانب عثمان برگشتند و به عثمان اظهار داشتند: تو به ما خیانت کردی عثمان نامه را انکار نمود. شورشیان گفتند غلام تو حامل نامه بوده است. عثمان پاسخ داد او بدون اجازه من این عمل را مرتکب شده است. شورشیان گفتند مرکوبش شترتو

بود. عثمان گفت او شترم را دزدیده است. شورشیان گفتند: نامه به خط منشی تو می‌باشد عثمان پاسخ داد بدون اجازه و اطلاع من منشی نامه را نوشته است. شورشیان گفتند پس به هر حال تو لیاقت خلافت نداری و باید استعفا بدهی. زیرا اگر این کار به اجازه تو انجام گرفته است. تو خیانت پیشه‌ای و اگر این کارهای مهم بدون اجازه و اطلاع تو صورت گرفته است پس تو آدم بی‌عرضه هستی و عدم لیاقت تو ثابت می‌شود و به هر حال یا استعفا کن و یا الان عمال ستمکار را عزل کن. عثمان پاسخ داد: اگر من بخواهم مطابق میل شما رفتار بکنم پس شما حکومت دارید. من چه کاره هستم؟ آنان با حالت خشم از مجلس بلند شدند و بالاخره در سال ۳۵ هجری همین مردم بروی شوریدند و پس از چند روز محاصره و زد و خورد وی را کشتند» (تاریخ طبری - ج ۳ - ص ۴۰۲ - ۴۰۹ و تاریخ یعقوبی - ج ۲ - ص ۱۵۰ و ۱۵۱).

باری، بدین ترتیب بود که در هشتم ذی الحجه سال ۶۰ امام حسین مکه را ترک می‌کند و به سوی کوفه حرکت می‌نماید. لذا در این رابطه که در آغاز حرکت از مکه به طرف کوفه او برنامه سیاسی خودش را طی یک خطبه رسماً اعلام می‌کند:

«ایها الناس من رأی سلطانا جائراً مستحلاً لحرم الله، ناکثاً لعهد الله، مستاثراً لفیء الله معتد یا لحدود الله، فلم یغیّر علیه بفعل و لا قول کانحفاً علی اللہان یدخله مدخله، الا وان هولاء القوم قد احلوا حرام الله و حرّموا حلاله و استاثروا فیء الله» (تاریخ طبری - ج ۴ - ص ۳۰۴) و البته هر چند در مسیر حرکت به طرف کوفه پس از شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل به دست نیروهای عبیدالله زیاد پروژه خود را شکست خورده می‌دید و کربلا و استراتژی عاشورا در این رابطه بر او تحمیل شده می‌یافت، ولی بدون تردید امام حسین در فرایند دوم حرکت خود نیز تلاش کرد تا با مدیریت این فرایند جدید در عرصه کربلا و عاشورا رویکرد جنبشی حق طلبانه و اصلاح‌گرایانه خودش را برای تاریخ فردای بشر تبیین نماید.

بنابراین با عنایت به موارد فوق می‌توان داوری کرد که:

اولاً امام حسین از قبل بر پایه تحلیل مشخصی که از شرایط مشخص دوران خلافت معاویه داشت، معتقد بوده است که تا زمانیکه معاویه زنده است و حکومت

می‌کند شرایط برای حرکت او آماده نمی‌باشد. برای فهم این مهم تنها کافی است که جنبش حق طلبانه ضد خلافت یزید توسط امام حسین با جنبش ظلم‌ستیزانه ضد معاویه حجر بن عدی مقایسه کنیم. بدون تردید هر دو این جنبش از جوهر واحد حق طلبانه برخوردار بودند و رهبری هر دو جنبش از پتانسیل لازم جهت مدیریت آن دو جنبش حق طلبانه برخوردار بودند و هم حجر بن عدی و هم امام حسین از شاگردان بزرگ مکتب امام علی بودند؛ و البته هم جنبش حق طلبانه حجر بن عدی در مرج العذراء و جنبش امام حسین در کربلا به صورت ظاهر شکست خوردند؛ و به لحاظ نظامی معاویه در مرج العذراء و یزید در کربلا پیروز شدند به لحاظ قساوت و جنایت هم معاویه در مرج العذراء و یزید و اعوان و انصارش در کربلا سنگ تمام گذاشتند و اوج جنایت به نمایش گذاشتند اما نکته‌ای که در این رابطه قابل توجه می‌باشد، اینکه چرا کربلا در عرصه تاریخ نسبت به مرج العذراء توانست از جایگاه مشعشع‌تری برخوردار بشود؟

در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که تنها تفاوت این دو جنبش حق طلبانه در معماری زمان و مکان آن نهفته می‌باشد، به عبارت دیگر بدون تردید اگر امام حسین مانند حجر بن عدی در دوران معاویه جنبش حق طلبانه خودش را آغاز می‌کرد، دستگاه شانتاژ و سرکوب معاویه - عمرو بن عاص توان آن را داشتند تا مانند جنگ صفین و بر سر نیزه کردن قرآن‌ها و جریان حکمیت و طغیان خوارج، حرکت را به سود خود تغییر دهند. پر واضح است که در این رابطه امام حسین در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص زمان معاویه که داشت برای شروع جنبش حق طلبانه خود منتظر مرگ معاویه بود؛ و لذا در ۲۵ رجب سال ۶۰ به موازات شنیدن خبر مرگ معاویه توسط امتناع از بیعت با یزید جنبش خود را آغاز کرد.

ثانیاً امام حسین جنبش حق طلبانه خودش را با یزید به صورت فرایندی به انجام رسانید. به این ترتیب که تا ۲۷ رجب سال ۶۰ که او در مدینه بود او استارت جنبش حق طلبانه خودش را توسط «امتناع از بیعت با یزید» زد و از آنجائیکه برای امام حسین مسجل شده بود که دستگاه امنیتی و سرکوب‌گر یزید در فرایند

پسामتناع بیعت او در مدینه جنبش حق طلبانه او را در نطفه خفه خواهند کرد، لذا به همین دلیل بود که در فرایند دوم حرکت خودش جهت بسترسازی اعتلای جنبش حق طلبانه‌اش، تصمیم به هجرت از مدینه به مکه گرفت و بدین خاطر در این رابطه است که بر خلاف رویکرد شریعتی، ما بر این باور هستیم که هجرت امام حسین از مدینه به مکه در ۲۷ رجب سال ۶۰ اصلاً و ابداً در راستای کربلا و عاشورا و شهید شدن نبوده است بلکه برعکس هجرت امام حسین از مدینه به مکه تنها در راستای بسترسازی برای اعتلای جنبش روشنگری امام حسین بوده است تا توسط تبلیغ و ترویج و تهییج جوامع مسلمین و استفاده کردن از تریبون تبلیغاتی مکه برای فراگیر کردن زمینه ذهنی و نظری حرکتش و همچنین جمع‌آوری اخبار از وضعیت سیاسی اجتماعی جوامع مسلمین و شهر امن بودن مکه او بتواند استراتژی حرکتش را به صورت آگاهانه انتخاب نماید.

باید توجه داشته باشیم که شهر مکه در آن شرایط از تمامی این خودویژگی‌ها برای امام حسین برخوردار بود به عبارت دیگر امام حسین با هجرت از مدینه به مکه هم می‌توانست در مکه با تمامی جوامع مسلمین که برای حج عمره و تمتع آمد و رفت می‌کردند در تماس باشد و اخبار و وضعیت آن جوامع را فهمیم نماید و به تحلیل مشخص از شرایط مشخص در آن شرایط دست پیدا کند و هم می‌توانست از شهر مکه به عنوان تریبون تبلیغی و تهییجی و ترویجی جنبش حق طلبانه خودش استفاده نماید و هم به لحاظ شهر امن بودن مکه شرایط برای سرکوب حرکت امام حسین توسط دستگاه‌های سرکوب‌گر یزید فراهم نبود، لذا به همین دلیل این عوامل باعث گردید تا در ۲۷ رجب سال ۶۰ امام حسین (برعکس عبدالله بن زبیر که به صورت مخفیانه در شب و از بیراهه‌ها از مدینه به مکه کوچ کرد) در روز روشن و در مسیر معمولی و زیر نگاه دستگاه‌های امنیتی یزید به همراه خانواده و حواریون خاص خودش از مدینه به مکه هجرت کند.

پر ییاداست که «شعارهای مرگان‌دیشانه» امام حسین در هنگام هجرت (که شریعتی در این رابطه بر آن تکیه کرده است و از این شعارهای مرگان‌دیشانه امام حسین در هنگام خروج از مدینه مثل شعار «حُطُّ الْمَوْتُ عَلَىٰ وُلْدِ آدَمَ...» او برداشت

حرکت شهادت طلبانه از هجرت امام حسین از مدینه کرده است) به تاسی از پدرش امام علی بوده است که آنچنانکه در خطبه‌های ۵ و ۲۸ و غیره مشهود است، امام علی جهت به نمایش گذاشتن ایمان خودش و برای اینکه مخاطبین او با رویکرد قدرت طلبانه و دنیا طلبانه حرکت امام علی را تحلیل نکنند، امام علی توسط طرح بی‌مقداری دنیا برای خودش و رویکرد مرگ‌اندیشانه در تلاش بوده است تا ایمان و اعتقاد به راهش به مخاطبین تسری بدهد، بنابراین طرح شعارهای مرگ‌اندیشانه امام حسین در مسیر حرکت از مدینه به مکه تنها باید در چارچوب همان رویکرد امام علی مورد مطالعه قرار بدهیم نه اینکه آنچنانکه شریعتی در «شهادت» و «پس از شهادت» مطرح می‌کند، طرح شعارهای مرگ‌اندیشانه امام حسین را به صورت یک استراتژی برای امام حسین درآوریم و در چارچوب پیشگویی امام حسین نسبت به کربلا و شهادت و عاشورا تحلیل و تبیین نمائیم. ثالثاً باور ما بر این امر قرار دارد که تا زمانیکه در مسیر حرکت امام حسین به طرف کوفه، او خبر شهادت مسلم بن عقیل (که فرستاده او به کوفه بود) دریافت نکرده بود، امام حسین هرگز به عاشورا و کربلا فکر نمی‌کرد و تمامی تصمیم و اندیشه و هدفش رسیدن به کوفه و مدیریت کردن جنبش عدالت طلبانه رو به اعتلای مردم کوفه بود.

رابعاً تصمیم امام حسین جهت هجرت از مکه به کوفه در مدت ۱۲۵ روز اقامت در مکه گرفته شد چراکه امام حسین حتی در روز سوم شعبان سال ۶۰ که وارد مکه شد، اصلاً و ابداً تصمیم به رفتن به کوفه نگرفته بود؛ و اصلاً تا ۱۵ رمضان سال ۶۰ دعوتی از مردم کوفه به امام حسین نرسیده بود؛ و بدون تردید اولین دعوت مردم کوفه از امام حسین در ۱۵ رمضان سال ۶۰ به دست امام حسین رسید و تا زه در ۱۵ رمضان سال ۶۰ امام حسین دعوت مردم کوفه را تنها به عنوان یکی از گزینه‌های پیش روی خود در نظر داشت نه همه گزینه‌ها.

خامساً امام حسین در ۱۲۵ روز اقامت خود در مکه (از سوم شعبان تا هشتم ذی الحجه سال ۶۰) در کنار تمامی صاحب‌نظران بزرگ اپوزیسیون که در مکه

بودند از عبدالله بن عمر تا عبدالله بن زبیر و تا عبدالله بن عباس و غیره در کنار جمع‌آوری اخبار و اطلاعات از تمامی جوامع مسلمین به صورت تمام وقت در باب تعیین استراتژی حرکتش در حال دیالوگ و گفتگو بود. بطوریکه برای مثال هم عبدالله بن عمر و هم عبدالله بن عباس با رفتن امام حسین به کوفه مخالف بودند و عبدالله بن عباس که از شاگردان برجسته امام علی بود و از استراتژی‌های قابل توجه اپوزیسیون بود رفتن به یمن و جنگ چریکی به امام حسین پیشنهاد می‌کرد.

بدین ترتیب از نیمه دوم ذی القعدة سال ۶۰ بود که امام حسین «استراتژی جنبشی» رفتن به کوفه را انتخاب کرد و در ادامه آن مسلم بن عقیل را به آنجا فرستاد و البته از بعد از پیام اولیه مثبت مسلم بن عقیل به امام حسین بود که او تصمیم نهائی برای رفتن به کوفه گرفت. یادمان باشد که کوفه پایتخت امام علی در دوران چهار سال و هفت ماهه خلافتش یعنی از سال ۳۵ تا ۴۱ بود؛ و فراموش نکنیم که ۲۰ سال قبل از این مردم شهر کوفه برای مدت نزدیک به ۵ سال عدالت علی را در عرصه نظر و عمل تجربه کرده بودند و گرچه معاویه بزرگان مردم کوفه اعم از حجر بن عدی‌ها و عمر و بن حنظله خزاعی‌ها و رشید هجری‌ها و میثم تمارها را از بین برده بود، ولی هنوز تعلیمات نظری و عملی امام علی در حافظه تاریخی مردم کوفه وجود داشت به عبارت دیگر در میان جوامع رنگین کمان اسلامی مردم کوفه تنها جامعه‌ای از جوامع مسلمان بودند که عدالت علی را در عرصه نظر و عمل به صورت مستقیم و بلافصل تجربه کرده بودند.

یادمان باشد که کوفه اصلاً اردوگاه نظامی بود که از اول هم به عنوان یک اردوگاه نظامی تأسیس شده بود و این شهر در زمان خلیفه دوم عمر بن الخطاب ساخته شد و قبلاً حیره بود، این شهر را سعد وقاص به دستور عمر بن الخطاب ساخت همان مسلمانانی که سرباز بودند در کوفه در اردوگاه ساکن گردیدند تا به صورت مستمر آماده حمله باشند، بنابراین کوفه مرکز جدید الحداثی بود که در زمان عمر برای نیروی‌های نظامی و ماموران دولت که در مسیر ایران و حجاز در حال رفت بودند ساخته شده بود و لذا هنوز بافت قومی و قبیلگی در آن نهادینه نشده

بود؛ و در چارچوب این مؤلفه‌های بود که امام حسین در جمع‌بندی‌های خودش در ۱۲۵ روز اقامت در مکه بر آن تکیه می‌کرد.

ساده‌تر آنچنانکه در رویکرد امام علی در نهج‌البلاغه و در دوران پس‌اوقات پیامبر اسلام شاهد بوده‌ایم امام علی اصلاً و ابداً رویکرد کسب قدرت سیاسی نداشته است و چه در سال ۱۱ هجری که پیامبر اسلام وفات کرد و ابوسفیان پیشنهاد کسب قدرت سیاسی به او داد و امام علی آنچنانکه در خطبه شماره ۵ نهج‌البلاغه در این رابطه فرموده است «دست رد به سینه ابوسفیان می‌زند و به ابوسفیان می‌گوید قدرت سیاسی برای من امروز مثل یک میوه نارس می‌باشد و لقمه‌ای گلوگیر است» و در شورای عمر هم در برابر درخواست عبدالرحمان بن عوف که حق و تو از طرف عمر داشت نسبت به اجرای رویه شیخین جواب رد داد و حاضر به قبول خلافت و کسب قدرت سیاسی نشد و در سال ۲۵ هجری هم در جریان تقاضای قبول خلافت از طرف جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه آنچنانکه در خطبه ۹۳ نهج‌البلاغه به صراحت آمده است، امام از قبول خلافت و قدرت سیاسی امتناع می‌کرد و آنچنانکه خود امام در خطبه ۳ نهج‌البلاغه مطرح می‌کند بالاخره آن جنبش بزرگ قبول خلافت را بر او تحمیل کردند.

شعار امام علی در برابر فشار قبول خلافت از طرف آنها این بود که آنچنانکه در خطبه ۹۳ نهج‌البلاغه مطرح شده است امام علی به مردم می‌گفت «من مشاور شما باشم بهتر است تا امیر بر شما بشوم». پر واضح است که خود امام علی نسبت به کسب قدرت سیاسی بی‌میل بوده است و کسب قدرت سیاسی را در راستای حرکت و هدف خود نمی‌دیده است و البته تکوین شیعه از زمان امام علی (نباید به عنوان یک فرقه مذهبی که امروز شاهدیم و از زمان آل‌بویه در قرن چهارم هجری و صفویه در قرن دهم هجری تشکیل شده است در نظر بگیریم بلکه بالعکس شیعه) صورت حزب اقلیت اپوزیسیون داشته است که در راستای اعتدالی جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام و جنبش عدالت‌خواهانه امام علی در فرایند پس‌اوقات او مبارزه می‌کرده‌اند و این مبارزه قطعاً تا زمان امام حسین ادامه داشته است و بدون تردید امام حسین هم مانند پدرش امام علی نسبت

به کسب قدرت سیاسی و تلاش در جهت کسب قدرت سیاسی مقابله می کرده است و لذا در همین رابطه است که برعکس داوری صالحی نجف‌آبادی (در کتاب «شهید جاوید» خود که تلاش می‌کند تا حرکت امام حسین از مدینه و مکه به سمت کوفه برای کسب قدرت سیاسی تعریف کند) داوری ما (هر چند که داوری شهادت‌طلبانه شریعتی نسبت به حرکت امام حسین نقد می‌کنیم) بر این امر قرار دارد که حرکت امام حسین از مکه به کوفه در راستای اعتلابخشی به جنبش حق‌طلبانه خودش و جنبش عدالت‌خواهانه پدرش و جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام بوده است نه تلاش برای کسب قدرت سیاسی که اصلاً جایی در دیسکورس امام علی و امام حسین نداشته است.

سابعاً امام حسین در هشتم ذی الحجه در همان جوش و خروشی که حجاج جهت رفتن به منی و عرفات داشتند، پشت به مکه کرد و از مکه خارج شد و مسیر کوفه را در پیش گرفت و منزل منزل آمد تا به نزدیک سرحد عراق رسید و البته این درست در زمانی بود که جنبش عدالت‌خواهانه مردم کوفه توسط سپاه عبیدالله بن زیاد سرکوب شده بود؛ و حواریون اصلی امام حسین در کوفه یعنی مسلم و هانی شهید شده بودند و عبیدالله زیاد برای ترساندن مردم ریسمان به جنازه‌های مسلم و هانی بسته بود و در کوچه و بازارهای کوفه می‌کشیدند و البته در سرحد عراق که هنوز چند روز راه تا کوفه باقی مانده بود خبر به امام حسین رسید و از آنجا بود که امام حسین با تلاوت آیه ۲۳ احزاب فصلی نو در فرایند حرکتش ایجاد کرده بود.

«مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَتَلَ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا تَبْدِيلًا - بعضی از مؤمنین به پیمان خودشان با خدا وفا کردند و در راه حق شهید شدند و بعضی دیگر انتظار می‌کشند که کی نوبت آنها می‌رسد» (سوره احزاب - آیه ۲۳).

از اینجا بود که آن دسته از همراهان امام حسین که برای کوفه او را همراهی می‌کردند و حاضر نبودند در کربلا با او باشند امام حسین را رها کردند و رفتند

و تنها کسانی باقی ماندند که: «لم یبق معه الا اهل بینه و صفوته - فقط خاندان و نیکان اصحابش باقی ماندند» که تقریباً جمع این اصحاب به ۴۰ نفر می‌رسید و در اینجاست که امام حسین همین ۴۰ نفر زن و بچه و اصحاب خاص خودش را در یک خیمه جمع می‌کند و پس از خواندن خطبه ۲۸ نهج البلاغه: «...فَإِنَّ الدُّنْيَا قَدْ أَدْبَرَتْ وَ أَدْبَرَتْ يَوْدَاعٍ...» (صبحی الصالح - ص ۷۱ - سطر ۴ به بعد) اولین شعار عاشورائی خودش را که دلالت بر «حق طلبانه بودن» جوهر جنبش او می‌کرد با صدای بلند اعلام می‌کند.

«أَلَا تَرَوْنَ إِلَى الْحَقِّ لَا يَعْمَلُ بِهِ، وَ إِلَى الْبَاطِلِ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ، لِيَرْثَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللَّهِ مُحَقَّقًا» - آیا نمی‌بینید به حق عمل نمی‌شود؟ آیا نمی‌بیند جلو باطل‌ها را نمی‌گیرند در چنین شرایطی است که مؤمن باید از جان خود بگذرد و لقاء پروردگارش را در نظر بگیرد» (بحار الانوار - ج ۴۴ - ص ۳۸۱).

پر واضح است که از این مرحله امام حسین وظیفه خودش را معماری عاشورا تعریف می‌کند چراکه به درستی دریافته بود که شهر و نواحی آن تحت مراقبت شدید درآمده و سپاه بی‌شمار دشمن در انتظار وی به سر می‌برند و راهی جز کشته شدن و یا تسلیم و بیعت کردن با یزید برای او باقی نمانده است. لذا از همانجا بود که امام تصمیم قطعی خود را به کشته شدن بی‌تردید اظهار کرد و به سیر خود ادامه داد و در مدت بیش از ۲۰ روزی که تا دهم محرم سال ۶۱ باقی مانده بود امام حسین دیگر در تمامی شعارهایش سخن از مبارزه با ظلم و مقاومت و مرگ مطرح می‌کرد.

«فَإِن لَّا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا السَّعَادَةَ وَ الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرْمَا - ای مردم در چنین شرایطی، من مردن را جز سعادت نمی‌بینم و زندگی و همکاری کردن با ستمگران برای من مایه ملامت می‌باشد - يَا دَهْرُ أَفْ لَكَ مِنْ خَلِيلٍ كَمَرَ لَكَ بِالْإِشْرَاقِ وَ الْاصِيلِ، من صاحب او طالب قتیل والدهر لا یقنع بالبدیل و انما الامر الی الجلیل - ای دنیا اف به دوستی تو، چگونه دوستان را از انسان می‌گیری، ولی امر به دست روزگار نیست، امر به دست خداست و ما راضی به رضای الهی هستیم - الا و ان الدعی ابن الدعی

قد رکز بین اثنتین بین السلة و الذلة، و هیهات منا الذلة - آگاه باشید این ناکس مرا بین انتخاب شمشیر و ذلت قرار داده است هیهات از قبول ذلت» (اللهوف - ص ۳۳).

بدین ترتیب بود که بالاخره «در اول محرم سال ۶۱ در هفتاد کیلومتری کوفه در بیابانی به نام کربلا، امام حسین و حواریونش به محاصره لشگریان یزید درآمدند و هشت روز در آن صحرا توقف داشتند که هر روز حلقه محاصره تنگتر و سپاه دشمن افزون‌تر می‌شد و بالاخره امام حسین و خاندان و کسانش با شماره ناچیز در میان حلقه‌های متشکل از سی هزار مرد جنگی قرار گرفتند» (مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴ - ص ۹۸) در این مدت ۸ روز امام حسین به تحکیم موضع خود پرداخته و یاران خود را تصفیه می‌کرده و شبانه همراهان خود را احضار می‌کرده و در ضمن سخنرانی کوتاهی اظهار می‌کرده که: «ما جز مرگ و شهادت سرنوشتی در پیش نداریم و اینان با کسی جز من کار ندارند. من بیعت خود را از شما برمی‌دارم هر که بخواهد می‌تواند از تاریکی شب استفاده کند و جان خود را از این ورطه هولناک برهاند» و لذا بدین ترتیب بود که آخر روز نهم محرم سال ۶۱ هجری فرمان جنگ از طرف عبیدالله زیاد توسط عمر سعد به امام حسین رسید و روز دهم محرم سال ۶۱ امام حسین با سپاهی حدود ۹۰ نفر (که ۴۰ نفر آنها از همراهان قبلی‌اش بودند و سی و چند نفر هم در نهم و دهم محرم از لشکر دشمن به سپاه امام حسین پیوسته بودند) از بامداد تا واپسین جنگیدند و تقریباً تمامی آنها به جز دو مذکر و زنان و بچه‌ها کشته شدند. در عصر دهم محرم سال ۶۱ عمر سعد فرمانده سپاه پس از خاتمه یافتن جنگ و آتش زدن خیمه و خرگاه سپاه حسین دستور داد تا سرهای شهدا از بدن جدا کنند و بدن‌های آنها را لخت نمایند و بی اینکه این بدن‌های لخت را به خاک بسپارند آنها را رها کردند و سپس سرهای بریده و زن و بچه‌ها را به سوی کوفه به حرکت درآوردند. لذا به این ترتیب بود که فرایند اول جنبش حق طلبانه عاشورای امام حسین به پایان رسید.

باری، از این مرحله است که عاشورا و کربلا در دیسکوس امام حسین بدل به گفتمانی جدید می‌شود که البته این گفتمان جدید عاشورای امام حسین در ادامه همان گفتمان شکست خورده جنبشی کوفه امام حسین می‌باشد. برای

فهم این مهم نخست باید عنایت داشته باشیم که برعکس «گفتمان جنبشی» شکست خورده کوفه امام حسین (که امری اختیاری بود و امام حسین در طول ۱۲۵ روز اقامتش در مکه توانسته بود با جمعبندی همه جانبه به آن دست پیدا کند) «گفتمان عاشورا» یک گفتمان تحمیلی بر امام حسین بوده است؛ که البته امام حسین توسط معماری ۲۰ روزه خود توانست «این گفتمان تحمیلی را به گفتمان تاریخی بدل نماید» و کارزار حریت و استبداد و همچنین کارزار حق و باطل را در نمایشگاه بزرگ عاشورا را از صورت استثناء درآورد و بدل به قاعده نهضت تسلسلی ابراهیم خلیل از آغاز تا همیشه تاریخ بکند، چرا که:

الف - عاشورا نمایش همان گفتمان پیامبر اسلام بود که فرموده بود: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر - أفضل جهاد سخن حق در زمان حاکمیت سلطان جائر و ستمکار است» و فرموده بود: «المُلک یقی مع الکفر ولا یقی مع الظلم - یک جامعه با کفر قابل بقاست ولی با ظلم قابل بقا نیست.»

ب - عاشورا نمایش کارزار عقل و عشق بود آنچنانکه خود امام حسین فرمود:
«أَنَا الحیة عقیده و جهاد.»

ج - عاشورا نمایش رویکرد حریت و آزادی انسان بود آنچنانکه امام علی به آن ایمان داشت «و لا تُكُن عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرّاً» - برده و بنده دیگران مباش چرا که خداوند تو را آزاد آفریده است» و «كُونَا لِلظَّالِمِ حَصْمًا وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنًا - دشمن ستمگر باش و یاور ستمدیده.»

د - عاشورا ترجمان رویکرد پیامبر اسلام به مسئولیت اجتماعی انسان‌ها بود «مَنْ أَصْبَحَ وَ لَمْ يَهْتَمْ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ... بِمُسْلِمٍ» - هر کس شب را به صبح رسانده باشد بی آنکه در کار مسلمانان کوششی کرده باشد، مسلمان نیست.»

ه - عاشورا نمایشگاه «...رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهُ...» بود آنچنانکه قرآن نقاشی می نماید «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهُ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا» - بعضی از مؤمنین به پیمانی که با خدای خویش بستند وفا کردند و عده دیگر هم انتظار می کشند تا نوبت آنها بشود» (سوره احزاب - آیه ۲۳)

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَ لَا يُخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ - آنان که رسالات الهی را به مردم می‌رسانند و از خدای خودشان می‌ترسند و از احدی جز خدا بیم ندارند» (سوره احزاب - آیه ۳۹).

باری، بدین ترتیب است که حسین و عاشورا به صورت مصباح الهدی و سفینه النجات تعریف کرده‌اند؛ و بدین ترتیب است که در چارچوب پیوند حسین و عاشورا به تاریخ بشریت گفته‌اند: «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبَلَا وَ كُلُّ شَهْرٍ مُحَرَّمٌ» و بدین ترتیب است که در تعریف رابطه حسین با عاشورا به عنوان معمار اصلی این نمایشگاه بزرگ تاریخ بشریت گفته‌اند که: «أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ وَ آتَيْتَ الزَّكَاةَ وَ أَمَرْتَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَيْتَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ دَعَوْتَ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ نَهَيْتَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اطعْتَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ حَتَّى آتَيْكَ الْيَقِينَ» و بدین ترتیب است که در پیوند ابدی بین حسین و مؤمنین به این حرکت تاریخی گفته‌اند که: «ان للحسين محبة مكنونة في قلوب المؤمنين إن لقتل الحسين حرارة في قلوب المؤمنين؛ لا تبرد أبداً» و بدین ترتیب است که رابطه حسین با پیامبر اسلام آنچنانکه خود او فرمود: «حُسَيْنٌ مِي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ» تعریف کرده‌اند؛ و باز بدین ترتیب است که ما می‌توانیم در باب حسین و نمایشگاه بزرگ تاریخی عاشورای او داوری کنیم که: «مردن وقتی که انسان مرگ را شکست می‌دهد یک پیروزی است» و داوری کنیم که: «مرگ پایان کار کبوتر نیست» و داوری کنیم که:

گمان مبر که به پایان رسید کارمغان هزار باده ناخورده در رگ تاک است

و داوری کنیم که عاشورا درس «خليفة الله» شدن انسان است و داوری کنیم که «عاشورا نماد وجدان بیدار بشریت در همه تاریخ است» و داوری کنیم که «عاشورا نماد گفتمانی است که مشخصات آن عبارتند از: حق محوری و عدالت محوری و حریت محوری و ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی و فاعل محوری و جنبش محوری.

در این رابطه است که عاشورای حسین به ما می‌آموزد که برعکس کسانی که به مبارزه به عنوان مسیر قدرت می‌نگرند حسین به ما آموخت که مبارزه باید به

عنوان یک وظیفه اخلاقی نگاه کرد؛ و در این رابطه است که عاشورا به جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌آموزد که پیشگام به جای تکیه بر مسیر جدائی ایده و عمل در عرصه مبارزه و به جای درگیر شدن با مفاهیم در عرصه جدائی ایده و عمل باید پیوند ایده و عمل در نمایشگاه بزرگ عاشورا را سر لوحه حرکت خود قرار بدهد، بنابراین عاشورا کارزار بزرگ حق و باطل در صحنه تاریخ می‌باشد که تنها با ترازوی ایده و عمل قابل داوری می‌باشد نه با ترازوی هزینه و فایده، اگر گفتمان عصر پیامبر اسلام «گفتمان توحید در عرصه کارزار شرک و توحید تعریف کنیم» و گفتمان عصر امام علی در سال‌های ۳۵ تا ۴۰ هجری «گفتمان عدالت در عرصه کارزار ظلم و مساوات تعریف نمائیم» عاشورا در سال‌های ۶۰ و ۶۱ «نماد گفتمان حریت در عرصه کارزار حق و باطل می‌باشد.»

عاشورا نماد پیوند ایده و عمل و نماد برتری عشق بر عقل و نماد برتری ارزش بر سود و نماد برتری اخلاق بر قانون و نظم حاکم و نماد برتری مسئولیت اجتماعی و مسئولیت تاریخی بر منافع فردی و نماد برتری تجربه اگزیستانسی ایمان زاد بر اعتقادات ذهنی معرفت زاد و نماد کارزار حق با باطل و نماد برتری ایثار بر سود و نماد برتری عدل بر جود و نماد برتری ایمان بر تسلیم و نماد برتری انسان و آزادگی بر دین و دینداری و نماد برتری آگاهی بر جهل و نماد برتری تعهد و مسئولیت بر بی تفاوتی و نماد برتری حق بر تکلیف و نماد برتری اسلام عدالت و قرآن و توحید بر اسلام دگماتیست فقاهتی شریح قاضی و خوارج زمان و نماد برتری ولایت آگاهی بر ولایت سلطانی و ولایت آسمانی اسلام فقاهتی می‌باشد. عاشورا عنوان کتاب «آزادی و حریت و کتاب عدالت و کتاب توحید برای همیشه تاریخ است.»

مبانی مکتب عاشورا «ایمان، آزادی و ایثار است.»

شعار عاشورا: «دین نداری آزاده باش.»

فونکسیون عاشورا در تاریخ: «عاشورا معیار نقد اخلاقی و نقد سیاسی و نقد مکتبی قدرت‌های سه مؤلفه‌ای حاکم در تاریخ می‌باشد.»

عاشورا «نماد تعریف امر به معروف و نهی از منکر قرآن به عنوان مبارزه و نقد عملی و نظری قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم می‌باشد نه امر به معروف و نهی از منکر اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی که به عنوان یک سلاح سرکوب آزادی‌های اجتماعی و مدنی و سیاسی و حقوق اجتماعی و مدنی و سیاسی گروه‌های مختلف اجتماعی درآمده است.»

عاشورا «نماد این استراتژی است که در جامعه دینی تحول فرهنگی (بستر ساز تحول اجتماعی و سیاسی) حتماً باید از مسیر اصلاح دینی عبور کند و بدون نقد دینی در جامعه دینی امکان تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول سیاسی پایدار وجود ندارد» (به همین دلیل بوده است که هم امام علی در نهج‌البلاغه و هم امام حسین در وصیت‌نامه خود به برادرش محمد بن حنفیه جوهر حرکت خودشان را در رویکرد اصلاح‌گرایانه تعریف می‌نمایند).

انتخاب «استراتژی پیشگامی جنبشی کوفه» توسط امام حسین در دوران توقف ۱۲۵ روزه مکی خود در برابر «استراتژی چریکی پیشاهنگی پیشنهادی ابن عباس» و «استراتژی کسب قدرت سیاسی از طریق جنگ قومی و مذهبی عبدالله بن زبیر» نشان دهنده آن است که در رویکرد امام حسین و امام علی مبارزه پیشگام تنها در چارچوب مسئولیت زائیده آگاهی و اعتلای جنبش‌های عدالت‌خواهانه حق طلبانه معنی پیدا می‌کند نه در راستای کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت با صاحبان قدرت.

«...لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَقَاؤُوا عَلَى كَظْمِهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْقَبِثُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَبْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ...» - اگر حضور مردم (جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه که پس از کشتن عثمان برای انتخاب امام علی دور خانه علی بسیج شده بودند) نبود و حجت خدا با وجود یاور بر من تمام نمی‌شد، ریسمان حکومت و قدرت را بر کوهان شترش رها می‌کردم و پایان خلافت را با جام آغازش سیراب می‌کردم» (کنایه امام علی به خطبه ۵ نهج‌البلاغه صبحی الصالح است که در سال ۱۱ هجری پس از وفات

پیامبر اسلام از قبول خلافت و کسب قدرت به پیشنهاد ابوسفیان خودداری کرد) (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳ - ص ۵۰ - سطر ۲ به بعد).

بنابراین هم امام علی آنچنانکه در خطبه ۹۲ نهج البلاغه (صبحی الصالح - ص ۱۳۶ - سطر ۸ به بعد) «دَعُوْا وَ التَّمِسُّوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجْوهٌ وَ أَلْوَانٌ...» گفته است و هم امام حسین با استراتژی کسب قدرت سیاسی مخالف بوده‌اند چراکه هم امام علی و هم امام حسین مسئولیت اجتماعی خودشان را در چارچوب «استراتژی پیشگامی» تعریف می‌کردند نه «استراتژی پیشاهنگی». اگر عاشورا (نه به عنوان یک حادثه تاریخی و نه به عنوان یک مبارزه عکس‌العملی امام حسین نسبت به جنگ تحمیلی از طرف یزید تعریف کنیم بلکه) به عنوان یک «استراتژی انتخابی و آگاهانه» امام حسین تعریف نمائیم، در استراتژی عاشورای امام حسین حرکت آگاهی‌بخش او هم در دایره حواریونش و هم در دایره جوامع مسلمین در مکه صورت چهره به چهره داشته است. لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که امام حسین در طول ۱۶۵ روز جنبش خود (از ۲۵ رجب سال ۶۰ که خیر مرگ معاویه توسط والی مدینه به امام حسین اعلام شد تا دهم محرم سال ۶۱ هجری) تمام سعی و تلاشش بر این امر قرار داشت که به صورت مستقیم و چهره به چهره به روشنگری مخاطبین بپردازد.

به همین دلیل است که ما جنبش ۱۶۵ روزه امام حسین جدای از جنبش حق طلبانه، جنبش روشنگری نیز تعریف می‌کنیم. البته آنچه در این رابطه قابل توجه است اختلاف پتانسیل عمیق سطح آگاهی و خودآگاهی بین جایگاه امام حسین و حواریون او با جوامع مسلمین در آن شرایط تندپیچ تاریخ اسلام و مسلمانان بوده است و لذا به این ترتیب است که آنچنانکه در جریان سرکوب جنبش مردم کوفه (قبل از رسیدن امام حسین به کوفه یعنی در دورانی که مسلم بن عقیل و هانی رهبری جنبش مردم کوفه را در دست داشتند) شاهد بودیم، از آنجائیکه جنبش عدالت‌خواهانه مردم کوفه در چارچوب فرهنگ و خودآگاهی نهادینه و پایدار نشده بود و تنها موتور آن جنبش، احساس عدالت‌طلبانه و سمپاتی بود که مردم در دوران حکومت ۵ ساله امام علی در کوفه داشتند، لذا به

همین دلیل همین امر باعث گردید تا سرکوب عبیدالله زیاد باعث گردد تا مردم کوفه استحالته ارتجاعی به طرف اصحاب قدرت حاکم پیدا کنند آنچنانکه در این رابطه امام باقر می فرماید: «سی هزار نفر در کربلا جمع شدند «وَكُلُّ يَتَقَرَّبُونَ إِلَى اللَّهِ بِدَمِهِ» - به قصد قربت امام حسین و یارانش را بکشند» و در این رابطه بود که عمر بن سعد در عصر تاسوعا وقتی می خواست شعار بدهد و مردم را بر علیه حسین به حرکت درآورد می گفت: «اَحْيَلِ اللَّهُ اِرْكَمِي وَ بِالْجَنَّةِ اَبْشِرِي - لشکر خدا بر علیه حسین و اصحاب او قیام کنید تا بشارت دهم شما را به بهشت.»

باز در این رابطه بود که امام حسین روز عاشورا خطاب به سیاه یزید و عبیدالله زیاد فرمود: «تبا لکم ایتهما الجماعة و تحرا و حششتم علینا نارا اقتد حناها علی عدونا و عدوکم - شما ما را دعوت کردید ما آمدم، جنبشی که ما آن را برای دشمنان ما و شما افروختیم شما آن جنبش را علیه خود ما به کار بردید یعنی آن شمشیری که ما به دست شما دادیم با همان شمشیر خود ما امروز می خواهید ما را بکشید و می خواهید با شمشیر اسلام ما را بکشید» (اللهوف - ص ۴۱)

لذا به همین دلیل بود که امام حسین در لحظات آخر حیات خود وقتی که در آن گودی قتلگاه افتاده بود و دیگر نه قدرت حرکت کردن داشت و نه قدرت جنگیدن با دشمن داشت و نه قدرت ایستادن داشت، آخرین سخنی که خطاب به لشکر عبیدالله زیاد و یزید و با تاریخ فردا مطرح کرد این بود:

«ویلکم یا شیعه آل ابی سفیان، ان لم یکن لکم دین ولا تخافون المعاد فکونوا احرازا فی دنیاکم - ای پیروان آل ابوسفیان اگر دین ندارید و اگر از معاد هم نمی ترسید حریت و آزادگی داشته باشید» (اللهوف - ص ۵۰).

باری بدین ترتیب است که در اینجا و در این رابطه می توانیم داوری کنیم که نمایشگاه عاشورا حسین آنچنانکه نمایش دهنده صف ایمان بود، خود نمایش دهنده صف کفر و شرک نیز بود چراکه نباید فراموش کرد که اکثریت قریب به اتفاق سی هزار نیروی حاضر در نمایشگاه عاشورا که در صف مخالفین حسین بودند از همان مردم کوفه بودند که از ۱۵ رمضان سال ۶۰ تا پایان ذی القعدة سال

۶۰ یعنی ۴۰ روز قبل از عاشورا نامه‌های دعوت برای امام حسین می‌فرستادند و حسین در پاسخ به دعوت آنها بود که مسلم را جهت ارزیابی شرایط به آنجا فرستاد. پر پیداست که این امور برای ما واقعیت بزرگی روشن می‌سازد و آن اینکه امام حسین در طول ۱۶۵ روز حرکت از مدینه تا کربلا نه غیبگو بود و نه نابغه، بلکه تنها بر پایه تحلیل مشخص از شرایط مشخص، برخورد مشخص می‌کرد و توسط همین برخوردهای مشخص بود که عاشورا را معماری تاریخی می‌کرد.

مبانی متافیزیک امام حسین مانند مبانی متافیزیک امام علی و پیامبر اسلام بر محور «الله» استوار بود و لذا در این رابطه بود که امام حسین در روز عاشورا نقطه بلندی را انتخاب کرده بود و به موازات هر گونه حرکت میدانی خودش به آن نقطه باز می‌گشت و با صدای بلند می‌فرمود: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلی العظیم» بدون تردید طرح شعار «لا حول...» امام حسین و تکرار مرتب آن و همچنین اعلام آن با صدای بلند توسط امام حسین دلالت بر تاکید و تکیه امام حسین بر محور متافیزیک عاشورا می‌کرد. بطوریکه در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که آنچنانکه بدون «الله» (محور متافیزیک پیامبر اسلام) بزرگ‌ترین پروژه پیامبر اسلام یعنی «حج» قابل فهم نیست، بدون «الله» (محور متافیزیک امام حسین) فلسفه عاشورا هم قابل فهم نمی‌باشد.

بنابراین در این رابطه است که باز ما می‌توانیم داوری کنیم که کلید رمز فهم فلسفه عاشورا (در رویکرد امام حسین) در گرو فهم «خدای امام حسین» یا «الله» می‌باشد؛ یعنی برای فهم فلسفه و جوهر جنبش حق طلبانه عاشورا آنچنانکه بر سر در معبد افلاطون نوشته شده بود که «کسی که هندسه نمی‌داند وارد این آکادمی نشود» بر سر در معبد عاشورا نوشته شده است «کسی که به الله یا خدای امام حسین باور و شناخت نداشته باشد، وارد نشود.»

برای فهم عظمت «الله» در رویکرد امام حسین تنها کافی است که بدانید که آنچنانکه در انجیل آمده است عیسی پس از به صلیب کشانیدنش فرمود: «خدایا چرا مرا رها کرده‌ای»، اما م حسین برعکس در اوج فاجعه عاشورا توسط دشمن

فرمود: «إِلَهِي رَضِيَ بِقَضَائِكَ تَسْلِيمًا لِأَمْرِكَ لَا مَعْبُودَ سِوَاكَ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ» (مقتل الحسين مقرر - ص ۳۵۷).

باری، اگر بر این باور باشیم که عاشورا و حسین یک حادثه تصادفی و مکانیکی و تحمیلی نبوده است، بلکه حاصل و سنتز و میوه یک جنبش روشنگری، جنبش حق و باطل و جنبش اجتماعی و سیاسی (در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر، حداقل در ۱۶۵ روزه از ۲۷ رجب سال ۶۰ که امام حسین رسماً و آشکارا هجرت از مدینه به مکه را آغاز کرد و حرکت خود را شروع کرد تا ۱۰ محرم سال ۶۱ و عاشورا، هر چند که در فرایند پسا عاشورا تا به مدت ۵۰ روز یعنی تا آخر صفر سال ۶۱ این جنبش تحت هدایت‌گری امام سجاد و زینب کبری ادامه داشت) بوده است و آنچنانکه امام حسین در سرآغاز شروع این جنبش، در روز ۲۷ رجب سال ۶۰ در وصیت‌نامه‌اش به برادرش محمد بن حنفیه نوشت:

«إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا ، وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا ، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدَى ، أُرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَيُّ - من یک آدم قدرت طلب و جاه طلب و اخلال‌گر و مفسد و ظالم نیستم، جنبش من در راستای اصلاح اجتماعی جامعه پیامبر اسلام می‌باشد و من این جنبش را در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر بر مسیر سیره پیامبر اسلام و امام علی پیش می‌برم» (مقتل الحسين خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۵۶).

آنچه در باب فلسفه جنبش حق طلبانه امام حسین قابل فهم است اینکه: اولاً جنبش عاشورای امام حسین در راستای اصلاح جامعه پیامبر اسلام بوده است.

ثانیاً جنبش عاشورای امام حسین در راستای کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی با حاکمیت نظام اموی و یزید نبوده است.

ثالثاً موتور جنبش عاشورای امام حسین بر پایه جنبش روشنگری یا به اصطلاح قرآن امر به معروف و نهی از منکر استوار بوده است نه جنبش نظامی‌گری در بستر تضادهای قومی و قبیله‌ای قبلی.

رابعاً رویکرد عاشورای حسین یک رویکرد ابتر و بالبداهه اجتماعی و سیاسی نبوده است بلکه برعکس آنچنانکه امام حسین به صراحت در وصیت‌نامه خودش به محمد حنفیه می‌نویسد جنبش اصلاح‌گرایانه اجتماعی او در ادامه جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام و جنبش عدالت‌طلبانه امام علی بوده است.

لذا در این رابطه است که آنچنانکه به صراحت امام حسین در وصیت‌نامه خودش اعلام می‌کند ما می‌توانیم با تعریف جنبش عاشورای حسین در کنار دو جنبش عدالت‌خواهانه امام علی در سال‌های ۳۵ - ۴۰ هجری و جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام در ۲۳ ساله دوران مکی و مدنی‌اش به سه گفتمان در نیم قرن اول اسلام تاریخی دست پیدا کنیم. فراموش نکنیم که ترم سیره که امام حسین در وصیت‌نامه فوق در رابطه با پیوند جنبش عاشورای خودش با امام علی و پیامبر اسلام مطرح می‌کند همان ترمی است که امام علی در شورای تعیین جانشینی عمر در پاسخ به بیعت عبدالرحمان بن عوف مطرح می‌نماید، چرا که امام علی در شورای از پیش تعیین شده عمر برای تعیین جانشینی او هنگامی که عبدالرحمان بن عوف (که از قبل توسط عمر در این شورا حق و تو پیدا کرده بود) دست خود را جهت بیعت با امام علی (با شرط ادامه سیره شیخین) دراز کرد، امام علی در پاسخ به او گفت «لا» و در ادامه دلیل آن «لا» بود که امام علی فرمود «من خود دارای سیره مشخصی جدای از سیره قبلی شیخین می‌باشم.»

لذا در این رابطه است که امام حسین در وصیت‌نامه فوق خود به محمد بن حنفیه (که تعیین کننده منشور جنبش حق طلبانه عاشورای حسین می‌باشد) از همان ترم سیره امام علی در شورای تعیین خلیفه جانشین عمر استفاده می‌نماید، پر پیدا است که می‌توانیم در چارچوب دیسکورس امام حسین سیره را با همان اصطلاح گفتمان امروزی خودمان ترجمه نمائیم و لذا در همین رابطه است که می‌توانیم در بستر ۶۰ سال اول حیات اسلام تاریخی، گفتمان‌های مسلط بر اسلام تاریخی و جوامع مسلمان در آن ۶۰ سال اول حیات تاریخی به سه گفتمان تقسیم نمائیم.

گفتمان اول، گفتمان رهائی‌بخش خود پیامبر اسلام می‌باشد که در طول ۲۳ ساله فرایند مکی و مدنی خودش تلاش کرد تا در چارچوب گفتمان توحیدی و شعار: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» جنبش رهائی‌بخش انسانی و اجتماعی و تاریخی خودش را شکل بدهد. قابل ذکر است که پیامبر اسلام در چارچوب گفتمان رهائی‌بخش توحیدی خودش جهت اعتلای جنبش رهائی‌بخش انسانی و اجتماعی و تاریخی بر این باور بوده است که از کانال گفتمان توحیدی او می‌تواند گفتمان عدالت و گفتمان رهائی و آزادی انسانی را هم به انجام برساند.

«الْمَلِكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَلَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ»

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید - آیه ۲۵).

«...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

آنچنانکه امام علی در دوران چهار سال ۹ ماهه خلافتش در چارچوب گفتمان عدالت‌طلبانه تلاش می‌کرد تا گفتمان توحید و رهائی و آزادی انسان هم به انجام برساند.

«...وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا... فَأَحْبِبْ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اِكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ...» (نهج‌البلاغه - نامه ۳۱).

«فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَا يُوَحِّدُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقَّهُ مِنْ الْقَوَى غَيْرَ مُتَّعْتِعٍ...» (نهج‌البلاغه - نامه ۵۳).

در ادامه در همین رابطه است که امام حسین در بستر جنبش حق‌طلبانه عاشورا تلاش می‌کرد تا در چارچوب گفتمان رهائی و آزادی انسان گفتمان توحید و گفتمان عدالت را هم به انجام برساند.

«أَلَّا تَرَوْنَ إِلَى الْحَقِّ لَا يَعْمَلُ بِهِ وَ إِلَى الْبَاطِلِ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ لِيُزَيَّبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللَّهِ مُحِقًّا» (بحارالانوار - ج ۴۴ - ص ۳۸۱).

«فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا السَّعَادَةَ وَ الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرْمًا» (بحارالانوار - ج ۴۵ - ص

«إِذَا النَّاسُ مِنْ رَأْيِ سُلْطَانَا جَائِرًا مُسْتَحَلًّا لِحَرَمِ اللَّهِ، نَاكثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُسْتَأَثِرًا لِفِيءِ اللَّهِ مُعْتَدٍ يَا لِحُدُودِ اللَّهِ، فَلَمْ يَغْيَرِ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ كَانْحَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدْخَلُهُ، إِلَّا وَانْ هَوَلَاءِ الْقَوْمِ قَدْ أَحْلَوْا حَرَامَ اللَّهِ وَحَرَمُوا حَلَالَهُ وَاسْتَأَثَرُوا فِيءَ اللَّهِ» (تاریخ طبری - ج ۴ - ص ۳۰۴).

باری، آنچه بیش از هر امری در رابطه با فلسفه عاشورای حسین در رویکرد خود امام حسین و در گفتار خود او در مقایسه با فلسفه قبول خلافت توسط امام علی قابل توجه است اینکه هم امام علی و هم امام حسین فلسفه جنبش از بالا (امام علی) و جنبش از پایین (امام حسین) خود را در چارچوب رویکرد اصلاح‌گرایانه خود تعریف می‌کردند.

«...اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَّامِ وَ لَكِنْ لِرَبِّدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ تُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ قِيَامًا مِنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْطَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ... - خدایا تو می‌دانی من نه در پی ریاست و زعامت و حکومتم و نه طالب مال و ثروت دنیا، من فقط مردی مصلح می‌باشم و می‌خواهم در بلاد تو اصلاحی به عمل آورم تا ستم‌دیدگان در امان قرار گیرند» (نهج‌البلاغه - خطبه ۱۳۱).

«...إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا ، وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا ، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي - من اخلاص‌گر و ستم‌گر نیستم فلسفه جنبش من اصلاح جامعه پیامبر اسلام می‌باشد» (مقتل خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).

حال با مقایسه دو گفتار فوق امام علی و امام حسین حقیقتی که بیش از هر چیز مورد توجه قرار می‌گیرد اینکه فلسفه جنبش هر دو اصلاح جامعه بوده است. سوالی که فوراً در این رابطه قابل طرح است که اینکه چرا هم امام علی و هم امام حسین وظیفه فوری خودشان در سال‌های ۳۵ تا ۴۰ و ۶۰ تا ۶۱ اصلاح جامعه باقیمانده از حرکت رهائی‌بخش پیامبر اسلام می‌دانند؟

اگر بپذیریم که اصلاح جامعه در شرایطی مطرح می‌شود که جامعه دچار انحراف

شده باشد و تا زمانیکه جامعه دچار انحراف نشده باشد هرگز و هرگز نمی‌توانیم سخن از اصلاح جامعه مطرح بکنیم، بنابراین برای پاسخ به سؤال فوق و برای اینکه به طرح دلیل در باب شعار مشترک اصلاح‌گرایانه جامعه پیامبر اسلام توسط امام علی در سال ۳۵ - ۴۰ و توسط امام حسین در سال ۶۰ - ۶۱ پردازیم باید ابتدا به تبیین انحراف اجتماعی جامعه پیامبر اسلام در سال‌های فوق پردازیم، بدون تردید در رابطه با تبیین انحراف جامعه پیامبر اسلام در طول نیم قرن پس‌اوقات پیامبر اسلام (که در سال ۱۱ هجری اتفاق افتاد) باید بگوئیم که در طول نیم قرن پس‌اوقات پیامبر اسلام دو انحراف مهم در جوامع مسلمان اتفاق افتاد.

انحراف اول تجزیه اسلام و انحراف دوم تجزیه مسلمانان یا جامعه پیامبر اسلام بود.

البته برای تبیین این دو انحراف، باید نخست خود را در برابر این پرسش مهم قرار بدهیم که کدامین از این دو انحراف نقش مولد داشته است و ابتدا تکوین پیدا کرده است؟ به عبارت دیگر باید ابتدا این سؤال را پاسخ بدهیم که آیا تجزیه اسلام باعث تجزیه مسلمان در نیم قرن اول پس‌اوقات پیامبر اسلام شده است یا بالعکس تجزیه مسلمانان بستر ساز تجزیه اسلام گردیده است؟

قبل از پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که طرح این سؤال تنها محدود به ۵۰ سال پس‌اوقات پیامبر اسلام نمی‌شود بلکه در فرایندهای مختلف اسلام تاریخی این سؤال فرجه می‌بایست توسط پیشگامان نظری و عملی مسلمانان مطرح بشود. آنچنانکه شاهدیم این سؤال برای امام محمد غزالی در قرن پنجم هجری و در قرن هشتم هجری همین سؤال برای ابن خلدون و در قرن نوزدهم میلادی برای سیدجمال و محمد عبده و در قرن بیستم برای محمد اقبال و شریعتی و در قرن بیست و یکم برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران مطرح شده است؛ و بدون تردید در آینده این سؤال در فرایندهای مختلف حرکت جوامع مسلمان برای پیشگامان جوامع مسلمان مطرح خواهد شد.

در همین رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته حرکت نظری و سیاسی خودش در پاسخ به سؤال اول (آرایش انحرافات تجزیه اسلام و تجزیه مسلمانان در نیم قرن اول پسوافات پیامبر اسلام) بر این باور بوده است که ابتدا تجزیه اسلام صورت گرفته است و در ادامه آن بوده است که تجزیه اسلام بسترساز تجزیه جوامع مسلمان شده است. در خصوص تجزیه اسلام در نیم قرن اول پسوافات پیامبر اسلام ما بر این باوریم که عاملی که بسترساز تجزیه اسلام گردید ظهور اسلام روایتی بوده است که موتور این اسلام روایتی در فرایند پسوافات پیامبر اسلام ابتدا توسط ابوهیره با جعل ۳۰ هزار روایت از قول پیامبر اسلام روشن گردید و در ادامه همین اسلام روایتی ابوهیره‌ای بود که بازار جعل روایات از قول پیامبر آنچنان داغ شده که تمامی اصحاب اولیه و حواریون پیامبر احساس خطر کردند و برای مقابله با اسلام روایتی از یکطرف کمیته‌ای جهت جمع‌آوری و مکتوب کردن قرآن و انتشار قرآن یکدست کردند و از طرف دیگر تلاش کردند تا اسلام روایتی را در محدودیت عملکردی قرار بدهند.

لذا به همین دلیل است که شاهدیم که امام علی که بدون تردید نزدیکترین فرد به پیامبر اسلام بوده است و بدون تردید بیش از هر کس به احادیث پیامبر آشنا بوده است در کل نهج‌البلاغه خود تنها ۱۱ حدیث از پیامبر نقل می‌نماید و بیش از هر چیز تلاش می‌کند تا از قرآن و آیات قرآن دلیل و شواهد بیاورد و باز در همین رابطه است که ابوبکر در خلافتش پانصد حدیث جمع کرد، عایشه می‌گوید: «یک شب تا صبح پدرم را مضطرب دیدم. صبح به من گفتم: احادیث را بیاور. پس همه آنها را آتش زد» (کنز العمال - ج ۵ - ص ۲۳۷) و عمر به همه شهرها نوشت: «نزد هر کسی حدیثی از پیامبر است باید نابودش کند (کنز العمال - ج ۵ - ص ۲۳۷) و محمد بن ابی بکر می‌گوید: «در زمان عمر احادیث زیاد شد. وقتی به نزدش آوردند دستور داد تا آنها را بسوزانند» (طبقات ابن سعد - ج ۵ - ص ۱۴۰) و ابوحنیفه بزرگترین فقیه قرن اول هجری طبق گفته محمد اقبال لاهوری بیش از ۱۹ حدیث صحیح از قول پیامبر قبول نداشت مابقی احادیث را جعلی می‌دانست. بدین ترتیب بود که در طول دوران خلافت شیخین امام علی بیش از هر کس تلاش خود را در جهت

جمع‌آوری قرآن از حافظه‌ها و انتقال به صفحه‌های مسطور متمرکز ساخته بود. «بعد از بیعت ابی بکر. وی فردی پیش علی فرستاد و از وی بیعت خواست. علی پاسخ داد که من عهد کرده‌ام که از خانه به جز برای نماز بیرون نروم تا قرآن را جمع کنم و علی پس از ۶ ماه با ابی بکر بیعت کرد زیرا علی پس از ۶ ماه توانسته بود که قرآن را جمع‌آوری کند» (تاریخ یعقوبی - ج ۲ - ص ۱۱۳).

البته تلاش کامل امام علی در دوره عثمان به بار نشست چراکه قرآن واحد مورد تأیید صحابه جمع‌آوری شد و سپس تکثیر گردید و به همه بلاد اسلامی فرستاده شد که علی الدوام همان قرآن در بین مسلمانان جاری می‌باشد و منهای تغییر خط و اعراب و نقطه‌گذاری، تغییر چندانی در آن قرآن اولیه صورت نگرفته است و امروز تمامی جوامع مسلمان بر این قرآن واحد نظریه مشترک و واحد دارند بنابراین آنچه در نیم قرن اول پس‌اوقات پیامبر بسترساز تجزیه اسلام شد ظهور اسلام روایتی بود که البته از آنجائیکه اسلام قرآن پیامبر اسلام در یک نگاه کلی به سه بخش اعتقادات، اخلاقیات و مناسک و فقه و حقوق قابل تقسیم می‌باشد در نتیجه همین اجزاء سه گانه اسلام قرآنی پیامبر اسلام در بستر اسلام روایتی ابوهیره‌ای باعث گردید تا شرایط برای تجزیه اسلام در آن زمان فراهم بشود به این ترتیب که اسلام قرآنی پیامبر اسلام که برای مدت ۲۳ سال حیات پیامبر اسلام آنچنان از وحدت درونی نظری برخوردار بود که جوامع مسلمان را به صورت امه واحدی درآورده بود در دوران پس‌اوقات پیامبر در بستر اسلام روایتی به سه قسم تجزیه شد:

۱ - اسلام اعتقادی یا اسلام کلامی.

۲ - اسلام صوفیانه یا اسلام اخلاقی.

۳ - اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیست مناسکی. به عبارت دیگر در پروسه تجزیه اسلام، اسلام اعتقادی به سمت اسلام کلامی و اسلام اخلاقی به سمت اسلام صوفیانه و اسلام مناسکی به سمت اسلام فقهاتی رفت. خوارج در زمان امام علی با مطلق کردن اسلام مناسکی به سمت همین اسلام فقهاتی رفتند که

البته به مرور زمان با ظهور اسلام فقهاتی و مناسکی به علت اینکه این اسلام نیاز به متولیان رسمی دارد رفته رفته با تاسی از مسیحیت و یهود در آن زمان متولیان رسمی دین که همان سازمان روحانیت می‌باشد در جوامع مسلمان ظهور پیدا کردند که علی‌الدوام همان اسلام فقهاتی همراه با متولیان رسمی دین یا روحانیت به عنوان یک آفت کل اسلام قرآن و پیامبر اسلام را به انحراف کشانیده‌اند. چهره اسلام خشونت و نمودار هیولای رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۰ سال گذشته همه و همه سنتز همان اسلام مناسکی و فقهاتی می‌باشد که با ظهور خوارج در جنگ صفین تکوین پیدا کردند. البته هم فرمان قتل امام علی و هم فرمان قتل امام حسین توسط شریح قاضی همه و همه توسط همین اسلام فقهاتی صورت گرفت.

باری به موازات پروسه تجزیه اسلام در نیم قرن اول پس‌اوقات پیامبر، «اسلام کلامی» بستر ساز ظهور نحله اشعری‌گری و اعتزالی و در ادامه آن در دوران مأمون عباسی بستر ساز ظهور اسلام فلسفی ارسطوزده و یا یونانی‌زده شد و به همین ترتیب تجزیه اخلاق اسلام باعث ظهور تصوف اسلامی با تاسی از تصوف هند شرقی گردید لذا در این رابطه بود که در نیم قرن اول پس‌اوقات پیامبر اسلام، اسلام قرآنی پیامبر اسلام در بستر اسلام روایاتی ابوهیره‌ای به سه «اسلام مناسکی یا فقهاتی» و «اسلام اخلاقی یا صوفیانه» و «اسلام کلامی اشعری‌گری و اعتزالی» تجزیه شد و در ادامه همین تجزیه اسلام قرآنی به اسلام روایتی و اسلام مناسکی و فقهاتی و اسلام کلامی اشعری‌گری و اعتزالی و اسلام صوفیانه هند شرقی بود که به موازات آن جامعه مسلمان هم از صورت امت واحد اولیه آن تجزیه گردید.

نکته‌ای که در رابطه با تجزیه جوامع مسلمان در کنار تجزیه اسلام باید به عنوان نیروی عامل در نظر بگیریم ظهور اسلام خلافت در عرصه قدرت سیاسی حاکم در فرایند اولیه پس‌اوقات پیامبر اسلام بود. عنایت داشته باشیم که در دوران ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام هر چند که پیامبر اسلام در دوران ۱۰ ساله مدنی خود تلاش کرد تا اقدام به جامعه‌سازی در چارچوب قرآن بکند اما جامعه‌سازی

پیامبر در طول ۱۰ سال مدنی هرگز باعث تأسیس دولت و حکومت پیامبر اسلام در جوامع مسلمان آن روز نگردید و البته پیامبر اسلام در راستای مدیریت جامعه ایجاد کرده خود، تلاش می‌کرد تا با تکیه از شأن انسانی و غیر نبوی خودش به صورت مستقیم در چارچوب شکل شورائی مستقیم جامعه مسلمان را مدیریت نماید؛ و لذا به همین دلیل هرگز پیامبر اسلام در طول دوران مدنی خودش دولت و حکومت و سیستم خلافت تشکیل نداد و البته انتخاب امام علی در غدیر غم در حجه الوداع هم در تعیین خلافت و حکومت و تعیین جانشین سیاسی اش و برقراری سیستم ارثی نبود بلکه انتخاب امام علی آنچنانکه مولوی می‌گوید:

نام خود وان علی مولا نهاد	زین سبب پیغمبر با اجتهاد
ابن عم من علی مولای اوست	گفت هر کاو را منم مولا و دوست
بند رقیب زبایت بر کند	کیست مولا آن که آزادت کند
مومنان را زانبیاء آزادی است	چون به آزادی نبوت هادی است

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - سطر ۲۴ به بعد

یک امر معنوی بوده است نه انتقال وراثتی قدرت سیاسی. پدیده دیگری که در فرایند پساوفات پیامبر در جوامع مسلمان ظهور کرد پدیده اسلام خلافتی بود که استارت آن در سقیفه بنی ساعده توسط صحابه زده شد و انتصاب و انتخاب شیخین و در ادامه آن عثمان و بالاخره امام علی در این رابطه شکل گرفت. آنچه در رابطه با ظهور اسلام خلافتی در ۵۰ سال پساوفات پیامبر اسلام قابل توجه بود، این بود که اسلام خلافتی بستر ساز تکوین قدرت سیاسی و در ادامه آن قدرت اقتصادی و قدرت مذهبی در بالای جامعه شد و در نتیجه همین امر باعث گردید تا رفته رفته با تمرکز قدرت در بالا شرایط برای ظهور فساد در جامعه مسلمان فراهم بشود و توحید و عدالت و رهائی انسان که موضوع بعثت پیامبر اسلام بود به چالش کشیده بشود که البته این ظهور فساد به صورت فرایندی شکل گرفته است آنچنانکه در دوره عثمان این فساد به علت تمرکز قدرت بالا فراگیر شد. وی

در عهد خلافت خود خویشاوندان اموی خود را بر مردم مسلط کرد در حجاز و عراق و مصر و سایر بلاد اسلامی زمام امور را به دست ایشان سپرد. آن‌ها آشکارا به ستم و بیداد و فسق و فجور پرداختند. سیل شکایت‌ها از هر سو به دارالخلافه سرازیر شد ولی خلیفه که تحت تأثیر مروان بن حکم بود به شکایت‌های مردم ترتیب اثر نمی‌داد تا اینکه در سال ۳۵ جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه بر او شوریدن و پس از چند روز محاصره و زد و خورد او را کشتند.

به همین دلیل بود که این دو انحراف یعنی تجزیه شدن اسلام و تمرکز قدرت سیاسی و اقتصادی و مذهبی در بالا در چارچوب اسلام خلافتی باعث گردید تا به موازات تجزیه اسلام در ۵۰ سال پس‌اوقات پیامبر اسلام جامعه مسلمان هم تجزیه بشود و دیگر صحبت از امت واحد زمان پیامبر در میان مسلمین به فراموشی سپرده شود و لذا بدین ترتیب بود که بی‌عدالتی و انحراف و فساد و جنگ و جدال و اختلاف و شکاف جامعه پیامبر اسلام در دوران ۵۰ سال پس‌اوقات پیامبر اسلام را در بر گرفت و از اینجا بود که موضوع اصلاح جوامع مسلمین به عنوان یک گفتمان مسلط درآمد که هم امام علی در سال‌های ۳۵ تا ۴۰ و هم امام حسین در سال ۶۰ - ۶۱ هجری بر آن تکیه می‌کردند. البته ذکر این مساله در اینجا و در این رابطه لازم است که هر چند که هم امام علی و هم امام حسین شعار اصلاح جامعه پیامبر می‌دادند اما مکانیزمی که جهت انجام آن بر آن تکیه می‌کردند متفاوت بود به این ترتیب که از آنجائیکه امام علی در ادامه پافشاری جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه در فرایند پساقتل عثمان مجبور گردید تا خلافت یا قدرت سیاسی را در دست بگیرد، همین امر بستر آن را فراهم کرد تا امام علی در دوران ۴ سال و نه ماهه خلافتش تلاش کند تا از بالا برنامه اصلاح اجتماعی خود را دنبال نماید که نهج‌البلاغه امام علی نماد تلاش امام علی در این رابطه می‌باشد؛ اما برعکس امام علی از آنجائیکه در سال ۶۰ امام حسین دیگر مانند امام علی قدرت سیاسی در دست نداشت برای انجام برنامه اصلاح جامعه از پائین حرکت کرد، لذا در این رابطه است که جنبش حق طلبانه عاشورای امام حسین جنبشی از پائین با هدف اصلاح جامعه مسلمین بوده است.

البته آنچه که در رویکرد امام علی و امام حسین در عرصه اصلاح جوامع مسلمین مشترک بود اینکه هم امام علی و هم امام حسین در چارچوب تبیین انحراف جوامع مسلمان معتقد به تجزیه اسلام قبل از مسلمین و معتقد به تجزیه جوامع مسلمان توسط تجزیه اسلام بودند و لذا در همین رابطه بود که هم امام علی و هم امام حسین برای اصلاح جوامع مسلمان معتقد به شعار نجات اسلام قبل از مسلمین بودند و لذا در این چارچوب بود که جنبش حق طلبانه عاشورای امام حسین به صورت دو مؤلفه‌ای عملی و نظری از سر گرفته شد. در عرصه عملی امام حسین توسط انتخاب کوفه برای اعتلای جنبش عدالت خواهانه در جوامع مسلمان تلاش می‌کرد که البته شکست خورد و مجبور به رفتن کربلا شد و در عرصه نجات اسلام تلاش می‌کرد تا توسط گفتمان آزادی و رهایی انسان در کنار گفتمان عدالت خواهانه امام علی و گفتمان رهایی بخش پیامبر اسلام تجزیه اسلام در نیم قرن پسوافات پیامبر اسلام را به چالش بکشد.

باری، اگر آنچنانکه امام علی در خطبه ۱۲۹ نهج البلاغه که فوقا ذکرش رفت فلسفه حرکت خودش در دوران چهار سال و نه ماهه خلافتش و فلسفه جنبش شیعه در دوران ۲۵ ساله پسوافات پیامبر اسلام اصلاح جوامع مسلمین می‌داند و اگر امام حسین در وصیت‌نامه خودش به محمد بن حنفیه فلسفه جنبش حق طلبانه عاشورا در ۱۶۵ روز حرکتش (از ۲۵ رجب تا دهم محرم) اصلاح جوامع مسلمین مطرح می‌نماید، سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه چرا هم حرکت اصلاح‌گرایانه اجتماعی امام علی در سال‌های ۳۵ تا ۴۰ هجری و هم حرکت اصلاح‌گرایانه امام حسین در ۱۶۵ روز جنبش حق طلبانه عاشورا شکست خورد؟

یادمان باشد در فصل قبلی این نوشتار ما به این امر پرداختیم که دلیل شعار اصلاح‌گرایانه امام علی و امام حسین چه بوده است و چرا امام حسین و امام علی جوهر فلسفه جنبش اجتماعی زمان خودشان را اصلاح‌گرایانه اجتماعی تعریف می‌کردند؟ که البته در پاسخ با آن سؤال‌ها به صورت موجز و مختصر و کیسولی مطرح کردیم که علت و دلیل اصلاح‌گرایانه بودن جوهر جنبش عدالت طلبانه

زمان امام علی و حق طلبانه امام حسین تجزیه اسلام و تجزیه جوامع مسلمان بوده است و در این رابطه مطرح کردیم که هم در رویکرد امام علی و هم در رویکرد امام حسین تجزیه اسلام مقدم بر تجزیه جوامع مسلمین بوده است، به عبارت دیگر در رویکرد امام علی و امام حسین تجزیه اسلام قرآنی پیامبر اسلام (در فرایند پساوفات پیامبر اسلام) در بستر اسلام روایتی (ابو هریره‌ای که تنها خود او ۳۰ هزار حدیث جعلی از قول پیامبر اسلام پس از وفات او عرضه کرده بود) به سه اسلام:

۱ - اسلام مناسکی فقیهانه دگماتیست (که هم امام علی و هم امام حسین توسط فتوای همین اسلام مناسکی و فقیهانه دگماتیست تکفیر و به شهادت رسیدند و خوارج در زمان امام علی نخستین سنن گروهی و اجتماعی همین اسلام مناسکی و فقهاتی دگماتیست بودند و اصلاً جنبش عاشورا امام حسین حرکتی بر علیه اسلام فقهاتی و اسلام مناسکی بود آنچنانکه دیدیم که حتی اسلام صوفیانه و فقیهانه امام محمد غزالی و اسلام فقیهانه عبدالرحمن بن خلدون تونسوی هم نتوانستند جوهر جنبش حق طلبانه عاشورای حسین را فهم کنند و به داوری ارتجاعی و دگماتیست فقهاتی در باب جنبش حق طلبانه عاشورای حسین پرداختند).

۲ - اسلام کلامی جبرگرا (که بعداً اسلام جبرگرای دگماتیست اشعری‌گری و اسلام یونانی‌زده اعتزالی از دل همین اسلام کلامی تجزیه شده تکوین پیدا کردند).

۳ - اسلام صوفیانه اخلاق‌گرا (که بعداً همین اسلام صوفیانه اخلاق‌گرا تجزیه شده از اسلام قرآنی پیامبر اسلام با تاسی از رویکرد وارداتی صوفیانه هند شرقی در بستر اسلام تاریخی در شکل نحله‌های مختلف صوفیانه و عارفانه خانقاهی و غیر خانقاهی در طول ۱۴ قرن گذشته به عنوان بزرگ‌ترین عامل انحطاط جوامع مسلمین درآمدند).

در نگاه امام حسین و امام علی همین تجزیه اسلام بسترساز تجزیه جوامع

مسلمان گردید مضافاً بر اینکه ظهور اسلام خلافتی در راستای تأسیس دولت و حکومت و کسب قدرت سیاسی و در ادامه آن کسب قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی در بستر فتوحات بی در پیکر و دستیابی به غنائم جنگی همه و همه باعث گردید تا به موازات به چالش کشیده شدن گفتمان توحیدی اجتماعی و انسانی و سیاسی و تاریخی پیغمبر اسلام، گفتمان عدالت‌محور امام علی هم به چالش کشیده شود و لذا در این رابطه بود که آنچنانکه فوق مطرح کردیم به موازات به چالش شدن دو اصل توحید و عدالت در عرصه نظر و عمل در جوامع مسلمان، امت پیامبر اسلام که در مدت ۲۳ سال توانسته بود به عنوان یک مدل عرضه نماید و آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید پیامبر اسلام توسط آن امت و مدل اجتماعی خود توانسته بود دومین معجزه خودش را در برابر قرآن به جوامع آینده به عنوان یک مدل عرضه نماید، در طول نیم قرن پس‌اوقات پیامبر اسلام همه آنها دچار انحطاط و انحراف شد و لذا به همین دلیل بود که هم امام علی در خطبه ۱۲۹ نهج‌البلاغه و هم امام حسین در وصیت‌نامه خودش (در سرآغاز شروع جنبش ۱۶۵ روزه خود و در هنگامی که هجرت خود از مدینه به مکه آغاز کرد) به برادرش ابوحنفیه فلسفه جنبش حق طلبانه خودشان را اصلاح‌گری جوامع مسلمین در چارچوب رویکرد پیامبر اسلام مطرح کردند.

در ادامه مطلب فوق سوالی فربه‌ای که در این رابطه قابل طرح است اینکه چرا هم حرکت اصلاح‌گرایانه امام علی (که آنچنانکه فوق مطرح کردیم حرکت اصلاح‌گرایانه امام علی در طول ۴ سال ۹ ماهه خلافتش حرکت اصلاح‌گرایانه از بالا بود که مانیفست نظری و عملی این حرکت اصلاح‌گرایانه امام علی در نهج‌البلاغه که محصول همان ۴ سال و نه ماهه خلافت امام علی می‌باشد) و هم حرکت اصلاح‌گرایانه امام حسین (در ۱۶۵ روز حرکت از مدینه تا مکه و از مکه تا کربلا) شکست خورد؟

برای پاسخ به این سؤال مقدماتاً لازم است که عنایت داشته باشیم که بین دو ترم اصلاح‌گرا و اصلاح‌طلب تفاوت وجود دارد، چرا که اصلاح‌طلب دلالت بر رویکردی می‌کند که معتقد به تغییر از بالا و از درون حاکمیت و به دست جناح‌های قدرت

و با روش مسالمت آمیز می‌باشند، اما حرکت اصلاح‌گرایانه رویکردی است که برعکس حرکت اصلاح‌طلبانه نه محدود به حرکت از بالا می‌شود (و می‌تواند از پائین توسط جنبش‌های اجتماعی مطرح گردد) و انجام آن تنها از طریق مسیرهای دموکراتیک و اجتماعی و مردمی ممکن می‌باشد نه به صورت دستوری صاحبان قدرت یا جناح‌های درونی حکومت از بالا، بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم در خصوص علل و دلایل شکست حرکت اصلاح‌گرایانه امام علی و امام حسین داوری کنیم، چراکه آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم هم انتخاب امام علی به خلافت در سال ۳۵ محصول اعتلای جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مردم مدینه بود و هم هجرت امام حسین از مدینه به مکه در فرایند پسامرگ معاویه و حرکت امام حسین از مکه به طرف کوفه در راستای استراتژی جنبشی عدالت‌خواهانه مردم کوفه بوده است، بنابراین در چارچوب تبیین علل و دلایل شکست حرکت اصلاح‌گرایانه امام علی و امام حسین باید ریشه این شکست در آسیب‌شناسی جنبش‌های عدالت‌خواهانه فوق ببینیم.

یادمان باشد که آنچنانکه امام باقر در تبیین آسیب‌شناسی جنبش مردم کوفه مطرح کرد (وَ كُلُّ يَتَقَرَّبُونَ إِلَى اللَّهِ بِدَمِهِ) سی هزار نفر از مردم کوفه به قصد قربت الی الله در روز عاشورا بر روی حسین شمشیر کشیدن و همچنین در جنگ صفین هزاران نفر از لشکر علی پس از توطئه عمر بن عاص و به سرنیزه کردن قرآن‌ها به سمت علی شمشیر کشیدن، بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که علل شکست جنبش عدالت‌خواهانه امام علی و جنبش حق‌طلبانه امام حسین بازگشت پیدا می‌کند به ناتوانی و ضعف ساختاری و زیرساختی جنبش‌های عدالت‌خواهانه حق‌طلبانه فوق، چرا که تجربه میدانی هر دو جنبش نشان داد که هر دو جنبش صورتی احساسی و سطحی داشتند و نه به لحاظ نظری و نه عملی و نه فرهنگی این جنبش‌های عدالت‌خواهانه و حق‌طلبانه نتوانسته بودند نهادینه بشوند، لذا همین عدم نهادینه شدن اجتماعی این جنبش‌ها باعث گردید تا به مجرد سرکوب مردم کوفه توسط عبیدالله زیاد و شهادت هانی و مسلم بن عقیل دیگر به لحاظ ساختاری امکان مبارزه این جنبش‌ها در فضای اختناق و سرکوب

عبداللّه زیاد در کوفه پیدا نکنند و توانائی درازمدت کردن مبارزه نداشته باشند. در نتیجه همین امر باعث گردید تا جنبش و مردم کوفه تسلیم قدرت عبداللّه زیاد بشوند و همان مردمی که در دو ماه قبل از این توسط هزارها نامه از حسین دعوت به کوفه کردند، از هشتم محرم جزء سپاه عبداللّه زیاد و عمر بن سعد بر علیه حسین در کربلا قرار بگیرند.

آنچنانکه دیدیم عمر بن سعد در روز تاسوعا خطاب به همین مردم کوفه بر علیه سپاه حسین می‌گفت: «یا خَیْلَ اللّهِ اِزْکَى وَ بِالْجَنَّةِ اَبْشَرَى - ای سپاه خدا به سوی سپاه حسین حمله کنید تا شما را بشارت به بهشت بدهم» بنابراین تا زمانی که اینگونه جنبش‌ها نتوانند توسط نهادینه کردن خود از کانال فرهنگ و مذهب از لایه احساسی و شوری خارج بشوند بدون تردید هر چند در کوتاه مدت احساس جنبشی آنها می‌تواند حرکت‌زا باشد اما در درازمدت آفت‌زا می‌باشند. چنانکه دیدیم که حتی آن بخشی از جنبش کوفه که بعداً از کردار خود در حمایت از سپاه یزید و عبداللّه زیاد و عمر سعد و کشتن حسین و یاران او پشیمان شدند و از فردای عاشورا به خود آمدند و در لوای توأبیین شعار انتقام خون حسین سر دادن، آن‌ها هم به انحراف دوباره گرفتار شدند، چرا که جنبش اصلاح‌گرایانه و اجتماعی و حق‌طلبانه امام حسین را بدل به جنبشی کور در راستای کسب قدرت سیاسی و انتقام قومی و قبیله‌ای کردند. فراموش نکنیم که جنبش حق‌طلبانه عاشورای حسین دارای دو خصیصه سلبی و دو خصیصه ایجابی بود. خصیصه‌های سلبی جنبش حق‌طلبانه عاشورا عبارت بودند از اینکه:

۱ - اصلاً و ابداً جنبش عاشورا یک جنبش قومی و قبیله‌ای نبود و تمامی شعارهای امام حسین شعارهای انسانی و فرا قومی و فرا قبیله‌ای و فرا نژادی و فرا زبانی بود.

۲ - اصلاً و ابداً جنبش حق‌طلبانه عاشورای امام حسین در رابطه با کسب قدرت سیاسی یا تلاش برای مشارکت در قدرت سیاسی حرکت نکرد. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که خط سرخ مرز بین جنبش حق‌طلبانه

امام حسین با جنبش قدرت طلبانه عبدالله بن زبیر در همین امر مشخص می شد چراکه جنبش عبدالله بن زبیر منهای اینکه یک جنبشی بر پایه قومی و قبیله‌ای و تضادهای قومی و قبیله‌ای بود، در راستای کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی با امویان و یزید و غیره بود.

اما دو خصیصه ایجابی جنبش حق طلبانه عاشورای حسین عبارتند از اینکه:

۱ - این جنبش آنچنانکه امام حسین در وصیت‌نامه‌اش به برادرش محمد حنفیه نوشته است، در راستای اصلاح‌گری اجتماعی جوامع مسلمین بوده است «إِنِّي لَم أُخْرَجُ أَشْرَاءَ، وَلَا بَطْرًا وَلَا مَفْسَدًا، وَلَا ظَالِمًا، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لَطَلْبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي، أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِي وَ ابْنِ عَلِيٍّ ابْنِ طَالِبٍ» (مقتل الحسين - ص ۱۵۶) نه کسب قدرت سیاسی.

۲ - آنچنانکه در انتهای وصیت‌نامه امام حسین به محمد بن حنفیه دیدیم، امام حسین حرکت خودش و جنبش حق طلبانه عاشورا را در ادامه جنبش رهایی‌بخش پیامبر اسلام و جنبش عدالت‌خواهانه امام علی می‌داند «و اسیر بسیرة جدی و ابی» می‌داند بنابراین جنبش حق طلبانه امام حسین که با شعار: «أَلَا تَرَوُنَّ إِلَى الْحَقِّ لَا يَعْمَلُ بِهِ، وَ إِلَى الْبَاطِلِ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ، لِيُرْفَعَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ... - ای مردم، آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل رویگردان نیستند، در چنین شرایطی مرگ برای مؤمن در مبارزه با باطل و کسب حق لقاء پروردگار می‌باشد» به تاریخ معرفی شده است، زمانی می‌تواند به عنوان جنبش قاعده در حرکت عدالت‌خواهانه شیعه علی مطرح شود که در ادامه جنبش عدالت‌خواهانه امام علی با شعار: «وَ اللَّهُ لَوْ وَجَدْتَهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءَ وَ مَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتَهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ صَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلَ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ - سوگند به خدا اموال مردم را پس می‌گیرم اگر چه در مهریه زنانشان رفته باشد چرا که در عدالت گشایشی است و کسی که برای او عدالت تنگ باشد، ستم برای او تنگ‌تر خواهد بود» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵).

همچنین جنبش حق طلبانه عاشورای حسین زمانی می‌تواند برای انسان‌ها به

عنوان یک قاعده مطرح شود که در ادامه جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام با شعار: «لا اله الا الله» باشد. در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام و جنبش عدالت‌خواهانه امام علی و جنبش حق‌طلبانه امام حسین سه ضلع مثلثی می‌باشند که در راستای مادیت بخشیدن انسانی و اجتماعی دو اصل توحید و عدالت برای همیشه حرکت کنند. یادمان باشد که ب اعلت شکست جنبش اصلاح‌گرایانه امام علی و جنبش حق‌طلبانه امام حسین در قرن اول هجری شرایط برای نهادینه شدن تجزیه اسلام تاریخی و جامعه مسلمان و در نتیجه انحطاط اسلام و مسلمین در طول ۱۴ قرن گذشته فراهم گردید هر چند که در قرنهای آغازین تا قرن پنجم به علت فتوحات نظامی و گسترش جوامع مسلمین در غرب تا شرق عالم و پیوند فرهنگ مسلمانان با فرهنگ‌های جوامع بزرگ و متمدن جهان آن روز مسلمانان نمی‌توانستند در جوامع خود که از حق و عدالت تهی بود انحطاط خود را احساس کنند ولی بدون تردید از زمانیکه گرد و غبار فتوحات مسلمانان خاموش شد انحطاط خزنده جوامع مسلمان آشکار گردید و گرچه از قرن پنجم این انحطاط توسط افرادی مانند امام محمد غزالی مطرح گردید و در قرن هشتم توسط عبدالرحمان بن خلدون تونسلی در مقایسه با رنسانس اروپا که از قرن چهاردهم میلادی شروع شد بود در اواخر کتاب «مقدمه تاریخ» خود آژیر خطر این انحطاط به صدا درآمده بود ولی به صورت مشخص از قرن هیجدهم با انحطاط تمدنی و نظامی سه امپراطوری بزرگ مسلمانان یعنی امپراطوری عثمانی و امپراطوری صفوی و امپراطوری گورکانی در هندوستان و اشغال مصر توسط ناپلئون شرایطی فراهم گردید تا جوامع مسلمان به خود بیایند و نسبت به انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سیاسی و انحطاط اقتصادی خود، خودآگاهی پیدا کنند و به موازات این خودآگاهی بود که جنبش انحطاط‌زدائی از قرن هیجدهم در جوامع مسلمان روند رو به اعتلایی پیدا کرد و البته در قرن نوزدهم هم با ظهور سیدجمال الدین اسدآبادی جنبش انحطاط‌زدائی در جوامع مسلمان صورتی فراگیر و همه جانبه پیدا کرد ولی از آنجائیکه سیدجمال هر چند در تشخیص بیماری و آفت جوامع مسلمان درست

عمل کرد و انحطاط جوامع مسلمان را به عنوان آفت اصلی این جوامع مطرح کرد اما با همه این احوال سیدجمال در تجویز نسخه برای این بیماری دچار اشتباه گردید چراکه سیدجمال راه نجات از انحطاط تمدنی مسلمانان در تکیه بر سلاطین مقتدر، عساکر جرار و روحانیت جلیل می‌دید. آنچنانکه خود او در مقالات جمالیه تحت عنوان چرا مسلمین ضعیف شدند؟ می‌گوید: «تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند و در حضورشان تخاذل و فروتنی می‌کردند و از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم. از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم. بتان هند را سرنگون می‌کردیم. بتخانه‌ها را خراب می‌کردیم. علمای جلیل، سلاطین مقتدر، عساکر جرار داشتیم. صاحب ثروت و مکنت بودیم. به اجانب محتاج نبودیم. لوازم زندگانی را خود فراهم می‌کردیم. به یک کلمه جامعه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان به در رفت و در عوض فقر و پریشانی، ذلت و نکبت، احتیاج و مسکنت، بندگی و عبودیت در ما پیدا شد.»

باری، بدین ترتیب بود که سیدجمال جنبش انحطاط‌زدائی در جوامع مسلمین به صورت همزمان و فراگیر از سرگرفت ولی متاسفانه از آنجائیکه سیدجمال می‌خواست جنبش انحطاط‌زدائی در جوامع مسلمان از بالا و توسط سه قدرت عساکر جرار و سلاطین مقتدر و روحانیت جلیل به انجام برساند، شکست خورد. هر چند که در اواخر عمرش خود به این شکست واقف گردید و به این جمع‌بندی و آگاهی رسید که جنبش انحطاط‌زدائی او از بالا و توسط اصحاب قدرت نمی‌تواند به سرانجامی برسد و دریافت که تنها مسیر رهائی از انحطاط توسط جنبش‌های تکوین یافته از پائین ممکن می‌باشد ولی تا پایان خود او نتوانست در راستای اعتلای جنبش‌های انحطاط‌زدائی تکوین یافته از پائین در جوامع مسلمان گامی بزرگ بردارد و لذا به همین دلیل سیدجمال نتوانست اعتلای جنبش‌های انحطاط‌زدائی تکوین یافته از پائین را بیند لذا در این رابطه بود که جانشینان سیدجمال از عبده تا محمد اقبال و از محمد اقبال تا شریعتی در قرن بیستم در ادامه حرکت انحطاط‌زدائی سیدجمال تلاش کردند تا با آسیب‌شناسی

حرکت سیدجمال ریل‌گذاری جدیدی در مسیر جنبش انحطاط‌زدنی او در جوامع مسلمان بکنند.

نخستین گام در این رابطه محمد عبده از همراهان سیدجمال برداشت و مهمترین تشخیص محمد عبده در این رابطه آن بود که او برعکس سیدجمال دریافت که عامل انحطاط مسلمین انحطاط خود اسلام تاریخی می‌باشد لذا به همین دلیل بود که محمد عبده در فرایند پسوفات سیدجمال شعار سیدجمال که بر پایه «نجات مسلمین قبل از اسلام» استوار بود برعکس کرد و نخستین بار شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» سر داد و در رابطه با این شعار بود که محمد عبده برای نجات اسلام شعار «سلفیه و بازگشت به اسلام قرن اول» سر داد و البته از آنجائیکه محمد عبده بازوی اجرائی استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین روحانیت حوزه‌های فقهاتی و در رأس آنها روحانیت الازهر مصر تعریف می‌کرد در نتیجه همین تکیه انحرافی محمد عبده بر روحانیت حوزه‌های فقهاتی جهت نجات اسلام و جهت نهادینه کردن اسلام نجات یافته در جوامع مسلمان او هم مانند سیدجمال شکست خورد. ولی با شکست محمد عبده حرکتی که او شروع کرده بود در فرایند پسوفات محمد عبده در جوامع مسلمان در دو شاخه کواکبی و رشیدرضا جاری شد هر چند شاخه کواکبی در مسیر مبارزه ضد استبدادی جریان پیدا کرد اما شاخه رشیدرضا به علت پیوند با وهابیت و خاندان سعودی در عربستان مسیر ارتجاعی پیدا کرد که مطابق آن اسلام فقهاتی دولتی و حکومتی در جوامع مسلمان جاری گردید که شاگردانی مانند سیدقطب و حسن البنا از مؤسسین اخوان المسلمین بالاخره در چارچوب همان رویکرد اسلام فقهاتی حکومتی رشیدرضا حرکت کردند و در ادامه آنها بود که جریان‌های القاعده و سردمداران اسلام فقهاتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران و جریان‌های داعش و غیره و که امروز از شرق آسیا تا غرب آفریقا به خاک و خون کشیده‌اند همه در این رابطه تکوین پیدا کرده‌اند.

باری اگر چه جریان محمد عبده در تحلیل نهائی در ادامه راه سیدجمال با ظهور رشیدرضا و شاگردان او امثال سیدقطب به انحراف و فقه حکومتی کشیده

شدند ولی نباید فراموش کنیم که به موازات آن جریان از آغاز قرن بیستم در ادامه حرکت سیدجمال جنبش دیگری تحت هژمونی محمد اقبال لاهوری در هندوستان آغاز گردید که این جنبش پس از آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال در تحلیل نهائی به این واقعیت رسیدند که:

اولاً برعکس رویکرد سیدجمال انحطاط اسلام باعث انحطاط مسلمین شده است.

ثانیاً برای نجات جوامع مسلمان باید از نجات اسلام از انحطاط آغاز کنیم.

ثالثاً برای نجات اسلام به جای شعار «به‌سازی» انطباقی سیدجمال باید با شعار «بازسازی تطبیقی کل دستگاه مسلمانی» توسط «اجتهاد در اصول و فروع» اسلام مورد تجدید بنا قرار بدهیم.

رابعاً در رویکرد این جریان «بدون بازسازی کل اسلام امکان دستیابی به جنبش‌های انحطاط‌زدائی تکوین یافته از پائین در جوامع مسلمان وجود ندارد» و لذا در این رابطه است که این جریان مبارزه با اتوریته‌ها و در رأس آنها مبارزه با سازمان روحانیت به عنوان متولیان رسمی دین در جوامع مسلمان در نوک پیکان حرکت خود قرار دادند. لذا در این راستا بود که در ادامه جنبش بازسازی و جنبش انحطاط‌زدائی محمد اقبال لاهوری بود که معلم کبیرمان شریعتی از نیمه دوم قرن بیستم جنبش انحطاط‌زدائی محمد اقبال را در روند جدیدی قرار داد. بدین ترتیب در این رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی به عنوان مصلحین جوامع مسلمان توانستن حرکت اصلاح‌گرایانه‌ای در ادامه جنبش اصلاح‌گرایانه امام علی و امام حسین در جوامع مسلمان بازتولید تطبیقی نمایند و در چارچوب جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام و جنبش عدالت‌خواهانه امام علی و جنبش حق طلبانه امام حسین رویکرد تطبیقی خود را مادیت نظری و عملی ببخشند.

اگر

«امام حسین قیام نمی‌کرد؟»

و اگر

«عاشورای ۶۱» اتفاق نمی‌افتاد؟

الف - پروسه ۵ ماه و ۱۲ روز قیام امام حسین، در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی:

اگر پروسه زمانی تکوین قیام امام حسین از روز «۱۶ رجب سال ۶۰» (که امام حسین در کنار عبدالله بن زبیر در مسجد النبی مدینه در کنار قبر پیامبر اسلام مشغول مذاکره بود و با ورود نماینده والی مدینه به مسجد، خبر مرگ معاویه به امام حسین و عبدالله بن زبیر رسماً اعلام گردید) که نماینده والی مدینه پس از اعلام خبر مرگ معاویه، از امام حسین و عبدالله بن زبیر، جهت رفتن به دارخلافه و اعلام قبول بیعت با یزید جانشین معاویه دعوت به عمل آورد تا روز عاشورای ۶۱ و شهادت امام حسین و یارانش در کربلا، بدانیم، کل زمان پروسه قیام امام حسین «۵ ماه و ۱۲ روز» می‌شود؛ که در این ۵ ماه و ۱۲ روز، ۱۲ روز آن (از ۱۶ رجب تا ۲۸ رجب سال ۶۰ که امام حسین از مدینه به طرف مکه بیرون می‌رود)، امام حسین در مدینه بودند که ضمن مذاکره با والی مدینه و مذاکره با سران اپوزیسیون حکومت که در مدینه مقیم بودند (و در رأس آنها عبدالله بن زبیر قرار

داشت) امام حسین در این ۱۲ روز فرایند مدنی حرکت خود را معماری کرد.

چراکه، از آنجائیکه «عدم قبول بیعت با یزید، در نظام اسلام فقهاتی حاکم بر جامعه مسلمین به معنای بغی و نفی خلافت و خلیفه اسلامی حاکم بود، حداقل جزای آن در اسلام فقهاتی و دگماتیسم حاکم بر زمان، اعدام یا مرگ یا قتل بود.» لذا به همین دلیل یزید از والی خود خواسته بود که فی المجلس، پس از عدم قبول بیعت از طرف امام حسین، حکم اعدام و قتل امام حسین را اجرا نماید و به همین دلیل امام حسین برای اینکه «اعلام عدم قبول بیعت او با یزید» پایان حرکتش، (در دارالخلافه والی مدینه که به صورت فردی صورت گرفت) نباشد، بلکه بالعکس آغازی باشد بر یک «قیام تاریخی»، پس از اینکه خواسته یزید بن معاویه از امام حسین «که بیعت کردن با او بود» توسط والی مدینه در ۱۷ رجب سال ۶۰ رسماً به امام حسین اعلام می‌گردد، امام حسین در پاسخ به والی مدینه (جهت اجتماعی کردن و افشاگری نسبت به درخواست یزید)، تقاضای فرصت می‌کند.

بدین ترتیب بود که فرایند مدنی ۱۲ روزه قیام امام حسین از دارالخلافه والی مدینه در ۱۷ رجب سال ۶۰ استارت خورد؛ و امام حسین در این ۱۲ روز در فرایند مدنی قیام خود، (برعکس عبدالله بن زبیر که شبانه «برای عدم حضور در دارالخلافه والی مدینه و امتناع از بیعت با یزید» از بیراهه از مدینه فرار کرد و به مکه رفت تا در آن شهر امن، امنیت جانی پیدا کند)، ۱۲ روز در مدینه می‌ماند تا در این ۱۲ روز اقامت در مدینه، علاوه بر اینکه در خصوص تصمیم نهائی خود نسبت به عدم بیعت با یزید، برای مردم مدینه اطلاع رسانی کند و علاوه بر اینکه برعکس تصمیم عبدالله بن زبیر (که به صورت مخفیانه و شبانه و از طریق بیراهه جهت حفظ جان خود پس از امتناع از قبول بیعت با یزید به مکه فرار کرد) در این ۱۲ روز اقامت در مدینه، نسبت به هجرت علنی‌اش از مدینه به مکه بسترسازی ذهنی در میان مردم مدینه ایجاد نماید و شرایط جهت خروج خود و یارانش به صورت علنی و در روز روشن و در برابر دید مأموران والی مدینه و از طریق جاده اصلی مدینه به مکه فراهم نماید.

در طول این ۱۲ روز اقامت خود در مدینه به انحاء مختلف تلاش می‌کرد «تا فلسفه خروج و مهاجرت و قیام خود را برای مردم و تاریخ فردا در چارچوب اعتراض به خواسته یزید جهت بیعت با او و امتناع امام حسین در قبول بیعت با یزید اعلام نماید»؛ یعنی در این ۱۲ روز فرایند مدنی قیام امام حسین، او تلاش می‌کرد تا برای مردم و تاریخ فردا تبیین نماید که خروج و مهاجرت او از مدینه (برعکس عبدالله بن زبیر که به خاطر حفظ جان‌ش صورت گرفت) برای حفظ جان‌ش نیست، بلکه برای افشاگری بر علیه یزید و دستگاه خلافت او و اجتماعی کردن و تاریخی کردن قیامش (که با عدم قبول بیعت آغاز می‌شود) می‌باشد. تا به مردم و مسلمین زمان و تاریخ فردا بگوید که او از مدینه به مکه هجرت می‌کند تا در مکه که بزرگترین تربیون مسلمانان و بزرگترین کنگره و محل اجتماع مسلمانان جهان می‌باشد، او با استفاده از این فرصت بتواند با افشاگری بر علیه دستگاه خلافت یزید، به آگاهی‌سازی و اطلاع‌رسانی مسلمانان نسبت به تصمیم و حرکت و قیامش بپردازد.

بنابراین در این رابطه است که امام حسین در فرایند ۱۲ روزه مدنی خود، اولین شعار حرکت خود را در مدینه مطرح می‌کند و آن اینک: «خط الموت علی ولد آدم مخط القلاده علی جید الفتاه و ما اولهنی الی اسلافی اشتیاق یعقوب الی یوسف» (بحارالانوار - ج ۴۴ - ص ۳۶۶) و با این اولین شعارش (قبل از حرکتش به سمت مکه، در آن ۱۲ روزی که بعد از مرگ معاویه و درخواست بیعت یزید از امام حسین در مدینه اقامت داشت) می‌خواست، «بین خروج و مهاجرت خودش، با خروج و مهاجرت عبدالله بن زبیر (که تنها به خاطر حفظ جان‌ش شبانه و از طریق بیراهه از مدینه به طرف مکه فرار کرد) مرزبندی نماید»؛ و رسماً و علناً برای مردم و آینده تاریخ روشن کند که هجرت و خروج او از مدینه به مکه اصلاً ریشه در تئوری بقا و سیانت نفس و حفظ جان و کنسروالیسم، ندارد.

آنچه از تصمیمات امام حسین در فرایند مدنی می‌توان فهم کرد اینک، امام حسین جهت شروع اعتراض و حرکتش از قبل منتظر خبر مرگ معاویه بوده است، چراکه گرچه معاویه در زمان حیاتش تقریباً تمامی محورهای صلح‌نامه با

امام حسن نقض کرده بود، ولی امام حسین «حتی بعد از شهادت امام حسن به احترام امضای امام حسن در پای صلحنامه با معاویه، هیچگونه حرکت عملی (هر چند به صورت کلامی اعتراض می‌کرد) بر علیه خلافت غاصبانه معاویه نکرد»؛ و به همین دلیل منتظر خبر مرگ معاویه بود تا (پس از شهادت امام حسن و پس از مرگ معاویه از آنجائیکه دیگر صلحنامه امام حسن با معاویه فاقد هرگونه ارزش حقوقی و شرعی و عرفی و اخلاقی می‌شود) حرکت مستقل و علنی و عملی خودش بر علیه یزید (جانشین از پیش معین شده معاویه) از سر گیرد؛ که این خواسته و انتظار امام حسین، در ۱۶ رجب سال ۶۰ به واقعیت پیوست.

لذا با عنایت به اینکه، «اعلام خبر مرگ معاویه از طرف والی مدینه، همراه بود با دعوت یزید، از امام حسین، جهت بیعت با او - که در روز ۱۷ رجب سال ۶۰ در دارالخلافه توسط والی مدینه به امام حسین اعلام گردید - استارت پروسه قیام و حرکت امام حسین از عصبیان و مخالفت امام حسین با بیعت با یزید در فرایند مدنی در ۱۲ روز مدینه زده شد.» در نتیجه اگر بپذیریم که پروسه پنج ماه و دوازده روز قیام امام حسین از مدینه تا مکه و از مکه تا کربلا دارای فرایند سه گانه اول - فرایند مدنی، دوم - فرایند مکی، سوم فرایند عاشورائی، عنوان فرایند مدنی حرکت و قیام امام حسین «همین اعتراض و مخالفت توسط امتناع از بیعت کردن با یزید می‌باشد.»

قابل ذکر است که امام حسین آگاه به تمامی امور اسلام فقهاتی حاکم بر جامعه مسلمین بوده است و به خوبی می‌دانسته است که «عدم قبول بیعت با یزید به معنای حق عدم انتخاب کردن، برای او از طرف حکومت و طرفداران اسلام فقهاتی تعریف نمی‌شود» بلکه بالعکس، آنچنانکه تا قرن پنجم توسط امام محمد غزالی و تا قرن هشتم توسط ابن خلدون و تا به امروز توسط طرفداران اسلام فقهاتی برادران مسلمان اهل تسنن، شاهد آن هستیم «این عدم بیعت امام حسین با خلافت یزید و دستگاه بنی امیه، در چارچوب اسلام فقهاتی، به معنای خروج بر اسلام و مسلمین و حکومت اسلامی تلقی می‌شود»؛ که کمترین جزائش در اسلام فقهاتی، مرگ خواهد بود.

لذا در این رابطه است که امام حسین در فرایند مدنی ۱۲ روزه حرکت خود، «با عدم قبول بیعت با یزید علاوه بر اینکه پای اعدام و مرگ خود را امضاء کرد، در این رابطه با اعلام اولین شعارش در فرایند مدنی که همان «خط الموت علی ولد آدم مخط القلاده علی جید الفتاه» می باشد، رسماً به جامعه آن روز و تاریخ فردا اعلام کرد که با وقوف و آگاهی به هزینه عدم بیعت با یزید که مرگ است، درخواست یزید و والی مدینه جهت بیعت با یزید را رد می کند.»

ب - فرایند «۱۲ روزه مدنی» امام حسین در مدینه:

از بعد از اعلام عدم قبول بیعت با یزید توسط امام حسین در ۱۲ روز فرایند مدنی حرکت او بود که امام حسین، «پس از انتخاب عدم بیعت با یزید به عنوان یک استراتژی از پیش تعیین شده و برنامه ریزی شده نه تاکتیک پراگماتیستی، از آنجائیکه واقف بود که هزینه و جزای عدم بیعت با امام المسلمین و خلیفه زمان، یعنی یزید طبق اسلام فقهاتی مرگ می باشد، به همین دلیل در راستای پرداخت هزینه عدم بیعت با یزید بود که امام حسین در فرایند ۱۲ روز مدنی خود می گوشت تا دست به انتخاب دوم خود بزند»، اما از آنجائیکه انتخاب دوم امام حسین برعکس انتخاب دوم عبدالله بن زبیر بود (که فرار از مدینه به مکه را، جهت حفظ جاننش نسبت به پرداختن هزینه عدم بیعت با یزید برگزید) او نمی خواست، در پرداخت هزینه عدم بیعت با یزید مانند عبدالله بن زبیر عمل نماید، یعنی به مکه فرار کند تا از آنجائیکه مکه شهر امن است و کسی نمی تواند او را بکشد، به خیال خود از مرگ و پرداخت هزینه عدم بیعت در امان باشد.

بنابراین اینکه گفته می شود که امام حسین از اواخر عمر معاویه و از بعد از شهادت امام حسن، منتظر اعلام خبر مرگ معاویه بود تا حرکت خود را مستقل از صلحنامه امام حسن با یزید، جانشین از پیش تعیین شده معاویه شروع نماید، نباید چنین تلقی شود که امام حسین از قبل مرگ معاویه و یا در دوران ۱۲ روز فرایند مدنی حرکتش، مانند حرکت مهره های صفحه شطرنج، توسط پیشگوئی

در سایه علم امامت و پیوند با ماوراء الطبیعه، آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام شفاعتی و شیعه غالی، امروز در جامعه ایران بر طبل آن می‌کوبند، حرکت و انتخاب خود در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی‌اش از قبل پیشگویی (نه پیش‌بینی) کرده است.

آن زمانی ما به داوری غلط در این رابطه می‌پردازیم که چنین فکر کنیم که امام حسین از قبل، به قتل و شهادت خودش در کربلا واقف بوده است. یا مثلاً پیامبر و امام علی از قبل خبر شهادت او را اعلام کرده بودند. آنچنانکه ابن طاووس در این رابطه با ذکر یک حدیث بدون سند از قول پیامبر اسلام خطاب به امام حسین می‌گوید: «اتانی رسول الله بعد ما فارقتک فقال: یا حسین اخرج فان الله قد شاء ان یراک قتیلا فقال له ابن الحنیفه فما معنی حملک هو ء لاء معک و انت تخرج علی مثل هذه الحال؟ فقال له: قد قال لی ان الله شاء یراهن سبا یا - یعنی امام حسین به برادرش محمد بن حنیفه فرمود، بعد از آنکه از تو جدا شدم، رسول خدا نزد من آمد و گفت: ای حسین، از مدینه بیرون برو که خدا خواسته است ترا کشته ببیند، محمد بن حنیفه خطاب به امام حسین گفت: پس شما که در چنین حالی می‌روید، چرا این بانوان را با خود به طرف مرگ می‌برید؟ امام حسین فرمود پیغمبر به من گفت: خدا خواسته است تا آنان را اسیر ببیند.»

طرح اینگونه احادیث مجعول توسط طرفداران اسلام دگماتیسم فقاهتی و روایتی و زیارتی و شفاعتی، برای آن است که تا پروسه سه فرایندی انتخابی و خودآگاهانه امام حسین با پیوند دادن به ماوراء الطبیعه و بی‌اختیار کردن امام حسین در انتخاب آن، شکل تقدسی به آن ببخشند. اعلام تصمیم قبلی امام حسین از بعد از شهادت امام حسن، جهت مبارزه با جانشینان معاویه، (که از قبل معاویه با نقص صلحنامه، جانشینی مادام‌العمر خود را یزید به صورت وصایتی مشخص کرده بود) به معنای اعتقاد و تکیه بر علم امامت امام حسین و دانستن زمان و جایگاه قتل و شهادتش در کربلا و غیره (آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام دگماتیسم و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام روایتی و اسلام مداحی‌گری می‌گوید) نیست، بلکه بالعکس تنها مقصود ما این است که «امام حسین چه در دوران ۱۲ روزه

فرایند مدنی خود و چه قبل از مرگ معاویه و بعد از شهادت امام حسن، مصمم به مبارزه علنی با خلافت یزید، توسط بیعت نکرده بوده است، لذا در خصوص فرایند ۱۲ روزه مدنی پروسس ۵ ماه و ۱۲ روز قیام امام حسین که فرایند اول پروسس حرکت او می‌باشد تاکنون از سه منظر و یا سه رویکرد مختلف، مورد تبیین و تعریف قرار گرفته است.»

به عبارت دیگر در طول ۱۳ و نیم قرن که از واقعه عاشورا می‌گذرد، در خصوص انگیزه امام حسین از تکوین پروسس قیامش که بی شک سنگ زیربنای این پروسس فرایند ۱۲ روزه مدنی او می‌باشد، از سه رویکرد یا سه منظر مختلف، این فرایند مورد مطالعه قرار گرفته است. فراموش نکنیم که گرچه فرایند مدنی پروسس قیام امام حسین به لحاظ زمانی در برابر دو فرایند مکی و فرایند عاشورائی‌اش کمتر می‌باشد، چرا که طول زمانی فرایند اول که همان فرایند مدنی پروسس قیام امام حسین می‌باشد ۱۲ روز است، یعنی از ۱۶ رجب سال ۶۰ که امام حسین در مسجد النبی مدینه خبر مرگ معاویه توسط نماینده والی مدینه دریافت کرد تا ۲۸ رجب سال ۶۰ که امام حسین رسماً و علناً در روز روشن به همراه یارانش در برابر چشم دیده‌بانان یزید، مدینه را ترک کرد، در صورتی که طول زمانی فرایند دوم پروسس قیام امام حسین که همان فرایند مکی حرکتش است، بیش از ۴ ماه است، یعنی از ۲۸ رجب تا ۸ ذی الحجه سال ۶۰ می‌باشد که در طول تمامی این مدت امام حسین تلاش می‌کرد تا به تعیین نظری و عملی فرایند سوم حرکت خود بپردازد و «آگاهانه با تعیین بسترهای نظری و عملی»، فرایند سوم خود را معماری نماید. چرا که امام حسین خوب آگاه بود که «تمام دعاها برای آمین است» و آمین حرکت او همان فرایند سوم می‌باشد.

لذا هر چند در تبیین نظری امام حسین در مکه، «فرایند سوم حرکتش فرایند کوفی بود» اما در عرصه عمل و واقعیت این پیش‌بینی امام حسین تغییر کرد و فرایند کوفی امام حسین بدل به فرایند عاشورائی شد. اینکه چه شد که در عرصه عمل نقشه و پلان و استراتژی امام حسین تغییر کرد، بهتر است که موضوع را در همان فرایند سوم دنبال نمائیم. البته طول زمانی فرایند سوم، حرکت امام

حسین ۳۲ روز بود؛ یعنی از هشتم ذی الحجه سال ۶۰ که امام حسین با ناتمام گذاشتن سفر حج به‌صورت آشکار در برابر چشمان مسلمین جهان، در بزرگترین کنگره و گردهمائی مسلمانان، به‌صورت علنی به همراه یاران خود از مکه خارج می‌شود تا روز عاشورای محرم سال ۶۱ این فرایند ادامه پیدا کرد که جمعاً طول این فرایند سوم ۳۲ روز می‌شود.

بر این مطلب بیافزائیم که در مقایسه بین سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی قیام امام حسین، دو فرایند مدنی و مکی‌اش، امام حسین با انتخاب قبلی خود انجام داد، اما فرایند سوم حرکتش که همان فرایند عاشورائی می‌باشد، از آنجائیکه قبلاً در مکه به‌صورت فرایند کوفی توسط امام حسین انتخاب شده و در عمل فرایند کوفی او بدل به فرایند عاشورائی شد، یعنی فرایند عاشورائی بر امام حسین تحمیل گردید و امام حسین خود از قبل آن را انتخاب نکرده بود، هر چند که خود امام حسین از بعد از تحمیل فرایند سوم بر او، بخصوص از بعد از شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل توسط ابن زیاد، «آگاهانه و آزادانه به معماری فرایند سوم یا فرایند عاشورائی پرداخت.»

ج - قیام امام حسین در چارچوب نبرد دو رویکرد «اسلام فقهاتی خوارج» با «اسلام عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش امام علی»:

وجه مشترک سه فرایند مختلف مدنی و مکی و عاشورائی حرکت و قیام امام حسین «همان بیعت نکردن و مخالفت با حکومت بنی‌امیه و یزید بود» هرگز نباید بیعت نکردن امام حسین با خلافت یزید را در چارچوب معیارهای دموکراسی قرن بیستم و بیست و یکم تحلیل کنیم، یعنی برای فهم جایگاه بیعت نکردن امام حسین آنچنانکه پرفسور برگ می‌گوید «باید در ظرف تاریخی خود مورد داوری قرار گیرد.» در نتیجه بیعت نکردن امام حسین در چارچوب اسلام فقهاتی به معنای نفی حاکمیت و حکومت و خلافت امام المسلمین یعنی یزید می‌باشد که عقبوتش همان ارتداد و باغی بودن و مرگ خواهد بود، همان

کاری که ابوبکر در جنگ رده با مسلمانان کرد.

به عبارت دیگر «جزای بیعت نکردن امام حسین با یزید، در چارچوب اسلام فقهاتی مرگ و اعدام بود» لذا نباید تعجب کنیم که چرا شریح قاضی حکم قتل امام حسین در چارچوب فقه و فقاہت صادر کرد و در قرن پنجم یعنی بیش از ۴۰۰ سال بعد از قیام امام حسین، امام محمد غزالی در چارچوب همین فقه اسلام فقهاتی که او مخالف آن بود «عدم بیعت امام حسین با یزید را رد می‌کند» و در قرن هشتم یعنی بیش از ۷۰۰ سال بعد از فرایند عاشورائی امام حسین، عبدالرحمن بن خلدون تونسی که خود مخالف اسلام فقهاتی بود هم «عدم بیعت امام حسین با یزید و بنی‌امیه را به نقد می‌کشد و قیام امام حسین را محکوم می‌کند.»

ماحصل اینکه، برای فهم پروسس قیام امام حسین در سه فرایند مختلف مدنی و مکی و عاشورائی‌اش، «باید قبل از هر چیز به فهم فرایند مدنی حرکت امام حسین دست پیدا کنیم»؛ و شاید بهتر این باشد که اینچنین بگوئیم که «تا زمانی که به فهم فرایند مدنی حرکت امام حسین دست پیدا نکنیم، نمی‌توانیم در باب پروسس قیام امام حسین به داوری بنشینیم؛ و پر پیداست که کلید رمز فهم فرایند مدنی پروسس قیام امام حسین، در فهم جایگاه بیعت نکردن امام حسین در اسلام فقهاتی می‌باشد»، چرا که بزرگترین آفتی که اسلام خوارج که از سال ۳۸ هجری که در جنگ صفین تکوین یافت و در جنگ نهروان معتقدین به این اسلام به صورت فیزیکی سرکوب گردیدند، اما با سرکوب نظامی آنها که در جنگ نهروان انجام گرفت و بر امام علی تحمیل شد، رویکرد اسلام‌شناسی خوارج از بین نرفت، چراکه رویکرد اسلام‌شناسی خوارج همان رویکرد فقهاتی به اسلام بود.

در چارچوب این رویکرد فقهاتی به اسلام بود که خوارج در قضیه توطئه معاویه و عمروعاص در جنگ صفین، اصل حکمیت را فقط مختص به خداوند می‌دانستند و قبول حکمیت در جنگ صفین توسط امام علی، (که از جانب خود همین خوارج

بر امام علی تحمیل گردید) شرک فقهی می‌دانستند و امام علی را مشرک فقهی و کافر فقهی می‌خواندند و از او می‌خواستند تا توبه فقهی کند و چون امام علی حاضر به توبه نشد، در دادگاه فقهی خود، حکم مرگ و اعدام برای امام علی صادر کردند و در اجرای این حکم فقهی بود که در شب ۱۹ رمضان، این حکم فقهی را در باره امام علی به اجرا گذاشتند و امام علی را در سجده عبادت شهید کردند؛ و آنچنان سرسختانه این حکم فقهی خود را در باب امام علی دنبال می‌کردند که حتی تلاش می‌کردند تا قبر امام علی را پیدا کنند و با نبش قبر آن حضرت، حتی جنازه امام علی را به آتش بکشند و به همین دلیل تا زمان امام صادق که خوارج حیات فیزیکی داشتند، (بیش از صد سال بعد از شهادت امام علی) قبر امام علی مخفی بود و جز اولاد و یاران نزدیک امام علی، کسی آگاه به آدرس قبر امام علی نبود.

این خوارج همان گروهی قشری و پوزیتیویستی و دگماتیستی بودند که از بس پیش خداوند سجده کرده بودند، ابن عباس در گزارشی که قبل از جنگ نهروان به امام علی می‌دهد، می‌گوید: «پیشانی و زانوی آنها به علت سجده‌های طولانی در برابر خداوند مانند زانوهای شتر پینه بسته بود.» علی‌ای حال، حکومت فقهی و فقه سیاسی، دستاوردی بود که خوارج برای جامعه مسلمین به بار آوردند و جنگ علی با خوارج تنها محدود به جنگ نظامی نهروان نمی‌شد، چراکه جنگ علی با خوارج برعکس جنگ علی با معاویه و جنگ جمل، «جنگ دو رویکرد اسلامی بود، جنگ دو نوع اسلام‌شناسی بود، یکی رویکرد اسلام فقهاتی خوارج و دیگری رویکرد اسلام اجتماعی و عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش امام علی بود.»

به همین دلیل امام علی در جنگ صفین بزرگترین قضاوت تاریخی خودش را در برابر اسلام فقهاتی عرضه می‌کند و آن زمانی بود که امام علی پس از اینکه قرآن‌ها توسط دسیسه عمروعاص و معاویه، جهت تهییج مسلمانان فقهی و قشری سپاه علی، بر سرنیزه‌ها کردند، امام علی دستور داد تا قرآن‌ها را به زمین بشکنند و در آنجا بود که فریاد زد «ان قرآن ناطق - من قرآن ناطق هستم.» فراموش نکنیم که هم معاویه و هم عمروعاص که معماران تاریخی تکوین خوارج و اسلام فقهاتی

هستند به تمامی زوایای روانشناسی و جامعه‌شناسی سپاه و جامعه امام علی آگاه بودند؛ و خوب می‌دانستند که پاشنه آشیل و چشم اسفندیار حرکت امام علی همین طرفداران اسلام فقهاتی و اسلام دگماتیسم و اسلام قشری‌گری هستند.

لذا معتقد بودند که برای شکست امام علی، باید قبل از شکست نظامی او در جبهه‌های جنگ، اسلام اجتماعی و اسلام عدالت‌خواهانه و اسلام رهائی‌بخش امام علی را شکست بدهیم و در راستای شکست همین اسلام عدالت‌خواهانه و اسلام اجتماعی و اسلام رهائی‌بخش امام علی بود که آنها توسط تکوین پروژه خوارج کوشیدند، اسلام فقهاتی که همان اسلام حکومتی می‌باشد در برابر اسلام عدالت‌خواهانه و اسلام اجتماعی و اسلام رهائی‌بخش امام علی قرار دهند. چراکه معاویه و عمروعاص می‌دانستند که خوارج همان بخش متعصب و قشری و متعبد سپاه و جامعه علی هستند و این از خودویژگی‌های روانشناسی افراد قشری و عامی جامعه است که اعتقاد تکلیفی و تعبدی و تقلیدی، تنها راه هدایت خود تشخیص می‌دهند. بدین ترتیب بود که این گروه اجتماعی قشری‌گرا و متعصب و ظاهرین جامعه و سپاه علی، بهترین خواستگاهی شدند تا در جنگ صفین توسط دسیسه معاویه و عمروعاص، به تکوین اسلام فقهاتی در برابر اسلام عدالت‌خواهانه و اجتماعی و رهائی‌بخش امام علی بپردازند.

بنابراین به موازات بر سرنیزه کردن قرآن‌ها در جنگ صفین توسط معاویه و عمروعاص، هسته سخت اسلام فقهاتی به‌صورت نظری و عملی در تاریخ اسلام توسط خوارج تکوین پیدا کرد؛ و هر چند امام علی به لحاظ عملی و نظامی توانست بر هسته سخت خوارج و اسلام فقهاتی پیروز بشود، اما به علت محدودیت عمر امام علی، بعد از صفین و تکوین خوارج نتوانست بر هسته سخت نظری اسلام فقهاتی و رویکرد خوارج پیروز گردد که صد البته شهادت خود امام علی به دست خوارج در شب قدر، نخستین میوه اسلام فقهاتی بود که مقلدین و متعصبین و قشری‌گرایان خوارج انجام دادند.

اسلام فقهاتی که همان اسلام حکومتی می‌باشد و آلترناتیو اسلام اجتماعی

و عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش امام علی بود دستاورد نظری خوارج در تاریخ اسلام و مسلمانی می‌باشد که البته با شهادت امام علی، به دست خوارج و سلطه سیاسی و نظامی بنی‌امیه و معاویه بر جهان اسلام به خصوص از بعد از شکست امام حسن و صلح‌نامه تحمیلی او با معاویه جنگ اسلام عدالت‌خواهانه و اسلام اجتماعی و اسلام رهائی‌بخش امام علی با اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام تقلیدی و اسلام تعصبی و اسلام قشری‌گری و اسلام تبعیدی و اسلام دگماتیسم خوارج تعطیل شد؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین داوری کنیم که با شهادت امام علی و شهادت امام حسن، اسلام فقهاتی خوارج هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی بر مسلمانان حاکم گردید؛ که خود حکومت یزید هر چند توسط نقض صلح‌نامه امام حسن به‌وسیله معاویه به‌صورت غیر شرعی و غیر فقهی مادام‌العمر و ارثی گردید؛ اما فراموش نکنیم که تمام داورهای معاویه و یزید و سرانگستان فقهی و اجرائی و سیاسی آنها در چارچوب اسلام فقهاتی بود. حتی خونخواهی عثمان توسط معاویه بر علیه امام علی توسط آیات قرآن و اسلام فقهاتی تعریف و تبیین می‌شد.

بنابراین بزرگترین فاجعه تکوین خوارج توسط پروژه معاویه - عمروعاص در جنگ صفین، تکوین اسلام فقهاتی و اسلام دگماتیسم و اسلام تقلیدی و اسلام تبعیدی و اسلام تعصبی و اسلام قشری‌گری بود که در زمان امام حسین بخصوص از بعد از شهادت امام حسن، حاکمیت اسلام فقهاتی یا اسلام خوارج یا اسلام دگماتیسم یا اسلام تقلیدی یا اسلام تبعیدی یا اسلام قشری‌گری به‌عنوان مشکل عمده جامعه اسلام و مسلمانی در آمده بود. لذا در این رابطه بود که امام حسین در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی حرکت خود در هر مقطعی تلاش می‌کرد تا حرکت خود را در ادامه حرکت امام علی و پیامبر اسلام اعلام کند و حتی خطبه‌های که در مسیر دو هزار کیلومتری بین مکه تا کوفه می‌خواند و شعارهایی که حتی در روز عاشورا می‌داد یا عیناً همان خطبه‌ها (مثل خطبه ۲۸ نهج‌البلاغه که امام حسین پس از شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل در مسیر حرکت به‌طرف کوفه در فرایند سوم ایراد فرمود که عیناً بدون تغییر

همان خطبه ۲۸ نهج البلاغه امام علی می‌باشد) و شعارهای حماسی امام علی بود و یا با کمی تغییر برگرفته از شعارهای حماسی پدرش امام علی بود.

به طوری که به ضرس قاطع می‌تواند گفت که از ۱۶ رجب سال ۶۰ تا عاشورای محرم سال ۶۱ که کل پروسس قیام امام حسین می‌باشد، امام حسین حتی برای یک مرتبه هم از صلح‌نامه تحمیلی معاویه بر امام حسن سخنی به میان نیاورد. چرا که آگاهانه نمی‌خواست فلسفه و انگیزه قیام و حرکتش به صلح‌نامه تحمیلی یا نقض مفاد آن صلح‌نامه توسط معاویه با ارثی کردن خلافت و ادامه دادن به لعن علی حتی در نمازها و غیره مربوط نماید، به عبارت دیگر «امام حسین نمی‌خواست، فلسفه حرکت و قیامش محدود به مسائل صرف سیاسی و نظامی بین امام حسن و معاویه بشود.»

د - «بیعت نکردن امام حسین با یزید» یک «شعار استراتژیک از قبل برنامه‌ریزی شده توسط امام حسین بود، نه یک انتخاب تاکتیکی تحمیلی از جانب یزید»:

در طول پنج ماه ۱۲ روز پروسس قیام امام حسین در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی حرکتش، تمام تلاش امام حسین در جهت تبیین فلسفه قیام و حرکتشان بود تا علت قیامش به صورت فراقومی و فراقبیله‌ای و فراسیاسی، تبیین و تعریف و تحلیل نماید. برعکس یزید که حتی بعد از شهادت امام حسین و عاشورا در برابر اسرای کربلا و زینب کبری، در شعری که می‌خواند، بر انتقام بدر و احد توسط عاشورا و کربلا در تضاد دو قبیله بنی‌هاشم و بنی‌امیه تکیه می‌کرد؛ و پیوسته تلاش می‌کرد تا قیام حسین را به صورت جنگ بین دو قبیله بنی‌هاشم و بنی‌امیه محدود کند؛ و شاید بزرگترین ضربه‌ای که قیام مختار بن ابی عبیده ثقفی، پس از عاشورا بر قیام حسین وارد کرد همین انتقام‌گیری کورکورانه مختار بود که می‌رفت تا در زمان و عصر خود، قیام امام حسین را آنچنانکه یزید می‌پسندید محدود به قوم و قبیله و انتقام‌گیریهای هیستریک گذشته بکند.

آنچه می‌توان در باب تبیین و تحلیل فرایند اول پروسس حرکت امام حسین که همان فرایند مدنی قیام او می‌باشد مطرح کرد، اینکه امام حسین در سال ۶۰ و در فرایند شروع حرکتش «مشکل عمده اسلام و مسلمین را حاکمیت اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام تقلیدی و اسلام دگماتیسم می‌دانست»؛ و در همین رابطه بود که وظیفه و رسالت خودش در آن شرایط تبلیغ و ترویج اسلام اجتماعی و اسلام عدالت‌خواهانه و اسلام رهائی‌بخش امام علی می‌دانست.

لذا در این رابطه بود که با «عدم قبول بیعت با یزید، مبارزه با اسلام فقهاتی و حکومتی حاکم را استارت زد» در نتیجه می‌توان چنین داوری کرد که «عدم قبول بیعت با یزید توسط امام حسین، در فرایند مدنی حرکتش خود یک شعار استراتژیک بود نه یک انتخاب فردی» چراکه امام حسین شاگرد مکتب علی و پیامبر اسلام به نیکی آگاه بود که هزینه عدم بیعت با یزید در اسلام فقهاتی حاکم، حداقلش مرگ خواهد بود. او آگاهانه شعار استراتژیک «عدم بیعت با یزید»، به‌عنوان شعار کل حرکتش در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی انتخاب می‌نماید تا با این شعار استراتژیک «هم پابان عمر صلح‌نامه تحمیلی بر امام حسن را اعلام کند و هم مشروعیت فقهی حکومت یزید را به چالش بکشد و هم تحریفات تاریخی معاویه، توسط انتخاب ارثی جانشین خود یزید را نفی کند و از همه مهمتر اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام خلافتی و اسلام هویتی، توسط آلترناتیو اسلام اجتماعی و اسلام عدالت‌خواهانه و اسلام رهائی‌بخش امام علی به چالش بکشد.»

لذا در همین رابطه بود که امام حسین از بعد از اعلام عدم بیعت با یزید و قبل از حرکتش به‌طرف مکه در وصیت‌نامه‌اش که به برادرش محمد بن حنفیه در مدینه می‌نویسد، فلسفه قیامش بر علیه دستگاه یزید اینچنین تبیین می‌نماید:

«انی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظلما، انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی، ارید آن امر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر به سیره جدی و انی» (مقتل خوارزمی - ج

در این وصیت‌نامه امام حسین که منشور حرکت امام حسین و تبیین کننده تمامی فلسفه قیام امام حسین در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی او می‌باشد، امام حسین - برعکس آنچه که طرفداران اسلام دگماتیسم می‌گویند - قبل از حرکتش به طرف مکه در ۲۷ رجب سال ۶۰ در مدینه این منشور و وصیت‌نامه (برای برادرش محمد بن حنفیه که در آن زمان در مدینه زندگی می‌کرد و به علت صدمات جنگ صفین به لحاظ فیزیکی توان همراهی با امام حسین را نداشت) می‌نویسد، در این منشور او به‌عنوان افشاگری و پاتک در برابر تبلیغات آینده دستگاه خلافت و اسلام حکومتی و اسلام فقهاتی حاکم، «فلسفه عدم قبول بیعت خود با یزید» را اینچنین تبیین و تعریف می‌کند (بر خلاف آنچه که در آینده اسلام فقهاتی در باب حرکت عدم قبول بیعت من حکم خواهند کرد).

عدم قبول بیعت با یزید که همان خروج من بر علیه حکومت یزید و بنی‌امیه و اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام دگماتیسم می‌باشد، فقط در راستای امر به معروف و نهی از منکر جهت تبلیغ و ترویج دین جدم پیامبر اسلام می‌باشد. مهم‌ترین نکته‌ای که در این منشور حرکت امام حسین وجود دارد اینکه، عدم قبول بیعت با یزید، خروج بر حکومت یزید و بنی‌امیه تعریف می‌کند؛ و در این منشور امام حسین تلاش می‌کند تا این خروج خود را در چارچوب ترم «امر به معروف و نهی از منکر» جهت دستیابی به اهداف عملی و نظری سیره پیامبر اسلام تعریف کند؛ به عبارت دیگر در این منشور از نگاه امام حسین عدم قبول بیعت با یزید در چارچوب اصل امر به معرف و نهی از منکر دین پیامبر اسلام صورت گرفته است؛ و شاید بهتر این باشد که اینچنین بگوئیم که در ایمان و اسلام و اعتقاد و دیسکورس امام حسین «امر به معروف و نهی از منکر فقط در چارچوب نقد عملی و نظری حکومت‌های فاسد و توتالیتری که به نام اسلام فقهاتی حاکمیت می‌رانند، قابل تعریف می‌باشد».

امام حسین در ۱۲ روز فرایند مدنی حرکت خود در مدینه، از بعد از اعلام خبر مرگ معاویه و درخواست یزید توسط والی مدینه از او جهت بیعت با یزید، پس از اینکه از قبول بیعت با یزید سرباز زد و با اعلام عدم بیعت با یزید و حکومت

بنی‌امیه «سرفصلی نو در مبارزه اسلام اجتماعی و عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش پیامبر اسلام و امام علی با اسلام حکومتی و فقهاتی و تقلیدی و تکلیفی و تعبدی و دگماتیسم حاکم ایجاد کرد» و از عمل امتناع بیعت با یزید «یک شعار استراتژیک بنا نمود که در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی او حاکم بود» و در آخرین منشور خود به محمد بن حنفیه این عدم بیعت خود را با یزید را تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر یاد کرد» برخلاف عبدالله بن زبیر که شبانه و تنها و از طریق بیراهه پس از عدم قبول بیعت جهت حفظ جان خود از مدینه خارج شد و در مکه شهر امن پناه گرفت.

امام حسین در روز ۲۸ رجب سال ۶۰ به‌صورت علنی همراه با خانواده و یاران خود و از طریق جاده رسمی، تحت عنوان اعتراض به حکومت و خلافت یزید، مدینه‌النبی که شهر و محل حیات و تولد او بود رها می‌کند و در راستای خودآگاهی دادن به مسلمین و «اجتماعی و تاریخی کردن شعار عدم بیعت کردن با یزید در فرایند مدنی حرکت خویش که شعار استراتژیک کل حرکتش و قیامش در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی‌اش بود، مدینه را به‌سوی مکه ترک کرد.» چراکه بزرگترین دغدغه امام حسین (برعکس دغدغه عبدالله بن زبیر که حفظ جانش بود) فردی تلقی کردن عدم بیعت او با یزید بود که دستگاه تبلیغاتی یزید بر طبل آن می‌کوبید و تلاش می‌کرد تا عدم بیعت امام حسین مانند عدم بیعت عبدالله بن زبیر و چند صحابه دیگر در راستای قدرت‌طلبی و تضاد قومی و قبائلی تعریف نماید.

لذا در این رابطه بود که امام حسین بزرگترین رسالتش از هجرت از مدینه به مکه، «اجتماعی و تاریخی کردن موضوع انتخاب فردی عدم بیعت‌اش با یزید بود و این کاملاً عکس سیکل حرکت پیامبر اسلام از هجرت از مکه به مدینه بود، چراکه پیامبر اسلام هدفش از هجرت از مکه به مدینه این بود تا اسلام را از صورت فردی به فرایند اجتماعی و تاریخی سوق دهد؛ اما هدف امام حسین از هجرت از مدینه به مکه در روز ۲۸ ذی‌الحجه سال ۶۰، اجتماعی کردن انتخاب فردی عدم بیعت با یزید بود» چراکه امام حسین به نیکی می‌دانست که

اقامت در مدینه از بعد عدم بیعت با یزید،

اولاً شرایط برای کشتن فردی او در چارچوب فتوای اسلام فقهاتی آماده می‌کند. ثانیاً با کشته شدن او به صورت فردی «شرایط جهت تبلیغات بعدی دستگاه یزید برای معرفی قدرت طلبانه و قبیلگی کردن انتخاب عدم بیعت امام حسین فراهم می‌کند.»

۵ - فرایند مکی حرکت امام حسین در شهر مکه:

امام حسین در ۲۸ رجب سال ۶۰ از آن جهت از مدینه به مکه هجرت کرد تا توسط آن بتواند انتخاب اصل عدم بیعت با یزید را در فضا و امکانات شهر مکه به عنوان بزرگترین تریبون و محل کنگره و اجتماع مسلمین جهان «بدل به یک شعار استراتژیک بکند»؛ و برای استحاله اصل انتخاب عدم بیعت با یزید به یک شعار استراتژیک او مجبور بود تا مضمون عدم بیعت با یزید را توسط افشاگری و خودآگاهی سازی مسلمین بدل به یک حرکت اجتماعی و تاریخی بکند، آنچنانکه در دو فرایند مکی و عاشورائی امام حسین توانست به این مهم دست پیدا کند.

در این رابطه بود که امام حسین از مدینه به طرف مکه شهر امن و شهر حضور مسلمین و بزرگترین تریبون جامعه بشریت در آن عصر و قرن حرکت کرد؛ که این اقامت امام حسین در شهر مکه از ۲۸ رجب تا هشتم ذی الحجه سال ۶۰ یعنی نزدیک به چهار ماه به طول انجامید. در طول این چهار ماه فرایند مکی حرکت امام حسین، او از یکطرف به اخبار جوامع مسلمین در جهان آگاهی پیدا می‌کرد و از طرف دیگر به علت اینکه مکه شهر امن بود، با اپوزیسیون پناه برده به آن شهر امن، دسترسی و تماس و دیالوگ دو طرفه مداوم داشت و طبیعتاً تلاش می‌کرد تا بتواند از حرکت مدنی خود که همان عدم قبول بیعت با یزید بود، یک استراتژی و حرکت اجتماعی و تاریخی و سیاسی بیافریند. چراکه او خوب می‌دانست که تمام تلاش دستگاه حکومت و خلافت بنی‌امیه از بعد از شروع حرکتش و هجرت از مدینه به مکه و عدم قبول بیعت با یزید، در این رابطه

خواهد بود تا این انتخاب استراتژیک امام حسین را به صورت یک خروج فردی و قبیلگی و فقهی در چارچوب اسلام فقاهتی تعریف کنند.

طبیعی خواهد بود که در چنان صورتی حرکت حسین در چارچوب اسلام فقاهتی یک اعتراض فردی تلقی می‌شد که با اعدام و مرگ و ترور او توسط فتوای فقیهان کار پایان می‌یافت. لذا سختی کار حسین پس از عدم قبول بیعت با یزید این بود که «این انتخاب استراتژیک خودش را بدل به یک حرکت اجتماعی و تاریخی بکند تا تبلیغات دستگاه خلافت بنی‌امیه نتوانند با کشتن او توسط فتوای فقیهان اسلام فقاهتی حرکتش را در شکل فردی پایان یافته اعلام نمایند.» باری، در این رابطه بود که امام حسین جهت اینکه بتواند این شعار استراتژیک عدم قبول بیعت با یزید خود را به صورت یک حرکت اجتماعی و سیاسی و تاریخی در آورد از مدینه به طرف مکه هجرت کرد و بدین ترتیب بود که فرایند چهار ماهه دوم حرکتش که همان فرایند مکی است آغاز گردید.

بنابراین در فرایند چهار ماهه مکی پروسس حرکت امام حسین، هدف امام حسین این بود تا انتخاب استراتژیک عدم قبول بیعت با یزید از یک انتخاب فردی: اولاً بدل به یک شعار استراتژیک بکند.

ثانیاً این شعار استراتژیک را بدل به یک حرکت اجتماعی و سیاسی و تاریخی بکند؛ که خود این داوری ما در باب فرایند چهار ماهه مکی امام حسین، معرف این حقیقت است که امام حسین در بدو ورود به مکه و در زمان هجرت از مدینه اصلاً و ابداً خبر از فرایند عاشورائی خویش - آنچنانکه امروز اسلام دگماتیسم و اسلام فقاهتی و اسلام شفاعتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری بر طبل آن می‌کوبند - نداشت.

اینکه طرفداران اسلام دگماتیسم می‌خواهند در چارچوب علم امامت امام حسین تمامی حرکات امام حسین از آغاز تا انجام در طول مدت پنج ماه و ۱۲ روز یعنی از ۱۶ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم سال ۶۱، امری جبری و از پیش تعیین شده و مقدر شده در ماوراء الطبیعه تبیین نمایند، تنها ره‌آوردی که دارد، اینکه با اینگونه

تبیین‌ها و تعریف‌ها از حرکت امام حسین، هیچگونه ارزشی برای انتخاب امام حسین قائل نشوند، چراکه جبری نشان دادن حرکت امام حسین توسط مقدرات و تقدیرات ماوراء الطبیعت دیگر جایی برای انتخاب امام حسین از آغاز تا انجام باقی نمی‌گذارد و آنچنانکه در این رابطه حافظ نیز معتقد بود:

مومنان را زانبیاء آزادی است	که من دلشده این ره نه به خود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند	آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
من اگر خارم و گر گل چمن‌آرایی هست	که از آن دست که او می‌کشدم می‌رویم
خنده و گریه عشاق زجائی دگرست	می‌سراییم به شب و وقت سحر می‌مویم

بنابراین فلسفه فرایند چهار ماهه مکی پروسس قیام امام حسین اجتماعی و سیاسی و تاریخی کردن انتخاب استراتژیک عدم قبول بیعت با یزید از صورت یک حرکت فردی آنچنانکه در چارچوب اسلام فقهاتی دستگاه خلافت بر طبل آن کوبیدند، در چارچوب اصل امر به معروف و نهی از منکر، به یک حرکت اجتماعی و سیاسی بوده است. لذا قبول این امر مستلزم آن است که ما در زمان خروج امام حسین از مدینه و ورود به مکه هیچگونه انتخاب قبلی و بعدی در برابر آنچه که امام حسین در ۴ ماه اقامت خود در مکه به آن دست پیدا کرد، قائل نباشیم و بپذیریم که تمامی تصمیماتی که امام حسین در زمان خروج از مکه در هشتم ذی الحجه سال ۶۰ به آن دست پیدا کرده بود، معلول و دستاورد آگاهانه و مختارانه امام حسین در چهار ماه اقامتش در مکه بوده است. با این پیشفرض‌ها است که ما می‌توانیم به تبیین و تحلیل حرکت امام حسین در چهار ماه اقامتش در مکه و یا در فرایند مکی پروسس قیامش دست پیدا کنیم.

بنابراین اگر بپذیریم که هدف عمده امام حسین در چهار ماه اقامت او در مکه اجتماعی و سیاسی و تاریخی کردن حرکت فردی عدم قبول بیعت با یزید در فرایند ۱۲ روزه مدنی‌اش بوده است، (نه آنچنانکه اسلام دگماتیسم بیش از هزار سال است که می‌گوید امام حسین جهت صیانت نفس و حفظ جانش مانند

عبدالله بن زبیر از مدینه به مکه که شهر امن بود رفت و تازه خروج او از مکه در هشتم ذی الحجه به طرف کوفه هم به خاطر فرار از ترور نشدن می‌دانند) در چارچوب این هدف امام حسین بود که او در دوران اقامت چهار ماهه‌اش در مکه، پس از ورود به مکه بزرگترین کارش جهت دستیابی به تحلیل مشخص از جوامع مسلمین در شرایط بعد از مرگ معاویه جمع‌آوری اطلاعات و اخبار از گوشه و کنار جوامع مسلمین بود؛ که در مکه به علت اینکه تنها تریبون جمعی مسلمین و تنها محل انجام کنگره جمعی مسلمین جهان بود، دستیابی به این مهم برای امام حسین ممکن بود.

به همین دلیل امام حسین در مکه حرکتش سه مؤلفه داشت:

مؤلفه اول جمع‌آوری اطلاعات از جوامع مسلمین جهان پس از مرگ معاویه و شروع حاکمیت و خلافت یزید بود.

مؤلفه دوم که پس از تحلیل مشخص از شرایط مشخص جوامع مسلمین پس از مرگ معاویه، امام حسین اقدام به انجام آن کرد، تبیین و تعریف استراتژی مشخص خود جهت اجتماعی و سیاسی و تاریخی کردن حرکت خودش بود.

لذا هر چند در مرحله اول امام حسین با سران اپوزیسیون که همگی در مکه بودند - از عبدالله بن عمر گرفته تا ابن عباس و عبدالله بن زبیر - تکیه چندانی نمی‌کرد، در مرحله دوم یعنی تعیین استراتژی خود از آنجائیکه استراتژی‌اش با سران اپوزیسیون از عبدالله بن عمر تا ابن عباس و عبدالله بن زبیر و غیره اختلاف داشت، زیرا هیچکدام از این‌ها معتقد به استراتژی رفتن امام حسین به کوفه جهت جامعه‌سازی مانند پیامبر اسلام در مدینه نبودند برعکس امام حسین که آنچنانکه در منشور حرکت خود در زمان خروج از مدینه به برادرش محمد بن حنفیه نوشت چارچوب کلی حرکتش، پیروی از سیره جدش پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی بود؛ به عبارت دیگر امام حسین در منشور حرکت خود به محمد بن حنفیه می‌خواست بگوید که «هدف من حرکت به طرف جامعه‌سازی است، نه دستیابی به قدرت و حکومت - آنچنانکه اسلام فقهتی ۳۷ سال است

در جامعه ایران بر طبل آن می‌کوبد - یعنی تفاوت دو رویکرد یزیدی و امام حسین توسط دو اسلام فقهاتی یزید و اسلام اجتماعی و عدالت‌خواهانه و رهایی‌بخش امام حسین در این بود که یزید استراتژی دست‌یابی به قدرت و حکومت بر مسلمین دنبال می‌کرد در صورتی که امام حسین به جامعه‌سازی و تغییر و انسان‌سازی در ادامه سیره مکی و مدنی پیامبر اسلام فکر می‌کرد.»

در نتیجه در این رابطه بود که امام حسین در چهار ماه اقامت فرایند مکی‌اش پس از دست‌یابی به «تحلیل مشخص از شرایط مشخص جامعه مسلمین پس از مرگ معاویه و حاکمیت یزید، جهت برخورد مشخص یعنی تعیین استراتژی حرکتش کوشید در نوک پیکان استراتژی خودش، موضوع جامعه‌سازی و تغییر اجتماعی جوامع مسلمین قرار دهد» و به همین دلیل بود که امام حسین در فرایند مکی حرکتش، پس از اینکه در برابر دعوت‌های مردم کوفه قرار گرفت، از آنجائیکه کوفه علاوه بر اینکه پایتخت سیاسی پدرش امام علی بود، خود الگو و پارادایم کیسی بود که امام علی تصمیم داشت در دوران خلافتش توسط آن به جامعه‌سازی مورد نظر خویش بپردازد. البته شهادت امام علی توسط خوارج در همین کوفه کار امام علی در جامعه‌سازی در کوفه ناتمام کرد و حاصل آن شد که کوفه نتواند آن کوفه‌ای بشود که امام علی دنبال آن بود.

البته از بعد شکست حرکت امام علی و صلح تحمیلی بر امام حسن، پس از اینکه بنی‌امیه با خلافت معاویه بر جهان مسلمین تثبیت شدند، جامعه کوفه هزینه پیروی از امام علی توسط حاکمیت سفاک‌ترین والی بنی‌امیه که در رأس آنها ابن زیاد قرار داشت به‌سختی پرداخت کرد. آنچنانکه برای نمونه جنازه میثم تمار دست‌پرده امام علی بعد از اینکه با فجیع‌ترین شکل ممکن به صلیبش کشاندند و شهیدش کردند، هفته‌ها بر درخت شهر کوفه آویزان بود تا بنی‌امیه هزینه پیروی از خانواده علی و اسلام عدالت‌خواهانه و رهایی‌بخش را به نمایش بگذرد.

ماحصل اینکه امام حسین در فرایند مکی‌اش در برابر گزینه‌های مطرح شده توسط ابن عباس و غیره که امام حسین جهت رفتن به یمن تشویق می‌کردند،

«بر گزینه پاسخ به دعوت‌های مردم کوفه تکیه کرد»؛ و در همین رابطه بود که امام حسین مسلم بن عقیل به همراه چند نفر به‌عنوان نماینده تام‌الاختیار خود جهت راست‌آزمایی دعوت کوفیان به کوفه فرستاد؛ که صد البته در اولین نامه مسلم بن عقیل به امام حسین که هنوز در مکه بود، علاوه بر تأیید دعوت‌های اهل کوفه از امام حسین آمادگی شهر کوفه جهت پیروی عملی و نظری از راه او اعلام کرد و در این نامه بود که مسلم بن عقیل امام حسین را جهت هر چه زودتر حرکت به سمت کوفه تشویق و ترغیب نمود.

در نتیجه توسط این راست‌آزمایی مسلم بن عقیل بود که امام حسین استراتژی خودش جهت جامعه‌سازی کوفه در راستای کار ناتمام پدرش امام علی آغاز کرد و به همین ترتیب بود که در هشتم ذی‌الحجه امام آگاهانه با ناتمام گذاشتن سفر حج، مکه را به سمت کوفه ترک کرد و بدین ترتیب بود که از هشتم ذی‌الحجه سال ۶۰ فرایند مکی حرکت امام حسین پایان یافت و به موازات آن در ادامه طولی آن فرایند سوم حرکت امام حسین آغاز شد. البته هر چند امام حسین در هشتم ذی‌الحجه در چارچوب فرایند کوفی از مکه خارج شد، ولی در مسیر رفتن به‌طرف کوفه، به علل وقایعی که در کوفه با حاکمیت ابن زیاد در این فاصله حاصل شد، فرایند کوفی امام حسین به فرایند عاشورائی تغییر کرد؛ و بدین ترتیب بود که فرایند سوم حرکت حسین به جای فرایند کوفی، فرایند عاشورائی شد.

