

واکاوی «جعبه سیاه» ۳۸ ساله گذشته

در ۲۶ مرداد سال ۵۸ «خمینی» در یکی از دیدارهای روزانه خود با اصحاب حکومت، سخنی می‌گوید که گرچه عین سخن در همان تاریخ در صدا و سیمای رژیم بارها بخش شده است، عین کلام او به صورت تکست در کتاب صحیفه نور - جلد ۹ - ص ۲۸ بدین شکل نقل شده است: «اگر ما از اول که رژیم فاسد را شکستیم، قلم تمام مجلات فاسد را شکسته بودیم و تمام مطبوعات فاسد را تعطیل کرده بودیم و روسای آنها را به محاکمه کشیده بودیم و حزب‌های فاسد را ممنوع اعلام کرده بودیم و چوبه‌های دار را در میدان‌های بزرگ بر پا کرده بودیم، این زحمت‌ها پیش نمی‌آمد. من توبه می‌کنم از این اشتباهی که کردم.»

نگاهی هر چند اجمالی به این کلام و عنایت به زمان بیان این کلام، یعنی «۵ ماه بعد از انقلاب فقهانی ۵۷ و دو روز مانده به اولین سالروز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در رژیم مطلقه فقهانی و سه روز بعد از هفتاد و سومین سالروز انقلاب مشروطیت (که در ۲۵ مرداد ۱۲۸۵ صورت گرفت)» خود می‌تواند آئینه تمام نمای «جعبه سیاه، ۳۸ ساله گذشته رژیم مطلقه فقهانی باشد». چراکه «این کلام رهبر انقلاب فقهانی بهمن ماه ۵۷» در برابر جامعه و مردمی مطرح شده است که طبق گفته مائو و محمد اقبال لاهوری، «جامعه ایران توسط انقلاب دموکراتیک مشروطیت سال ۱۹۰۶ سرسلسله جنبان جنبش دموکراسی‌طلبانه و تحول‌خواهانه خلق‌های کشورهای پیرامونی، در دوران مدرنیته و دوران پس‌انقلاب کبیر فرانسه و دوران پسارنسانس اروپا می‌باشند.»

۲

○ انتخابات آمریکا... ۲

○ جنبش دانشجویی، پیشرو؟ پیشگام؟... ۱

○ اقبال «پیام - آوری»... ۶

○ مبانی تئوریک استراتژی اقدام عملی... ۱

○ درس هائی از تاریخ ۲۲

○ پرسش و پاسخ دهم ۱

○ درس هائی از نهج البلاغه ۴

○ میلاد پیامبر اسلام ۲

○ شریعتی در آئینه اقبال ۱۷

○ لایحه اصلاح قانون کار ۳

○ بحث شناسی ۳۱

○ جنبش حاشیه نشینان ایران ۴

○ تفسیر سوره انبیاء ۳

باید به این اصل ایمان بیاوریم که در جامعه امروز ایران، آبشخور و ریشه تمامی فسادهای اقتصادی و اجتماعی و اداری، در فساد سیاسی نهفته است و ارائه هر گونه راه حلی جهت مقابله با فسادهای چند مؤلفه‌ای حاکم بر جامعه ایران که مانند یک سرطان بدخیم تمامی بافت‌های سیاسی و اداری و اجتماعی و اقتصادی و اطلاعاتی رژیم مطلقه فقهانی مدت ۳۷ سال است فرا گرفته است، بدون گذار و برخورد مقدم با فساد سیاسی حاکم، آدرس غلط به توده‌ها دادن می‌باشد و سورنا را از دهان گشادش نواختن است.

بنابراین مخاطبین این کلام خمینی، جامعه‌ای است که «منهای دو انقلاب مشروطیت ۱۲۸۵ و فقهاتی ۱۳۵۷، یک قیام راه‌نمایی و ضد استعماری و ضد استبدادی در سال‌های ۳۰ تا ۳۲ نیز داشته است». به همین دلیل، کلام فوق خمینی در رابطه با موضوع «سرمقاله نشر مستضعفین که واکاوی جعبه سیاه ۳۸ ساله عمر رژیم مطلقه فقهاتی است»، حامل بسی درس‌ها و بسی پیام‌های گفتنی و ناگفتنی تاریخی می‌باشد؛ که هزینه عبور بی‌تفاوت از برابر این کلام خمینی «همان جریحه‌ای است که ۳۸ سال است که جامعه ایران، مشغول به پرداختن آن می‌باشد».

از سرکوب قیام اقلیت‌های قومی (که از اسفند ماه ۵۷ یعنی کمتر از یکماه بعد از انقلاب فقهاتی بهمن ماه ۵۷ در عرصه کردستان و بلوچستان و خوزستان و گنبد و غیره شروع شد) تا جنگ ۸ ساله با صدام حسین و حزب بعث عراق (تحت شعارهای «راه قدس از کربلا می‌گذرد» یا «جنگ، جنگ تا پیروزی» و «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» و «اگر این جنگ صد سال هم طول بکشد، ما ادامه خواهیم داد» خمینی) و سرکوب و قلع و قمع تمام آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، همراه با حاکمیت رعب و وحشت و فضای پادگانی بر کل جامعه ایران (که از بعد از ۳۰ خرداد به صورت رسمی آغاز شد، الی یومنا هذا، ادامه پیدا کرده است که همراه با تیغ و داغ و درفش و نسل‌کشی و اعدام و بگیر و ببند بوده است که طبق آمار سازمان عفو بین‌المللی، تنها اعدام‌های رسمی اعلام شده در روزنامه‌های رژیم مطلقه فقهاتی در ۶ ماه اول سال ۶۰، بیش از دو برابر جمع کل اعدام‌های کشورهای جهان در سال ۶۰ بوده است).

بنابراین، با یک فلش بک و نگاهی به ۳۸ سال گذشته، بوضوح درمی‌یابیم، «که در فرایند ۳۸ سال گذشته، ما وارث یک فراورده شده‌ایم که به صورت یکطرفه، منحصراً از طرف حاکمیت سیاسی و طبقاتی و اقتصادی بر جامعه ایران تحمیل گردیده است». علی‌هذا، اکنون بعد از ۳۸ سال اگر جامعه ایران می‌خواهد، آینده خود را خود بسازد و از شر این حرکت ویرانگر ۳۸ ساله یکطرفه از بالا به پائین در عرصه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی نجات پیدا کند، «باید قبل از هر انتخابی و حرکتی، جعبه سیاه ۳۸ سال گذشته حاکمیت مطلقه فقهاتی را از درون لاشه‌های این هواپیمای بلند پرواز و ویرانگر متلاشی شده پیدا کند و پس از دستیابی و اطمینان به اینکه این جعبه سیاه دست‌ساز حاکمیت نمی‌باشد و مربوط به همین هواپیمای ۳۸ ساله متلاشی شده می‌باشد، باید به واکاوی محتوای این جعبه سیاه ۳۸ ساله بپردازد».

علی‌ایحال، برای واکاوی این جعبه سیاه ۳۸ ساله، باید جامعه ایران را در برابر این سوال‌ها قرار دهیم که:

۱ - چه شد که در سال ۵۷ «در غیبت جنبش سیاسی پیشرو و پیشاهنگ و پیشگام» (به علت شکست استراتژیک جنبش چریکی که بستر ساز

از انجام کودتای فرهنگی از بهار ۵۹ (جهت ایجاد دانشگاه پادگانی که با ورود تانک‌ها و جویه‌های دار تحت مدیریت هادی غفاری و احمد جنتی به دانشگاه‌های کشور و همراه با قلع و قمع نرم‌افزاری و سخت‌افزاری بسترهای تکوین و اعتلای جنبش دانشجویی تحت مدیریت حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - صورت گرفته است) همراه با تلاش ۳۸ ساله گذشته این رژیم در لوای شعار «صدور انقلاب فقهاتی» (برای کسب هژمونی هلال شیعیه در منطقه خاورمیانه که از خلیج فارس تا عراق و سوریه و لبنان ادامه دارد و توسط جنگ‌های نیابتی مدت ۳۷ سال است که این دخالت‌های سیاسی و نظامی یا جنگ‌های نیابتی، تحت مدیریت راست پادگانی و هژمونی سپاه ادامه پیدا کرده است)، همراه با تکیه کردن بر «پروژه‌های توسعه‌طلبانه استراتژیکی، مثل پروژه هسته‌ای و موشکی»، تحت مدیریت راست پادگانی، جهت تثبیت استراتژیک حاکمیت خود، در برابر تجاوزات خارجی و رقابت استراتژیکی با کشور متجاوز و غاصب و کودک کش اسرائیل در منطقه خاورمیانه (که با صرف صدها میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران صورت گرفته است) و حاکمیت مناسبات سرمایه‌داری وابسته، تحت هژمونی بورژوازی پادگانی و سپاه، (همان مناسبات سرمایه‌داری وابسته‌ای که با غلبه بورژوازی بازار و تجاری، از بعد از انقلاب فقهاتی ۵۷ طبق گفته عزت سبحانی رئیس سازمان برنامه و بودجه دولت موقت، تنها در ۶ ماه اول سال ۵۸ بورژوازی بازار ایران سودی که از غارت مردم نگون‌بخت ایران نصیبش گردید، بیش از دو برابر کل سودی بود که در ۵۰ سال حکومت کودتائی و توتالیتیر پهلوی توسط بورژوازی غارت گردید) یعنی مناسبات سرمایه‌داری وابسته‌ای که در ۳۸ سال گذشته، بستر ساز تکوین فسادهای چند لایه‌ای و سیستمی و ساختاری سیاسی و اقتصادی بوده است.



غیبت پیشاهنگ در سال ۵۷ گردید) و فوت معلم کبیرمان شریعی و «غیبت پیشگام استراتژی اقدام سازمان‌گرایانه جنبشی» همراه با دنباله‌روی جنبش دانشجویی و جنبش کارگری و جنبش اجتماعی ایران از روحانیت (که بسترساز غیبت هژمونی جنبش‌های پیشرو دانشجویی و کارگری و اجتماعی گردید)، خمینی توانست بر دوش جنبش حاشیه‌نشینان شهری سوار بشود و عکس خود را بر سطح کره ماه بچسباند؟

۲ - چه شد که جامعه‌ای پس از دو انقلاب دموکراتیک و یک قیام رهایی‌بخش ضد استعماری و ضد استبدادی و تجربه بیش از یک قرن مبارزه تحول‌خواهانه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مدرن، گرفتار مانیفست ولایت فقیه و رژیم مطلقه فقهاتی و جامعه پادگانی و اقتصاد پادگانی و سیاست پادگانی و دانشگاه پادگانی و کارخانه‌های پادگانی و احزاب پادگانی و بورژوازی پادگانی گردید؟

۳ - چه شد که از بعد تثبیت پروژه اسلام بازسازی شده اقبال و شریعی در جامعه ایران، «اسلام فقهاتی توانست (با عصای اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام مداحی‌گری و با اهرم حکومت و قدرت سه گانه «سیاسی و اقتصادی و تبلیغاتی» یا «زر و زور و تزویر») دوباره با استخدام فرهنگ و سنت و در لوای سخت‌افزاری و نرم‌افزاری، سرنیزه اسلام دکماتیسیم فقهاتی را برای مدت ۳۸ سال دیگر بر سیاست و فرهنگ و اقتصاد جامعه ایران سوار نماید؟ (و مانند نادر شاه جهت تثبیت هژمونی خود بر هلال شیعیه در منطقه خاورمیانه با صرف هزاران میلیارد تومان از سرمایه‌های مردمی که برای ادامه تحصیل فرزندان، در صف فروش کلیه‌ها قرار دارند، بیش از دو میلیون نفر از این مردم نگون‌بخت ایران را تحت عنوان راهپیمایی اربعین، به جنگ با آنهایی بفرستند که با هم می‌جنگند، بدون آنکه بدانند از برای چه با هم می‌جنگند، از برای آنانیکه با هم نمی‌جنگند، اما می‌دانند که ما برای چه با هم می‌جنگیم).

۴ - چه شد که در سال ۵۷ پس از اینکه موج سواران از راه رسیده (فاقد برنامه و تجربه و توانایی اداره کشور) به قدرت دست پیدا کردند، توانستند با سرپل قرار دادن لیبرالیسم سیاسی مذهبی و ملی خلاء برنامه و تجربه و توانایی خود را در تسخیر حکومت پر کنند؟ و بعد از اینکه با کولی گرفتن از لیبرالیسم مذهبی و ملی، توانستند بر خر مراد قدرت سوار بشوند، توانستند توسط سناریوی (از پیش طراحی شده توسط موسوی خوئینی‌ها و دار و دسته‌اش) اشغال سفارت آمریکا، حریف و رقیب خود در قدرت را در صفحه شطرنج تقسیم باز قدرت آچمز بکنند؟

۵ - چه شد که خیمه شب بازی اشغال سفارت آمریکا، (پس از اینکه توانست رقیب لیبرالیسم سیاسی را از صفحه شطرنج داخلی قدرت

بیرون کند و جناح دموکرات آمریکا و کارتر که بانیان اصلی گوادلوپ و به تسلیم و اداری کردن ارتش شاه به خمینی توسط نماینده خود هاپیز بودند به محاق بکشاند، پس از شکست دادن ریگان در انتخابات آمریکا) درست در شبی که ریگان، خون‌خوارترین رئیس جمهور آمریکا وارد کاخ سفید شد، پایان یافت و گروگان‌های سفارت آمریکا بدون محاکمه دو دستی به عنوان یک کادو به جناح محافظه کاران آمریکا تحویل گردیدند؟

۶ - چه شد که، با اینکه هنوز یکماه از سقوط شاه و حاکمیت خمینی بر انقلاب بهمن ۵۷ نگذشته بود، از اسفند ماه ۵۷ تمام سلاح و ارتش و قدرت نظامی و انتظامی به ارث رسیده از رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، در خدمت سرکوب جنبش اقلیت‌های قومی ایران (از کردستان تا بلوچستان و گنبد و خوزستان) درآمد؟

۷ - چه شد که در بهار ۵۹ (پس از اینکه جنبش دانشجویی ایران یک سال بعد از انقلاب ۵۷ دریافت که بیکاری و استثمار و عدم امنیت شغلی در جامعه ایران به صورت یک ثرم در آمده است و بهداشت و درمان و مسکن در جامعه ایران بدل به یک کالای گران شده است و عدالت و آزادی در جامعه ایران توامان به محاق رفته است و تبعیض‌های بنیادین در جامعه ایران اعم از تبعیض طبقاتی و تبعیض جنسیتی در حال نهادینه شدن می‌باشد و بومی‌گزینی و گزینش جنسیتی و هدایت تحصیلی و پولی‌سازی آموزش عمومی و اعمال سهمیه‌بندی به طرف دانشگاه‌های ایران خیز برداشته است) وقتی جنبش دانشجویی، برای مقابله با این ناهنجاری‌ها، حاکمیت را به چالش سیاسی کشید، رژیم مطلقه فقهاتی در سایه سرنیزه و تانک و توپ و چوبه‌های دار و تحت عنوان به اصطلاح «انقلاب فرهنگی» خاک دانشگاه‌های ایران را به توبره کشیدند و کاری کردند که دیگر «نه از تاک نشان ماند، نه از تاک نشان؟»

۸ - چه شد که از بعد یکسال و نیم شعار «صدور انقلاب» و تحریک شیعیان منطقه، توسط خطبه‌های عربی روزهای جمعه (همراه با تلاش جهت موج سواری و کسب هژمونی شیعیان در منطقه خاورمیانه و در رأس آنها شیعیان عراق که به لحاظ کمی از اکثریت برخوردار بودند و رد هر گونه تعامل دیپلماتیک با صدام حسین که توسط دعائی سفیر ایران در عراق از طرف صدام حسین پیشنهاد می‌شد) رژیم مطلقه فقهاتی (به خصوص از سوم خرداد سال ۶۰ پس از فتح خرمشهر و عقب نشینی ارتش صدام از خوزستان و اعلام آمادگی صدام حسین جهت مذاکره در چارچوب قطعنامه سازمان ملل) در چارچوب شعار دو مؤلفه‌ای، «راه قدس از کربلا می‌گذرد» و شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» کوشید تا جنگ خانمان‌سوز و اقتصادسوز و استخوان‌سوز ۸ ساله را در داخل خاک عراق دنبال نماید، جنگی که منهای میلیون‌ها



کشته و زخمی بیش از هزار میلیارد دلار بر اقتصاد ورشکسته ایران بار مالی وارد کرد؟

۹ - چه شد که در تابستان ۶۷ بعد از اینکه شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» و شعار «راه قدس از کربلا می‌گذرد» و شعار «اگر این جنگ صد سال هم طول بکشد، ادامه می‌دهیم» و شعار «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» به بن بست رسید و رژیم مطلقه فقهاتی حاضر به نوشیدن جام زهر گردید، وجه المصلحه یا وجه معامله این عقب نشینی رژیم مطلقه فقهاتی، «هزاران زندانی سیاسی بی گناهی شدند (که نه تنها حکم خود را کشیده بودند، بلکه بعضاً حتی از زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی هم آزاد شده بودند، ولی دوباره به دادگاه‌های یک دقیقه‌ای آوردند) و همه آنها مظلومان که با دو خط فتوا بر چوبه دار فقاقت رفتند؟

۱۰ - چه شد که در پروسس نهادینه کردن پایه‌های نظام مطلقه فقهاتی در سال ۵۸ و ۵۹ و از بعد از تصویب لایحه قصاص رژیم مطلقه فقهاتی، «خمینی حتی بر استخوان‌های مصدق هم رحم نکرد و فتوای تکفیر مصدق سر سلسله جنبان مبارزه رهایی‌بخش و دموکراسی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه خلق‌های کشورهای پیرامونی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم داد» و اکنون با اینکه ۳۸ سال از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، این رژیم از نامگذاری، نام یک کوچه به نام مصدق کبیر پدر بزرگ ایران مدرن بر خود می‌لرزد؟

۱۱ - چه شد که از سال ۵۹ (از بعد از اینکه سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی از ۱۸ شهریور ۵۷ با اعتصاب فراگیر صنعت نفت ایران و به صحنه آمدن کل جنبش کارگری ایران، توانستند بر خر مراد قدرت سوار بشوند و از بعد از اینکه دریافتند «که جنبش کارگری ایران، خروسی نیست که بشود هم در پیشانقلاب سر او را برید و هم در مرحله پسانقلاب») رژیم مطلقه فقهاتی، جهت تثبیت و نهادینه کردن قدرت خود، تلاش کرد تا توسط پروژه پادگانی کردن کارخانه‌ها و برپایی تشکیلات دست‌ساز زرد حکومتی (از خانه کارگر گرفته تا انجمن‌های اسلامی صنفی و شوراهای اسلامی و بسیج کارخانه‌ها) جنبش کارگری ایران را به محاق بکشانند؟

۱۲ - چه شد که از بعد از پایان جنگ ۸ ساله و بازگشت سپاه و بسیج به شهرها در دولت پنجم و ششم توسط هاشمی رفسنجانی، «پروژه تکوین بورژوازی بزرگ پادگانی» (جهت پر کردن خلاء بورژوازی بزرگ دربار رژیم کودتائی پهلوی) استارت خورد؟ و چه شد که غول بورژوازی بزرگ پادگانی پس از تکوین، نخستین کاری که کرد این بود که مادر خود هاشمی رفسنجانی را بلعید؟

۱۳ - چه شد که از بعد فوت خمینی تمامی آن نیروهائی که در دهه

شصت در راستای تکوین رژیم مطلقه فقهاتی و نهادینه کردن این رژیم با قربانی کردن عدالت و آزادی در پای حکومت بیشترین خدمت به رژیم مطلقه فقهاتی کردند و کوچکترین نقدی نه در آن زمان و نه حتی امروز هم بعد از ۳۸ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد از جنایت‌های انجام گرفته در دهه ۶۰ نکرده‌اند (البته به جز حسینعلی منتظری و امروز حتی میرحسین موسوی و جنبش سبز آرزوی بازگشت به آن دوران طلایی دهه ۶۰ در سر می‌پروانند و تمامی جنایت‌های انجام شده در دهه ۶۰ توسط رژیم مطلقه فقهاتی، از سناریوی تسخیر سفارت آمریکا تحت مدیریت موسوی خوئینی‌ها گرفته تا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ تحت مدیریت حسین حاجی فرج دباغ و سرکوب آخرین دستاوردهای دموکراسی توسط سرنیزه و تیغ و داغ و درفش و اعدام و زندان شکنجه که آخرین پرده آن نسل کشی تابستان ۶۷ بود، همگی توسط همین جریان به اصطلاح روحانیون یا اصلاح‌طلبان امروز صورت گرفته است که در آن زمان در راهروهای ۲۰۹ اوین جهت صدور حکم‌های اعدامی یک دقیقه به صف ایستاده بودند، ولی از بعد از فوت خمینی، به موازات تثبیت حاکمیت جناح راست، علم اصلاحات از درون نظام در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم درونی قدرت، - بدون آنکه کوچکترین نقدی به گذشته خود در دهه ۶۰ کنند - بلند کرده‌اند و از خرداد ۶۷ الی زماننا هذا، در پای علم اصلاحات برای آزادی و عدالت اشک تمساح می‌ریزند؟ (به قول معلم کبیرمان شریعتی، چهره اتابک اعظم همیشه در تاریخ ما، در دو پرده ظهور پیدا می‌کند، پرده اول در چهره یک جلاذ پرده دوم در چهره یک مُصلح).

۱۴ - چه شد که در جریان سرکوب قیام جنبش دانشجویی در تیرماه ۷۸ (که توسط آن برای اولین بار جنبش مستقل دانشجویی ایران توانست، با جنبش مستقل اجتماعی ایران پیوند پیدا کند و می‌رفت تا با پیوند با جنبش مستقل کارگری ایران، فصل نویی در ۱۵۰ ساله عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران ایجاد نماید)، تمامی جناح‌های درونی حکومت از جریان به اصطلاح اصلاحات (تحت مدیریت سید محمد خاتمی که سکاندار دولت هفتم در آن زمان بود) گرفته تا جریان راست اعتدالی (تحت مدیریت شیخ حسن روحانی که در آن زمان مدیریت شورای امنیت ملی رژیم در دست داشت) و جریان راست پادگانی (تحت مدیریت محمد باقر قالیباف که در آن زمان مدیریت نیروهای انتظامی رژیم در دست داشت) و حزب پادگانی خامنه‌ای، همدست و همپیمان شدند؟ (قابل ذکر است که قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران پس از توقیف روزنامه سلام ارگان سازمان روحانیون و جریان به اصطلاح «اصلاحات» و اعتراض جنبش دانشجویی به این توقیف استارت خورد، اما سرانجام این حمایت جنبش دانشجویی از جریان به اصطلاح «اصلاحات» به آنجا انجامید که در روز ۲۱ تیرماه ۷۸ سید



محمد خاتمی در دانشگاه همدان اعلام کرد که ما افتخار می‌کنیم که توانستیم با حمایت رهبری این فتنه را سرکوب کنیم).

۱۵ - چه شد که در جریان کودتای انتخاباتی دولت دهم در خرداد ۸۸ به علت پیوند بدون تعریف و مرزبندی جنبش دانشجویی با جنبش سبز و به علت غیبت جنبش کارگری، جنبش اجتماعی ایران بدان صورت سرکوب شدند و جنبش سبز شکست خوردند؟

۱۶ - چه شد که در راستای سرکوب جنبش اجتماعی مردم ایران تحت هژمونی جنبش سبز در سال ۸۸، از بعد از کودتای انتخاباتی دولت دهم تا عاشورای ۸۸ تمامی جریان‌های درونی جناح راست حاکمیت، از راست پادگانی و راست اعتدالی و راست سنتی و راست داعشی و راست پوپولیسم ستیزه‌گر گرفته تا راست بوروکراتیک تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای هم دست و هم داستان شدند؟

۱۷ - چه شد که از بعد از نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ خامنه‌ای در دانشگاه تهران، جناح هزار تکه راست حکومتی، تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، جهت سرکوب جناح رقیب تحت هژمونی جنبش سبز، برای اولین بار در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی، با به خیابان کشانیدن تضادهای درونی حکومت به صورت عریان در عرصه مبارزه با جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی که به صحنه آمده بودند، با بر پا کردن کهریزک‌ها و حمله‌های مغولی به خوابگاه‌های دانشجویی و خونین کردن سنگفرش‌های خیابان‌های تهران، توسط تیغ و داغ و درفش و تجاوز جنسی، کشتن زیر شکنجه و غیره به سرکوب آنتاگونیستی جناح رقیب تحت هژمونی جنبش سبز روی آورد و اکنون با اینکه بیش از هفت از سال از آن دوران جنایت و قساوت و خیانت به خدا و خلق می‌گذرد، هنوز حزب پادگانی خامنه‌ای، از حضور فیزیکی سران جنبش سبز در جامعه ایران و تصویر سران جنبش به اصطلاح «اصلاحات» در سیمای رژیم مطلقه فقهاتی بر خود می‌لرزند؟

۱۸ - چه شد که از بعد شکست اقتصادی و سیاسی دولت دهم در عرصه پروژه بلندپروازانه هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی، تحت هژمونی راست پادگانی که تنها در دولت نهم و دهم محمود احمدی نژاد، بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار حاصل فروش نفت (که دو برابر کل در آمد فروش نفت در تاریخ ایران می‌باشد) از سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران (که فقط طبق آمار محمد باقر قالیباف شهردار تهران بیش از ۲۵ هزار نفر کارتن خواب در تهران پایتخت مملکت وجود دارد) توسط راست پادگانی در عرصه پروژه بلندپروازانه هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی به غارت رفت، حزب پادگانی خامنه‌ای از نیمه دوم سال ۹۱ برخلاف استراتژی راست پادگانی، با حمایت از راست اعتدالی تحت هژمونی شیخ حسن روحانی (که‌نه کارترین مهره امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی) پس از به محاق کشانیدن هژمونی هاشمی رفسنجانی (توسط فیلترینگ

استصوابی شورای نگهبان دست‌ساز خود) و انتخابات مهندسی شده خرداد ۹۲ دولت یازدهم، توسط شعار «نرمش قهرمانانه و خوردن دومین جام زهر در دوران رژیم مطلقه فقهاتی» عطای پروژه هسته‌ای را به لقائش بخشید؟

۱۹ - چه شد که شیخ حسن روحانی «از بعد سوار شدن بر خر مراد دولت یازدهم» در عرصه انجام پروژه برجام، جهت جذب حمایت حزب پادگانی خامنه‌ای و مقابله کردن با راست پادگانی، مجبور شد، تا سه شعار انتخاباتی خرداد ۹۲ خود، یعنی:

الف - نجات رهبران جنبش سبز از حصر حزب پادگانی خامنه‌ای.
ب - نجات دانشگاه‌های پادگانی شده از حصار حزب پادگانی خامنه‌ای.
ج - بازگرداندن راست پادگانی به پادگان‌ها، به عنوان وجه‌المصالحه یا وجه‌المعامله با خامنه‌ای، در پای دستیابی به برجام ذبح نماید؟

۲۰ - چه شد که از بعد از انتشار فایل صوتی جلسه گفتگوی حسینعلی منتظری با گروه مرگ (در تابستان ۹۵)، در خصوص نسل کشی تابستان ۶۷ زندانیان مظلوم سیاسی ایران (در فضای مجازی)، تمامی جناح‌های درونی حکومت، از جناح راست تا جناح به اصطلاح اعتدالی و جناح به اصطلاح «اصلاح‌طلب»، به یکباره تضادهای ۳۸ ساله گذشته خود را در عرصه صفحه شطرنج تقسیم بازتقسیم قدرت، به فراموشی سپردند و تمامی این جناح‌ها و جریان‌های رنگارنگ درون حکومت، در صف واحد یک صدا با محکوم کردن حسینعلی منتظری، «به حمایت از خمینی و سید احمد خمینی و فتوای کشتار جمعی خمینی پرداختند» و هیچکس حتی آنانیکه به صورت صوری برای اصلاحات و جنبش سبز یقه چاک می‌کردند، حاضر نشدند کوچکترین نقدی به هولوکاست تابستان ۶۷ رژیم مطلقه فقهاتی بکنند؟

۲۱ - چه شد که به موازات نزدیک شدن به روز دانشجو در سال ۹۵ (به محض اینکه رژیم مطلقه فقهاتی و دستگاه‌های امنیتی و سربازان گمنام امام زمان این رژیم، نسبت به اعتلای دوباره جنبش مستقل دانشجویی مانند تیرماه ۷۸ احساس خطر کردند) تمامی جناح‌ها و جریان‌های درونی حکومت کوشیدند تا با کشانیدن جنگ صوری و زرگری و حیدر نعمتی (و به قول معلم کبیرمان شریعتی، جنگ شاغلام خروس دزد در داستان خروس بهمن آباد) خود در عرصه شطرنج برجام و پیروزی ترامپ، به صحنه دانشگاه‌ها آمدند تا به خیال خام خود، «توسط آدرس غلط دادن به دانشجویان و جنبش روبه اعتلای دانشجویی کشور و استحاله مطالبات دموکراتیک و عدالت‌خواهانه، جنبش دانشجویی ایران، به صورت مهندسی شده و از قبل برنامه‌ریزی گردیده، آتش رو به اعتلای جنبش دانشجویی ایران را خاموش کنند؟ (ولی شعارهای جنبش دانشجویی ایران در ۱۶ آذر ۹۵ که عبارت



بودند از: الف - آزادی اندیشه با توپ و تانک نمی شه. ب - دانشجو می‌میرد ذلت نمی‌پذیرد. ج - کارگر، دانشجو، معلم، اتحاد، اتحاد، اتحاد. د - زندانی سیاسی آزاد باید گردد، نشان داد که این سناریوی مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای، این بار هم مرده به دنیا آمد).

۲۲ - چه شد که از بعد از «تظاهرات مشترک ۲۵ و ۲۹ آبان ۹۵» تشکل‌های مستقل کارگری با بدنه تشکل‌های زرد حکومتی، در برابر مجلس رژیم مطلقه فقهاتی (اعم از خانه کارگر و شوراهای اسلامی و بسیج کارگری) و اعلام پلانفرم مشترک آنها که شامل:

الف - اعتراض به لایحه اصلاح قانون کار.

ب - تقاضای افزایش دستمزد.

ج - درخواست حق تشکل‌های مستقل.

د - درخواست لغو قراردادهای موقت.

ه - درخواست آزادی فعالیت‌های سندیکائی.

و - درخواست آزادی رهبران سندیکائی زندانی شده.

ز - در خواست امنیت شغلی و غیره بود، به یک باره تمامی جناح‌ها و جریان‌های درون حکومت در برابر اعتلای دوباره جنبش کارگری ایران احساس خطر کردند و با عقب نشینی فوری و پس گرفتن لایحه اصلاح قانون کار از مجلس (که عامل همسوئی تشکلات مستقل کارگری با تشکلات زرد حکومتی کارگری شده بود) به صورت موقت آب بر روی آتش ریختند تا بتوانند دوباره در عرصه «خیمه شب بازی سالانه شورای عالی کار، در رابطه با تعیین حداقل دستمزد سال ۹۵ کارگران ایران، بین تشکلات مستقل کارگری و بدنه تشکلات زرد حکومتی شکاف ایجاد نمایند؟»

یادمان باشد که در تابستان ۵۶ در زمانیکه جنبش اجتماعی ایران روند اعتلای خود را «در سایه حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و نظری معلم کبیرمان شریعتی» طی می‌کرد، جهت مقابله با این سیطره نظری اندیشه شریعتی، شیخ مرتضی مطهری دشمن قسم خورده شریعتی و مهدی بازرگان، فرصت‌طلبانه بر علیه اندیشه شریعتی اطلاعیه مشترک دادند و هر دو در راستای حمایت از اسلام ارتجاعی فقهاتی حاکم، اعلام کردند که «اندیشه شریعتی دارای انحراف‌های اصولی است». یادمان باشد که در زمان اعلام فرمان نخست وزیری مهدی بازرگان به عنوان دولت موقت در بهمن ماه ۵۷، خمینی در حکم به بازرگان اعلام کرد: «بنا به وظیفه شرعی، جنابعالی را به نخست وزیری دولت موقت انتخاب می‌کنم» وظیفه شرعی که خمینی در حکم به بازرگان مدعی آن داشت، همان ولایت نبوی پیامبر اسلام می‌باشد که خمینی در کتاب

«ولایت فقیه» خود معتقد است که در دوران ختم نبوت پیامبر اسلام، این ولایت از پیامبر اسلام به فقیه که خود او می‌باشد، منتقل می‌گردد.

یادمان باشد که در «مراسم معرفی و اعلام موجودیت سازمان دست‌ساز مجاهدین انقلاب اسلامی» در دانشگاه تهران، این بنی‌صدر بود که به عنوان حامی و معرف این سازمان دست‌ساز حکومتی به میدان آمد. یادمان باشد که «در نماز جماعت روز ۱۳ آبان ۵۸ در سفارت اشغال شده آمریکا، امام جماعت دانشجویان پیرو امام، موسوی خوئی‌نی‌ها، سرسلسله جنبان سازمان روحانیون بود». یادمان باشد که در نماز جمعه دانشگاه تهران در بهار سال ۵۸ سید محمود طالقانی خطاب به خلق کرد گفت: «اگر سر جای خود ننشینید من با امام خمینی سوار تانک می‌شویم و به سراغتان می‌آئیم.» یادمان باشد که در مجلس اول رژیم مطلقه فقهاتی «بازرگان طرحی جهت خانه‌نشین کردن زنان شاغل ایران امضاء کرد که البته رأی نیاورد.»

یادمان باشد که خمینی علت حمایت از «بند ج» رضا اصفهانی، جهت تقسیم اراضی بین زحمتکشان روستائی، بدهی سهم امام زمین‌داران و فئودال‌های ایران اعلام کرد. یادمان باشد کسی که توانست نظریه فقیه خمینی، به صورت تئوری سیاسی و حقوقی و قانونی و اصول قانون اساسی ایران در آورد، حسینعلی منتظری بود. یادمان باشد، کسی که در جریان کودتای فرهنگی بهار ۵۹، سوار بر تانک در استان مازندران، جهت سرکوب جنبش دانشجویی وارد دانشگاه شد، هادی غفاری بود. یادمان باشد، کسی که در جریان کودتای انقلاب فرهنگی بهار ۵۹، دار اعدام به دانشگاه جندی شاپور برد، احمد جنتی بود.

یادمان باشد که در جریان نسل کشی تابستان ۶۷ کسی که قبل از اعدام در نماز جمعه به صورت عریان نسل کشی تابستان ۶۷ حمایت فقهی و سیاسی و قانونی کرد، موسوی اردبیلی بود. یادمان باشد که حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - به عنوان تئوریسین نرم‌افزاری کودتای فرهنگی بهار ۵۹ - با اینکه ۳۶ سال از آن پروژه جنایت می‌گذارد - نه تنها هنوز از آن پروژه جنایت حمایت می‌کند و نه تنها کوچکترین اطلاعاتی در رابطه با دوران ۵ ساله‌ای که به صورت شبانه روز در متن این پروژه در کنار جلال الدین فارسی کار می‌کرد، هنوز به مردم ایران ارائه نکرده است، حتی حاضر نیست کوچکترین نقدی هم به گذشته سیاه خود بکند.

یادمان باشد که قبل از شروع جنگ با صدام در تابستان ۵۹، زمانیکه دعائی سفیر ایران در عراق، برای جلوگیری از شروع جنگ با پیام صدام به تهران آمد، همه جریان‌های حاکم با او مخالفت کردند؛ و از تصمیم خمینی به جنگ حمایت نمودند. یادمان باشد که در جریان سرکوب خونین قیام تیرماه جنبش دانشجویی، شیخ حسن روحانی به



جوی خون در زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی راه افتاده بود، هیچکدام از این جریان‌های رنگارنگ سبز و سفید و بنفش و سیاه و غیره نه تنها کوچکترین اعتراضی نداشتند، بلکه همه اینها قدما و قلما و در مرحله نهائی با سکوت از جنایت حمایت می‌کردند. یادمان باشد که تا سال ۵۹ حتی سازمان مجاهدین خلق، «خمینی را به عنوان رهبر مبارزه ضد امپریالیستی به توده‌ها معرفی می‌کرد» و عکس خمینی را در کنار آرم سازمان تبلیغ می‌نمود. یادمان باشد که در اعلامیه انشعاب عزت الله سبحانی از نهضت آزادی - در آبان سال ۵۸ - او دلیل انشعاب خود را ضد امپریالیست بودن خمینی و مدافع امپریالیست بودن بازرگان مطرح کرد.

یادمان باشد که در تابستان ۶۰ زمانیکه زنان حامله را اعدام می‌کردند، به جز نشریه امت - پیمان -، هیچ روزنامه و نشریه حامی رژیم مطلقه فقهاتی اعتراضی نکرد. یادمان باشد که در تابستان ۸۸ در رابطه با تجاوز جنسی به زندانیان سیاسی در کهریزک، به جز مهدی کروی کسی دیگر اعتراض نکرد. یادمان باشد که تمامی تئوری‌ها اصلاح‌طلبانه نظری و عملی شرکاء دهه ۶۰ قدرت، از بعد از فوت خمینی مطرح شد. یادمان باشد که شقه شدن جریان فدائی خلق در پائیز ۵۸، در رابطه با سناریوی اشغال سفارت آمریکا و ضد امپریالیست دانستن جناح ارتجاعی رژیم مطلقه فقهاتی بود.

یادمان باشد که حمایت و همکاری اطلاعاتی حزب توده تا اواخر سال ۶۰ با رژیم مطلقه فقهاتی مولود ضد امپریالیست دانستن رژیم مطلقه فقهاتی بود. یادمان باشد که در زمان کشتن ما در دهه ۶۰، همه اینها با هم برادر بودند و در کشتن و شکنجه و محاکمه ما، همه اینها از هم سبقت می‌گرفتند و هیچکدام از اینها حتی تا امروز حاضر نشده‌اند تا در مظلومیت عدالت و آزادی در دهه ۶۰ در ایران لام از کام برآرند. یادمان باشد، یادمان باشد، یادمان باشد، ... ○

والسلام

عنوان مدیر شورای امنیت ملی رژیم مطلقه فقهاتی، حکم سرکوب به قالیباف فرمانده نیروی انتظامی وقت صادر کرد. یادمان باشد که علاوه بر اینکه رئیس قوه قضائیه و دادستان‌ها و اعضای دیوان عالی کشور در دهه ۶۰ (از موسوی اردبیلی تا موسوی تبریزی و غیره) همگی از منادیان امروز اصلاحات بودند، اکثر قریب به اتفاق حاکمان شرع دادگاه‌های یک دقیقه‌ای در دهه ۶۰، همین روحانیون سینه چاک به اصطلاح «اصلاح‌طلب» امروز بودند.

یادمان باشد که نبرد خمینی با منتظری بر سر نسل‌کشی تابستان ۶۷ از زمانی آغاز شد که دفتر منتظری، جریان مک فارلین را افشاء کرد و رژیم مطلقه فقهاتی جهت انتقام از افشاءکنندگان رابطه با مک فارلین، اصحاب دفتر منتظری را به سلاخی کشید. یادمان باشد که حتی بعد از نسل‌کشی تابستان ۶۷ طبق گزارش هاشمی رفسنجانی در خاطرات خود، حبیب الله پیمان جهت مذاکره و دست بوسی با خمینی، در صف نوبت دیدار با خمینی ایستاده بود. یادمان باشد تا این زمان به غیر از حسینعلی منتظری هیچ جریانی از حاکمیت حاضر نشده است تا هولوکاست تابستان ۶۷ ایران را، نقد و محکوم نماید. یادمان باشد که بعد از حکم تکفیر مصدق و حکم ارتداد جبهه ملی در سال ۹۵ توسط خمینی، در رابطه با لایحه قصاص سید محمد بهشتی - اولین کسی که در رادیو تلویزیون به حمایت از لایحه بهشتی، اعلام برائت از جبهه ملی کرد، مهدی بازرگان بود.

یادمان باشد که اولین کسی که در اواخر دولت ششم هاشمی رفسنجانی تقاضای مادام العمر شدن دولت هاشمی رفسنجانی کرد، عطاء الله مهاجرانی بود. یادمان باشد، با اینکه سه دهه از دهه ۶۰ می‌گذرد، هنوز یک نقدی از طرف مخالفان و موافقانی که جزء معماران اولیه رژیم مطلقه فقهاتی بودند، مطرح نشده است. یادمان باشد که اولین صدای رسمی که به حمایت از خامنه‌ای در رابطه با سرکوب قیام تیر ۷۸ بلند کرد، صدای سید محمد خاتمی در دانشگاه همدان بود که گفت «من افتخار می‌کنم که توانستم با کمک خامنه‌ای این فتنه را سرکوب کنم». یادمان باشد که تا پایان دهه ۶۰ ما یک نقد سیاسی و فقهی و کلامی از کتاب ولایت فقیه خمینی نداشتیم. یادمان باشد که نقد مهدی بازرگان به خمینی، فقط مشمول به تعداد صلوات بعد از نام خمینی در مقایسه با صلوات نام پیامبر می‌شد. یادمان باشد که مهدی بازرگان خطاب به خمینی گفت: «بعد از خداوند جنابعالی در زمین به عنوان حامی اسلام و مسلمین هستید.»

یادمان باشد که تمامی شرکاء قدرت رژیم مطلقه فقهاتی، از زمانی زبان انتقاد گشودند که از سفره تقسیم باز تقسیم قدرت محروم‌شان کردند؛ و به جز حسینعلی منتظری هیچکدام از شرکاء قدرت در زمانی که صاحب قدرت بودند به نقد رژیم نپرداختند. یادمان باشد که در دهه ۶۰ زمانیکه



«جنبش دانشجویی ایران» در کدامین جایگاه استراتژی قرار دارد؟

«پیشرو؟» یا «پیشگام؟» یا «پیشاهنگ؟»

از خود (مانند جنبش تحزب‌گرایانه لنینیستی دهه ۲۰ و ۳۰ تا ۴۰ ایران و یا مانند جنبش چریکی مدرن ایران در دهه ۴۰ و ۵۰) می‌تواند، آنچنانکه «مسعود احمدزاده و پرویز پویان در دهه ۴۰ شعار می‌دانند و می‌گفتند که چریک یک حزب است» و یا اینکه می‌گفتند «چریک لکوموتیو است» و یا می‌گفتند «چریک موتوری کوچکی است که می‌تواند موتور بزرگ جامعه را به حرکت درآورد.»

باری، جنبش دانشجویی ایران در دهه ۲۰ تا ۳۲ «با تعریف پیشاهنگی از جایگاه خود در استراتژی حرکت تحول‌گرایانه جامعه ایران (که توسط تبیین لنینیستی و حزب توده‌ای) که از خود می‌کردند، گرفتار چنین بحران هولناک استراتژی شده بودند» که خروجی نهانی این بحران استراتژی، این شد که جنبش دانشجویی ایران، در روز ۲۸ مرداد ۳۲ در مرخصی تاریخ به سر ببرد. یادمان باشد که هر چند برنامه‌ریزان امپریالیستی و درباری و ارتجاع مذهبی، «کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق، در روز ۲۸ مرداد، بخاطر تعطیلی دانشگاه‌ها و مدارس ایران بود، ولی این منظور و دیدگاه کودتاچیان، هرگز باعث تبرئه جنبش دانشجویی ایران در روز ۲۸ مرداد ۳۲ نمی‌شود، چراکه باور ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که علت غیبت جنبش دانشجویی ایران در روز ۲۸ مرداد ۳۲ (که بسترساز تأمین شرایط توسط

قبل از اینکه وارد تبیین تاریخی و تئوریک «سؤال فوق بشویم» لازم می‌دانیم که مقدماتاً به تعریفی از سه ترم فوق یعنی «پیشرو و پیشگام و پیشاهنگ» بپردازیم، گرچه «در عرصه تبیین تئوریک و نظریه‌پردازی یک موضوع، تعریف ترم‌ها و واژه‌ها و اصطلاحات می‌تواند صورت کنکریت و اختیاری و انتخابی داشته باشد» اما نباید فراموش کنیم که هر چند این صورت، «کنکریت تعریف واژه‌ها و ترم‌ها و اصطلاحات، به ما قدرت اختیار و انتخاب در تعریف می‌دهد، بعد از تعریف کنکریت و مشخص از واژه‌ها و ترم‌ها و اصطلاحات در عرصه تبیین تئوریک و نظریه‌پردازی، موضوع دیگر اختیار از ما سلب می‌گردد، یعنی نظریه‌پرداز موظف است تا پایان راه در چارچوب همان دیسکورس و تعریف‌های مشخص کنکریت خود حرکت کند.»

به عبارت دیگر نظریه‌پرداز دیگر نمی‌تواند در هر فصل از تبیین نظریه خود در این رابطه، در چارچوب سلیقه خود تعریفی دیگر برای اصطلاحات مورد نظر خود به کار گیرد؛ و باز در همین رابطه است که برای اینکه در نظریه‌پردازی حرکت تحول‌خواهانه بیش از ۹۰ ساله جنبش دانشجویی ایران، وحدت دیسکورسی و ادبیاتی رعایت کنیم و خواننده و مخاطب را دچار سر در گمی نکنیم، مجبوریم که مقدماتاً در اینجا، «در رابطه با سه ترم یا سه عنوان یا سه اصطلاح پیشرو، پیشگام و پیشاهنگ مقصود و منظور خود را مشخص و تعریف نماییم»، چراکه باور ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که بحران استراتژی جنبش دانشجویی ایران، در طول بیش از ۹۰ سال گذشته، مولود همین مشخص نکردن تکلیف خود با تعریف مشخص از سه ترم پیشاهنگ یا پیشرو یا پیشگام می‌باشد.

لذا تا زمانیکه «جنبش دانشجویی ایران در این رابطه به تعیین جایگاه خود در عرصه استراتژی تحول‌گرایانه جامعه ایران به صورت پیشاهنگی یا پیشروئی یا پیشگامی نکند، بحران استراتژی جنبش ۹۰ ساله دانشجویی ایران حل نخواهد شد». بگذارید این موضوع را با صراحت بیشتری مطرح کنیم، «چراکه ما معتقدیم علت اینکه در دهه ۲۰ جنبش دانشجویی ایران، گرفتار تله تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی حزب توده شد، این بود که جنبش دانشجویی ایران، در چارچوب اندیشه حزب توده که همان دیسکورس لنینیستی بود، یک تعریف پیشاهنگی از خود داشت و جنبش دانشجویی ایران، مانند لنین و حزب توده چنین فکر می‌کردند که جنبش دانشجویی، از پتانسیل آلترناتیوی در برابر جنبش‌های سه‌گانه دموکراتیک و اجتماعی و سیاسی و کارگری برخوردار می‌باشد.»

آنچنانکه لنین و حزب توده فکر می‌کردند که حزب کمونیست، در چارچوب تعریف پیشاهنگ



چند تا سر لومپن و نوچه‌هاشان مانند شعبان بی مخ و رمضان یخی و طیب حاجی رضائی شهید تابلودار رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) گردید، همین بحران استراتژی، جنبش دانشجویی ایران در چارچوب تعریف جایگاه پیشاهنگی لنینیستی از خود بود؛ و اوج فاجعه آن جا است که «جنبش دانشجویی ایران از بعد از کودتا ۲۸ مرداد ۳۲ کوچک‌ترین نقد تنوریک از خود نکرد تا بتواند به این حقیقت تنوریک دست پیدا کند که علت پیروزی کودتاچیان در روز ۲۸ مرداد ۳۲ غیبت جنبش دانشجویی ایران، به علت پیروی از استراتژی تحزب‌گرایانه لنینیستی و حزب توده، در چارچوب تعریف از خود به عنوان پیشاهنگی که می‌تواند خود یک حزب باشد و می‌تواند جایگزین جنبش کارگری و جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی و جنبش دموکراتیک مردم ایران بشود، بوده است.»

همان خطائی که لنین در عرصه پیشا و پسانقلاب اکتبر ۱۹۱۷ کرد و با این خطای خود بود که «بستر ساز جایگزین سوسیالیسم دولتی به جای سوسیالیسم جنبشی معلم کبیرمان شریعتی شد» چراکه اوج اشتباه لنین و استراتژی تحزب‌گرایانه پیشاهنگ او (که بعداً توسط حزب توده به جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی ایران تزریق گردید)، این بود که «لنن فکر می‌کرد که با تعریف پیشاهنگ از حزب کمونیست خود، می‌تواند حزب کمونیست دست‌ساز خود را جایگزین جنبش کارگری و جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک روسیه بکند». در نتیجه هزینه‌ای که لنین در این رابطه پرداخت کرد، این بود که مجبور شد در پروسه تکوین سوسیالیسم در روسیه، «دموکراسی را در پای سوسیالیسم ذبح نماید؛ و همین ذبح دموکراسی در پای سوسیالیسم بود که باعث ظهور هیولای سوسیالیسم دولتی در عصر استالین در روسیه گردید.

علی ایحال، «فروپاشی سوسیالیسم دولتی در دهه آخر قرن بیستم در جهان و تاریخ و روسیه، معلول ذبح دموکراسی در پای سوسیالیسم یا ذبح آزادی در پای عدالت اقتصادی بود». ولی هرگز نباید فراموش کنیم که «ذبح آزادی در پای عدالت اقتصادی، معلول استراتژی پیشاهنگ لنین بود که بعداً توسط حزب توده به تمامی مؤلفه‌های جنبش ایران اعم جنبش مارکسیستی یا جنبش اقلیت‌های قومی یا جنبش مذهبی چریکی یا جنبش ملی یا جنبش دانشجویی تزریق گردید». به همین دلیل اوج مصیبت و فاجعه در فرایند دهه ۲۰ تا ۳۲ جنبش دانشجویی ایران این بود «که غیر از اینکه گرفتار تله استراتژی پیشاهنگ لنین و حزب توده شده بودند و غیر از اینکه همین تله باعث غیبت آنها در روز ۲۸ مرداد ۳۲ گردید، از بعد از ۲۸ مرداد نتوانستند یک تحلیلی سیاسی کنکریب و مشخص جهت آسیب‌شناسی خود و علت غیبت خود

در روز ۲۸ مرداد ۳۲ ارائه دهند.

در نتیجه همین فقدان جمع‌بندی از آسیب‌شناسی حرکت خود در دهه ۲۰ (از شهریور ۲۰ تا ۲۸ مرداد ۳۲) بود که باعث گردید که در روز ۱۶ آذر ۳۲ «این جنبش باز هم در چارچوب همان تله تعریف پیشاهنگ از خود، به پرداخت جریمه و هزینه غیبت خود در ۲۸ مرداد بپردازد». به عبارت دیگر، از دیدگاه ما، جنبش دانشجویی ایران در ۱۶ آذر ۳۲ به این خودآگاهی و جمع‌بندی رسیده بود که «علت موفقیت کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (توسط امپریالیسم و ارتجاع مذهبی و دربار با بستر سازی چند تا سر لومپن و نوچه‌هایشان)، غیبت جنبش دانشجویی ایران بوده است»، اما این خودآگاهی هر چند لازم بود، کافی نبود. چراکه جنبش دانشجویی ایران در ۱۶ آذر ۳۲ هر چند (فارغ از حزب‌های سیاسی به کما رفت بعد از کودتای ۲۸ مرداد، اعم از حزب توده و احزاب چپ و مذهبی و ملی) به صورت مستقل حرکت می‌کرد، اما نباید فراموش کرد که این استقلال (حرکت جنبش دانشجویی در ۱۶ آذر ۳۲) یک استقلال تحمیلی و جبری (به علت به کما رفتن احزاب) در مرحله پساکودتای ۲۸ مرداد بود، (نه به علت خودآگاهی و جمع‌بندی تجربه و تنوریک و آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی ایران).

همین موضوع باعث گردید تا داوری ما در باب جنبش دانشجویی در روز ۱۶ آذر ۳۲ به این امر ختم گردد که «با همه احترامی که برای شهدای و مجروحین روز ۱۶ آذر ۳۲ قائل هستیم، ولی هرگز حاضر نمی‌شویم که فراموش کنیم که در روز ۱۶ آذر ۳۲ باز جنبش دانشجویی ایران به علت اینکه در چارچوب تنوری پیشاهنگ استراتژی تحزب‌گرایانه لنینیستی حزب توده حرکت می‌کرد، این جنبش نتوانست رسالت تاریخی خود را که پیوند با جنبش کارگری و جنبش اجتماعی و جنبش زنان و جنبش معلمان و جنبش دانش‌آموزان ایران بود، به انجام برساند.»

در نتیجه این خلاء بود که باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران در جریان ۱۶ آذر ۳۲ توسط سرپنجه‌های آهنین رژیم توتالیتار و کودتای پهلوی سرکوب گردد. اگر جنبش دانشجویی ایران می‌توانست در مرحله فترت بین ۲۸ مرداد ۳۲ تا ۱۶ آذر ۳۲ به این جمع‌بندی دست پیدا کند که «علت غیبت ۲۸ مرداد ۳۲ او گرفتار شدن در تله تنوری پیشاهنگ لنینیستی حزب توده بوده است»، بی‌شک این جنبش می‌توانست با جایگزین کردن «تعریف پیشرو از خود، به جای تعریف پیشاهنگ لنینی و حزب توده یا به عبارت دیگر، یک تعریف جنبشی از خود بکنند، نه یک تعریف حزبی، آنچنانکه حزب توده و لنین می‌خواستند.»

در نتیجه جنبش دانشجویی ایران بدین وسیله می‌توانست به این باور برسد که بگوید، «من یک جنبش هستم نه یک حزب و نه یک سازمان چریکی» و چون یک جنبش هستم، «با جایگاه پیشرویی که به صورت جبری در جامعه سنت‌زده و فقه‌زده و استبدادزده ایران دارم، لذا می‌توانم با هدایت‌گری (نه رهبری) جنبش‌های دموکراتیک و اجتماعی و کارگری ایران، رسالت تاریخی تحول‌خواهانه و عدالت‌خواهانه و آزادی‌خواهانه خود را به انجام برسانم». در نتیجه همین فقدان تئوری و همین فقدان آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی ایران در آن زمان بود که باعث گردید تا از دهه ۴۰ به بعد «با تولد جنبش چریکی مدرن از دل همین جنبش دانشجویی ایران، جامعه ایران در فرایند نوین چریک‌گرایی مدرن گرفتار بشود» (همان فاجعه پیشاهنگی لنینیستی حزب توده).

بر این مطلب بیافزایم که «بزرگ‌ترین نقد تاریخی ما بر حزب توده که عامل تمامی انحرافات بعد از شهریور ۲۰ الی زماننا هذا جنبش سیاسی ایران اعم از ملی و مذهبی و غیر مذهبی می‌باشد، همین انتقال مکانیکی استراتژی پیشاهنگ لنینیستی حزب کمونیست شوروی، به جامعه ایران است». چراکه این انتقال مکانیکی حزب توده باعث گردید تا «آب‌ها از سرچشمه توسط حزب توده گل بشود» و همین گل شدن آنها از سرچشمه بود که باعث گردید تا الی یومنا هذا، تمامی جریان‌های تشکل‌گرای حزبی و چریکی در مؤلفه مختلف ملی و مذهبی و غیر مذهبی، در طول ۷۰ سال گذشته (به غیر از جریان سازمان‌گرایانه جنبشی شریعتی) گرفتار این تله حزب توده و لنین بشوند.

هر چند که بنیانگذاران فرایندهای مختلف جنبش سیاسی ایران در ۷۰ سال گذشته، در آغاز توسط توپخانه قوی بدون پیاده خود، حزب توده را به چالش سیاسی بکشند ولی از آنجائیکه این چالش سیاسی مضمون تئوریک پیدا نمی‌کرد، در نتیجه تمامی جریان‌های سیاسی تشکل‌گرا (منهای شریعتی) در طول ۷۰ سال گذشته «گرفتار تله پیشاهنگ حزب توده شدند». پر پیداست که امروز همه این جریان‌ها باز در آن چارچوب به استمرار حرکت خود مشغول می‌باشند.

هر چند معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه، «توسط اعتقاد به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی توانست فصلی نو یا طرحی نو، در سپهر استراتژی پیشاهنگ لنینیستی حزب توده ایجاد کند و در این رابطه تمامی جریان‌های تحزب‌گرایانه لنینیستی از حزب‌های سیاسی تا جریان‌های رنگارنگ چریکی به جبهه مخالفین خود بیفزاید»، اما پروژه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه جنبشی شریعتی، در رابطه با جنبش دانشجویی ایران، گرفتار یک بحران

کشنده دیگر گردید، چراکه اشتباهی که شریعتی در این رابطه کرد، این بود که با تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی ایران (در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه جنبشی خود) به جای اقدام عملی سازماندهی پیشاهنگ لنین و حزب توده، گرفتار یک اشتباه مهلک دیگر گردید و همین اشتباه مهلک بود که باعث شکست استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی او، (از بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد در آبان ۵۱ و در غیبت فیزیکی شریعتی) گردید.

به عبارت دیگر غیبت جنبش دانشجویی ایران از بعد از آبان ۵۱ الی یومنا هذا، (در غیبت حضور فیزیکی شریعتی) به علت «تکیه پیشگامی شریعتی بر جنبش دانشجویی ایران بود»، چیزی که شریعتی تا آخر عمر خود هم نتوانست آن را بفهمد، این بود که «جنبش دانشجویی ایران به علت عمر ۴ و ۵ ساله خود، (برعکس جنبش کارگری ایران) نمی‌تواند دارای تعریف پیشگام بشود (آنچنانکه شریعتی می‌پنداشت) و به همین دلیل بود که شریعتی از درس ۳۸ اسلام‌شناسی ارشاد خود به بعد «حسرت این می‌خورد که ای کاش به جای بیش از ۵۰۰۰ نفر دانشجویی که با کارت رسمی در کلاس‌های اسلام‌شناسی او حضور پیدا می‌کردند، به اندازه انگشتان دستش می‌توانست نیروی پیشگام تولید کننده فکر بسازد.»

اشتباهی که شریعتی در این رابطه می‌کرد این بود که «نمی‌توانست بفهمد که دانشجو با عمر ۴ و ۵ ساله خود، نمی‌تواند پیشگام بشود» و تنها (آنچنانکه شریعتی معتقد بود) توسط دو سرمایه «نداشتن» و «نخواستن»، دانشجو نمی‌تواند پیشگام گردد.

علی‌ایحال با عنایت به موارد فوق، اگر بخواهیم «در میان جنبش‌های سه‌گانه دموکراتیک و اجتماعی و کارگری، جنبشی را به عنوان پیشگام تعریف کنیم، آن جنبش به غیر از جنبش کارگری، هیچ جنبش دیگری حتی جنبش اجتماعی و جنبش معلمان و زنان نمی‌تواند باشد»؛ و این بزرگترین نکته‌ای بود که شریعتی تا آخر عمر نتوانست به فهم آن دست پیدا کند. در نتیجه حتی از نیمه دوم سال ۵۵ که شریعتی از هر گونه اقدام عملی و نظری خود در داخل کشور مایوس گردید و موضوع خروج از کشور در پروژه حرکت خود قرار داد، باز در این تصمیم‌گیری شریعتی «همان نقش پیشگام دانشجویان، به عنوان نیروی استراتژیک، استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی خود دخالت داشت». ○

ادامه دارد



اقدام عملی سازمان‌گرایانه

یا

تخریب‌گرایانه جنبشی

بنابراین، اصل اولی که پیشگامان جامعه ایران باید به عنوان پیش فرض بر آن باور داشته باشند، اینکه هرگز توسط انتقال مجرد و مکانیکی و ذهنی و آکادمیک، آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی، از آفاق به انفس توده‌های ایران، نمی‌توان به تحول فرهنگی و استحاله سنت‌های مذهبی و اجتماعی و طبقاتی و تاریخی دست پیدا کرد. بلکه بالعکس، تنها با ادراک این آگاهی‌ها، توسط جامعه ایران است که امکان تحول فرهنگی در جامعه ایران ممکن می‌شود؛ به عبارت دیگر باور ذهنی و مجرد و مکانیکی توده‌های ایرانی نمی‌تواند، بستر ساز تحول فرهنگی در جامعه ایران بشود، بلکه تنها احساس و ادراک تضادهای سیاسی و طبقاتی و تاریخی و اجتماعی است که می‌تواند عامل تحول آفرین فرهنگی در جامعه ایران بشود؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که تا زمانیکه آگاهی‌های معلول تضادهای طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی در یک جامعه از طریق زندگی عینی و مادی مردم، از فرایند آفاقی وارد فرایند انفسی آنها نشود، این آگاهی‌ها نمی‌توانند بدل به خودآگاهی بشوند و تا زمانیکه آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی در متن توده‌ها بدل به خودآگاهی نشوند، هرگز نفس آگاهی‌ها و انتقال مجرد آنها نمی‌تواند تحول آفرین فرهنگی در میان جامعه و مردم بشوند. علیهذا تا زمانیکه که تضادهای طبقاتی و سیاسی و اجتماعی توسط گروه‌های مختلف اجتماعی ادراک و احساس نشوند، پدیده خودآگاهی در جامعه و در آن گروه‌های اجتماعی تکوین پیدا نمی‌کنند؛ زیرا «مبانی

نیاز هر جامعه‌ای به تکوین و وجود «پیشگام» در فرایندهای مختلف تاریخی، یعنی از زمانیکه تاریخ بشر با تکوین قدرت در اشکال مختلف سه گانه آن اعم از «زر و زور و تزویر» عینیت پیدا کرد، در دو رابطه قابل تعریف و تبیین می‌باشد:

۱ - سرپل بین توده‌ها و واقعیت‌های موجود آفاقی جهت خودآگاه کردن توده‌ها، توسط انتقال آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی از عرصه‌های آفاقی جامعه به بسترهای انفسی جامعه.

۲ - نقد قدرت سه گانه حاکم، اعم از «زر و زور و تزویر».

البنه بین دو مؤلفه «وظایف پیشگام» یعنی خودآگاهی بخشی توده‌ها و نقد قدرت‌های سه گانه «زر و زور و تزویر»، دیوار چین وجود ندارد، چراکه در رابطه با پراکسیس آفاقی و انفسی حرکت پیشگام، هر دو مؤلفه فوق در پیوند با یکدیگر معنی و تعریف می‌شوند.

به این ترتیب که «پیشگام، در چارچوب نقد مستمر عملی و نظری، قدرت‌های سه گانه حاکم بر جامعه، در کادر طبقه حاکمه و هیئت حاکمه است که می‌تواند، علاوه بر سرپل انتقال آگاهی‌های سیاسی و طبقاتی و اجتماعی آفاقی، جهت تحول فرهنگی توده‌ها، شدن رسالت خود در رابطه با شورانیدن عقول توده‌ها در ادامه راه انبیاء ابراهیمی، جهت قیام به قسط عملیاتی نماید»؛ به عبارت دیگر «تحول فرهنگی جامعه و توده‌ها» توسط پیشگام، در عرصه انتقال آکادمیک فرهنگی و آگاهی مجرد و ذهنی صورت نمی‌گیرد، بلکه بالعکس، تحول فرهنگی توده‌ها، توسط پیشگام، تنها توسط انتقال آگاهی در عرصه یک پراکسیس عینی و واقعی و ایزکتیو، طبقاتی و سیاسی و اجتماعی ممکن می‌باشد.

برای مثال اگر پیشگام جامعه امروز ایران، بخواهد در راستای استحاله سنت‌های مذهبی و اجتماعی و تاریخی مردم ایران، اقدام به تحول فرهنگی در جامعه امروز ایران بکند، باید نخست توانایی آن را داشته باشند تا توسط ساز و کارها و مکانیزم‌های مختلف، آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی معلول تضادهای طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی، جامعه ایران را، به متن جامعه و توده‌های ایران، جهت تبدیل آنها به خودآگاهی برای شورانیدن عقول و احساس و ادراک توده‌های ایرانی (که لازمه قیام عدالت‌طلبانه می‌باشد) منتقل نماید.



تکوین خودآگاهی در گروه‌های مختلف اجتماعی، بر سه مؤلفه:

۱ - باور یا آگاهی به آن تضادها.

۲ - احساس آن تضادها در عرصه زندگی خود.

۳ - اراده و انتخاب واکنش و حرکت و مبارزه»، استوار می‌باشد.

یعنی همیشه حرکت و تحول گروه‌های مختلف اجتماعی، توسط اراده تکوین یافته از ادراک و احساس و باور تضادهای موجود اجتماعی و سیاسی و طبقاتی ممکن می‌شوند. فراموش نکنیم که هرگز در «تکوین خودآگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی، بین دو مؤلفه باور یا آگاهی به تضادهای فوق و احساس و ادراک آن آگاهی‌ها، فاصله مکانی و زمانی وجود ندارد». چراکه تنها با ادراک و احساس تضادها است که باور به آن تضادها حاصل می‌شوند؛ و با ادراک و احساس و باور این تضادها است که «خودآگاهی به عنوان عامل حرکت و انتخاب در چارچوب اراده در گروه‌های مختلف اجتماعی تکوین پیدا می‌کنند». یعنی تا زمانی که طبقه زحمتکش یا طبقه کارگر در یک جامعه، «نتواند به احساس و ادراک تضادهای طبقاتی و سیاسی موجود در آن جامعه دست پیدا کند، هرگز خودآگاهی طبقاتی در طبقه زحمتکش یا طبقه کارگر حاصل نمی‌شود».

در نتیجه هر چند هم که پیشگامان آن جامعه تلاش نظری و آفری جهت ایجاد باور به آن تضادها در جامعه و طبقه زحمتکش آن جامعه بکنند، «هرگز باور نظری صرف نمی‌تواند، در آن جامعه و آن طبقه زحمتکش، ایجاد خودآگاهی بکند»؛ زیرا آنچه که در جامعه و طبقه زحمتکش ایجاد خودآگاهی می‌کند «فقط احساس و ادراک تضادها است، نه باور صرف ذهنی به آن تضادها». به همین دلیل مردافکن‌ترین کار پیشگامان مستضعفین در هر جامعه‌ای استحاله باورها ذهنی به احساس و ادراک عینی و واقعی می‌باشد.

در نتیجه در این رابطه است که پیشگامان مستضعفین در هر جامعه‌ای «مجبورند تا باورهای نظری از طریق زندگی عینی و مادی و واقعی گروه‌های مختلف اجتماعی و طبقه زحمتکش به آنها آموزش دهند، نه در عرصه آکادمی و متن و کلاس و درس و آموزش و مشق و غیره»، فراموش نکنیم که «توده‌ها و طبقه زحمتکش، تنها در عرصه زندگیشان است که می‌توانند تضادهای طبقاتی و سیاسی و اجتماعی را احساس و ادراک کنند» نه توسط متن و کتاب و نوشته و ذهن، (و این موضوع فوت کوزه‌گری پیشگامان مستضعفین در هر جامعه می‌باشد) چرا که فاجعه آنجاست که «پیشگامان مستضعفین یک جامعه، چنین بیاندیشند که تنها توسط کار نظری و ایجاد باور فکری می‌توانند، در

گروه‌های اجتماعی و طبقه زحمتکش شهر و روستا خودآگاهی ایجاد بکنند.»

به همین دلیل و در این رابطه است که «پیشگامان مستضعفین در هر جامعه‌ای و در جامعه ایران، باید پیوسته خود را در برابر این سؤال استراتژیک قرار دهند که چگونه و با چه ساز و کارها و مکانیزم‌هایی، می‌توانیم باور ذهنی جامعه به تضادهای موجود طبقاتی و سیاسی را بدل به خودآگاهی احساسی و خودآگاهی ادراکی بکنند؟»؛ و همین موضوع است که باعث می‌شود تا مبارزه پیشگامان مستضعفین درازمدت بشود و آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی گفت «پیشگامان مستضعفین را مجبور می‌کند تا چند نسل برای دستیابی به آن تحول فرهنگی کار کنند». چراکه تا زمانی که باورهای نظری تعلیم داده شده توسط پیشگامان مستضعفین، «بدل به خودآگاهی احساسی و خودآگاهی ادراکی نشود، اگر هزار سال هم کار فکری و نظری صرف بکنیم، یک مثقال حرکت دینامیک از جامعه بر نخواهد خواست.»

هر چند که تضادهای موجود طبقاتی و اجتماعی مانند قرن‌های دوره برده‌داری به اوج نهائی رشد خود هم رسیده باشد، ولی آنچنانکه دیدیم در طول هزاران سال دوران برده‌داری به جز یک سلسله مبارزات پراکنده و عکس‌العملی، کوچکترین حرکت هدف‌داری ایجاد نشد؛ و صد البته کلیدواژه رمز موفقیت معلم کبیرمان شریعتی در همین فوت کوزه‌گری او نهفته بود، چراکه اگر «موتور حرکت گروه‌های اجتماعی و جنبش‌های سه گانه از نگاه شریعتی در کلمه خودآگاهی تعریف کنیم و این حقیقت را بپذیریم که در اندیشه و دیسکورس شریعتی پر تکرارترین واژه کلمه خودآگاهی می‌باشد» و آنچنانکه شریعتی برای اولین بار در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» (در دانشگاه آریامهر سابق یا دانشگاه شریف واقعی فعلی در سال ۵۰) اعلام کرد، «خودآگاهی مورد نظر او، با آگاهی تفاوت دارد»؛ زیرا از نظر او «خودآگاهی تنها از طریق انتقال تضادهای طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و تاریخی از متن جامعه به احساس و ادراک توده‌ها حاصل می‌شود.»

لذا در همین رابطه است که شریعتی در این کنفرانس تلاش می‌کند تا بین ستارخان بی‌سواد و پروفیسور هشترودی تفاوت قائل شود و آنچنانکه ستارخان را به عنوان پارادایم کیس روشنفکری و پیشگامی تعریف می‌کند، پروفیسور هشترودی را به عنوان پارادایم کیس انتلکوتول معرفی می‌نماید. بطوریکه می‌توان گفت، در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» هدف عمده شریعتی بر این امر قرار دارد «تا بین عقلانیت ابزاری و عقلانیت نقادی» تمایز قائل شود، یعنی آنچنانکه «عقلانیت ابزاری را بسترساز تکوین انتلکوتول می‌داند، لازمه دستیابی به



پیشگام یا روشنفکر، عقلانیت نقادی قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم زر و زور و تزویر می‌باشد.»

به همین دلیل است که یکی از آفت‌های بزرگ جنبش چریکی در دهه ۴۰ و ۵۰ (که الی زمانها هذا جریان‌های معتقد به ارتش خلقی و حزب طراز نوین پیشاهنگ لنینیستی بر طبل آن می‌کوبند) همین موضوع «جداسازی حرکت گروه‌های مختلف جامعه با موتور خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی و تاریخی می‌باشد» که این جداسازی مکانیکی بین خودآگاهی و حرکت گروه‌های جامعه و در رأس آنها طبقه زحمتکش باعث گردید که برای دهه‌ها از بعد از دو جنگ بین‌الملل اول و دوم، «توسط تئوری‌های امثال حزب طراز نوین طبقه کارگر لنین یا تئوری جابگزینی ارتش خلقی مانو یا تئوری به حرکت درآوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک رژی دیره» و غیره، پیشگامان جامعه بشری را گرفتار این باور غلط بکنند که فکر کنند، «می‌توانند خود حرکت را به صورت مکانیکی از پیشگام به گروه‌های مختلف جامعه شهر و روستا تزریق نمایند.»

پر واضح است که این باور اوج فاجعه بود؛ و لذا در این رابطه بود که «بزرگترین کاری که شریعتی در عرصه استراتژی در جامعه ایران (در شرایطی که چتر دیسکورس چریک‌گرایی بر جامعه ایران خیمه زده بود) کرد، این بود که اعلام کرد که حرکت، برای گروه‌های اجتماعی در عرصه جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی، مانند یک کالا نیست که بتوان آنچنانکه طرفداران حزب طراز نوین لنین و ارتش خلقی مانو و چریک‌گرانی رژی دیره فکر می‌کنند، از پیشاهنگ و چریک و ارتش خلقی به گروه‌های مختلف جامعه به صورت مکانیکی تزریق کرد.»

لذا در این رابطه بود که شریعتی در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه خود اعلام کرد که «حرکت گروه‌های مختلف یک جامعه باید به صورت دینامیکی از درون خود این گروه‌ها جوشش بکند»، نه آنچنانکه طرفداران استراتژی چریکی و ارتش خلقی و حزب طراز نوین لنین معتقدند، «به صورت مکانیکی از پیشاهنگ یا موتور کوچک یا چریک یا ارتش خلقی بخواهیم به جامعه منتقل بکنیم.»

علیهذا، در این رابطه بود که شریعتی «در عرصه استراتژی ایجاد حرکت به صورت دینامیکی نه مکانیکی، به کشف کلیدواژه خودآگاهی در مؤلفه‌های مختلف طبقاتی و سیاسی و اجتماعی آن رسید؛ و بر پایه کلیدواژه «خودآگاهی» بود که او علاوه بر اینکه معتقد به مبارزه درازمدت جهت تحول فرهنگی در جامعه ایران به جای مبارزه کوتاهمدت چریکی و ارتش خلقی و حزب پیشاهنگ طراز نوین لنینیستی گردید، «توانست کشف حقیقت که از نگاه او همان دستیابی به خودآگاهی سه مؤلفه‌ای طبقاتی و اجتماعی و سیاسی می‌باشد، در خدمت حرکت تحول‌خواهانه دینامیکی گروه‌های مختلف اجتماعی یا جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی درآورد.» بدین ترتیب بود که او معتقد گردید که «رسالت پیشگام مستضعفین یا روشنفکر، تنها کشف حقیقت یا دستیابی به خودآگاهی سه مؤلفه‌ای نیست، بلکه مهمتر از آن انتقال این خودآگاهی از مرحله آفاقی به مرحله انفسی گروه‌های مختلف اجتماعی می‌باشد.»

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org
www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



میزگرد مستضعفین

سوال دهم قسمت اول

در ترم «پیشگامان مستضعفین»، «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان کدام؟»

و سیاسی تا زمانیکه پیشگامان مستضعفین به تعیین مصداق کنکری و مشخص مستضعفین نپردازند، تنها توسط تکیه کلی و عام بر مستضعفین نمی‌توانند به تعیین راه و استراتژی و تاکتیک‌محوری حرکت مشخص خود بپردازند. در نتیجه کلیت‌گرایی و عام‌گرایی، بدون تعیین مصداق‌ها در عرصه تئوریک و عملی یا اجرایی، خود عامل بحران‌ساز درون تشکیلاتی می‌شود.

آنچنانکه دیدیم، از نیمه دوم سال ۵۹ به موازات طوفانی شدن فضای سیاسی کشور و حاکمیت دیسکورس چریک‌گرایی و ارتش خلقی بر جامعه ایران، جریان آرمان مستضعفین که تنها جریان معتقد به حرکت و استراتژی سازمان‌گرایانه جنبشی در جامعه ایران در آن سال‌ها بود، با اینکه در چارچوب استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی حرکت می‌کرد و تکیه عمده حرکتش در راستای اعتلای آتش خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی، در گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه آن روز ایران بود و با طوفان تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی کنکری و مشخص و هفته‌مره و روزمره خودش در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تا ۶۰ از جنبش‌های اقلیت‌های قومی کرد و بلوچ و ترکمن و غیره گرفته تا جنبش اجتماعی ایران - بخصوص از بعد از سناریوی اشغال سفارت آمریکا توسط جناح روحانیت پیرو خط امام حاکمیت مطلقه فقهاتی تحت هژمونی موسوی خوئینی‌ها و جنبش دانشجویی از بعد کودتای فرهنگی بهار ۵۹ تحت مدیریت حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش و جنبش کارگری و جنبش طبقه متوسط شهری - تلاش

اصلی‌ترین ترمی که جریان آرمان مستضعفین در ۴۰ سال گذشته جهت تعریف و تعیین هویت تئوریک حرکتی خویش بر آن تکیه کرده است، دو ترم «مستضعفین» و «پیشگام» می‌باشد؛ و لذا در این رابطه بوده است که از آغاز برونی کردن حرکت خود، چه در فرایند «آرمان مستضعفین» و چه در فرایند «نشر مستضعفین» الی یومنا هذا، با اینکه در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی بیش از هر ترم قرآنی، ترم مستضعفین مورد تحریف قرار گرفته است، از آنجائیکه جریان «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین»، «از بدو تکوین حرکت خود بر مستضعفین تکیه طبقاتی و تکیه استراتژی و تکیه جنبشی و تکیه خواستگاه جنبشی داشته است و مبنای دینامیسم اسلام تطبیقی خود را با تاسی از اندیشه معلم کبیرمان شریعتی در چارچوب جایگاه تاریخی این دو ترم در قرآن می‌بیند.»

در نتیجه «به این دلیل بوده است که در ۴۰ سال گذشته هرگز حاضر نشده است در طرح مؤلفه‌های فوق، به جای ترم مستضعفین، از ترم‌های کنکری و مصداقی، مثل پرولتاریای صنعتی یا طبقه کارگر یا رنجبران و یا زحمتکشان و یا توده و یا حتی محرومین و غیره استفاده نماید، چراکه پیوسته در چارچوب اندیشه معلم کبیرمان شریعتی، نظریه‌پردازان این جریان، معتقدند بوده‌اند که با اینکه ترم‌های کارگری و پرولتری و زحمتکشان و توده‌های محروم و غیره، مصداق‌های کنکری و مشخص مستضعفین در شرایط تاریخی مشخص می‌باشند، با همه این احوال هرگز مصداق‌های فوق نمی‌توانند جایگزین ترم تاریخی و عام مستضعفین قرآن بشوند.»

به عبارت دیگر «از نظر نظریه‌پردازان این جریان، رابطه بین ترم عام و تاریخی مستضعفین با مصداق‌های کنکری و مشخصی مثل پرولتاریای صنعتی و طبقه کارگر تولیدی و توزیعی و خدماتی در اقتصاد سرمایه‌داری یا طبقه زحمتکشان و محرومین و استثمارشدگان و توده و رنجبران و غیره، رابطه عموم و خصوص من وجه است»، یعنی گرچه طبقه کارگر و پرولتاریای صنعتی می‌توانند در نظام سرمایه‌داری مصداق عینی مستضعفین باشند، ولی «ترم مستضعفین در جایگاه تاریخی خود، تنها محدود به پرولتاریای صنعتی و طبقه کارگر نمی‌شوند» و به همین دلیل از «وظایف مهم پیشگامان مستضعفین - آنچنانکه شریعتی می‌گوید - تعیین مصداق عینی و کنکری و مشخص مستضعفین بر پایه تحلیل مشخص از شرایط مشخص مناسبات اقتصادی و سیاسی و فرهنگی حاکم می‌باشد.»

علی‌احمال در این رابطه است که «در شرایط مشخص تاریخی و اقتصادی و اجتماعی



می‌کرد تا به استراتژی اقدام عملی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه خود مادیت اجتماعی ببخشد، با همه این احوال به علت اینکه این جریان در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در عرصه حرکت برون تشکیلاتی خود، در تبیین تئوریک دو ترم، «مستضعفین» و «پیشگام مستضعفین»، گرفتار آسیب کلی‌گرایی تئوریک شده بود، از آنجائیکه این کلی‌گرایی تئوریک مانع از اقدام عملی کنکری و مشخص در عرصه حرکت اجتماعی در آن سال‌های ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ گردید.

همین امر باعث گردید تا علاوه بر اینکه نیروهای هوادار این جریان، در عرصه نظری گرفتار ذهن‌گرایی و کلی‌بافی و مجرداندیشی بشوند، در عرصه عملی و میدانی، به لحاظ اینکه مجرد از حرکت‌های میدانی می‌خواستند به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی دست پیدا کنند، خود را نیازمند به پراتیک میدانی در عرصه‌های مختلف کارگری و دانشجویی و اجتماعی در این راستا نمی‌دیدند، در نتیجه این امر باعث گردید تا نسبت به نیروهای سیاسی میدانی احساس پسیفیم و عقب ماندگی عملی بکنند.

بر این مطلب بیافزاییم که بیرون از حرکت‌های میدانی و احساس بی‌نیازی از تجارب عملیاتی در جامعه ایران باعث گردید تا «نیروهای هوادار آرمان مستضعفین توسط دو مؤلفه، کله‌های بزرگ و دست کوچک تعریف شوند.» صد البته پس از دستگیری نیروهای آرمان مستضعفین از سال ۶۰ به بعد، همین مشخصه در زندان هم برای نیروهای هوادار آرمان مستضعفین قابل تعریف بود، بطوریکه مشخصه نیروهای آرمان مستضعفین در زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی عبارت بودند از افرادی که دائماً در حال مطالعه فردی، آن هم به صورت پراکنده و غیر برنامه‌ریزی شده بودند و از شرکت در هر گونه حرکت‌های صنفی و جمعی در زندان خودداری می‌کردند.

علیهذا، کلی‌گویی تئوریک در عرصه تبیین دو ترم «مستضعفین» و «پیشگام مستضعفین» در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ باعث ذهن‌گرایی و مجرداندیشی هواداران این جریان شد. فراموش نکنیم که یکی از محوری‌ترین وظیفه پیشگامان مستضعفین، مبنا سازی‌های تئوریک در عرصه‌های عام و خاص است و در این رابطه هر چند مجبور می‌باشند که در آغاز از سرچشمه‌های عام تئوریک شروع بکنند، ولی باید باور داشته باشند که در پروسس حرکت خود دامنه تئوری خود را از عرصه‌های عام تئوریک، به بسترهای مشخص و کنکریت بکشانند و اگر نه، بدون این باور، دیگر نمی‌توان بین نظریه‌پردازان پیشگام مستضعفین با فلاسفه و متکلمین عام‌اندیش و کلی‌گو مرزبندی کرد.

پر پیداست که در تعیین مصداق‌های کنکری و مشخص مستضعفین در شرایط مختلف تاریخی و اقتصادی و اجتماعی، «پیشگام باید عنایت داشته باشد که حتی در چارچوب شرایط مشخص و کنکری

یکسان، خود مصداق‌های مستضعفین در عرصه نوع مبارزه دو گانه دموکراتیک و سوسیالیستی متفاوت می‌باشند.» برای مثال در همین شرایط فعلی تاریخی و اجتماعی و سیاسی جامعه امروز ایران، مستضعفین در عرصه مبارزه دموکراتیک شامل مصداق‌هایی می‌شوند که با مستضعفین در عرصه مبارزه سوسیالیستی تفاوت کیفی دارند؛ یعنی ممکن است، آنچنانکه در مبارزه ضد امپریالیستی خلق چین با امپریالیسم ژاپن در نیمه اول قرن بیستم شاهد بودیم، حتی بورژوازی ملی در یک شرایطی بتواند در مبارزه رهایی‌بخش خلق‌ها، جزء جبهه خلق قرار بگیرد و ماهیت انقلابی به خود بگیرد. آنچنانکه در جامعه خودمان، در دهه ۲۰ تحت هژمونی بزرگ سردار مبارزه رهایی‌بخش تاریخ خلق ایران، دکتر محمد مصدق شاهد این ماهیت انقلابی بورژوازی ملی ایران بودیم.

به هر حال آنچه در این رابطه حائز اهمیت است اینکه هرگز نباید فراموش کنیم که «تعیین طبقه صاحب هژمونی در مبارزه دموکراتیک و مبارزه سوسیالیستی غیر از تعیین مصداق‌های عینی مستضعفین در شرایط مشخص تاریخی و اجتماعی می‌باشند.» مثلاً در عرصه مبارزه دموکراتیک در صورتی که هژمونی مبارزه دست طبقه کارگر می‌باشد، طبقه متوسط شهر و روستا می‌توانند یکی از مصداق‌های مستضعفین نیز باشند و دارای جوهر مترقیانه بشوند. ماحصل اینکه در چارچوب این بن‌مایه‌های نظری، آرمان مستضعفین از آغاز تکوین آن الی زماننا هذا - در طول ۴۰ سال گذشته - «سؤال محوری که مطرح می‌شود اینکه در رویکرد ۴۰ سال گذشته حیات آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین، این مستضعفین کیانند؟ و آن پیشگامان مستضعفین کدامند؟» چراکه تا زمانیکه طرفداران این جریان به تبیین و تعریف مشخص از این دو مؤلفه به صورت جداگانه و تئوریک نپردازند «کل مبانی نظری این رویکرد بر ساختمان بدون شالوده استوار می‌باشد.»

علی‌ایحال، در رویکرد «آرمان مستضعفین» و «نشر مستضعفین» پاسخ به دو سؤال «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان مستضعفین کدام؟» مانند پاسخ به سؤال‌های روتین نه گانه گذشته نیست. چرا که ممکن است در پاسخ به سؤال‌های قبلی و آینده ما بعضاً و گاه، با یک بار پاسخگویی به آن سؤال‌ها دیگر خود را نیازمند به پاسخگویی دوباره و چندباره در این رابطه ندانیم، اما در رابطه با دو سؤال «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان مستضعفین کدام؟»، باید توجه داشته باشیم که این سؤال برای همیشه در برابر ما قرار خواهد گرفت و پیوسته مجبوریم تا در پاسخ‌های خود، پاسخی نو به این دو سؤال استراتژیک بدهیم.»

مضافاً بر اینکه نباید فراموش کنیم که غیر از اینکه مجبوریم پیوسته پاسخ‌های نوئی به این دو سؤال بدهیم، نباید از نظر دور بداریم که برای



تبيين تئوری استراتژی و تاکتیک خود موظف هستیم تا پیوسته خود ما آگاهانه در برابر این دو سؤال قرار دهیم یعنی «پیوسته در عرصه حرکت باید از خودمان پرسیم که مستضعفین کیانند؟ و پیشگامان مستضعفین کدام؟» چرا که طرح این دو سؤال به صورت مونولوگ می‌تواند در هر شرایطی جایگاه تاریخی و سیاسی و اجتماعی ما را مشخص نماید. به عبارت دیگر، در چارچوب این دو سؤال کلیدی است که ما می‌توانیم سؤال‌های فرعی‌تر مربوط به این دو سؤال مطرح کنیم. مثلاً اینکه آیا بین «مستضعفین تاریخی و اجتماعی»، با «مستضعفین فردی» تفاوتی وجود دارد؟

آیا «مستضعفین تاریخی و اجتماعی» یک فرایند است، یا یک فرآورده؟ اگر تفاوت بین «مستضعفین تاریخی و اجتماعی» با «مستضعفین فردی و غیر تاریخی و غیر اجتماعی»، تفاوت در دو رویکرد فرایند و فرآورده‌ای بدانیم، آیا در تبیین تاریخی و اجتماعی و روانشناسی آنها تفاوتی وجود دارد؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۳۸ سال گذشته تلاش داشته است تا «پدیده مستضعفین را به صورت فردی و غیر تاریخی و غیر اجتماعی» تبیین نماید؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ سال گذشته تلاش داشته است تا با نامگذاری نهادهای استضعاف‌گش و استضعاف‌پرور خود تحت عنوان «مستضعفین»، - اصطلاح مستضعفین که یک اصطلاح مکتبی و تاریخی و قرآنی است و مبنای دینامیسم تاریخی قرآن و اسلام تاریخی می‌باشد - هم ردیف اصطلاح فقرا و گدایان درآورد؟ تا توسط آن به جامعه ایران تزریق نماید که مستضعفین که از نظر رژیم مطلقه فقهاتی همان گدایان و فقرا می‌باشند، معلول ضعف‌های خانوادگی و فردی خود مستضعفین می‌باشند و راه مقابله با آنها هم تنها از طریق نهادهای گداپرور بهزیستی و صندوق‌های صدقه کمپته امام می‌باشد؟

چرا محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان و در ادامه او شیخ مرتضی مطهری تلاش می‌کنند تا آیات تاریخی مستضعفین را در قرآن بخصوص آیه ۵ - سوره قصص «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» که از جمله «آیات زیرساخت‌ساز تاریخی و دینامیسم قرآن می‌باشد»، محدود به قوم موسی بکنند؟

چرا ارتجاع مذهبی در طول نزدیک به نیم قرن که از حرکت سازمان‌گرایانه جنبشی ارشاد معلم کبیرمان شریعتی می‌گذرد، می‌کوشند در ظل حمله نظری و عملی به ترم مستضعفین قرآن و غیر تاریخی و غیر اجتماعی کردن این ترم، به پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمین شریعتی حمله نمایند؟

چرا معلم کبیرمان شریعتی در سرلوحه انجام پروژه بازسازی اسلام تطبیقی خود تحت شعار «نجات اسلام قبل از نجات مسلمین» کوشید تا توسط «تاریخی کردن اسلام» و مبارزه با اسلام غیر تاریخی فقهاتی و روایتی و شفاعتی و زیارتی و صوفیانه و متکلمانه اشعری‌گری و فیلسوفانه یونانی‌زده افلاطونی و ارسطویی، با تکیه بر ترم مستضعفین تاریخی و اجتماعی به عنوان تنها پشتوانه تاریخی اسلام دینامیک، به انجام این مهم در ادامه راه اصلاح‌گرایانه نظری و عملی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری بپردازد؟

«آیا بدون فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی ترم مستضعفین، امکان فهم اسلام تاریخی و تطبیقی شریعتی و اقبال وجود دارد؟»

چرا شریعتی در چارچوب «ترم مستضعفین تاریخی و اجتماعی، اسلام تطبیقی و تاریخی خود را بازسازی کرد، اما اقبال در چارچوب تئوری، اصل تکامل در حیات و وجود به این مهم پرداخت؟»

چرا فهم «دینامیسم اسلام تاریخی و تطبیقی» شریعتی در گرو فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی مستضعفین قرآن می‌باشد؟

چرا بدون فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی مستضعفین در اندیشه و دیسکورس شریعتی امکان فهم «سوسیالیست و مبارزه طبقاتی و دیالکتیک انسانی و اجتماعی و تاریخی اندیشه شریعتی وجود ندارد؟» چرا با نفی جایگاه تاریخی و اجتماعی مستضعفین در اندیشه شریعتی این اندیشه عقیم و سترون می‌گردد؟

چرا برای غیر تاریخی کردن اندیشه شریعتی و برای عبور از این اندیشه در این زمان، قبل از هر چیز باید «موتور اندیشه شریعتی که همان مستضعفین تاریخی و اجتماعی می‌باشد، سترون و عقیم و خاموش بکنیم؟»

چرا برای سترون و عقیم و غیر تاریخی و غیر اجتماعی کردن مستضعفین تنها راه حل آن است که مستضعفین در عرصه رویکرد روانشناسانه و غیر جامعه‌شناسانه به صورت فردی تبیین نمائیم؟

چرا شریعتی جوهر ضد استثمارگرایانه اندیشه خود را در چارچوب «تبیین مبارزه طبقاتی مستضعفین تاریخی به عنوان طبقه محروم» در برابر «مستکبرین تاریخی به عنوان طبقه حاکم» به نمایش می‌گذارد؟

چرا شریعتی وظیفه اصلی پیشگامان مستضعفین را در هر عصری و هر نسلی تعیین مصداق مستضعفین در آن دوران و عصر و جامعه کنکریت می‌داند؟

ادامه دارد



میلاد « پیامبر اسلام » ، « پیامبر عدالت و برهائی و آگاهی » ،

۲

بر همه بشریت مبارک باد

ماحصل:

و سوسیالیسم معرفتی و سوسیالیسم اجتماعی، به سوسیالیسم صرف اقتصادی خود هویت «الا» بخشند، همین فقدان فرایند «الا» و محصور شدن به فرایند «لا» باعث گردیده تا سوسیالیسم دولتی معلول انقلاب اکتبر روسیه گرفتار انحطاط و زوال بشود.

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

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

۹ - هر چند در عرصه اصلاح عملی «اقبال پروژه خود را در ادامه پروژه اصلاح‌گرایانه سیدجمال تعریف و تبیین می‌کرد، ولی از آنجائیکه اقبال معتقد بود که به علت اینکه پروژه اصلاح‌گرایانه عملی سیدجمال بر پروژه اصلاح‌گرایانه نظری بازسازی اسلام قرار نداشت، همین امر باعث بن بست و

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

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

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

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

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

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

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

۶ - اقبال در نقد سوسیالیسم دولتی زائیده انقلاب اکتبر روسیه معتقد بود که سوسیالیسم دولتی انقلاب اکتبر در قرن بیستم در مرحله «لا»ی ضد فنودالیسم و «لا»ی ضد کلیسا و «لا»ی ضد سلطنت باقی مانده‌اند و به علت اینکه نتوانسته‌اند توسط سوسیالیسم سیاسی



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

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

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

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

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

قبل از «اجتهاد در اصول کلامی» را، آب در هاون کوبیدن می‌دانست.

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

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

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

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

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

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

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

۲۲ - اقبال در نقد تصوف مسلمانان و تبیین انحطاط صوفیانه معتقد



است که «ریشه انحطاط صوفیانه در نفی انسان توسط نظریه فناء فی الله می‌باشد.» لذا از آنجائیکه از نظر اقبال «قرآن و اسلام تغییرساز پیامبر، انسان ارزش‌محور می‌باشد، در نتیجه در این رابطه است که اقبال معتقد است که تا زمانیکه نتوانیم به مقابله نظری با تصوف جامعه‌سنیز و اختیارسنیز و دنیاگریز و فردگرا مقابله کنیم، امکان رهایی از انحطاط صوفیانه برای مسلمین وجود ندارد.»

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

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

۲۵ - اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود تحت عنوان «جهت تبیین مبانی فلسفی اسلام تغییرساز» خود در چارچوب عمل نیایش در اسلام در رد نظریه کانت - دکارت - پوپر که انسان را تنها در این جهان توسط مطلق کردن ذهن او تماشاگر می‌دانند و

هیچ نقش بازی‌گرانه عملی و اجتماعی برای انسان قائل نیستند، اقبال معتقد است که نیایش در اسلام عرصه و بستری است که انسان تماشاگری صرف را در این جهان رها می‌کند و تمرین بازیگری همراه با تماشاگری با او تمرین می‌کند.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش در عالیترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است. ولی فرایندهای مراقب‌های در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند. در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. در این گفته هیچ امری سری و معمائی وجود ندارد. نیایش به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات اکتشاف می‌کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - ص ۱۰۵ - ۱۰۶).

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

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

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

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

پایان



لایحه «اصلاح قانون کار» در غیبت جنبش و نهادهای مستقل کارگری

غیاب نمایندگان واقعی طبقه کارگران ایران، در کمیسیون اجتماعی مجلس دهم پشت در ب‌های بسته در حال آشپزی توسط طرفداران دو بورژوازی بزرگ راست پادگانی و بورژوازی حکومتی ولایتی می‌باشد.

البته طبق گزارش ایلنا به وسیله این لایحه، «رژیم مطلقه فقه‌ای تصمصیم دارد ۴۰ ماده از قانون کار را تغییر دهد» هر چند که خود این لایحه از طرف وزیر کار - علی ربیعی که قبلاً از معاونین وزارت اطلاعات رژیم مطلقه فقه‌ای بوده است به مجلس فرستاده شده است - و علی ربیعی در توصیف این لایحه گفته است: «که هدف از تغییر قانون کار ایجاد انعطاف و حل اختلاف بین کارگران و کارفرمایان و همسو کردن منافع دو طرف می‌باشد». ولی نباید فراموش کنیم که، «از کوزه همان برون تراود که در اوست». چراکه آنچنانکه قبلاً هم به اشاره رفت در صورت تصویب این لایحه، «اولین اثر لایحه اصلاحی قانون کار، حذف تبصره‌های ۱ و ۲ ماده ۷ قانون کار می‌باشد» که می‌گوید:

ماده ۷ «قرارداد کار عبارتست از قرارداد کتبی یا شفاهی که به موجب آن کارگر در قبال دریافت حق‌السعی، کاری را برای مدت موقت یا مدت غیر موقت برای کارفرما انجام می‌دهد.»

تبصره ۱ «حداکثر مدت موقت برای کارهایی که طبیعت آنها جنبه غیر مستمر دارد توسط وزارت کار و امور اجتماعی تهیه و تصویب هیات وزیران خواهد رسید.»

تبصره ۲ «در کارهایی که طبیعت آنها جنبه مستمر دارد، در صورتی که مدتی در قرارداد ذکر نشود، قرارداد دائمی تلقی می‌شود.»

علی ایحال، در این رابطه بود که بورژوازی بزرگ پادگانی ایران از نیمه دهه ۷۰ الی یومنا هذا بدل به کارفرمای بزرگ اقتصادی و سیاسی و نظامی و انتظامی و اداری و فرهنگی جامعه نگون‌بخت ایران شدند، که بدون فهم و تحلیل از این اژدهای سه سر قدرت، نواختن سورنا توسط جنبش سیاسی ایران، نواختن از دهان گشادش می‌باشد و به همین دلیل است که در شرایط فعلی دخالت راست پادگانی در همه امور کشور از تصمیم‌گیری‌های کلان اقتصادی گرفته تا دخالت در چگونگی شکل‌گیری روابط ایران با کشورهای جهان و همچنین تعیین مسیر سیاسی صورت می‌گیرد و این راست پادگانی یا بورژوازی پادگانی ایران است که امروز همه طبقه حاکم اقتصادی و کارفرمای اصلی سیاسی و اجتماعی معرفتی جامعه امروز ایران را دنبال خود می‌کشد.

به همین دلیل است که دیدیم در انتخابات دولت نهم در خرداد سال ۸۴، چگونه راست پادگانی توانست راست پوپولیس را در برابر هاشمی رفسنجانی بر ساختمان پاستور سوار کند و هاشمی رفسنجانی را بخصوص در مرحله دوم انتخابات دولت نهم در پای راست پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر ذبح نماید. در نتیجه به همین دلیل بود که از دهه ۷۰ به‌موازات تکوین راست پادگانی و سیطره راست پادگانی بر مؤلفه‌های سه گانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و اطلاعاتی قدرت، جامعه ایران را وادار سازد تا حتی با سایه دروغین دموکراسی نهادی حکومتی وداع کند و از آن زمان بود که تمامی قوای تقنینی و قضائی و اجرائی و اقتصادی و سیاسی در چنگال راست پادگانی قرار گرفت.

لذا در همین رابطه است که در این زمان محمد علی جعفری فرمانده کل سپاه می‌گوید: «بر اساس تدابیر و فرماندهی معظم کل قوا، عمل سپاه صرفاً عمل نظامی نیست. این سازمان عظیم باید در همه زمینه‌های سیاسی و امنیتی و فرهنگی آمادگی حضور داشته باشد.» علی ایحال؛ بدین ترتیب است که تمامی تحولات سیاسی و اقتصادی و قضائی و فرهنگی جامعه امروز ایران باید در چارچوب قدرت سه مؤلفه‌ای راست پادگانی تبیین و تحلیل نماییم، حتی «لایحه اصلاحی قانون کار» چراکه بزرگترین کارفرمای اقتصادی امروز جامعه ایران راست پادگانی است نه راست بازاری، آنچنانکه در دهه ۶۰ ایران بود.

ماحصل اینکه، «متن پیش نویس لایحه اصلاح قانون کار» در نیمه دوم شهریور ۹۵ در فضای مجازی توسط حامیان طبقه کارگر منتشر گردید و به علت جایگاه فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در این شرایط در رابطه با جنبش‌های مدنی امروز جامعه ایران، انتشار متن پیش نویس لایحه اصلاح قانون کار در فضای مجازی باعث گردید تا طرفداران منافع طبقه کارگر ایران در این رابطه توسط شبکه‌های اجتماعی وارد یک دیالوگ آزاد بشوند، هر چند که خود این لایحه در غیاب جنبش و نهادهای مستقل کارگری ایران و در



خواهد شد. طبیعی است که وقتی کارفرما دیگر اجباری به قرارداد دائم نداشته باشد و توسط قراردادهای موقت او می‌تواند هر زمانی که اراده کند «کارگر را اخراج نماید» و خود قرارداد موقت در این صورت دیگر محلی از اعراب نخواهد داشت. چرا که اخراج کارگران موقت دیگر نمی‌تواند منع قانونی داشته باشد و هیئت‌های تشخیص و حل اختلاف اداره کار دیگر نمی‌توانند در این رابطه به حمایت از امنیت شغلی کارگران بپردازند.

البته آنچنانکه گفته می‌شود تغییرات اصلاحی قانون کار در رابطه با تهدید امنیت شغلی کارگران ایرانی، فقط محدود به حذف تبصره‌های یک و دو ماده ۷ قانون کار نمی‌شود، زیرا آنچنانکه مطرح شده است در لایحه اصلاحی موجود در کمیسیون اجتماعی مجلس دهم که توسط علی ربیعی وزیر کار دولت یازدهم ارسال شده است، تبصره‌ای در

پر پیداست که با حذف تبصره یک و دو ماده ۷ قانون کار فعلی، «دیگر قراردادهای موقت کارگران که شامل بیش از ۹۵ درصد کل ۲۴ میلیون نیروی کار جامعه ایران می‌شود، محدودیت زمانی نخواهند داشت» و هرگز قراردادهای موقت بیش از ۹۵ درصد کارگران ایران نمی‌توانند، بدل به قراردادهای دائمی بشوند. در نتیجه اصالت پیدا کردن قراردادهای موقت، باعث می‌گردد تا «امنیت شغلی برای بیش از ۹۵ درصد از جامعه ۲۴ میلیون خانواری نیروی کار ایرانی از بین برود» و قرارداد دائمی که تبیین کننده چارچوب امنیت شغلی برای ۲۴ میلیون نیروی کار ایرانی می‌باشد، بدل به یک اتوپیا در ناکجاآباد تاریخ بشود.

علیهذا، به همین دلیل است که با حذف تبصره یک و دو ماده ۷ قانون کار، دست کارفرما هر زمان برای اخراج کارگران باز می‌گردد،

که اولین دستاورد این امر آن خواهد شد تا ۲۴ میلیون نیروی کار ایرانی جهت حفظ شغل خود تن به هر خواسته کارفرما بدهند.



پر واضح است که وقتی ۲۴ میلیون نیروی کار ایرانی توسط حذف تبصره ۱ و ۲ ماده ۷ از حداقل امنیت شغلی و دستیابی به قرارداد دائم محروم بشوند، دیگر چگونه می‌توان انتظار داشت که این نیروی کار انگیزه و بستر نهادینه

این رابطه به ماده ۲۷ قانون کار اضافه شده است که مسیر اخراج کارگران معترض را هموارتر می‌سازد. فراموش نکنیم که طبق ماده ۲۷ قانون کار:

«هر گاه کارگر در انجام وظایف محوله قصور ورزد و یا آیین‌نامه‌های انضباطی کارگاه را پس از تذکرات کتبی نقض نماید، کارفرما حق دارد در صورت اعلام نظر مثبت شورای اسلامی کار علاوه بر مطالبات و حقوق معوقه به نسبت هر سال سابقه کار معادل یکماه آخرین حقوق کارگر را به عنوان حق سنوات به وی پرداخته و قرارداد کار را فسخ نماید.»

کردن قدرت اجتماعی خود داشته باشد. او مجبور است برای ادامه زندگی حیوانی خویش تن به هر ذلتی بدهد تا کارفرما او را اخراج نکند. فراموش نکنیم که امنیت شغلی اولین سنگری است که نیروی کار جهت نهادینه کردن قدرت خود به آن نیازمند می‌باشد و بی آن هرگز نباید به سازماندهی و سازمان‌گری و نهادینه کردن تشکیلات مستقل نیروی کار حتی در شکل صنفی هم فکر کرد.

بنابراین با حذف تبصره ۱ و ۲ ماده ۷ قانون کار دست کارفرمایان برای موقت‌سازی هر چه بیشتر در عرصه روابط کار باز گذاشته



البته تا قبل از تصویب لایحه اصلاح قانون کار که فعلاً در کمیسیون اجتماعی مجلس دهم می‌باشد، در طول ۲۷ سالی که از عمر این قانون کار می‌گذرد «ماده ۲۷ قانون کار بزرگترین اهرم در دست کارفرمایان جهت اخراج کارگران موقت بوده است» اما گرچه ماده ۲۷ قانون کار تنها اهرم حقوقی و قانونی کارفرما جهت اخراج کارگران در طول ۲۷ سال گذشته بوده است، با همه این احوال خود ماده ۲۷ قانون فعلی کار، به علت قدرت حکمیت نهادهای حکومتی مثل شوراهای اسلامی، دست کارفرما جهت اخراج کارگران موقت به صورت همه جانبه باز نگذاشته است. گفته می‌شود در لایحه اصلاحی قانون کار تلاش شده است تا موانعی که در رابطه با اخراج کارگران وجود دارد، از میان بردارند.

بنابراین در این لایحه با افزودن یک تبصره به ماده ۲۷ قانون کار مسیر اخراج کارگران معترض هموارتر خواهد شد. یعنی با واگذاری مسئولیت تعیین شرایط فسخ قرارداد کار در کارگاه‌های بزرگ به نهادهای صنفی کارگری و کارفرمایی و استفاده از عبارت الزامات قوانین و مقررات در حکم یکی از شرط‌های فسخ قرارداد، شرایط فسخ قرارداد به سود سرمایه‌دار و به زیان کارگران هر چه بیشتر سهل و آسان‌تر خواهد شد و به همین ترتیب امکان هر گونه پیگیری حقوقی در مراجع تشخیص و حل اختلاف از کارگران اخراجی سلب خواهد شد.

بنابراین آنچه از لایحه اصلاحی قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی در یک نگاه کلی استنباط می‌شود اینکه، هدف اصلی رژیم مطلقه فقهاتی و دولت یازدهم از این لایحه در مرحله اول آن است که به قراردادهای یکماهه یا قراردادهای سفید امضاء یا قراردادهای معین نیز توسط این لایحه جنبه قانونی بخشند. البته در اصلاحیه جدید قانون کار با تاکید بر بهره‌وری از کار کارگران، به «آزادسازی مزد کارگران توسط

کارفرمایان جنبه قانونی می‌بخشند.»

فراموش نکنیم که در شرایط فعلی حداقل دستمزد کارگران ایرانی که ۸۱۲ هزار تومان می‌باشد، خود این مبلغ یک پنجم خط فقر چهار میلیون تومانی اعلام شده توسط رژیم مطلقه فقهاتی است. «حال شما با آزادسازی مزد کارگران توسط این لایحه حدیث مفصل بخوانید از این مجمل» علیهذا در این رابطه است که روزنامه شرق در ۲۸ شهریور ۹۵ اعلام کرد که «هدف اصلی اصلاح قانون کار کاهش هزینه نیروی کار برای کارفرما می‌باشد.»

به همین دلیل بود که روزنامه شرق در ۲۸ شهریور ماه ۹۵ نتیجه می‌گیرد که، «لایحه اصلاح قانون کار فعلی که در کمیسیون اجتماعی مجلس دهم می‌باشد. همان لایحه استاد و شاگردی دولت احمدی‌نژاد می‌باشد» که اکنون به علت اینکه دیگر شیوه استاد و شاگردی منسوخ گردیده است، این لایحه هم سالیبه انتفاع به موضوع می‌باشد. البته بعد نیست که بدانیم که روزنامه شرق در شماره فوق در ۲۸ شهریور در نتیجه‌گیری خود می‌نویسد که «کارفرمایان بدون تصویب این لایحه اصلاحی قانون کار در قبل از تصویب این لایحه هم بدون مداخله دولت و بدون اصلاح قانون کار توسط همین قانون کار در جذب نیروی کار بدون بیمه و با حداقل حقوق آزادانه عمل می‌کردند» و به همین دلیل است که روزنامه شرق در این شماره خود به نقل از محمد مالجو می‌نویسد که «به نظر می‌آید که دولت در این لایحه نه فقط در نقش کارفرمای بزرگ ظاهر شده است بلکه در نقش حامیان کارفرمایان به خصوص بخش خصوصی و شبه دولتی نیز ظاهر می‌شود.»

پایان



جنبش حاشیه‌نشینان ایران

و «پوپولیسیم ستیزه‌گر و غارت‌گر و دگماتیسیم»

و - «حاشیه‌نشینان» در چرخه فقه و فقاقت:

و بازگشت نیروهای مشغول در جبهه به شهر و روستا و تعطیل شدن شعارهای «جنگ، جنگ تا پیروزی» یا «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» یا «راه قدس از راه کربلا می‌گذرد» و یا «اگر از سر اسرائیل و صدام بگذریم از سر فهد نخواهیم گذشت» یا «جنگ برای ما خیر و برکت می‌باشد» و غیره، این جنبش باعث گردید تا در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقاقتی که از بعد از فوت خمینی فعال گردید هم بازیگری تعیین کننده‌ای داشته باشند.

لذا در همین رابطه بود که به موازات تکوین حزب پادگانی خامنه‌ای به عنوان بازوی آهنگین جناح راست جهت سرکوب جنبش‌های سیاسی، این جنبش به موازات تکوین جناح‌های به اصطلاح اصلاح‌طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی از خرداد ۷۶ و جنبش سبز تحت هژمونی میرحسین موسوی و کروبی از خرداد ۸۸ الی زمانها، از آنجائیکه خواستگاه اصلی جنبش اصلاحات و جنبش سبز، جنبش دانشجویی و جنبش دموکراتیک و اجتماعی مردم ایران می‌باشد، لذا این امر باعث گردید

اگر بخواهیم با رویکرد آسیب‌شناسانه انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران را مورد بازشناسی قرار دهیم، باید بگوئیم که بزرگترین آفتی که باعث شکست این انقلاب و بسترساز موج‌سواری روحانیت فقاقتی بر این انقلاب شد و شرایط جهت تکوین و تثبیت رژیم مطلقه فقاقتی در طول ۳۷ سال گذشته فراهم ساخته است، همین ورود جنبش حاشیه‌نشینان شهری، به فرایند سیاسی از سال ۵۵ به بعد است. چراکه تا زمانیکه در چارچوب رکود و بحران اقتصادی حاکم بر جامعه ایران، فقر استخوان‌سوز مانند دهه ۵۰ رژیم کودتائی پهلوی دوم، جنبش حاشیه‌نشینان را از حمایت رژیم مطلقه فقاقتی ناامید و مایوس نکند، «آش همان آش است و کاسه همان کاسه».

علی‌الیه در همین رابطه است که از بعد از انقلاب ۵۷ توسط هژمونی روحانیت دگماتیسیم فقاقتی و زیارتی و شفاعتی و روایتی و تقلیدی و تکلیفی بر حاشیه‌نشینان شهری، نقش حاشیه‌نشینان از بعد از انقلاب ۵۷ در راستای منافع روحانیت دگماتیسیم فقاقتی به قدرت رسیده حاکم و تکوین رژیم مطلقه فقاقتی ادامه پیدا کرد؛ و این جنبش در چرخه قدرت روحانیت به قدرت رسیده، به عنوان یک اهرم اساسی هم در تکوین کمیته‌های انقلاب در سال ۵۸ و هم در تکوین سپاه پاسداران و ارگان‌های امنیتی سرکوب رژیم و هم در تکوین کودتای فرهنگی بهار ۵۹ و هم در تکوین لباس شخصی‌های رژیم و هم در تکوین بسیج و ارگان‌های نظامی انتظامی رژیم مطلقه فقاقتی در سرکوب قیام خلق‌های کرد و بلوچ و ترکمن و عرب و غیره و هم در پُر کردن جبهه‌های جنگ رژیم مطلقه فقاقتی با حزب بعث عراق و صدام حسین و هم در سرکوب قهرآمیز گروه‌های سیاسی در سال‌های ۶۰ تا ۶۳ مشارکت همه جانبه داشته است.

البته آفت جنبش حاشیه‌نشینان تنها محدود به قبول و تثبیت رژیم مطلقه فقاقتی در ۳۷ سال گذشته نمی‌شود چراکه این جنبش منهای آن فرایند حمایتی که به خصوص از نیمه دوم سال ۵۶ الی زمانها از روحانیت و رژیم مطلقه فقاقتی حاکم داشته است و توسط این فرایند حمایتی توانسته است به عنوان «مشت آهنگین رژیم مطلقه فقاقتی در ارگان‌های نظامی و انتظامی و لباس شخصی اعم از بسیج و سپاه و دیگر ارگان‌های این رژیم باشد»، تاثیر دیگری که این جنبش از بعد از فوت خمینی و خاموش شدن جبهه‌های جنگ



تا جنبش حاشیه‌نشینان شهری از همان دهه ۷۰ در پیوند با جناح راست یا به اصطلاح جناح اصول‌گرایان وارد صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت بشود.

فراموش نکنیم که در دولت پنجم و ششم هاشمی‌رفسنجانی که تورم برای اولین بار در تاریخ ایران به بیش از ۵۰٪ رسید، نخستین گروه جامعه ایران که به علت فقر استخوان‌سوز، زائیده این سونامی تورم در دولت پنجم و بخصوص در دولت ششم هاشمی‌رفسنجانی بیشترین تاثیر منفی را پذیرفت، همین حاشیه‌نشینان شهری بودند که خود این امر به علت مخالفت جناح راست با دولت هاشمی‌رفسنجانی باعث گردید تا از زمان هاشمی‌رفسنجانی حاشیه‌نشینان شهری به رهبری جناح راست در مبارزه با جناح رقیب در اشکال مختلف آن از هاشمی‌رفسنجانی تا سید محمد خاتمی مشارکت همه جانبه بکنند.

همچنین فراموش نکنیم که تمامی سازماندهی که حاشیه‌نشینان از بعد از انقلاب ۵۷ صاحب شده‌اند، معلول همان سازماندهی است که جناح راست پادگانی در عرصه نظامی و انتظامی از سرکوب خلق‌ها در بهار ۵۸ تا پایان جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و صدام حسین، مجبور به انجام آنها برای این گروه اجتماعی شد. البته بر این امر بیافزایم که خود روحانیت فقهاتی سنتی که بزرگترین حامی مذهبی جناح راست می‌باشد، پیوسته در چارچوب مساجد و حسینیه‌ها و مراسم زیارتی از اربعین امام حسین و سفر میلیونی به کربلا گرفته تا کاروان‌های هدایت شده حج تمتع و حج عمره و سازماندهی هیئت‌های مذهبی و غیره کوشیده‌اند تا به وضعیت بی‌سر و سامان جنبش حاشیه‌نشینان شهری ایران در راستای منافع جریان راست سر و سامانی بدهند.

در این رابطه داوری نهایی ما بر این امر قرار دارد که آنچه به عنوان «آس برنده» در دست جناح راست در شاخه‌های مختلف آن از راست سنتی به رهبری روحانیت تا راست بازاری به رهبری مؤتلفه و راست پادگانی به رهبری اولترادرت سپاه و راست بورکراتیک و حزب پادگانی خامنه‌ای در عرصه مقابله با رقیب قدرت در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، قرار دارد، همین

حمایت حاشیه‌نشینان از جناح راست و تکیه جناح راست بر حاشیه‌نشینان می‌باشد. رای بین ۷ تا ۱۲ میلیونی صندوق‌های انتخاباتی رژیم مطلقه فقهاتی نسبت به جناح راست در طول ۳۷ گذشته معلول همین حمایت جنبش حاشیه‌نشینان از جناح راست می‌باشد.

بر این بیافزایم که این «حمایت حاشیه‌نشینان شهری از جناح راست در دولت نهم و دهم، بسترساز تکوین هیولای پوپولیسم ستیزه‌گر و غارتگر و پزینویست گردید» همان هیولایی که تنها درآمد نفتی‌اش در ۸ سال دولت نهم و دهم بیش از ۸۰۰ میلیارد دلار بود؛ که خود این مبلغ بیش از کل درآمد نفتی ایران از آغاز پیدایش نفت در ایران الی زماننا هذا بوده است. همچنین همین هیولای پوپولیسم بود که در دوران ۸ ساله عمر دولتش با «خس و خاشاک» خواندن هواداران رقیب و نفوذ در حزب پادگانی خامنه‌ای و سیطره بر جریان‌های راست بخصوص راست پادگانی و «کاغذ پاره خواندن قننامه‌های شورای امنیت» و قرار گرفتن ایران در فصل هفتم منشور سازمان ملل، این کشور را تا لبه پرتگاه نظامی با امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا پیش برد.

باز همین هیولای پوپولیسم بود که توانست در انتخابات دولت دهم تحت هژمونی اولترادرت راست پادگانی بزرگترین کودتای انتخاباتی به انجام برساند. همچنین همین هیولای پوپولیسم بود که در تابستان ۹۲ در زمان تحویل قدرت به دولت یازدهم در شرایطی قدرت را رها کرد که طبق خود آمارهای رژیم مطلقه فقهاتی تورم اقتصادی با بیش از ۵۰٪ در حال رشد بود و رشد تولید ناخالص ملی با منفی ۹٪ رکودی خرمن‌سوز بر اقتصاد کشور حاکم کرده بود.

باز همین هیولای پوپولیستی بود که فرایند فساد ۳۰ ساله سیستمی و چند لایه‌ای و ساختاری رژیم مطلقه فقهاتی را از فاز دزدی و سرقت‌های نجومی، وارد فاز غارت هزاران هزار میلیاردی کرد.

همین هیولای پوپولیستی بود که تنها در چارچوب پروژه مسکن مهر نقدینگی کشور را از ۴۰۰ هزار میلیارد تومان به بیش از ۸۰۰ هزار میلیارد تومان رسانید.

همین هیولای پوپولیستی بود که ارتش بیکاران کشور را به بیش از ۱۵ میلیون نفر رسانید و ارتش معتادان رسمی کشور را به بیش از ۵ میلیون نفر افزایش داد.

همین هیولای پوپولیستی بود که در طول ۸ سال دولت نهم و دهم خود تحت هدایت‌گری اولتراقدرت راست پادگانی ده‌ها میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی و گازی مردم نگون‌بخت ایران را هزینه پروژه خانمانسوز هسته‌ای کرد تا به خیال خام خود بتواند شرایط برای تثبیت هژمونی قدرت راست پادگانی در منطقه خاورمیانه و در داخل فراهم نماید.

ز - «حاشیه‌نشینان» و «پوپولیسم ستیزه‌گر»:

گرچه خلف هیولای پوپولیسم در جریان انتخابات خرداد ۹۲ یا دولت یازدهم، توسط حمایت حزب پادگانی خامنه‌ای از کهنه کارترین مهره امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی، یعنی شیخ حسن روحانی و فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان یعنی اسفندیار رحیم مشائی به صورت موقت مجبور به در رفتن به کمای قدرت گردید، هرگز تا زمانیکه حاشیه‌نشینی در جامعه ایران فعال می‌باشد، (به علت حمایت حاشیه‌نشینان ایران از این جناح) نباید از بازتولید این هیولای پوپولیسم به صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت غافل شویم.

لذا در این رابطه است که در آستانه انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ دوباره این هیولای خفته پوپولیسم جانی تازه به خود گرفته است و می‌کوشند تا با طرح دوباره شعارهای عوام‌فربانانه پوپولیستی، حاشیه‌نشینان ایران را - به علت شکست برنامه‌های دولت یازدهم در فقر و رکود خرمن‌سوز

به سر می‌برند -، به طرف خود فعال سازد. چراکه هیولای پوپولیست ایران به خوبی می‌دانند که در این شرایط که بحران اقتصادی و بحران طبقاتی و بحران ساختاری و بحران اجتماعی و بحران سیاسی و بحران فرهنگی سر تا پای جامعه ایران را در برگرفته است و جناح‌های دوگانه درون رژیم مطلقه فقهاتی در وضعیتی از بحران سیاسی قرار گرفته‌اند که امکان برتری هیچکدام بر دیگری در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت وجود ندارد، «شرایط برای ظهور دوباره پوپولیسم ستیزه‌گر و غارتگر و دکماتیسیم آماده است.»

به همین دلیل در شرایطی که دولت یازدهم به علت مصالحه و معامله با حزب پادگانی خامنه‌ای، از شعارهای انتخاباتی بهار ۹۲ در رابطه با شکست حصر سران جنبش سبز و نجات جنبش دانشجویی از حصار دانشگاه پادگانی حاکم و باز کردن فضای سیاسی جامعه، «با چراغ خاموش عبور کرده است» و در شرایطی که دولت یازدهم به علت ندانم کاری‌ها و درگیر کردن خود در جنگ‌های نیابتی منطقه و به آتش کشیدن سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران در جنگ داخلی سوریه، «نتوانسته است رکود حاکم بر اقتصاد ایران را بشکند» و در شرایطی که بیش از ۱۵ میلیون خانوار ایرانی، «در آتش بیکاری نیروی کار خود می‌سوزن» و در شرایطی که ۵ میلیون نیروی کار فارغ تحصیل شده دانشگاه‌های ایران، مانند یک سونامی به طرف بازار بی‌بازار کار سرازیر می‌شوند، باز هم «شرایط برای ظهور هیولای پوپولیسم ستیزه‌گر آماده است.»

ادامه دارد

«پوپولیسم ساختاری» «پوپولیسم سیاسی»؟

و حشی سرمایه‌داری آمریکا، تنها این دو حزب
دموکرات و جمهوری‌خواه باقی بمانند؛ و بقیه
احزاب کاملاً حذف بشوند.

رقابت نزدیک به ۲۰۰ سال این دو حزب در
چارچوب همان رقابت لایه‌های سرمایه در
آمریکا محدود و محصور بشود. بطوریکه در
طول ۲۰۰ سال گذشته حزب جمهوری‌خواهان
به صورت مشخص نمایندگی سرمایه‌های نظامی
و نفتی یک کشیده است و حزب دموکرات
نمایندگی سرمایه بانکی و مالی و صنعتی. البته
هرگز در عرصه نظام سرمایه‌داری و تفکیک
نمایندگی سیاسی، نباید بین این نهاد‌های نمایندگی
کننده دیوار چین بکشیم، چراکه سرمایه‌داری و
صاحبان سرمایه اعم از کارتل‌ها و تراست‌ها،
بیش از آنکه به منفعت حزبی خود بیاندیشند، به
منافع اقتصادی و افزایش بازده سرمایه‌های خود
فکر می‌کنند و به خاطر یک دستمال حاضر
می‌شوند تا کاخ و قیصر را به آتش بکشند و
یخچال را به اسکیموها قالب کنند.

لذا در این رابطه ممکن است در شرایطی در
جنگ سیاسی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم
باز تقسیم قدرت بین دو حزب دموکرات و
جمهوری‌خواه، این اردوکنشی و آرایش هیرارشی
لایه‌های سرمایه تغییر نکند، چراکه لایه‌ای از
این هیرارشی در برهه‌ای از زمان ممکن است،
منافع کوتاه‌مدت خود را در راستای افزایش نرخ
بازده سرمایه‌های خود، در حمایت از حزب
رقیب بدانند. علی‌احوال، آنچه در این رابطه
مهم است اینکه چند لایه‌ای بودن سرمایه‌ها

علی‌احوال، نکته مهمی که قبل از داوری در باب «پوپولیسم نوظهور در کشور آمریکا
در جریان انتخابات چهل و پنجمین رئیس حکومت باید به آن توجه کنیم، چند لایه‌ای بودن
سرمایه‌ها در نظام کاپیتالیسم آمریکا است که همین چند لایه‌ای بودن سرمایه‌ها در کشور
آمریکا باعث گردیده که رقابت بین این لایه‌های سرمایه در آمریکا علاوه بر اینکه یک
رقابت جدی می‌باشد، تعیین کننده تمامی تصمیم‌گیری‌های سیاسی و استراتژی و اقتصادی و
اجتماعی کشور و مردم آمریکا باشد»، بطوریکه در طول ۲۰۰ سالی که از عمر سرمایه‌داری
آمریکا می‌گذرد، این رقابت بین لایه‌های سرمایه باعث گردیده است تا در طول این دو قرن،
به خصوص از بعد از دو جنگ امپریالیستی بین‌الملل اول و دوم که فاتح اصلی هر دو جنگ
امپریالیسم آمریکا بوده است، سرمایه‌های چند لایه‌ای امپریالیسم آمریکا که دیگر امکان انباشت
در مرکز اصلی نداشتند و در نیمه دوم قرن نوزدهم به پوسیدگی و گندیدگی رسیده بودند و
تنها راه بقا‌شان دست‌اندازی به مناطق پیرامونی بود تا توسط دستیابی به بازار فروش کالا
و نیروی کار ارزان و مواد اولیه بادآورده، بتوانند نرخ استثمار و بازده سرمایه‌گذاری را بالا
ببرند.

البته از بعد از دو جنگ امپریالیستی بین‌الملل اول و دوم به علت ویرانی‌های باقیمانده از این
دو جنگ، اولویت اول لایه‌های سرمایه در آمریکا صدور به کشورهای متروپل غربی بود که
در چارچوب طرح چهارم ترومن به این مهم دست پیدا کردند، اما به موازات اشباع بازارهای
کشورهای متروپل جهت جلوگیری از پوسیدگی و گندیدگی و بحران دوره‌ای این سرمایه‌ها به
طرف کشورهای پیرامونی سرریز شدند، اما آنچه مشخصه اصلی لایه‌های سرمایه در آمریکا
تعیین می‌کند نقش انحصاری این سرمایه هم در داخل و هم در خارج آمریکا می‌باشد.

علیهذا، با همه این احوال همین چند لایه‌ای بودن سرمایه‌های داخلی در کشور آمریکا باعث
گردیده است تا رقابت بین سرمایه‌های صنعتی و سرمایه‌های مالی و بانکی و سرمایه‌های نفتی
و سرمایه نظامی، در طول ۲۰۰ سال گذشته، پیوسته نه تنها تعیین کننده سرنوشت اقتصادی و
سیاسی مردم آمریکا باشد، بلکه در عرصه بین‌المللی اعم از کشورهای متروپل و کشورها و
مناطق پیرامونی هم تأثیرگذار بوده است. بطوریکه سیستم دو حزبی کشور آمریکا که رقابت
بین لایه‌های سرمایه در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت در این کشور مدیریت
می‌کنند، در ۲۰۰ سال گذشته موجب شده است که به جز یازده رئیس جمهور در میان چهل
و پنج رئیس جمهور کشور آمریکا، باقی همه توسط این دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه
انتخاب شوند؛ و از ۴۵ رئیس جمهور تاریخ آمریکا، ۱۹ نفر توسط جمهوری‌خواهان و پانزده
نفر توسط حزب دموکرات‌ها انتخاب بشوند؛ و در طول عمر ۲۰۰ سال لیبرال - دموکراسی

در کشور آمریکا و رقابت استراتژیک بین صاحبان یا کارتل‌ها و تراست‌ها، این سرمایه‌ها در آمریکا در طول ۲۰۰ سال گذشته باعث گردیده است تا نه تنها سرنوشت سیاسی و اقتصادی مردم آمریکا در چارچوب رقابت بین دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه توسط این رقابت بین لایه‌های سرمایه صورت بگیرد، بلکه حتی سرنوشت سیاسی و اقتصادی کشورهای متروپل و پیرامونی نیز در طول ۲۰۰ سال گذشته تحت تأثیر این رقابت بین سرمایه چند لایه‌ای امپریالیسم باشد؛ و قطعاً تا زمانیکه اقتصاد امپریالیسم آمریکا از برج عاج مسلط بر اقتصاد جهان سرمایه‌داری سقوط نکند، این تأثیرگذاری لایه‌های هیبرارشی سرمایه‌های آمریکا بر سیاست و اقتصاد مردم آمریکا و کشورهای متروپل و کشورهای پیرامونی ادامه پیدا خواهد کرد.

بنابراین بر عکس کشورهای دیگر متروپل سرمایه‌داری جهانی، موضوع انتخابات در کشور امپریالیسم آمریکا یک حادثه‌ای است که «پیشگامان مستضعفین ایران» در جامعه ایران نمی‌توانند از برابر آن بی تفاوت عبور کنند، همین امر باعث گردیده است، تا «نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی پیشگامان مستضعفین ایران» در شرایط امروز جامعه ایران، موضوع چهل و پنجمین انتخابات رئیس جمهوری آمریکا را مورد تحلیل و توجه قرار دهد.

بنابراین برعکس سال‌های ۵۸ تا ۶۰ «آرمان مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی پیشگامان مستضعفین ایران»، هدف ما از تحلیل در باب انتخابات جدید رئیس جمهوری آمریکا، «تنها ارائه تحلیل سیاسی جهت آموزش سیاسی نیروهای پیشگام مستضعفین ایران نیست» چراکه یکی از ضعف‌های «آرمان مستضعفین، ارگان عقیدتی سیاسی پیشگامان مستضعفین» در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ این بود که تلاش می‌کرد تا توسط «ارائه تحلیل‌های سیاسی در باب موضوعات روز، در عرصه داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی، جهت آموزش سیاسی هواداران خود بسترسازی کند» البته این کار هر چند که باعث می‌شد تا ذهنیت سیاسی هواداران تشحیذ بشود، ولی نباید فراموش کنیم که خود این موضوع باعث می‌گردید تا همین تحلیل‌های سیاسی روئین داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی برای هواداران «پیشگام مستضعفین ایران»، «به صورت یک سلسله دانستی‌های دپو شده درآید که بستر ساز و عامل اشباع و اغناء ذهنی هواداران می‌شد؛ که خود این انبار شدن دانستی‌ها، به جای عمل‌ساز و پراکسیس‌ساز بودن، بدل به امامزاده ذهنی می‌شد که تنها فونکسیون آن برای هوادار «آرمان مستضعفین»، متولی‌گری این امامزاده ذهنی خود بود.

به همین دلیل، «نشر مستضعفین» در هشت سال گذشته، در عرصه فرایند باز تولید «آرمان مستضعفین، به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی پیشگامان مستضعفین ایران» که رسالت اصلی و محوری «نشر مستضعفین» می‌باشد، از همان آغاز برونی کردن حرکت خود در خرداد ۸۸ الی یومنا هذا، تلاش کرده است تا از آن اشتباه رویکرد «آرمان مستضعفین» در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ به تحلیل‌های سیاسی جهت آموزش سیاسی هواداران خود بازنگری جدی بکند؛ یعنی «نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی، سیاسی نیروهای پیشگام مستضعفین ایران»، دیگر نه در عرصه داخلی و نه در عرصه منطقه‌ای و نه در عرصه بین‌المللی، به تحلیل سیاسی با رویکرد تحلیل برای تحلیل جهت آموزش سیاسی هواداران «پیشگام مستضعفین ایران»، نگاه نمی‌کند. بلکه به تحلیل سیاسی چه در عرصه داخلی و چه در عرصه منطقه‌ای و چه در عرصه بین‌المللی تنها جهت خودآگاه‌سازی سیاسی و طبقاتی و اجتماعی، جنبش‌های چهارگانه سیاسی و اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی جامعه ایران می‌نگرد.

علیهذا، به همین دلیل است که در فرایند بازنگری و بازسازی و باز تولید «نشر مستضعفین»، نسبت به «آرمان مستضعفین»، خودآگاهی جنبش‌های چهارگانه در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه یا تحزب‌گرایانه جنبشی، جایگزین آگاه‌سازی و آموزش سیاسی هواداران، فرایند «آرمان مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی پیشگامان مستضعفین ایران» شده است. هر چند که این تغییر رویکرد در فرایند بازسازی و بازنگری و باز تولید «نشر مستضعفین»، نسبت به «آرمان مستضعفین»، مورد نقد بعضی از هواداران گذشته «آرمان مستضعفین» در هشت سالی که از عمر حرکت «نشر مستضعفین» می‌گذرد، شده است.

به هر حال نباید فراموش کنیم که «تحلیل سیاسی برای تحلیل سیاسی، می‌تواند در تشکیلات آفت‌ساز بشود، آنچنانکه در تشکیلات آرمان مستضعفین، از نیمه دوم سال ۵۹ شد». باری، این همه باعث گردیده است تا «نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی پیشگامان مستضعفین ایران، در ۸ سال گذشته در راستای استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی خود، تنها به صورت کنکریت و خاص و مشخص (نه عام و کلی) به تحلیل سیاسی در باب موضوعات داخلی و منطقه‌ای و خارجی بپردازد.» پر پیداست که تحلیل سیاسی در باب انتخابات چهل و پنجمین رئیس جمهور آمریکا، در این نوشتار، با توجه به بازتاب‌ها و فونکسیون این انتخابات در عرصه بین‌المللی



و منطقه‌ای و داخلی آمریکا، «نمی‌تواند تحلیل برای تحلیل باشد». لذا لازم است که در این شرایط موضوع انتخابات از طرف پیشگام مستضعفین ایران مورد توجه جدی قرار بگیرد و بازتاب‌های آن در عرصه داخلی و بین‌المللی و منطقه‌ای و بخصوص در رابطه با پروژه برجام و تحریم‌های کشور ایران مورد مذاقه جدی واقع شود.

ماحصل اینکه در خصوص تغییر و تحولات سیاسی و استراتژی و اقتصادی امپریالیسم آمریکا، باید توجه داشته باشیم که از آنجائیکه از بعد از دو جنگ امپریالیستی بین‌الملل اول و دوم و بخصوص از بعد از فروپاشی کشور اتحاد جماهیر شوروی، جایگاه امپریالیسم آمریکا به علت دخالت‌های امپریالیستی در عرصه‌های نظامی و سیاسی و اقتصادی، چه در محدوده منطقه‌ای آن، به خصوص در منطقه ژئوپلیتیک و ژئواستراتژیک خاورمیانه و چه در محدوده بین‌المللی یک جایگاه تعیین کننده داشته است؛ و به همین دلیل بوده است که از بعد از دو جنگ امپریالیستی بین‌الملل اول و دوم، هر گونه جنگی که در جهان اتفاق افتاده است و هر گونه کودتای نظامی و سیاسی که در کشورهای متروپل و کشورهای پیرامونی صورت گرفته است و هر گونه بحران اقتصادی که در اقتصاد جهانی تکوین و فراگیر شده است؛ و حتی هر گونه تلورانسی که در قیمت ارزها و مواد اولیه و شاخص‌های بازار بورس کشورها صورت گرفته است، در همه اینها در طول یک قرن گذشته، به نحوی از انحاء امپریالیسم آمریکا به صورت مستقیم و غیر مستقیم دخالت داشته است.

برای نمونه می‌توانیم از «کودتا بر علیه تنها دولت دموکراتیک و قانونی تاریخ ایران، یعنی دولت دکتر محمد مصدق اشاره کنیم» که توسط امپریالیسم آمریکا با همکاری امپریالیسم انگلیس و دربار پهلوی و ارتجاع مذهبی حوزه فقهاتی ایران به انجام رسید؛ و توسط این کودتا بود که در ۶۳ سالی که از وقوع آن می‌گذرد، ملت نگون‌بخت ایران علاوه بر همه هزینه‌های اقتصادی و سیاسی که بابت این کودتا پرداخت کرده است، توسط این کودتا در طول ۶۳ سال گذشته، گرفتار یک مناسبات وابسته ویرانگر سرمایه‌داری، توسط پروژه رفرم ارضی کندی - شاه شده است؛ و توسط این کودتا بود که در «خلاء آلترناتیو دموکراتیک» ارتجاع مذهبی از سال ۴۲ توانست به عنوان آلترناتیو رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی دوم، وارد کارزار سیاست و حکومت بشود که خروجی نهائی آن، رژیم مطلقه فقهاتی شد که مدت ۳۷ سال است که حرث و نسل این ملت نگون‌بخت را به چالش کشیده است و مخوفترین استبداد تاریخ بشر، در لباس و قبای مذهب و سنت و فقه به

این ملت نگون‌بخت تحمیل کرده است.

توسط این کودتا بود که ملت محروم ایران از تجربه دموکراسی در مدت ۶۳ گذشته محروم ماند؛ و توسط این کودتا بود که اقتصاد نفتی و رانتی، توانست برای مدت ۶۳ سال بر اقتصاد ملی ایران سلطه پیدا کند و مانند یک سرطان، این اقتصاد نفتی و رانتی توانست در ۶۳ سال گذشته، اقتصاد ملی مردم نگون‌بخت ایران را به فراموش خانه تاریخ بسپارد؛ و توسط این کودتا بود که جامعه مدنی در ایران که برای اولین بار در تاریخ ایران توسط دولت دکتر محمد مصدق از بالا به پائین در حال تکوین و شکل‌گیری بود، نابود کرد؛ و توسط این کودتا بود که اقتصاد ایران به عنوان یک زانده در خدمت تأمین نیروی کار ارزان و تأمین مواد اولیه ارزان و بازار فروش کالاهای اقتصاد امپریالیست آمریکا درآمد؛ و توسط این کودتا بود که دسپاتیسم و دیکتاتوری و استبداد و نظام‌های رنگارنگ توتالیتر دو باره به جامعه ایران برگشت.

توسط این کودتا بود که جنبش‌های تازه تکوین یافته و رو به اعتلای کارگری و دانشجویی و دموکراتیک جامعه ایران سرکوب گردید؛ و توسط این کودتا بود که جنبش سیاسی ایران از عرصه مبارزه تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه دموکراتیک به طرف استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی پناه برد، همان فاجعه‌ای که مدت نیم قرن است که بین جنبش سیاسی ایران و جامعه ایران دیوار چین ایجاد کرده است؛ و توسط این کودتا بود که امید رو به اعتلای دموکراسی‌خواهی و عدالت‌طلبانه مردم ایران، به یاس بدل شد و این یاس از دستیابی به آرمان‌های دموکراسی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه مردم ایران باعث گردید تا شرایط جهت ظهور هیولای رژیم مطلقه فقهاتی و اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی فراهم بشود؛ و توسط این کودتا بود که بورژوازی ملی در عرصه تاریخ اقتصادی سیاسی ایران بدل به یک اسطوره گردید. ○

ادامه دارد



که از نو باید او را شناخت!

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

۸ - دو پروژه تجدید نظر اسلام انطباقی و پروژه بازسازی یا نوسازی اسلام تطبیقی اقبال:

فکر علمی، حتی تصور ما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده است. نظریه انشتین، بینش جدیدی از طبیعت با خود آورده. و راه‌های تازه‌ای برای نگرستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایه تعجب نیست که نسل جوانتر اسلام در آسیا و آفریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشند. بنابراین با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با روح بی‌طرفی مورد مطالعه قرار گیرد. که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده. در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خداشناسی در اسلام، چه مددی می‌تواند به ما برساند. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در آسیای مرکزی تبلیغات ضد دینی و مخصوصاً ضد اسلامی رواج یافته است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۰ - ۱۴).

آنچه از تقریر فوق اقبال قابل فهم است اینک:

الف - دو پروژه متفاوت از آغاز در دستور کار خود قرار داده بوده است:

اول - پروژه تجدید نظر در اسلام.

دوم - پروژه بازسازی یا نوسازی اسلام

ب - پروژه تجدید نظر در اسلام اقبال با پروژه

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری از بعد از دستیابی به الهیات تطبیقی یا پوشی در عرصه بازخوانی و باز تولید و باز فهم کلام قرآن بود که به ضرورت بازسازی اسلام تطبیقی رسید. چرا که اقبال دریافته بود، که این خدای تطبیقی یا پوشی یا قرآنی، زمانی می‌تواند در رقابت با خداشناسی یا الهیات دگماتیسم و انطباقی اسلام فلسفی و اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه خانقاهی موجود در جوامع مسلمان رقابت کند که بتواند مادیت خود را در عرصه نظری و اجتماعی و سیاسی و تمدنی و تاریخی مسلمانان به نمایش بگذارد.

لذا از این مرحله بود که اقبال جهت انحطاط‌زدائی تمدنی و اجتماعی و انسانی و سیاسی و تاریخی مسلمان با شعار بازسازی فکر دینی در اسلام پروژه بازسازی اسلام را استارت زد. خود او در رابطه با ضرورت بازسازی اسلام فلسفی و فقهاتی و صوفیانه جهت بازسازی جوامع مسلمین اینچنین می‌گوید:

«در ظرف مدت پانصد سال اخیر فکر دینی در اسلام عملاً حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپائی از جهان اسلام الهام می‌گرفت. ولی برجسته‌ترین نمود تاریخ جدید سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ روحی در حال حرکت به طرف مغرب زمین است؛ و در این حرکت هیچ چیز نادرست و باطل نیست. چه فرهنگ اروپائی. از جنبه عقلانی آن گسترشی از بعضی از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره کننده فرهنگ اروپائی از حرکت ما جلوگیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی آن فرهنگ عاجز بمانیم. در مدت قرن‌های رکود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت درباره مسائلی می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند. از قرون وسطی که مکتب‌های کلامی به حد کمال رسید. پیشرفت‌های نامحدودی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده است. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذت‌بخش چیرگی بر نیروهائی که محیط او را می‌سازند بخشیده است. دیدگاه‌های تازه طرح‌ریزی شده. و مسائل تازه‌ای کهن در پرتو آزمایش‌های تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرده. و مسائل تازه‌ای جلوه‌گر شده است. چنان به نظر می‌رسد که گوئی عقل آدمی بزرگ‌تر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود یعنی زمان و مکان و علیت، تجاوز کرده است. با پیشرفت

نوسازی یا بازسازی اقبال متفاوت می‌باشد. چراکه در تقریر فوق اقبال به صراحت می‌گوید، ابتدا از تجدید نظر در اسلام آغاز می‌کنیم، در صورتی که پروژه تجدیدنظر نتوانست پاسخگوی حیات دوباره اسلام در عصر ما بشود، از پروژه نوسازی یا بازسازی اسلام استفاده می‌کنیم.

ج - اقبال در تقریر فوق نشان می‌دهد، که تفاوت پروژه تجدیدنظر در اسلام با پروژه نوسازی و بازسازی اسلام او در این است که در پروژه تجدیدنظر او دنبال برخورد انطباقی جهت بازسازی اسلام با استفاده از علم مغرب زمین می‌باشد. آنچنانکه در جامعه ما از بعد شهریور ۲۰ و از بعد از جنگ دوم بین‌الملل، مهندس مهدی بازرگان از سال‌های ۱۳۲۵ به بعد در مسجد سپهسالار میدان بهارستان تهران در انجمن مهندسين همین پروژه تجدیدنظر انطباقی اسلام علامه محمد اقبال لاهوری با استفاده از علم سنانس اروپا دنبال می‌کرد، البته او ره به دهی نبرد، چراکه سرانجام این شهید مهندس محمد حنیف نژاد بود که در دهه ۴۰ توانست راه به بن بست رسیده بازرگان توسط جایگزین کردن علم اجتماعی و اقتصادی سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا، به جای علوم طبیعی مورد اتکای بازرگان و یدالله سبحانی در خلقت انسان، بازگشائی نماید.

د - علامه محمد اقبال لاهوری از زمانی متوجه شد که پروژه تجدیدنظر اسلام انطباقی با استفاده از علم سنانس یا علوم طبیعی اروپا نمی‌تواند کارساز باشد، که دریافت «کل بنای اسلام دچار آسیب و افت شده است»، طبیعی است که از وقتی که او دریافت که کل بنای اسلام ویران شده است و یا در حال ویرانی می‌باشد، دست از پروژه تجدید نظر اسلام انطباقی برداشت و پروژه بازسازی اسلام تطبیقی جایگزین آن کرد.

ه - اقبال هر چند در فرایند تجدیدنظر انطباقی خود مانند مهندس مهدی بازرگان بر علم سنانس یا علوم طبیعی مغرب زمین تکیه می‌کرد، اما به موازات ورود به فرایند نوسازی یا بازسازی اسلام تطبیقی، علم کلام بازسازی شده را جایگزین علوم طبیعی یا سنانس اروپا کرد. به همین دلیل هر چه از عمر اقبال جوان به طرف اقبال میان سال یا پیر نزدیک می‌شویم به مراتب این جایگزینی اسلام تطبیقی به جای اسلام انطباقی شاهد می‌باشیم. البته همین پروسه دو فرایندی انطباقی یا تطبیقی یا تجدیدنظر و تجدید بنای اقبال، در شریعتی هم شاهد هستیم.

چرا که شریعتی از بعد بازگشت از مغرب زمین، در فرایند اول حرکتش

تا انتهای سال ۴۸ که همین کنفرانس‌های «امت و امامت» می‌باشد، اعتقاد داشت که توسط علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی می‌تواند به تجدیدنظر در اسلام جهت احیای دوباره اسلام دست پیدا کند. اما نزاع همه جانبه روحانیت حوزه‌های فقه‌ای شیعه به سرمداری شیخ مرتضی مطهری در ارشاد این آگاهی را به شریعتی داد، که با اسلام تجدیدنظر شده انطباقی توسط علم جامعه‌شناسی نمی‌تواند، در برابر اسلام فقه‌ای و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام روایتی که تا اعماق سنت و فرهنگ و احساس و عواطف جامعه ایران نفوذ کرده است، مقابله نماید.

به همین دلیل شریعتی از بعد از سفر حج اول خود در نیمه دوم سال ۴۸ با استارت زدن کنفرانس‌های «میعاد با ابراهیم»، پروژه اسلام تطبیقی خود را که همان اسلام تاریخی بود جایگزین پروژه اسلام انطباقی گذشته خود کرد، البته ضعف بزرگ مهندس مهدی بازرگان در این رابطه این بود که نتوانست مانند اقبال و شریعتی از فرایند انطباقی تجدیدنظر وارد فرایند تطبیقی تجدید بنا بشود؛ لذا همین عدم توانایی بازرگان باعث گردید که در پایان عمر پس از شکست در پروژه مشارکت در قدرت رژیم مطلقه فقه‌ای مانند حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - جهت انتقام‌گیری از اسلام دگماتیسم مطلقه فقه‌ای که بستر ساز اصل ولایت فقیه و حاکمیت رژیم مطلقه فقه‌ای بود، پروژه دگماتیسم هدف بعثت انبیاء تنها برای خدا و آخرت بوده است» مطرح کند.

ز - اقبال در عرصه فرایند دوم حرکت خود یعنی پروژه نوسازی یا بازسازی تطبیقی اسلام خود بود که پروژه بازسازی علم کلام گذشته مسلمانان را در دستور کار خود قرار داد؛ و در چارچوب بازسازی یا نوسازی یا بازتولید علم کلام جدید بود که او در نوک پیکان بازسازی کلامی، بازسازی و نوسازی خداشناسی مسلمانان جهت عبور از فرایند الهیات دگماتیسم اسلام فقه‌ای و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و عبور از الهیات انطباقی اسلام صوفیانه خانقاهی در دستور کار خود قرار داد.

ح - اقبال به ما آموزش داد که بدون بازسازی کلام اسلامی در عرصه خداشناسی و وحی‌شناسی و پیامبرشناسی و آخرت‌شناسی نمی‌توانیم، وارد پروژه بازسازی تطبیقی اسلام بشویم. به عبارت دیگر از نظر اقبال لازمه گذار و عبور از فرایند انطباقی تجدید نظر به فرایند تطبیقی نوسازی و بازسازی اسلام، ورود به پروژه بازسازی کلامی اسلام در



عرصه‌های خداشناسی و پیامبرشناسی و وحی‌شناسی و معادشناسی در هر برهه‌ای از زمان می‌باشد و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که از نظر اقبال بازسازی و نوسازی خداشناسی و بعثت‌شناسی و معادشناسی جزء لاینفک پروسه بازسازی یا نوسازی اسلام تطبیقی می‌باشد.

۹ - از نظر اقبال حرکت تحول‌گرایانه اجتماعی، در گرو دو حرکت عرضی آفاقی و انفسی می‌باشد:

از بعد از جایگزین کردن پروژه الهیات تطبیقی یا پویشی به جای الهیات دگماتیسم اسلام فلسفی و اسلام فقاهتی و الهیات انطباقی، اسلام صوفیانه خانقاهی، اقبال منهای اینکه رفته رفته دریافت که توسط پروژه انطباقی اسلام تجدید نظر شده توسط علم سنانس اروپا نمی‌تواند باری به منزل برساند، با جایگزین کردن پروژه تطبیقی اسلام نوسازی شده، تحولی هم در عرصه روش عینی تحول‌گرایانه اجتماعی ایجاد کرد و با این انقلاب و تحول در روش و متدولوژی بود، که دستاوردی بزرگ برای مسلمین به ارمغان آورد. او در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود این تحول را اینچنین توصیف می‌نماید:

«شک نیست که غرض مستقیم قرآن از مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود. ولی نکته قابل ذکر این است که وضع عمومی تجربی و اختیاری قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبه عملی و واقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بانیان علم جدید ساخته است. روح تجربی را در عصری بیدار کردن که هر چیزی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بی‌ارزش تصور می‌کردند. کار بزرگی بوده است. مطابق گفته قرآن، جهان هدف و غایتی جدی در دنبال دارد. حوادث تغییرپذیر آن وجود ما را ناگزیر از آن می‌کند که شکل‌های جدید پیدا کند. کوشش عقلی برای برداشتن موانعی که جهان در پیش پای ما می‌گذارد. علاوه بر اینکه زندگی ما را وسعت می‌بخشد و ثروتمند می‌کند. بینش ما را نیز افزایش می‌دهد. و به این ترتیب ما را برای برخورد با جنبه‌های دقیق‌تر تجربه بشری مسلط‌تر می‌سازد. تماس فکری با جریان زمانی اشیاء است که ما را برای روئیت آنچه ناگذران و غیر زمانی است پرورش می‌دهد. واقعیت در ظواهر آن منزل دارد. و موجودی چون آدمی، که باید در محیطی پر از موانع زندگی خود را ادامه دهد. حق ندارد که از شناختن آنچه مرئی

است. غفلت ورزد. قرآن چشم ما را برای دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می‌کند. و این تغییر چیزی است که تنها از طریق ارزشیابی و تحت ضبط در آوردن آن ساختن تمدنی قابل دوام امکان پذیر است. فرهنگ‌های قاره آسیا و در واقع تمام جهان قدیم از آن جهت از بین رفت که در آن فرهنگ‌ها انحصاراً از داخل به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شدند و از داخل به خارج حرکت می‌کردند. این طرز کار برای آنها نظریه به بار می‌آورد و قدرتی از آن به دست نمی‌آمد و هیچ تمدن قابل دوامی ممکن نیست که تنها بر پایه نظریه ساخته شود. در این تردیدی نیست که توسل به تجربه. به عنوان منبعی از معرفت. از لحاظ تاریخی مقدم بر توسل به تجربه بشری به همین منظور بوده است. قرآن، که توجه به اختیار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می‌داند. به همه میدان‌های تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد. و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهائی. که علائم آن در باطن و ظاهر جلی می‌کند سهیم می‌داند. یک راه غیر مستقیم برای ارتباط با حقیقتی که با ما مواجه است. مشاهده همراه با تفکر و بررسی علامت‌ها و نمودارهای آن است. بدانگونه که خود را در ضمن ادراکات حسی بر ما آشکار می‌سازد. راه دیگر پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت است بدانگونه که خود را در باطن آدمی جلوه‌گر می‌سازد. توجه قرآن به طبیعت نماینده اهمیت دادن آن کتاب است به این امر که آدمی با طبیعت پیوستگی دارد و از این پیوستگی که ممکن است به عنوان وسیله‌ای برای مهار کردن نیروهای طبیعی به کار برده شود. نباید همچون عاملی برای ارضای شهوت نادرست قهر و غلبه استفاده کنند. بلکه باید در راه حرکت صعودی و آزاد حیات نفسانی به کار افتد. بنابراین برای آنکه ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود. لازم است که ادراک عامل دیگری که قرآن آن را قلب یا فؤاد یعنی دل نامیده است. مکمل آن باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه - ص ۱۸ - س ۲۵ به بعد).

آنچه از نظریه فوق اقبال می‌توان استنباط کرد اینک:

الف - از نظر اقبال تمدن محصول تئوری و تجربه است و فقدان هر یک بستر ساز ناکامی بشر برای دستیابی به تمدن می‌شود به عبارت دیگر از نظر اقبال، هر تمدنی چه بر تئوری محض بنا شود و چه بر تجربه محض، محکوم به نابودی است.

ب - اقبال معتقد است که فلسفه یونانی چون بر آگاهی مجرد و نفی استقراء و علوم تجربی و معرفت حسی بنا شده بود، نتوانست برای



بشر تمدن‌ساز بشود.

تا تجربه انفسی و آفاقی قرآن بتواند برای مسلمانان تمدن‌ساز گردد.

ج - در بیان فوق اقبال معتقد است که دیدگاه قرآن ضد فلسفه یونان و تصوف خانقاهی می‌باشد چراکه قرآن به همان اندازه که برای معرفت انفسی انسان ارزش قائل است برای معرفت آفاقی او اعم از استقرائی و تجربی و حسی ارزش قائل می‌باشد.

البته بیان اقبال در عبارات فوق قابل برداشت‌های عمیق‌تر دیگری هم می‌باشد چراکه وقتی در رویکرد فهم کردیم، که آنچنانکه دو نوع ادراک انفسی و آفاقی در دیسکورس اقبال قابل تعریف می‌باشد و در چارچوب دو نوع ادراک آفاقی و انفسی دو نوع تحول آفاقی و انفسی قابل تعریف است و پذیرفتیم که در منظومه معرفت‌شناسانه اقبال به موازات اینکه او هم بر معرفت انفسی و تجربه باطنی و تجربه دینی اعتقاد دارد و هم بر معرفت آفاقی و تجربه حسی و تجربه استقرائی، و اقبال می‌کوشد تا با دو بال افقی و انفسی، هم در عرصه معرفت‌شناسی و هم در عرصه حرکت تحول‌خواهانه حرکت کند، همین امر باعث می‌شود تا در عرصه اجتماعی هم اقبال با دو بال انفسی و آفاقی حرکت کند.

د - در بیان فوق اقبال به دو مؤلفه تحول انفسی و تحول آفاقی تکیه می‌کند که بی‌شک در چارچوب دو رویکرد معرفت‌شناسانه حاصل می‌شود. به این ترتیب که به موازات اینکه معتقد شویم که آبخور معرفت انسان از درون حاصل می‌شود و منابع شناخت انسان در عرصه برون و آفاق وجود ندارد، به موازات آن باید تحول آفاقی فرد را در گرو تحول انفسی فرد بدانیم. اما اگر برعکس به منابع معرفت‌شناسی آفاقی در برابر منابع معرفت‌شناسی انفسی بها دادیم، در آن صورت در رویکرد ما تحول انفسی در گرو تحول آفاقی خواهد بود. البته غیر از این دو رویکرد، رویکرد سومی هم وجود دارد که در نوشته فوق، اقبال به آن تکیه می‌کند و آن اینکه منابع معرفت‌شناسی هم در درون وجود دارد و هم در برون هم در آفاق وجود دارد و هم در انفس و به همین دلیل اقبال جهت کسب معرفت هم بر تجربه باطنی و انفسی تکیه می‌کند و هم بر تجربه حسی و استقرائی.

البته مؤلفه انفسی در حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی همان مؤلفه فرهنگی و نظری و خودآگاهی اجتماعی می‌باشد. در صورتی که مؤلفه آفاقی در حرکت اجتماعی همان مؤلفه حرکت تحول‌خواهانه سیاسی است. آنچنانکه اقبال به همان میزان که در راستای مؤلفه آفاقی - اجتماعی بر پروژه بازسازی اسلام خود اهمیت می‌ورزید، و عملکرد این پروژه را در راستای تحول فرهنگی جامعه مسلمین می‌دانست، به همان میزان برای پروژه انفسی - اجتماعی ارزش قائل می‌شد.

چرا که با تجربه حسی و استقرائی می‌خواهد بر منابع معرفتی آفاقی دست پیدا کند و هم با تجربه باطنی و تجربه دینی می‌خواهد به سرچشمه‌های انفسی معرفت دست پیدا کند. به همین دلیل از نظر اقبال تجربه باطنی و تجربه دینی همان اهمیتی در معرفت‌شناسی دارد که تجربه حسی و تجربه استقرائی در عرصه آفاقی دارد.

مریما، بنگر که نقش مشکلم

هم حلالم و هم خیالم در برت

شرق حق را دید و عالم را ندید

غرب در عالم خزید از حق رمید

چشم بر حق باز کردن بندگی است

خویش را بی‌پرده دیدن زندگی است

بنده چون از زندگی گیرد برات

هم خدا آن بنده را گوید صلوات

هر که از تقدیر خویش آگاه نیست

خاک او با سوز جان همراه نیست

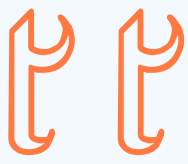
کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۲۹۰ - س ۵

ادامه دارد

از نظر اقبال نقدی که بر عرفای اسلامی وارد است اینکه عرفا و تصوف در گذشته تنها بر تجربه باطنی و انفسی خود بسنده می‌کردند، و برای تجربه حسی خود در عرصه آفاق ارزشی و بهائی قائل نبودند؛ و همین امر از نظر اقبال باعث گردید تا این همه تجربه انفسی و باطنی صوفیان در طول هزار سال گذشته، نتواند برای مسلمانان تمدن‌ساز بشود. اما از نظر اقبال به علت اینکه تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام بر دو مؤلفه موازی انفسی و آفاقی بنا شده است، همین امر باعث گردید



دکتر محمد مصدق بنیانگذار ایران دموکراتیک



و پرچمدار مبارزه رهایی بخش

کشورهای پیرامونی

ج - آسیب شناسی طبقه متوسط جدید:

طبقه متوسط جدید از بدو تکوین خود در دوران ۲۰ ساله حکومت کودتائی و توتالیتر پهلوی اول، به علت شرایط ذهنی تحول‌خواهانه‌ای که داشت نمی‌توانست نظام کودتائی و استبدادی و دسپاتیزم و ضد خلقی رضا شاه را تحمل کند، لذا در همین رابطه بود که این طبقه از همان دوران آغاز تکوین خود، دوران گسستگی خود را از رضاشاه آغاز کرد و رفته رفته در چارچوب همان رویکرد تحول‌خواهانه اجتماعی و سیاسی که داشت، به صورت جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی رضا خانی در سه مؤلفه مذهبی، مارکسیستی و ملی درآمد.

البته در خصوص ماهیت سه گانه مذهبی و مارکسیستی و ملی سه رویکرد تحول‌خواهانه اپوزیسیون طبقه متوسط جدید از دوران رضا خان الی زماننا هذا، باید در نظر داشته باشیم که این سه جریان به لحاظ کمی و کیفی در طول نزدیک به یک قرن گذشته عمر جنبش سیاسی ایران، صورتی یکنواخت و ثابت نداشته است؛ و به علت شرایط ذهنی و عینی جامعه ایران، این سه رویکرد متفاوت دارای حرکت پر فراز و نشیبی متفاوتی بوده‌اند. به صورت مشخص اگر دوران ۲۰ ساله رضا خانی به عنوان فرایند تاسیس و تکوین طبقه متوسط جدید در جامعه ایران بنامیم، از شهریور ۲۰ لغایت ۲۸ مرداد ۳۳ باید دورانی بنامیم که طبقه متوسط جدید تکوین یافته در دوران ۲۰ ساله رضا شاهی، می‌کوشد تا توسط گسستگی از حکومت و دربار، در چارچوب آگاهی‌های ذهنی خود برای اولین بار اقدام به تجربه دموکراسی در جامعه ایران بکند.

چراکه هر چند بخشی بزرگی از نظریه‌پردازان و صاحب نظران طبقه متوسط جدید که (از شهریور ۲۰ تا ۲۸ مرداد ۳۲ به مدت ۱۲ سال) وارد مبارزه تحول‌خواهانه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی شده بودند، تحصیل کرده مغرب زمین بودند و در جوامع مغرب زمین دموکراسی را تجربه کرده بودند، ولی تجربه کردن دموکراسی به صورت یک شهروند، با تجربه کردن دموکراسی در جایگاه یک نظریه‌پرداز پیشرو حرکت تحول‌خواهانه از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد؛ لذا در این رابطه بود که، به علت اینکه در ۱۲ سال دهه ۲۰ برای اولین بار در تاریخ ایران جامعه ایران به صورت عینی دموکراسی را تجربه می‌کرد، همین امر باعث گردید که در نتیجه خامی نیروهای تحول‌خواهانه و در چارچوب فقدان تجربه دموکراسی قبلی، بین خود نیروهای تحول‌خواه در عرصه حرکت آفرینی و قوام بخشیدن به نهادهای دموکراسی از حزب تا دولت انشعاب و اختلاف‌های فاحش استراتژیک بوجود بیاید،

این اولین آفت و آسیب طبقه متوسط جدید در عرصه تجربه دموکراسی بود.

فراموش نکنیم که پس از سقوط یا برکناری یا تبعید رضاخان توسط ارباب اولش امپریالیسم انگلیس در شهریور ۲۰، با شکست دسپاتیزم رضا خانی، فضای سیاسی در جامعه ایران باز شد؛ و با گشایش فضای سیاسی در جامعه ایران خواسته‌های سرکوب شده سیاسی طبقه متوسط جدید در دوران ۲۰ ساله دیکتاتوری رضا خانی دوباره مطرح شد. در نتیجه این امر باعث گردید تا طبقه متوسط جدید به صحنه خیابان و میدان بیایند و احزاب مدرن در شکل گسترده در شهرهای بزرگ ایران ایجاد شوند و از آنجائیکه موج ناسیونالیستی در میان سه رویکرد ملی‌گرایان و مارکسیست‌ها و مذهبیبون تحت رهبری دکتر محمد مصدق با شعار «ملی کردن صنعت نفت» توانست به بسیج توده‌ها در این عرصه دست پیدا کند، همین امر باعث گردید تا مؤلفه ملی‌گراها در میان سه رویکرد طبقه متوسط جدید، توان هژمونیک پیدا کند.

در چارچوب همین توان هژمونیک بود که ملی‌گرایان طبقه متوسط جدید تحت رهبری دکتر محمد مصدق، نه تنها توانستند به بسیج جامعه ایران دست پیدا کنند، حتی توانستند رهبری جنبش کارگری ایران را هم در دست بگیرند. همین امر باعث گردید تا به علت رویکرد واگرایانه مؤلفه‌های دیگر جنبش طبقه متوسط جدید، به خصوص مارکسیست‌ها و در راس آن‌ها حزب

راستای همین ایده توسعه سیاسی و اقتصادی بود که توانست در آن شرایط تاریخی توسط نهضت رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی به رهبری این مبارزه رهایی‌بخش دست پیدا کند.

البته دکتر محمد مصدق جهت نهادینه کردن الگوی توسعه ملی خود، تنها به توسعه ملی اقتصادی بسنده نکرد بلکه مهم‌تر از آن، جهت نهادینه کردن توسعه سیاسی ملی، پا به پای نهادینه کردن توسعه ملی اقتصادی گام برداشت، علی‌هذا در این رابطه بود که در دوران دولت دکتر محمد مصدق مجموعه مقرراتی که به منظور توسعه نهادهای مدنی و تامین اجتماعی جهت نهادینه کردن توسعه سیاسی تصویب شدند، عبارت بودند از:

- ۱ - قانون استقلال کانون وکلا.
- ۲ - لایحه قانون کار.
- ۳ - تشکیل بیمه‌های اجتماعی.
- ۴ - قانون بازنشستگی کشور.
- ۵ - قانون استقلال شهرداری‌ها.
- ۶ - لایحه تشکیل انجمن‌های ایالتی و ولایتی.
- ۷ - اصلاح قانون مطبوعات.
- ۸ - قانون تشکیل اتاق‌های بازرگانی.
- ۹ - تاسیس بزرگترین اتحادیه‌های کارگری و جنبش سندیکائی در ایران معاصر.
- ۱۰ - گشایش فضای سیاسی کشور.

البته هدف دکتر محمد مصدق از این رویکرد این بود تا بتواند توسط ساماندهی جامعه مدنی نهادینه شده در جامعه ایران، به جامعه مدنی جنبشی در ایران که تحت رهبری او در دوران نهضت مقاومت ملی در چارچوب جنبش ملی کردن صنعت نفت توسط جنبش کارگران به خصوص جنبش کارگران صنعت نفت دست پیدا کند. مصدق خوب می‌دانست تا زمانیکه ایده توسعه سیاسی در جامعه ایران در راستای تکوین جامعه مدنی شکل نگیرد، ایده توسعه اقتصادی نمی‌تواند یک ایده پایدار باشد. مصدق خوب می‌دانست که برای دستیابی به ایده توسعه سیاسی پایدار در جامعه ایران باید قبل از هر چیز این ایده را در چارچوب تکوین و توسعه جامعه مدنی پیش برد.

توده، شرایط جهت رشد تضاد بین روشنفکران طبقه متوسط جدید به وجود بیاید، تا آنجا که کشاکش بین این جریان‌ها با جریان ملی‌گرایان تحت رهبری دکتر محمد مصدق و جبهه ملی باعث شد تا صف واحد جامعه ایران در حمایت از دولت دکتر محمد مصدق دچار پراکندگی بشود. آنچنانکه همین پراکندگی بسترساز کودتای ۲۸ مرداد دربار و امپریالیسم و ارتجاع مذهبی شد. بطوریکه اگر در این رابطه بگوئیم که میزان فحش و توهین و اهانت و میتینگ و اعتصاب و راهپیمائی که حزب توده در دوران دولت دکتر مصدق بر علیه دکتر محمد مصدق انجام داد، بیشتر از میزان فحش و مبارزه و میتینگ و اعتصابی بود که این حزب بر علیه امپریالیسم و دربار و فاشیسم داشته است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

البته بر این مطلب بیافزائیم که از آنجائیکه از مقطع بعد از جنگ جهانی دوم، ایده توسعه در کشورهای پیرامونی برای اولین بار شکل گرفت، به علت اینکه نهضت مقاومت ملی به رهبری دکتر محمد مصدق، در چارچوب جنبش ملی شدن صنعت نفت، توانست پیشگام ایده توسعه در کشورهای پیرامونی بشود، به همین دلیل در دوره هژمونی دکتر محمد مصدق بر نهضت مقاومت ملی ایران و جنبش ملی شدن صنعت نفت ایران، ما برای اولین بار در تاریخ ایران شاهد بسترسازی‌های قانونی و نهادی در چارچوب یک الگوی توسعه ملی سیاسی و اقتصادی به رهبری دکتر محمد مصدق بودیم و در این رابطه بود که الگوی توسعه ملی اقتصادی و سیاسی دکتر محمد مصدق به این شکل تکوین پیدا کرد.

- ۱ - ملی شدن صنعت نفت ایران اعم از اکتشاف و استخراج و بازرگانی نفت.
- ۲ - ملی شدن سازمان شیلات.
- ۳ - ملی شدن سازمان کشتیرانی.
- ۴ - ملی شدن شرکت مخابرات ایران.
- ۵ - قانون تشویق صادرات و صدور پروانه بازرگانی.
- ۶ - لایحه بانک توسعه صادرات.
- ۷ - لایحه و متمم قانون وصول مطالبات غیر مالیاتی دولت.
- ۸ - لایحه الغای عوارض در دهات.
- ۹ - قانون بنگاه عمران کشور.
- ۱۰ - لایحه تشکیل پلیس گمرک.
- ۱۱ - تشکیل سازمان برنامه و بودجه، البته دکتر محمد مصدق در



د - اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی افتاد:

مصدق خوب می دانست که میانی جامعه مدنی، جنبش های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی هستند و تا زمانی که جامعه مدنی از ارگان های دستوری بالائی ها به طرف جنبش های چهارگانه پائینی های جامعه جاری و ساری نشود، جامعه مدنی پایدار حاصل نمی شود. اما از آنجائیکه این جنبش های چهارگانه جامعه ایران در دهه ۲۰ نتوانستند به صورت دموکراتیک، دموکراسی را در شکل فراگیر آن در جامعه ایران تجربه کنند، همین ضعف ساختاری جامعه مدنی و جنبش های چهارگانه در جامعه ایران دهه ۲۰ باعث گردید تا مصدق در دوران دولت خود، جهت پر کردن این خلاءها، به جای اینکه مانند گذشته از پائین توسط جنبش ها - به خصوص جنبش کارگری - حرکت نماید، از طریق نهادینه کردن قانونی این نهادها وارد کارزار و عمل بشود.

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

در نتیجه، خروجی نهائی این امر آن شد که نه تنها جامعه ایران نتوانست در دوران دکتر محمد مصدق به جامعه مدنی پایدار دست پیدا کند و جامعه مدنی در ایران نتوانست بر میانی جنبش های چهارگانه کارگری و دموکراتیک اعم از دانشجویی و زنان و کارمندان و دانش آموزان و جنبش اجتماعی استوار بشود، بلکه مهمتر از همه این ها اینکه همین خلاء جامعه مدنی جنبشی پایدار در دوران دکتر محمد مصدق باعث گردید تا ارتجاع مذهبی و تشکیلات سنتی اسلام فقهاتی تحت رهبری ابوالقاسم کاشانی بتوانند از این خلاء در دوران دکتر محمد مصدق استفاده کنند و مانند مشروطیت اول برای بار دوم رهبری جنبش اجتماعی مردم ایران را غصب نمایند و همین غصب رهبری جنبش اجتماعی توسط چهره های مانند کاشانی و غیره بود که با پیوند با دربار

و امپریالیسم جهانی شرایط جهت کودتای ۲۸ مرداد بر علیه مصدق فراهم کرد.

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

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ با هم دستی ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی و دربار و امپریالیسم انگلیس و آمریکا صورت نمی گرفت، جامعه ایران در این شرایط علاوه بر اینکه می توانست به توسعه اقتصادی پایدار مانند چین و هند دست پیدا کند، پتانسیل آن را داشت که به موازات آن به توسعه سیاسی و جامعه مدنی پایدار دست پیدا کند و دستیابی به توسعه اقتصادی و توسعه سیاسی باعث می شد تا دیگر ما مانند ۳۷ سال گذشته، شاهد تجربه مخوفترین رژیم مطلقه فقهاتی نشویم.

بنابراین داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه امروز ایران معلول شکست دو پروژه توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی پایدار دکتر محمد مصدق توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در چارچوب پیوند بین ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی و دربار و امپریالیسم جهانی انگلیس و آمریکا بوده است. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی افتاد، ما امروز صاحب جامعه مدنی پایدار در ایران بودیم. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی افتاد، ما امروز صاحب توسعه پایدار اقتصادی و سیاسی در جامعه ایران بودیم. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی افتاد، جامعه امروز ایران، جامعه ای مجرب به ۶۵ سال تجربه دموکراسی می بود. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق توسط ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی و دربار و امپریالیسم انگلیس و آمریکا اتفاق نمی افتاد، ما امروز شاهد حاکمیت اسلام دگماتیسم فقهاتی بر باور مردم ایران نمی بودیم.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی افتاد، جنبش کارگری ایران در جامعه امروز ایران، نه تنها می توانست در نوک هرم جامعه مدنی ایران قرار گیرد و نه تنها

می‌توانست رهبری جنبش‌های چهارگانه جامعه مدنی ایران را در دست داشته باشد و نه تنها می‌توانست صاحب سندیکا و اتحادیه سراسری مستقل خود باشد، بلکه مهم‌تر از همه اینکه، جنبش کارگری ایران می‌توانست مانند دهه ۲۰ کارگران صنعت نفت ایران، رهبری مبارزه رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی را در دست گیرد.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق انجام نمی‌گرفت، امروز شاهد حاکمیت مخوف‌ترین دیکتاتوری تاریخ بر جامعه ایران نبودیم. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر محمد مصدق اتفاق نمی‌افتاد، جامعه امروز ایران می‌توانست به عنوان پیشقراول کشورهای توسعه یافته سیاسی و اقتصادی، در کشورهای پیرامونی باشد. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دکتر مصدق با هم دستی ارتجاع مذهبی به رهبری ابوالقاسم کاشانی و دربار پهلوی و امپریالیسم آمریکا و انگلیس اتفاق نمی‌افتاد، جامعه امروز ایران گرفتار دوران‌گذار از سنت به مدرنیته نمی‌بود. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، جامعه امروز ایران گرفتار بحران‌های فراگیر، اقتصادی و ساختاری و اجتماعی و طبقاتی و حتی محیط زیست، نمی‌بود.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگری خبری از ۱۵ خرداد ۴۲ و تز ولایت قبیله خمینی و انقلاب فقهاتی ۵۷ و رژیم مطلقه فقهاتی ۳۷ گذشته جامعه ایران نمی‌بود. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر خبری از چریک‌گرایی دهه ۴۰ که الی زمانها در حال هزینه گرفتن از جامعه ایران می‌باشد، نمی‌بود. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر نیازمند به رفرم ارضی و اصلاحات فرمایشی سال ۴۲ تزیق شده از جانب کندی و پروژه‌های ناتمام امپریالیست جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا که بستر ساز تکوین سرمایه‌داری وابسته امروز ایران شده است، نمی‌بودیم.

اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر پروژه حاکمیت روحانیت فقهاتی بر سرنوشت مردم ایران در ۳۷ سال گذشته اتفاق نمی‌افتاد. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، سرمایه‌داری کمپرادور یا وابسته، که مدت بیش از ۵۰ سال است بر اقتصاد ایران حکومت می‌کند، توسط امپریالیسم جهانی نمی‌توانست تکوین پیدا کند. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر جنگ خانمانسوز رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و صدام حسین، که در چارچوب شعار صدور انقلاب خمینی تکوین پیدا کرد و بیش از هزار میلیارد دلار همراه با میلیون‌ها کشته و زخمی برای مردم نگویند ایران ضرر و زیان به بار آورد، اتفاق نمی‌افتاد. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، جنگ‌های نیابتی فعلی در منطقه خاورمیانه، اعم

از سوریه و عراق و یمن و لبنان و غیره که در چارچوب استراتژی هژمونی طلبانه رژیم مطلقه فقهاتی در منطقه و تضاد با تسنن دولتی تحت هژمونی رژیم ارتجاعی عربستان سعودی تکوین پیدا کرده است، شکل نمی‌گرفتند.

اگر کودتای ۲۸ مرداد اتفاق نمی‌افتاد، دیگر پروژه بی‌حاصل و خانمانسوز هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی، که در چارچوب تثبیت حاکمیتش در برابر تجاوزات امپریالیستی و کسب جایگاه استراتژیک در منطقه خاورمیانه با صرف صدها میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی مردم نگویند ایران انجام گرفت، اتفاق نمی‌افتاد. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر نسل‌کشی زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ با فتوای خمینی اتفاق نمی‌افتاد. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر بحران طبقاتی جامعه ایران، که معلول حاکمیت طبقه متوسط جدید بر طبقه کارگر ایران می‌باشد، اتفاق نمی‌افتاد. اگر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق نمی‌افتاد، دیگر کودتای فرهنگی بهار ۵۹ که بستر ساز قلع و قمع سخت‌افزاری و نرم‌افزاری جنبش دانشجویی ایران شد، اتفاق نمی‌افتاد.

بنابراین جای تعجب نیست، که چرا بعد از کودتای ۲۸ مرداد پس از ورود نیکسون معاون رئیس جمهور آمریکا به ایران، جهت میوه چینی از درخت کودتا، او به اولین کسی که در این رابطه دست مریزاد گفت، ابوالقاسم کاشانی بود. همچنین جای تعجب نیست نخستین کسی که به شاه فراری بازگشته به دربار تبریک گفت، بروجردی بود. باز جای تعجب نیست که چرا محمد تقی فلسفی بعد از کودتا در رد مصدق اعلام می‌کرد، که مورچه‌ها هم شاه دارند، چرا ما نداشته باشیم؛ و به همین ترتیب جای تعجب نیست، که چرا در سال ۵۹ در جریان نقد جبهه ملی به لایحه قصاص، خمینی از مصدق با عبارت مردک کافر یاد می‌کند و فتوای تکفیر خاک مصدق را هم می‌دهد.

باز بر این می‌افزایم که جای تعجب نیست که چرا رژیم مطلقه فقهاتی در طول عمر ۳۷ سال حاکمیت دسپاتیزم خود، حتی رفتن بر سر خاک مصدق بنیانگذار ایران مدرن و دموکراتیک را جرم می‌داند. از کوچک‌ترین مراسم برای مصدق وحشت می‌کند و حاضر نیست حتی نام یک کوچه هم در کشوری که صاحب اصلی آن مصدق است، به نام مصدق بگذارند، چراکه نام مصدق یادآور پدر ایران دموکراتیک و مدرن می‌باشد، همچنین نام مصدق نقد حکومت‌های استبدادی و توتالیتر است، و نام مصدق نفی کنند فقه حکومتی است. ○

ادامه دارد

«خداای علی» یا «خدااتنا س علی»



در نهج البلاغه

چراکه اقبال معتقد است که طرح خدای انسان‌وار توسط اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام کلامی اشعری و اسلام دکماتیسیم فقهاتی هر چند زودتر می‌تواند مردم عوام را اغنا و قانع و سیراب نماید، اما خدای انسان‌وار، خدائی سلطانی و مستبد می‌باشد؛ لذا به همین دلیل علامه محمد اقبال لاهوری، از آنجائیکه مانند امام علی معتقد است که خدای بی‌صورت تنها توسط تجربه باطنی و تجربه دینی امکان شناخت دارد، کتاب بازسازی خود را از فصل معرفت و تجربه دینی شروع می‌کند و در ۳۱ صفحه فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال تلاش می‌کند تا برای مسلمانان و متفکرین جهان این موضوع را اثبات نماید، که گرچه تجربه حسی از بعد از رنسانس در اروپا توسط متد استقرائی در برابر متد قیاسی و ذهنی ارسطویی دارای ارزش علمی و عینی می‌باشد، اما «تجربه باطنی و تجربه دینی به اندازه تجربه حسی دارای ارزش علمی می‌باشد.»

راستی چرا اقبال، کتاب بازسازی خود را از تبیین موضوع ارزش علمی تجربه باطنی و تجربه دینی شروع می‌کند؟ به خاطر اینکه اقبال خوب می‌داند که برای فهم خداشناسی تطبیقی که همان خدای بی‌صورت می‌باشد، او نمی‌تواند توسط تجربه حسی و متد استقرائی

بنابراین در این رابطه است که امام علی در خطبه فوق تمام تلاشش بر این امر قرار دارد تا خداشناسی ذعلب یمانی را از صورت خدای انسان‌واره به صورت خدای بی‌صورت درآورد. چراکه از فحوای سؤال ذعلب یمانی برمی‌آید، که ذعلب دنبال خدای انسان‌وار بوده است؛ و در تلاش آن بوده است که مانند آن چوپان مثنوی مولوی، خداوند را به صورت یک انسان ببیند و فکر می‌کرده است، که امام علی خداوند را مانند یک انسان می‌بیند، آنچنانکه چوپان مولوی فکر می‌کرده است که خداوند شپش دارد و شیر می‌خورد و جامه‌اش کثیف می‌شود، وقت خواب رختخواب می‌طلبد و قس علیهذا. البته برخوردار امام علی با ذعلب یمانی غیر از برخوردار موسی با چوپان در داستان ساختگی مولوی می‌باشد. چراکه امام علی از همان آغاز فهمید که «مشکل خداشناسی ذعلب یمانی در تصور انسان‌واره او از خداوند است؛ و به همین دلیل در سرتاسر بیانات فوق، تمام تلاش امام علی بر این امر قرار دارد، تا به ذعلب بفهماند که مشکل تو در خداشناسی، مشکل تصور انسان‌واره از خداوند است، لذا تا زمانی که تو تصور خدای انسان‌واره خود را با تصور خدای بی‌صورت عوض نکنی در عرصه تصدیق، که همان ایمان آوردن تو می‌باشد، نمی‌توانی به ایمان به جای تکلیف دست پیدا کنی.

البته امام علی به خوبی می‌داند، که تصور خدای بی‌صورت کاری مردافکن است، که تنها توسط تجربه دینی یا پراکسیس باطنی امکان‌پذیر می‌باشد؛ و با تجربه حسی هرگز امکان فهم تصور خدای بی‌صورت نیست لذا به همین دلیل است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی خود که مانیفست پروژه بازسازی اسلام او می‌باشد از آنجائیکه معتقد است که راه بازسازی اسلام و دین، از سنگر بازشناسی خداشناسی مسلمانان در عرصه کلام جدید می‌گذرد و از آنجائیکه اقبال مشکل خداشناسی مسلمانان در هزار سال گذشته، «جایگزین کردن خدای انسان‌واره سلطانی و مجبور و مستبد و ناظر و صانع بیرون از وجود به جای خداوند بی‌صورت خالق و فاعل و با اراده و مختار می‌دانست، تنها راه استحاله این خداشناسی مسلمانان، «تبیین خدای بی‌صورت، جهت جایگزین کردن خدای انسان‌وار می‌دانست.»



آنچنانکه طرفداران خداشناسی انطباقی از بعد از شناخت مدرنیته مغرب زمین (آن هم از نوع مدرنیته مذهب ستیز فرانسوی) در جوامع مسلمین کوشیدند تا توسط تجربه طبیعی و حسی و متد استقرائی و علم ساینس به تبیین خداشناسی بپردازند، به تبیین خدای بی‌صورت بپردازد، و البته خداشناسی انطباقی آن‌ها در برابر خداشناسی دگماتیسم اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و فلوطینی و اسلام دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی و اسلام دگماتیسم کلامی اشاعره دارای ارزش معرفت‌شناسانه بود، اما خدای انطباقی طرفداران اسلام انطباقی ارزش ایمان‌سازی نداشت و لذا در همین رابطه بود که طرفداران خداشناسی انطباقی پیوسته تلاش کردند تا توسط این خداشناسی انطباقی، در رابطه با پروژه مدرنیسم و لیبرالیسم، خود بستر سازی کنند.

البته عمر خداشناسی انطباقی با طلوع خداشناسی تطبیقی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به سر رسید و خداشناسی انطباقی در برابر طلوع خداشناسی تطبیقی اقبال به محاق رفت. آنچنانکه خداشناسی دگماتیسم فلسفی و کلامی و فقهی و روایتی نیز در برابر خداشناسی تطبیقی اقبال به محاق تاریخی گرفتار شدند. علی‌اچال در این رابطه بود که اقبال در عرصه تبیین خداشناسی تطبیقی خود وظیفه اول خود را «جایگزین کردن خداشناسی بی‌صورت به جای خداشناسی انسان‌واره می‌دانست.» چراکه اقبال معتقد است که تنها با تصور خدای بی‌صورت است که امکان تصدیق خداشناسی تطبیقی برای مسلمانان ممکن می‌شود و در راه دستیابی به این تصور خدای بی‌صورت است که اقبال به عنوان یک واقعیت خلاق و فاعل و آزاد و با اراده در «پیوند با وجود توسط واقعیت زمان» به تبیین آن می‌پردازد و اقبال مانند امام علی در پاسخ به ذعلب یمانی معتقد است که توسط تجربه حسی انسان، آنچنانکه کانت هم معتقد بود، توسط تجربه حسی امکان‌پذیر نیست لذا به همین دلیل است که کلیدواژه علامه محمد اقبال در مانیفست پروژه بازسازی خود که همان کتاب بازسازی فکر دینی می‌باشد، تجربه دینی است که اقبال در تمامی فصل‌های کتاب بازسازی از خداشناسی تا وحی و نبوت و معاد و حتی تبیین روحانی جهان، خود از همین تجربه دینی استفاده می‌کند.

بطوریکه آنچنانکه در سر معبد آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی هندسه نمی‌داند وارد نشود» در سر معبد کتاب

بازسازی اقبال یا پروژه بازسازی دینی اقبال نوشته شده است که «کسی که تجربه دینی فهم نمی‌کند، کتاب بازسازی اقبال را کنار بگذارد و پروژه بازسازی اقبال نمی‌تواند فهم کند.»

به هر حال در این چارچوب است که اقبال در فصل اول کتاب «بازسازی فکر دینی» خود یعنی فصل معرفت و تجربه دینی موضوع را اینچنین آغاز می‌کند:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با این جهان چگونه است؟ چه مقامی انسان در این جهان دارد و با مقامی که انسان در این جهان صاحب می‌باشد چه اخلاق و رفتاری شایسته این انسان است؟ این سؤالات میان دین و فلسفه و عرفان مشترک است. البته نوع معرفتی که با عرفان حاصل می‌شود. خصوصیت و رنگ فردی دارد و در شعر مجازی و مبهم و غیر قطعی است. اما در دین. در صورت‌های پیشرفته خود بسیار برتر و والاتر از عرفان و شعر است چراکه دین از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد. دین وضعی که نسبت به حقیقت نهائی و مطلق (خداوند) دارد. متعارض با محدودیت آدمی است. چراکه دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت (خداوند) به چیزی قانع نمی‌شود. آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟ زیرا روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است؛ لذا به هر حجیت و اعتبار به چشم بدگمانی می‌نگرد. وظیفه فلسفه این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهانگاه‌های آن‌ها برسد. و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق شود. و یا به صورت صریح آن را بپذیرد. اما برعکس فلسفه. «گوهر دین ایمان است» و ایمان همچون مرغی. «راه برنشان خود را برمدد عقل می‌بیند» ولی منکر این هم نمی‌توان شد. که «ایمان چیزی بیش از احساس محض است» چراکه تاریخ دین نشان می‌دهد. که «فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است.» دین: «دستگاهی از حقایق کلی است که اگر صادقانه آن‌ها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند. اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود.» از آنجائیکه تغییر شکل و هدایت حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است.

و هر یک مکمل دیگری است. علم حقیقت را به صورت پاره پاره به دست می‌آورد اما عرفان حقیقت را به صورت یکپارچه و کلی به دست می‌آورد. عرفان به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد اما علم به جنبه گذران آن. هدف عرفان بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است. اما هدف علم گذشتن از حقیقت از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای مشاهده منحصر و محدود همان نواحی می‌باشد. هم علم و هم اشراق برای تجدید بنا به دیگری نیازمند است هر دو خواستار دیدار یک حقیقتند» (کتاب بازسازی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۳ - س ۱ به بعد).

در عبارات فوق اقبال به طرح این مسئله می‌پردازد که از آنجائیکه از نظر او اصلاح دین یا بازسازی دین در این زمان تنها از طریق «پیوند تطبیقی بین ابدیت و تغییر ممکن می‌باشد» به همین دلیل او در سر لُوحه طرح سؤال مشترک بین دین و فلسفه و عرفان و علم، موضوع فهم و دستیابی به عناصر ابدیت در جهان را دنبال می‌کند. چراکه از نظر اقبال وظیفه اصلی دین پیوند این ابدیت با مدرنیته یا تغییر در شرایط موجود می‌باشد، لذا اگر معتقد به وجود ابدیت در جهان نباشیم و یا معتقد به عدم توان کشف ابدیت در جهان باشیم، دین نمی‌تواند نقشی و رسالتی در جهان امروز برای خود قائل بشود. ○

پایان

با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آن‌ها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. «هیچ کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد» حقیقت این است که دین، به خاطر وظیفه‌ای که بر عهده دارد حتی بیش از جزییات علمی نیازمند آن است، که «اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا کند.» علم ممکن است، «نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند» و حقیقت این است که تا کنون چنین بوده است. اما دین نمی‌تواند «از جستجو برای ایجاد سازش میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی، محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند.» ولی عقلانی کردن دین و ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه حق قضاوت در باره دین را دارد. اما آنچه که مورد قضاوت قرار می‌گیرد چنان طبیعت و ماهیتی دارد، که «به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود گردن نمی‌نهد.» فلسفه وقتی که به داوری در باره دین بر می‌خیزد، نمی‌تواند در میان مفروضات و پیشفرض‌های خود به دین مقام پست‌تری بدهد. «دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد» دین «نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد» دین تبیینی از تمام وجود آدمی است. بنابراین فلسفه در داوری خود نسبت به دین باید به این مرکزیت دین اعتراف نماید. فلسفه باید بپذیرد که دین در فرایند فکری چیزی اساسی و مرکزی است. هیچ دلیلی در دست نیست تا مطابق آن ثابت کنیم که علم و اشراق یا درون‌بینی اصولاً معارض یکدیگرند. چراکه هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند



«پیوند جدولی یا دو طرفه».

اقبال لاهوری = شریعتی

دینی و معرفت دینی و ادب دینی در اشکال فقه و مناسک و اخلاق تمایزی وجود ندارد»، یعنی از نظر اقبال و شریعتی اگر تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را فقط منحصر به تجربه دفعی پیامبر در غار حرا بکنیم و تمامی ۲۳ سال حیات مکی و مدنی پیامبر اسلام را جز تجربه نبوی پیامبر اسلام ندانیم، در آن صورت تفکیک دین از تجربه دینی و معرفت دینی و مناسک دینی و فقه دینی ممکن می‌شود.

به عبارت دیگر از نظر اقبال و شریعتی، همه این‌ها علاوه بر اینکه دین هستند، جزء تجربه دینی پیامبر اسلام هم می‌باشند، لذا در این رابطه است که اقبال و شریعتی به جای کالبد شکافی سه اشکوبه‌ای، «تجربه دینی» و «معرفت دینی» و «ادب دینی» معتقد به کالبد شکافی دو اشکوبه‌ای «ابدیت» و «تغییر» می‌باشند و باز در این رابطه است که آن‌ها معتقدند که، «فونکسیون دین پیوند بین ابدیت و تغیر می‌باشد» و علاوه بر اینکه آن‌ها تلاش می‌کنند تا، وحی ایپستمولوژیک اسلام تطبیقی را جایگزین وحی آنتولوژیک اسلام دگماتیسم کنند و در کادر وحی ایپستمولوژیک تطبیقی، وحی دینامیک محصول تجربه آگریستانتسی پیامبر اسلام را جایگزین وحی مکانیکی برون وجودی پیامبر اسلام کنند، با همه این احوال، تمام تلاش اقبال و شریعتی بر آن است تا، معرفت دینی را در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام تبیین نمایند.

به همین دلیل ما در تبیین تئوریک وحی نبوی پیامبر اسلام که، به صورت جدولی توسط اقبال و شریعتی انجام گرفته شده است برای اقبال «نقشی عمودی» قائل می‌شویم، چراکه شریعتی در تبیین این تئوری تمامی تلاشش بر این است که، برعکس اقبال که تلاش می‌کند تا «معرفت دینی یا اسلام‌شناسی را در چارچوب تجربه دینی پیامبر اسلام خلاصه کند، با اجتماعی و تاریخی کردن این معرفت دینی

ثالثاً اقبال و شریعتی در پروسه تدوین وحی نبوی پیامبر اسلام، به صورت «جدولی» حرکت می‌کردند. بطوریکه اقبال، در تدوین «جدولی وحی نبوی پیامبر اسلام ستون عمودی این جدول را کامل کرد» آنچنانکه شریعتی در راستای، «تدوین ستون افقی جدول وحی نبوی پیامبر اسلام اهتمام ورزید.» توضیح آنکه اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی»، علاوه بر اینکه تلاش می‌کند تا نشان دهد که تنها روش و متدولوژی بازسازی اسلام و فکر دینی، بازفهمی و بازشناسی وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد و بدون بازسازی و واسازی و بازفهمی وحی نبوی پیامبر اسلام امکان واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی در این زمان وجود ندارد، و علاوه بر اینکه تلاش می‌کند تا، وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک فرایند در پروسس تکامل وجود از آغاز تکوین هستی الی زماننا هذا تعریف نماید و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «ختم نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب تولد عقل برهانی استقرایی یا عقل خودبنیاد نقاد انسانی تبیین نماید»، و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «توسط چند منبعی کردن معرفت بشری قرآن، فرایند وحی عقلانی را از وحی غریزهای پیامبران ابراهیمی ماقبل پیامبر اسلام، جدا کند» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «جنس وحی نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه دینی تعریف کند نه جنس تجربه عرفانی اهل تصوف» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را از تجربه باطنی و عرفانی اهل تصوف جدا کند» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «توسط اجتهاد در اصول نه اجتهاد در فروع فقهی بستر این واسازی و بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام را فراهم کند» و علاوه بر اینکه او تلاش می‌کند تا، «معرفت دینی مولود تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام را از جنس معرفت انتزاعی و مجرد دکارتی و کانتی و پوپری نداند و بین معرفت دینی محصول تجربه دینی پیامبر اسلام با معرفت مجرد کانتی - پوپری تمیز قائل شود» و علاوه بر اینکه او تلاش می‌کند تا، «برعکس رویکرد کانتی بین نومن دین و فنومن فهم دینی تمایزی قائل نشود» و علاوه بر اینکه او تلاش می‌کند تا، «گوهر دین را عقلانیت تاریخی و اجتماعی و انسانی بداند» و علاوه بر اینکه او می‌کوشد تا، «برای عقلانیت دینی محصول تجربه نبوی پیامبر اسلام هویت جمعی قائل بشود» و علاوه بر اینکه او سعی می‌کند تا، «در عرصه بازفهمی اسلام در چارچوب بازسازی دینی (نه احیاء دینی) توسط معرفت برون دینی به فهم دوباره اسلام و وحی نبوی و تجربه دینی پیامبر اسلام بپردازد»، و علاوه بر اینکه او اهتمام می‌ورزد تا، «نشان دهد که گرچه دین از تجربه دینی پیامبر شروع می‌شود، ولی این تجربه دینی نه تنها صورت دفعی ندارد، بلکه به صورت یک پرو سس ۲۳ ساله مکی (یا فردی) و مدنی (یا اجتماعی) جاری و ساری می‌شود.»

به این ترتیب در عرصه معرفت‌شناسانه این تجربه دینی پیامبر اسلام، او معتقد است که، «ما حق نداریم بین دین و تجربه دینی تفکیکی قائل بشویم و بین دین تاریخی و دین تجربی پیامبر اسلام تمایزی به لحاظ معرفت‌شناسانه قائل بشویم» چراکه از نظر او، «بین تجربه



می‌کوشد، تا تجربه دینی پیامبر اسلام را از محدوده ۲۳ سال مکی و مدنی خارج کند و الی زمانها هذا این تجربه را وسعت ببخشد» و توسط انسانی و تاریخی و اجتماعی کردن این تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام، در کانتکس پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری، اقدام به بازسازی فکر دینی یا اسلام‌شناسی تطبیقی خود بکند.

بنابراین، شریعتی در تدوین ستون افقی تبیین وحی نبوی پیامبر اسلام کوشید، تا عرفان کلاسیک صوفیانه که برای بیش از هزار سال، با بی‌مقدار دانستن دنیا و بی‌اختیار خواندن انسان و ذبح کردن عقلانیت انسان در پای عشق مجرد و انتزاعی افلاطونی، زنجیر بردگی عینی و ذهنی بر دست و پای و اراده و عقل انسانیت، آویزان کنند، مرزبندی ایدئولوژیک بکند، مرزبندی ایدئولوژیک که از اقبال توسط تکیه بر اراده شروع شده بود. به همین دلیل، شریعتی در چارچوب شعار «عرفان و برابری و آزادی» به تبیین عرفانی جدیدی پرداخت که در چارچوب فردی «کار و مبارزه و عبادت» و در کانتکس اجتماعی «عرفان - برابری - آزادی» معنی پیدا می‌کند.

در نتیجه، «عرفان اقبال و شریعتی» دیگر مانند «عرفان مولوی و حافظ و غزالی» عرفان صوفیانه مبتنی بر بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا و بی‌ارزشی عقلانیت انسان نیست. بلکه عرفانی است که علاوه بر اینکه اختیار و اراده و خودآگاهی و آفرینندگی انسان را جایگزین انسان بی‌اختیار و بی‌اراده مولوی و غزالی و حافظ می‌کند، «آخرت را محصول این دنیا می‌داند نه دنیا را محصول آخرت» و معتقد است که «کسی که در این دنیا کور باشد در آخرت هم کور خواهد بود» و «عقلانیت انسان را میوه‌ای تعریف می‌کند، که بشریت در پروسه وحی نبوی پیامبران ابراهیمی به خصوص در دوران ۲۳ ساله وحی نبوی پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت انسانی صاحب آن شده است.»

شریعتی در ادامه راه اقبال (آنچنانکه سیدجمال در مصر در واپسین دوران حیات سیاسی خود مدعی بود) معتقد است که، «تا زمانیکه تحولی ساختاری در عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ الی زمانها هذا ایجاد نشود و اراده و عقلانیت و اولویت دنیا بر آخرت برای مسلمانان مطرح نشود آفت اسلام صوفیانه کمتر از اسلام دگماتیسم (فقاهتی و روایتی و ولایتی و شفاعتی و مداحی‌گری) نخواهد بود.» از نظر شریعتی در ادامه راه اقبال، نیاز مسلمان به عرفان مدرن و عرفان غیر صوفیانه توسط مبارزه با عرفان صوفیانه غزالی و مولوی و حافظ و استحاله عرفان کلاسیک، نه به خاطر رازدانی شدن جهان مدرن، (آنچنانکه ماکس وبر می‌گوید) نسبت به جهان راز آلود گذشته است بلکه بالعکس، (در ادامه راه اقبال و سیدجمال و ابن خلدون) شریعتی و اقبال به این خاطر معتقد به مبارزه با عرفان کلاسیک غزالی و مولوی و حافظ هستند، زیرا عرفان صوفیانه غزالی و مولوی و حافظ را نفی کننده قدرت اختیار و اراده و آفرینندگی و عقلانیت انسان می‌دانند.

به این ترتیب، عرفان شریعتی و اقبال عرفان اختیار و اراده و آفرینندگی و کار و مبارزه می‌باشد یا به عبارت دیگر، عرفان شریعتی و اقبال،

عرفان تکریم عقلانیت انسان و تکریم دنیا و تکریم اختیار و تکریم مسئولیت اجتماعی است.

همچنین عرفان شریعتی و اقبال عرفان آگزیستانسی انسان در چارچوب «توحید دنیا و آخرت» یا «توحید دل و دماغ» و یا «توحید ایده و ماده» و یا «توحید ذهن و عین» و یا «توحید فرد و اجتماع» و یا «توحید روح و بدن» و یا «توحید طبیعت و ماوراء الطبیعت» می‌باشد.

عرفان اقبال و شریعتی، برعکس عرفان کلاسیک غزالی و مولوی و حافظ که در چهارچوب جهان شناختی و جهان‌بینی دو ساحتی افلاطونی استوار می‌باشند و مسئولیت اجتماعی انسان را در پای کشتن نفسانی انسان ذبح می‌کنند، عرفانی است که به مبارزه اجتماعی همان اندازه ارزش می‌دهد که برای عبادت و کار ارزش قائل است.

عرفان شریعتی و اقبال، برعکس عرفان کلاسیک غزالی و حافظ و مولوی نه تنها معتقد به کشتن نفس نیست بلکه به تاسی از قرآن نفس انسان را توسط پرورش و تزکیه و تعلیم عامل تکامل وجودی و آگزیستانسی انسان می‌دانند.

عرفان شریعتی و اقبال، برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ، که بر متافیزیک سنتر افلاطونی استوار می‌باشند بر توحید وجودی استوار هستند.

مبنای عرفان شریعتی و اقبال، برعکس عرفان مولوی و غزالی و حافظ که بر جهان دو ساحتی افلاطونی استوار بودند، بر جهان تک ساحتی و توحیدی استوار می‌باشد، که بر سه پایه «حقیقت و خیر و زیبایی»، استوار می‌باشد.

عرفان شریعتی و اقبال برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ که، بر جدائی انسان از عالم مثل افلاطونی استوار می‌باشند، بر تنهائی آگزیستانسی و وجودی انسان استوار می‌باشند و لذا در این رابطه است که، در عرفان اقبال و شریعتی تنهائی آگزیستانسی و وجودی جایگزین جدائی انسان از عالم مثل افلاطونی عرفان مولوی و غزالی و حافظ می‌شود.

عرفان شریعتی و اقبال برعکس عرفان غزالی و مولوی و حافظ عرفانی نیست که بر تجربه عرفانی منفک از تجربه دینی استوار باشد، بلکه برعکس عرفان کلاسیک گذشته، عرفان شریعتی و اقبال عرفانی است که در چارچوب همان تجربه دینی حاصل می‌شود، تجربه دینی که برعکس تجربه عرفانی، برای اجتماع همان اندازه ارزش قائل است که برای فرد ارزش قائل می‌شود و به دل همان اندازه بهاء می‌دهد که برای دماغ ارزش قائل است، نه نفس را در پای ذبح می‌کند و نه عقل خودبنیاد انسان را در برابر معبد عشق سر می‌برد، راه خدا از راه مردم جدا نیست، آنچنانکه راه آخرت از راه دنیا جدا نمی‌باشد، به نان و آزادی و فرهنگ همان اندازه بهاء می‌دهد که به دوست داشتن و عشق ورزیدن و پرستیدن بهاء می‌دهد و به همین دلیل، تجربه عرفان اقبال و شریعتی در کانتکس تجربه دینی بر سه پایه «عرفان و مذهب و هنر» استوار می‌شود، آنچنانکه برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی در



عرفان شریعتی و اقبال نه مذهب در پای عرفان ذبح می‌شود و نه هنر در پای مذهب قربانی می‌گردد، به عبادت همان اندازه ارزش می‌دهد که برای کار اقتصادی و مبارزه اجتماعی ارزش قائل است.

عرفان شریعتی و اقبال، برای عرفان اگزیستانسی و وجودی همان ارزشی قائل است، که برای آزادی سیاسی و برابری اقتصادی در جامعه ارزش قائل می‌شود؛ و بدین ترتیب است که، عرفان شریعتی و اقبال بر سه پایه «عدالت و انسانیت و پرستش» یا «کار و مبارزه و عبادت» استوار می‌شود.

عرفان اقبال و شریعتی برعکس عرفان کلاسیک غزالی و مولوی و حافظ که در چارچوب کلام اشعری‌گری، اراده و عقلانیت و مسئولیت انسانی را نفی می‌کنند، بر سه پایه «اجتهاد و هجرت و امر به معروف» استوار می‌باشد که باعث می‌گردد تا فرد را در عرصه حرکت تغییرسازانه اجتماعی بسازد، نه در گوشه عزلت بریده از جمع و جماعت.

در عرفان شریعتی و اقبال انسان امروز از دو چیز رنج می‌برد:

۱ - رنج اقتصادی و سیاسی.

۲ - رنج هستی، لذا آنچنانکه در این عرفان، رنج اقتصادی و سیاسی با آزادی و برابری حل می‌شود، رنج هستی با عرفان علاج پذیر می‌باشد.

در عرفان سه پایه‌ای اقبال و شریعتی، «حقیقت به وسیله علم» و «خیر به وسیله اخلاق» و «زیبایی به وسیله هنر و عرفان و مذهب» حاصل می‌شود.

در تجربه عرفانی و تجربه دینی شریعتی و اقبال برعکس عرفان کلاسیک مولوی و غزالی و حافظ، نیایش و دعا خود یک تجربه عرفانی و تجربه دینی می‌باشد که بدون آن امکان پیوند بین دو بی‌نهایت جهت اعتلاء وجودی نیست.

عرفان شریعتی و اقبال برعکس عرفان کلاسیک، عرفان مرید و مرادی نیست. بلکه عرفان اراده و خودآگاهی و انتخاب است.

عرفان اقبال و شریعتی، برعکس عرفان کلاسیک افلاطون زده، دنیا را زندان نمی‌داند تا با کشتن نفس بخواهد در این زندان حفره ایجاد کند، بلکه بالعکس معتقد است که راه آسمان جز از طریق زمین نمی‌گذرد و برای رهایی و رستگاری انسان در همین دنیا باید تلاش بکنیم.

اگرچه از زمان سیدجمال پیشگامان معتقد به رهایی و رستگاری جوامع مسلمان به علت تصوف‌زدگی این جوامع همگی معتقد به عبور از عرفان کلاسیک شده بودند و تصوف نهادینه شده از قرن دوم هجری الی زمانها، مولود عرفان کلاسیک نهادینه شده می‌دانستند، با همه این احوال، روش‌ها و مکانیزم‌های این پیشگامان، در طول بیش از ۱۵۰ سال که از عمر نهضت ضد تصوف‌گرایی و ضد عرفان کلاسیک و سنتی می‌گذرد متفاوت بوده است، (بطوریکه از خود سیدجمال که پیشقراول این نهضت بود و می‌کوشید تا با تکیه بر فلسفه یونانی و پررنگ کردن عقلانیت فلسفی یونانی به مقابله با عرفان کلاسیک و سنتی برود، تا در

جامعه خودمان که مرحوم بازرگان تلاش می‌کرد تا با تکیه بر اهمیت کار و نظم و انضباط و علم سیاست مغرب زمین، به جنگ عرفان کلاسیک و سنتی برود این تفاوت‌ها به وضوح مشهود می‌باشد) اما نباید فراموش کنیم که، به موازات مبارزه پیشقراولان رهایی‌بخش جوامع مسلمان جهت مقابله با تصوف‌زدگی و عرفان کلاسیک و سنتی جوامع سرمایه‌داری مغرب زمین جهت بسترسازی حضور استعمارگرانه خود در کشورهای مسلمان در راستای تامین بازار و مواد اولیه ارزان و نیروی کار رقابتی، تلاش می‌کردند تا، به رشد تصوف‌زدگی در جوامع مسلمان دامن بزنند.

آنچنانکه در این رابطه بود که، در جامعه خودمان شاهد بودیم که از بعد از شهریور ۲۰ که با تبعید رضاخان فضای باز سیاسی پس از ۲۰ سال اختناق پهلوی اول ایجاد شد، از آنجائیکه به موازات باز شدن فضای سیاسی حرکت‌های آگاهی‌بخش و ضد تصوف‌گرایانه در جامعه ایران به صورت‌های مختلف تکوین پیدا کرد، امپریالیسم فرانسه، توسط هانری کرین مشاور فرهنگی سفارت فرانسه در تهران با تکوین محفل و با حمایت سیدحسین نصر وابسته دربار پهلوی کوشیدند تا توسط تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه به گسترش اسلام صوفیانه در جامعه ایران دامن بزنند. بنابراین در همین رابطه بود که، برای اقبال و در ادامه آن برای شریعتی، جهت رهایی جوامع مسلمان عبور از عرفان کلاسیک و عرفان سنتی به عنوان یک نیاز عمده مطرح می‌باشد و در همین رابطه بود که، هر دو آن‌ها در راستای نجات جوامع مسلمین از تصوف‌زدگی کوشیدند تا در بازسازی اسلام خود مکانیزم عبور از عرفان کلاسیک و سنتی در دستور کار خود قرار دهند.

البته وجه مشترک راه اقبال و راه شریعتی جهت عبور از عرفان کلاسیک و عرفان سنتی این بود که برعکس سیدجمال آن‌ها معتقد به نفی کلی عرفان به معنای اعم کلمه توسط جایگزینی فلسفه یونانی نبودند، بلکه بالعکس هم اقبال و هم شریعتی معتقد به جایگزین کردن عرفان اگزیستانسی و وجودی قرآن به جای عرفان افلاطونی مولوی و حافظ و غزالی بودند؛ لذا در این رابطه بود که اقبال توسط جایگزین کردن تجربه دینی، به جای تجربه عرفانی در کتاب «بازسازی فکر دینی» به جنگ عرفان کلاسیک مولوی و حافظ و غزالی رفت اما شریعتی توسط طرح جهان‌بینی توحید در عرصه وحدت روح و بدن، فرد و جامعه، عین و ذهن، دل و دماغ، ایده و ماده، دنیا و آخرت و طبیعت و ماوراء الطبیعت، به جنگ جهان‌بینی دو ساحتی و ثنویت وجودی افلاطونی رفت تا توسط آن بتواند، بن مایه فلسفی جهان‌بینی افلاطونی عرفان کلاسیک مولوی و حافظ و غزالی را ستروم و عقیم کند و شرایط جهت، جایگزین کردن عرفان اگزیستانسی قرآن به جای عرفان افلاطونی مولوی و حافظ و غزالی فراهم نماید و به همین دلیل بود که شریعتی در اسلام‌شناسی درس ۱۹ عرفان کلاسیک مولوی را برای جوامع مسلمین به عنوان یک سم مهلک و خطرناک تعریف کرد. ○

ادامه دارد



بعثت پیامبر اسلام در راستای استقرار عدالت اجتماعی توسط برپائی میزان و ترازوی تاریخی با نفی نظام استثمار انسان از انسان در سایه مبارزه با جوع و خوف حاکم بر توده‌های استثمار شده و چتر سیاسی استبداد و چتر ایدئولوژیک استحمار حافظ این نظام استثمارگرانه

الف - عدالت در نگاه پیامبر اسلام:

شکل دوم تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام که از بعد از آن خودآگاهی باطنی فاز حرائی خارج از زمان و خارج از فرایند و خارج از تاریخ و دفعی و درونی و به قول شریعتی (در تبیین معراج و اسری) که به صورت تکامل عمودی و وجودی در لیله القدر در شکل «انزال» برای پیامبر اسلام حاصل شده است، وحی نبوی به صورت فرایندی و تدریجی الوصول تاریخی در چارچوب زمان حاصل شد که منظور ما از وحی تاریخی نبوی پیامبر اسلام یا شکل دوم وحی نبوی در اینجا همان وحی‌ائی است که از نظر اقبال لاهوری پس از هبوط پیامبر اسلام از حرا توسط خود پیامبر اسلام با اتصال و ورود به جامعه و جهان و تاریخ این وحی دوم نبوی پیامبر اسلام وارد زمان شد، به این قصد پیامبر اسلام در مرحله دوم اقدام به این کار کرد، تا تاریخ بشر را آنچنانکه اقبال می‌گوید تحت ضبط خود درآورد و از این راه جهان تازه و انسان تازه و جامعه تازه بیافریند که قطعا این جهان تازه و این جامعه تازه و این انسان تازه که پیامبر اسلام در مرحله دوم تجربه نبوی خود اقدام به معماری آن کرد، با جهان و انسان و جامعه قبلی پیشابعثت پیامبر اسلام متفاوت بوده است.

آنچنانکه در درس‌های گذشته بعثت‌شناسی پیامبر اسلام مطرح کردیم، آبشخور تجربه نبوی پیامبر اسلام عبارت بودند از دو تجربه‌ائی که پیامبر اسلام در دوران فاز ۱۵ ساله حرائی خود توسط «پراتیک باطنی» یا به قول اقبال توسط «خودآگاهی باطنی» به آن دست پیدا کرد و از بعد از دستیابی پیامبر اسلام به این دو تجربه و خودآگاهی باطنی و حرائی بود که آنچنانکه اقبال می‌گوید:

«پیامبر اسلام از حرا به جامعه انسانی بازگشت تا در جریان زمان وارد شود به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط خود درآورد تا از این راه جهان تازه‌ائی از کمال مطلوب‌ها خلق کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - س ۸).

آن دو تجربه‌ائی که محصول خودآگاهی باطنی پیامبر اسلام در دوران ۱۵ سال پراتیک باطنی حرائی‌اش بود مانیفست اندیشه پیامبر اسلام را تعیین کردند یعنی همان دو تجربه‌ائی که قرآن در آیات ۳۵ - سوره نور و آیات ۷ و ۸ و ۹ الرحمن و آیات ۱ تا ۶ سوره حدید و آیات چهار گانه سوره اخلاص یا توحید از آن یاد می‌کند و در عرصه تکوین وحی نبوی قرآن از لفظ «انزال» بر پیامبر اسلام در برابر «تنزیل» بعدی بر پیامبر استفاده می‌کند و دلالت بر تکوین دفعی تجربه نبوی پیامبر اسلام در فاز حرائی دارد، برعکس «تنزیل» که اشاره به فرایندی یا تاریخی یا تدریجی الوصول بودن وحی نبوی پیامبر اسلام در فاز پساحرائی می‌کند، بسترساز تمامی دستاوردهای نظری پیامبر اسلام در چارچوب تکوین ۲۳ ساله اسلام تاریخی گردید. همان اسلام تاریخی یا وحی تاریخی پیامبر اسلام که در پروسس ۲۳ ساله دوران مکی و مدنی توسط پراتیک استخوان سوز و طاقت سوز و دوران ساز پیامبر حاصل شد.

البته اگر بخواهیم همین موضوع را با زبان اقبال لاهوری مطرح کنیم باید بگوئیم پروسس تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام به دو شکل انجام گرفته است.

شکل اول آن در چارچوب خودآگاهی باطنی پیامبر اسلام به صورت خارج از زمان و خارج از تاریخ و خارج از فرایند تدریجی الوصولی به شکل دفعی در فاز حرائی بوده است که قرآن با لفظ «انزال» در لیله القدر در سوره قدر آیات ۱ تا ۵، از آن یاد می‌کند.

البته در تعریف این کلام نباید چنین فکر کنیم که جهان جدید و جامعه جدید و تاریخ جدیدی که پیامبر اسلام در مرحله دوم وحی نبوی خود از آن یاد می‌کند سوژه‌های جدید یا ابژه‌های جدیدی هستند که پیامبر به صورت بی سابقه و بالبداهه و بدون مقدمه قبلی برای بشریت به ارمغان آورده است، نه برعکس آنچنانکه در آیات ۱ تا ۵ سوره علق (یعنی تنها پنج آیه مرحله دوم وحی نبوی که قبل از هبوط پیامبر اسلام از فاز حرایی در حرا برای پیامبر اسلام نازل شد و غیر از این پنج آیه اول سوره علق هیچ آیه‌ای از آیات قرآن که محصول مرحله دوم تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد در حرا بر پیامبر اسلام نازل نشده است) مشاهده می‌کنیم، پیامبر اسلام تنها با خوانش جدید و تبیین نو از همان جهان موجود و کهن، جامعه موجود و کهن، انسان موجود و کهن اقدام به خوانش جدید و خلق «جهان و انسان و جامعه نو» کرد.

لذا طرح «اقرء» در ابتدای پنج آیه اول سوره علق امر به پیامبر اسلام جهت خواندن نوشته‌های مسطور - آنچنانکه مفسرین تا کنون گفته‌اند - نیست چراکه طبق گواهی تاریخی پیامبر اسلام حتی تا پایان عمرش توانایی خواندن نام خودش و نام الله را هم نداشته است و در تصحیح متن صلحنامه حدیبیه زمانیکه پیامبر با خیس کردن انگشتش توسط آب دهانش تصمیم به پاک کردن نام محمد رسول الله داشت با پرسش از امام علی جای اسم خودش و الله را در آن متن پیدا کرد. پس هدف از امر «اقرء» خوانش جدید توسط پیامبر اسلام از جهان و جامعه و انسان بود تا با این خوانش جدید او بتواند «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» و «تاریخ نو» بیافریند.

البته باز هم تکرار و تاکید می‌کنیم که آنچنانکه اقبال می‌گوید این خوانش توسط پیامبر اسلام در مرحله دوم تکوین وحی نبوی یعنی زمانیکه با هبوط پیامبر اسلام از حرا، او وارد «زمان و تاریخ و جامعه» شد به انجام رسید و اصلاً طرح پنج آیه اول سوره علق در حرا توسط پیامبر اسلام دلالت بر این امر می‌کند که هبوط پیامبر اسلام از حرا و تکوین مرحله دوم وحی نبوی پیامبر اسلام و مجبور شدن و امر شدن پیامبر اسلام به ورود در «زمان و جامعه و تاریخ» - آنچنانکه اقبال می‌گوید - برای بازخوانی جهان و جامعه و انسان که بستر ساز خلقت «انسان نو» و «جامعه نو» و «جهان نو» شد، بوده است نه چیز دیگر و قطعاً و جزماً آنچنانکه اقبال می‌گوید اگر پیامبر اسلام برای خود رسالت خلقت «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» تعریف نمی‌کرد هرگز آنچنانکه عبدالقدوس گنگھی و مولوی آرزو می‌کنند از معراج و حرا هبوط نمی‌کرد و آنچنان که مولوی از پیروان خود می‌خواهد در همان

معراج می‌ماند و به جای اینکه از آنجا هبوط کند و به زمان و جامعه و تاریخ به پیوندد، از آن‌ها می‌خواست که شما به صورت فردی بیایید و خودتان را به من برسانید.

به معراج برآید چو از آل رسولید

رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

چو او ماه شکافید شما ابر چرائید

چو او چست و ظریفست شما چون هلپندید

کلیات شمس تیریزی - غزل ۶۳۸ - ص ۲۷۰ - س ۲۶

بنابراین برعکس آنچه که فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - با تاسی از مولوی می‌گوید رسالت پیامبر اسلام به معراج رفتن و از امتش خواستن تا مانند او به معراج بیایند نبوده است بلکه رسالت پیامبر آنچنانکه اقبال در ابتدای فصل روح فرهنگ و تمدن اسلام - کتاب بازسازی فکر دینی با نقل قولی از عبدالقدوس گنگھی - ص ۱۴۳ - ۱ - کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام مطرح می‌کند رسالت پیامبر هبوط بعد از وصول به معراج بوده است تا با «پیوند با زمان» و خوانش جدیدی از «جهان» و «انسان» و «جامعه» به خلقت «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» بپردازد و در عرصه این اسرای بعد از معراج است که پیامبر از امتش دعوت می‌کند تا به تاسی از او، به او بپیوندند.

اما سوال سترگ و مهمی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه، پیامبر اسلام با چه خوانشی از «جامعه و جهان و انسان و تاریخ» به خلق «انسان و جهان و جامعه و تاریخ جدید» پرداخت؟ به عبارت دیگر با کدامین تبیین پیامبر اسلام توانست به خلق «انسان نو» و «جامعه نو» و «جهان نو» و «تاریخ نو» که طبق دستور آیات پنج گانه اول سوره علق مامور به انجام آن بود دست پیدا کند؟

همان تبیین‌هایی که از نظر اقبال، امروز در بازسازی اجتهادی اسلام (نه احیای تقلیدی اسلام آنچنانکه امام محمد غزالی معتقد بود و نه اسلام سلفیه آنچنانکه محمد عبده و سید قطب منادی آن هستند) نیازمند به آن هستیم تا با بازسازی آن تبیین‌های پیامبر اسلام از «انسان و جامعه و جهان» برای انسان امروز و مسلمان امروز اقدام به خلق «انسان نو» و «جهان نو» و «جامعه نو» بکنیم چراکه نیاز امروز بشر به پیامبر اسلام - برعکس آنچه که فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش می‌گوید - نیاز به معراج رفتن و در معراج ماندن نیست بلکه نیاز به «انسان و جامعه و جهان نو» به تاسی از پیامبر اسلام ساختن آن‌ها



است.

«میزان و وجود ترازو» در خلقت سموات و الارض و ارکان وجود یعنی «طبیعت و جامعه و انسان و تاریخ» می‌باشد که در دیسکورس و گفت‌وگو پیامبر اسلام از این تجربه با لفظ عدالت در مؤلفه‌های مختلف عدالت فلسفی، عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اخلاقی، عدالت قضائی یا حقوقی یاد شده است که در طول ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام تلاش می‌کرده است تا در ظلل شعار «عدالت» به مادیت بخشیدن این «ترازو و میزان و عدالت» در عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخی بپردازد.

به همین دلیل است که در آیه ۲۵ سوره حدید هدف رسالت تمامی پیامبران ابراهیمی که با کتاب و میزان و بینات به سوی توده‌ها مبعوث شده‌اند، این بوده تا توسط شورانیدن توده‌ها آن‌ها را وادار به «برپائی میزان و ترازو و قسط» در جامعه بکنند همان ترازویی که از دیدگاه پیامبر اسلام قبل از اینکه در جامعه توسط توده‌ها بر پا شود، در هستی وجود آویزان می‌باشد «بالعدل قامت السموات و الارض» همان ترازویی که قبل از آویزان شدن در جامعه، پیامبر اسلام هدف بعثت را توسط اخلاق برپائی آن در انسان اعلام کرد «بعثت لاتمم المکارم الاخلاق».

زین سبب پیغمبر با اجتهاد

نام خود و آن علی مولا نهاد

کیست مولا آن که آزادت کند

بند رقیبت زیایت بر کند

چون به آزادی نبوت هادی است

مومنان را زانبیاء آزادی است

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

و در راه برپائی این ترازو و میزان در جامعه بود که پیامبر به صورت نظری و عملی در طول ۲۳ سال حیات نبوی‌اش به نفی دو پدیده شوم اجتماعی یعنی جوع اجتماعی و خوف اجتماعی یا نفی استثمار و نفی استبداد پرداخت. ○

ادامه دارد

به همین دلیل در رابطه با فهم تبیین جدید پیامبر اسلام از «انسان و جهان و جامعه» در عرصه مرحله دوم تکوین وحی نبوی است که ما مجبور به فهم دو تجربه حرائی پیامبر اسلام هستیم و لذا تا زمانی که به فهم آن تجربه‌های باطنی و حرائی پیامبر اسلام دست پیدا نکنیم هرگز توان کشف و فهم تبیین پیامبر اسلام از «انسان و جهان و جامعه و تاریخ» در مرحله دوم تکوین وحی نبوی پیدا نخواهیم کرد چراکه تمامی آنچه که پیامبر اسلام در مرحله دوم تکوین وحی نبوی خود در طول ۲۳ فاز ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی چه در قالب آیات قرآن گفت و چه در کانتکس کلام شخصی مطرح کرد و چه به صورت عملی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی خود به نمایش گذاشت همه و همه در راستای مادیت کلامی و اخلاقی و انسانی و اجتماعی و تاریخی بخشیدن همان دو تجربه سترگ فاز حرائی خود بود که یکی از این دو تجربه آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم تجربه «الله نور السموات و الارض» می‌باشد و تجربه دوم تجربه وجود «میزان یا ترازو و عدالت» در خلقت تمامی ارکان وجود اعم از طبیعت و انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد.

لذا در چارچوب این دو تجربه بود که تمامی پروژه‌های پیامبر اسلام از قرآن تا حج و برپائی مدینه النبی و اسلام تاریخی تکوین پیدا کردند و به عبارت تمامی پروژه‌های پیامبر اسلام که در طول ۲۳ ساله پراتیک خود به تکوین آن پرداخت زمانی جایگاه واقعی خود را حاصل می‌کنند که در راستای مادیت بخشیدن به آن دو تجربه حرائی و باطنی پیامبر اسلام تفسیر و تبیین گردد و طبعا هر گونه برداشتی از پروژه‌های پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حیات نبوی‌اش که در چارچوب مادیت بخشیدن این دو تجربه حرائی و وحیانی تبیین و تفسیر نشوند، برداشتی مکانیکی از حیات نبوی پیامبر اسلام خواهد بود.

از اینجا است که می‌توانیم به این دو سوال دوران ساز پاسخ بدهیم که چه تبیینی پیامبر اسلام از تجربه نبوی و حرائی خود از «الله نور السموات و الارض» داشت؟ و چه تبیینی از تجربه نبوی حرائی خود از وجود «میزان و ترازو و عدالت» در خلقت وجود و سماوات و الارض داشته است؟

از آنجائیکه در درس‌های گذشته در باب سوال اول یعنی تبیین پیامبر اسلام از «الله نور السموات و الارض» مطرح کردیم در این درس هدف ما پاسخ گفتن به سوال دوم یعنی تبیین پیامبر اسلام در باب

تبیین قرآن به عنوان «ذکر» انسان ساز

و ضیاء جامعہ ساز و فرقان تاریخ ساز

۵ - تفسیر سوره انبیاء:

آن‌ها اقوامی دیگری جایگزین کردیم - پس آن قوم ظالم چون عذاب ما را احساس کردند فرار را بر قرار ترجیح دادند - پس ما به ایشان گفتیم فرار نکنید بلکه به آن نعمت‌هایی که به شما دادیم مراجعه کنید شاید محرومین باز سراغ شما را بگیرند - پس آن ظالمین در جواب گفتند وای بر ما که ما از ظالمین بوده‌ایم - ادعایشان همواره همین بوده است تا آنجا که ما ریشه آن‌ها را قطع کردیم و خاموششان ساختیم.»

الف - آیه ۱ «اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون» : در این آیه کلمه «اقترب» از باب افتعال و از ماده قرب می‌باشد که دلالت بر این امر می‌کند که حساب مردم دائما در حال نزدیک شدن به آن‌ها می‌باشد اما مردم در حال دور شدن از حساب هستند. آنچه در این آیه قابل توجه است اینکه:

اولا این آیه می‌گوید حساب مردم در حال نزدیک شدن به مردم می‌باشد.

ثانیا کلمه ماضی «اقترب» برای اعلام حتمیت وقوع حساب است نه انجام کار در گذشته.

ثالثا آنچنانکه پیامبر بارها فرموده است «يُعْثُ أَنْتَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ - من و قیامت مانند این دو انگشت با هم مبعوث شدیم» بعثت خود در دو فرایند مکی و مدنی یک قیامت صغری می‌دانست و لذا در این رابطه بود که بارها پیامبر در پاسخ کسانی که از او در باب قیامت سوال می‌کردند می‌فرمود «من خود قیامت هستم» که از این کلام پیامبر می‌توانیم نتیجه بگیریم که منهای قیامت کبری که پیامبر در سوره‌های مکی به

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ - مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ - لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ - قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ - بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ - مَا آمَنَّا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ - وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ - وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ - ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ - لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ - وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ - فَلَمَّا أَحْسَسُوا بِأَسْرَانَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ - لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ - قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ - فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ - به نام خداوندی که بر همه وجود رحمان است و بر انسان رحیم هم می‌باشد - حساب به مردم دائما در حال نزدیک شدن است اما مردم به علت غفلت همچنان از آن روی گردانند - هر ذکری تازه‌ای که از جانب پروردگارشان به سویشان می‌آید به آن گوش نمی‌دادند مگر برای استهزاء و بازی گرفتن آن - دل‌هایشان به چیز دیگری سرگرم شده در نتیجه در برابر وحی نبوی که قرار می‌گیرند ظالمین جامعه این راز خود را به صورت پنهانی به هم می‌گویند آیا این مدعی پیامبری و وحی جز بشری مثل شما می‌باشد؟ پس چرا شما که چشم بینا دارید فریب سحر او می‌خورید؟ - ای پیامبر به این ظالمین قوم بگو پروردگار من آگاه است به آنچه که در آسمان و زمین است و او نسبت به سخنان شما شنوا و دانا است - این ظالمان قوم نه تنها وحی نبوی را اول سحر و جادو خواندند بلکه در ادامه آن گفتند این وحی نبوی را خواب‌های پریشان پیامبر است بلکه این وحی افترا و دروغ است همچنین گفتند که پیامبر یک شاعر است و وحی او شعر است اگر او راست می‌گوید باید برای ما مانند پیامبران قبل یک معجزه بیاورد - ای پیامبر اهل قریه‌های قبل از ایشان که پیشنهاد معجزه کردند و برای آن‌ها معجزه فرستادیم ایمان نیاوردند و هلاک شدند حال این ظالمین قوم چگونه با معجزه به تو ایمان می‌آورند؟ - ای پیامبر ما قبل از تو انبیائی نفرستادیم مگر اینکه به آن‌ها وحی کردیم پس اگر نمی‌دانید از اهل ذکر سوال کنید - ما پیامبرانمان را مافوق انسان قرار ندادیم که نه به خوردن احتیاج نداشته باشند و از مرگ هم مصون باشند - آنگاه وعده خود را با این ظالمین قوم به انجام رسانیدیم بعضی را هلاک کردیم و بعضی را نجات دادیم - ای مردم ما برای شما کتابی فرستادیم که در آن برای شما ذکر است چرا در این کتاب تعقل نمی‌کنید؟ - چه اقوامی به علت اینکه ظلم کردند هلاک کردیم و به جای

شدت بر آن تکیه می‌کرد خود فرایندهای دو گانه مکی و مدنی نهضت پیامبر در کلام خود پیامبر با عنوان قیامت مطرح شده است. بنابراین در آیه فوق علاوه بر اینکه حساب می‌تواند اشاره به قیامت کبری باشد، می‌تواند دلالت بر مرحله فتح مکه و مدینه سازی پیامبر در فرایند مدنی نیز باشد که بوسیله آن پیامبر و قرآن اقدام به آینده نگری می‌کند، همان آینده نگری که قبل از این، نمونه آن در آیات اول سوره روم مطرح شده است که ما در درس‌های گذشته در تفسیر روم آن را تفسیر کردیم، لذا در اینجا آینده نگری پیامبر دوباره به نمایش گذاشته می‌شود.

به این ترتیب مرحله مدینه یا فرایند جامعه سازی مدینه‌النبی پیامبر اسلام می‌تواند مرحله حساب نسبت به فرایند مکی باشد که جامعه مکه در سال ششم بعثت نسبت به آن غافل بودند هر چند ۱۲ سال دیگر در سال هشتم هجرت همین مکه خاموش و فرو رفته در غفلت بالاخره تحت فشار همین نهضت بیدار خواهد شد، لذا در این رابطه است که در این آیه می‌فرماید حساب به طرف مردم می‌آید ولی مردم به سبب غفلت به طرف حساب نمی‌روند. بنابراین هر چند مراد از حساب در این آیه می‌تواند دلالت بر قیامت کبری بکند ولی به علت اینکه در ادامه آیه بعثت پیامبر و مخالفت مخالفین با بعثت را مطرح می‌کند آنچنانکه در حدیث فوق از پیامبر نقل شد این حساب دلالت بر مرحله مدنی بعثت پیامبر اسلام نیز می‌کند که خود نسبت به مرحله مکی پیامبر صورت حساب دارد.

در همین رابطه اگر از این منظر به آیه فوق نگاه کنیم از آنجائیکه این سوره در سال ششم بعثت در مکه نازل شده است با توجه به حساسیت شرایط تاریخی نزول سوره با بیان «أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ» پیروزی نهضت رهائی‌بخش پیامبر اسلام را در این جهان و در آینده نزدیک امری قطعی اعلام می‌کند که خود این امر در آن شرایط استخوان سوز می‌تواند برای پیامبر و جنبش رهائی‌بخش او یک پیام امید بخش و حرکت آفرین باشد. بنابراین لام در کلمه «لِلنَّاسِ» به معنای من است نه به معنای الی است، چرا که در ادامه آیه ضمیر هم که با مشخصه «فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» توصیف شده‌اند دلالت بر همین ناس می‌کند و قطعا تمام مردم مکه یا مردم جهان در سال ششم بعثت که این سوره نازل شده است در غفلت نبوده‌اند و بدون شک تمامی اصحاب و همراهان پیامبر که در طول ۵ سال اول قبل از نزول این سوره جذب حرکت پیامبر اسلام شده‌اند، جزء مردم بوده‌اند و از مردم مکه جذب شده‌اند و در عرصه بین‌المللی و جهانی هم در همین زمان معتقدین به ادیان ابراهیمی از موسی تا عیسی فراوان بوده‌اند که بر صراط مستقیم و راه حق قرار داشته‌اند.

بنابراین نسبت به ناس در این آیه نسبت بعض به کل است که بدین ترتیب مخاطب آیه آن گروهی می‌شوند که در آیات بعد از این به

توصیف آن‌ها می‌پردازد و اولین مشخصه این گروه صف آرائی کردن در برابر حرکت و بعثت پیامبر می‌باشد و مشخصه دیگر آن‌ها این است که این گروه به موازات پیشرفت حرکت و بعثت پیامبر، حرکتی عکس و رو به عقب دارند و هر چه پیامبر در عرصه بعثت خود پیشرفت می‌کرده است این گروه چه در زمان حرکت مخفی و چه در زمان حرکت علنی پیامبر اسلام حرکتی بر خلاف نهضت داشته‌اند و لذا قرآن در سر آغاز این سوره واجب می‌داند که ابتدا به توصیف این گروه که با عنوان ظالمین در ادامه سوره از آن‌ها یاد می‌کند، بپردازد؛ لذا در این رابطه ناس دلالت بر آن دسته از مردمی می‌کند که در سال ششم بعثت و کلا در هر زمانی به علت ظلم اجتماعی یا ظلم سیاسی یا ظلم فرهنگی که بر مردم و جامعه می‌کنند در برابر مردم و حرکت رهائی‌بخش نبوی قرار می‌گیرند و از آنجائیکه منافع این گروه در گرو مخالفت با بعثت رهائی‌بخش نبوی می‌باشد لذا این گروه در جهت دفاع از منافع خود پیوسته به موازات گسترش بعثت رهائی‌بخش نبوی، حرکتی برعکس و بر علیه این نهضت دارند و جهت مخدوش کردن این نهضت تلاش می‌کنند تا اذهان توده‌ها را با گفتن اینکه مثلا این وحی سحر است، یا این وحی نبوی شعر است، یا لعب و یا لهو و یا خواب پریشان است و یا دروغ و افترا به خداوند است، نسبت به وحی نبوی مشوش می‌سازند و از آنجائیکه در عرصه ابلاغ وحی نبوی تکیه پیامبر جهت تبیین وحی بر خلاف فلاسفه و متکلمین بر ولایت و شخصیت خود پیامبر استوار می‌باشد نه بر ارائه دلیل و برهان، این امر باعث می‌گردد تا این گروه ظالمین برای مقابله با وحی نبوی پیش از هر چیز شخصیت شخص پیامبر را در اذهان توده‌ها با طرح سحر بودن یا شاعر بودن یا کذاب بودن به زیر سوال ببرند.

بنابراین ما حاصل آنچه که در باب آیه اول سوره انبیاء مطرح کردیم اینک:

۱ - در آیه «أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» بر پایه این کلام خود پیامبر اسلام که فرموده است «بُعُثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ - من و قیامت مانند این دو انگشت با هم مبعوث شدیم» و در جای دیگر پیوسته پیامبر اسلام بعثت خودش را به قیامت کبری تشبیه می‌کرد و پیوسته به مردم می‌فرمود «من قیامت هستم»، لذا در این رابطه هر چند می‌توانیم مخاطب آیه اول سوره انبیاء قیامت کبری هم بدانیم ولی از آنجائیکه:

اولا این سوره در سال ششم بعثت یعنی حساس‌ترین مرحله بعثت پیامبر اسلام نازل شده است چراکه در سال ششم بعثت در آستانه نزول این سوره حرکت درونی و مخفی پیامبر به صورت برونی و علنی درمی‌آید، این امر باعث می‌گردد تا قرآن در این سوره تکیه‌اش در راستای تبیین اجتماعی و تاریخی شرایط بعثت پیامبر باشد هر چند که



در سوره‌های مکی قرآن قبل از این سوره و بعد از این سوره تکیه محوری بر موضوع قیامت کبری دارد. ولی به هر حال در آن سوره‌ها که قرآن در مکه بر محور قیامت کبری تکیه می‌کند در ادامه آیات طرح قیامت کبری در همه جا به طرح تشریحی یا تبیینی یا تبلیغی قیامت می‌پردازد، ولی در این آیه پس از بیان «أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» حساب ایشان به مردم نزدیک می‌شود ولی این مردم در بی خبری همچنان روی گردانند» چنین اتفاقی نیافته است، هر چند در ادامه به طرح قیامت کبری هم می‌پردازد ولی آن موضوع دیگری می‌باشد که در ادامه تفسیر به شرح آن می‌پردازیم.

ثانیا آیات بعدی این سوره که در راستای تبیین و تفسیر آیه اول سوره انبیاء آمده است علاوه بر اینکه در توصیف قیامت کبری نمی‌باشد در تشریح اجتماعی گروه‌های مخالف با بعثت پیامبر اسلام استف لذا موضوع آیه اول سوره انبیاء، قیامت بعثت پیامبر دانستن صحیح‌تر به نظر می‌رسد تا قیامت کبری تفسیر کردن. به همین دلیل اگر موضوع آیه اول سوره انبیاء، قیامت بعثت پیامبر اسلام بدانیم - از آنجائیکه این سوره در سال ششم بعثت نازل شده است- می‌توانیم نتیجه گیری کنیم که قیامت بعثت پیامبر اسلام دوران تکوین مدینه‌النبی از بعد از فتح مکه یعنی سال هشتم هجری که ۱۲ سال بعد از نزول سوره انبیاء می‌باشد قرار دارد.

۲ - علت اینکه در آیه فوق قرآن می‌فرماید که حساب به طرف شما می‌آید نه اینکه شما به طرف حساب می‌روید «أَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ» نزدیک می‌شود حساب ایشان» این است که از آنجائیکه مخاطب آیه آن گروه ظالمین مخالف با بعثت و نهضت رهائی‌بخش پیامبر اسلام هستند، طبیعی است که برای آن گروه ظالم و مخالف باید گفته شود که حساب که همان قیامت بعثت مدنی پیامبر می‌باشد به سراغ آن‌ها می‌آید، زیرا این گروه برعکس طرفداران نهضت نه تنها در راه تکوین و برپائی قیامت بعثت مدنی پیامبر اسلام تلاشی نمی‌کنند تا با جهاد و مبارزه خود جهت برپائی مدینه‌النبی پیامبر به سمت مدینه‌النبی و حساب بروند، بلکه بالعکس در برابر تکوین آن هم سنگ اندازی و مقابله نیز می‌کنند.

۳ - پس از برپائی قیامت بعثت نبوی پیامبر اسلام که همان مدینه‌النبی پیامبر می‌باشد خود این مدینه‌النبی آینه‌ای خواهد بود که هر فرد یا گروهی می‌تواند حساب خود را که همان جایگاهش در تکوین و در مخالفت با تکوین آن می‌باشد، محاسبه نماید. بنابراین طرح کلمه حساب در این آیه دلالت بر انتقام و کشتار و دادگاه و شکنجه نمی‌باشد چراکه آنچنانکه دیدیم پیامبر اسلام در آستانه تکوین این قیامت بعثت نبوی که با فتح الفتوح مکه آغاز گردید با ورود به مکه فرمان عفو عمومی صادر کرد و از کوچک‌ترین برخورد انتقامی نسبت به سابقه گذشته گروه ظالمین مخالف بعثت خودداری کرد، لذا در این رابطه است که

موضوع حساب در آیه فوق دلالت بر خودآگاهی هر فرد و گروه نسبت به جایگاه خود در آینه مدینه‌النبی پیامبر می‌کند.

۴ - طرح کلمه ماضی «أَقْتَرَبَ» در راستای تحقق «حِسَابُهُمْ» - آنچنانکه گفتیم - می‌تواند برای افاده حتمیت وقوع قیامت مدینه‌النبی باشد که فونکسیون این اعلام حتمیت و قطعی بودن وقوع قیامت مدینه‌النبی آنچنانکه برای ظالمین قوم وحشت آفرین می‌باشد، برای مومنین به نهضت پیام امید به آینده نیز هست.

ب - «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ» آنچنانکه قبلا مطرح کردیم این آیه به منزله تعلیلی است بر آیه اول که مطرح فرمود، قیامت بعثت نبوی پیامبر اسلام مانند یک قانون تغییرناپذیر تحقق پیدا می‌کند، اما این قیامت آنچنانکه برای نیروهای مومن و موافق هدف و امید و آرمان می‌باشد که برای تحقق آن مبارزه می‌کنند برای ظالمین مخالف نهضت، وحشت آفرین خواهد بود چراکه این‌ها حساب و جایگاه خود را در آن آینه محاسبه می‌کنند؛ لذا به این ترتیب است که از آنجائیکه تحقق مدینه‌النبی امری محتوم خواهد بود با مرور زمان آن حساب به این ظالمین نزدیک می‌شود هر چند که این ظالمین با مخالفت خود می‌کوشند که آن را دور کنند اما قطعاً این حساب به طرف این‌ها می‌آید.

بنابراین همیشه رابطه گروه‌های اجتماعی با قیامت بعثت متفاوت می‌باشد چراکه برای گروه‌های مومن به جنبش و نهضت تکوین قیامت بعثت و مدینه‌النبی یک هدف و سیل می‌باشد که این نیروهای مومن به جنبش با تلاش و مبارزه خود به سمت آن حرکت می‌کنند، اما برای گروه‌های مخالف با جنبش و نهضت قضیه فرق می‌کند چراکه برعکس گروه اول این قیامت بعثت است که به مرور زمان به سمت آن‌ها حرکت می‌کند؛ لذا از آنجائیکه در آیه قبل با بیان «وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» تکیه بر گروه‌های مخالف بعثت نبوی در راستای تکوین مدینه‌النبی داشت، در این آیه به تعلیل آن غفلت مخالفین بعثت می‌پردازد.

در بیان این تعلیل است که در این آیه می‌فرماید علت اصلی مخالفت مخالفین قیامت بعثت پیامبر اسلام، فونکسیون و تاثیر و عملکرد «ذکر» است چراکه در این آیه می‌فرماید جز این نبوده است که هر وقت «ذکر» تازه‌ای از طرف پیامبران برای این گروه‌های ظالم اجتماعی می‌آمده در راستای منافع خودشان «ذکر» را به بازی و مسخره می‌گرفتند و در این رابطه است که فهم و تفسیر آیه دوم سوره انبیاء در گرو فهم و شناخت ترم یا کلمه «ذکر» در قرآن می‌باشد. از آنجائیکه کلمه «ذکر» در دیسکورس و ادبیات قرآن دارای یک جایگاه صد در صد تئوریک و ایدئولوژیک می‌باشد لذا برای فهم مضمون و جایگاه این کلمه در قرآن باید قبل از هر چیز ذهن خود را از تعریف و تفسیر و توضیح‌های اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام کلامی اشاعره نسبت به این کلمه

خالی کنیم و تنها تعریف «ذکر» را از خود قرآن جویا شویم، زیرا بدون فهم جایگاه «ذکر» در قرآن امکان فهم و تفسیر این آیه و این سوره برای ما وجود ندارد چراکه آنچنانکه قبلا مطرح کردیم موضوع سوره انبیاء اصلا کلمه «ذکر» است. قرآن کلمه «ذکر» را در موارد مختلف با مصداق‌های متفاوتی به کار برده است که عبارتند از:

الف - مراد از «ذکر» کل قرآن می‌باشد.

«ص وَالْقُرْآنِ ذِی الذِّکْرِ - سوگند به قرآن که صاحب ذکر است» (سوره ص - آیه ۱).

«وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ - این قرآن شعر نیست و شعر گفتن در شأن پیامبر نیست فقط ذکر است» (سوره یس - آیه ۶۹).

ب - قرآن کل وحی نبوی انبیاء الهی را با کلمه «ذکر» مطرح می‌کند.

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ - ای پیامبر ما قبل از تو نفرستادیم پیامبرانی مگر اینکه همه آن‌ها همراه با وحی بودند اگر نمی‌دانید از صاحبان ذکر این حقیقت را بپرسید» (سوره نحل - آیه ۴۳).

ج - قرآن صلاه و آنچه که باعث اتصال انسان با خداوند می‌شود «ذکر» می‌نامد.

«إِنَّ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ - بخوان آنچه که بر تو از کتاب وجود وحی شده است و صلوه را بپا دار که همانا صلوه باز می‌دارد انسان‌ها را از فحشاء و منکر چراکه ذکر خدا بزرگترین ذکر است و خداوند به آنچه که شما می‌سازید آگاه است» (سوره عنکبوت - آیه ۴۵).

لذا از مجموعه آنچه که در قرآن در باب کلمه «ذکر» مطرح شده است می‌توان نتیجه گرفت که «ذکر» دلالت بر فونکسیون کل وحی نبوی انبیاء الهی از آغاز تا خاتم می‌کند که این فونکسیون و عملکرد همان بیدار شدن و آگاهی یافتن است یا به خود آمدن و خودآگاه شدن چه به صورت فردی و چه به صورت اجتماعی می‌باشد؛ لذا در این رابطه که در آیه ۲ سوره انبیاء از قرآن به عنوان «ذکر» «مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّثٌ» یاد می‌کند که کلمه «مُخَدَّثٌ» در این آیه به معنای نو و جدید است چراکه اگر همه وحی نبوی را در چارچوب کلمه «ذکر» تعریف کنیم قرآن که آخرین فصل این پروسس می‌باشد، جدیدترین فصل این پروسس نیز هست و به همین دلیل است که در این آیه می‌فرماید پس از اینکه ظالمین دریافتن که فونکسیون و عملکرد این قرآن تو «ذکر» است و این قرآن عامل بیداری و بعثت و بر شوریدن توده‌ها بر ظالمین جامعه می‌شود،

ظالمین جامعه به مقابله با این «ذکر» پرداختند و آن را به بازی و مسخره و استهزاء گرفتند و در همین رابطه است که اگر بخواهیم آیه ۲ سوره انبیاء در پیوند با آیه ۱ تفسیر کنیم، باید بگوئیم که:

۱ - از آنجائیکه قیامت بعثت مدنی یک امر قطعی خواهد بود و تو و نهضت تو ای پیامبر قطعا به پیروزی می‌رسد و مدینه‌النبی خود را بر پا خواهی کرد، این مدینه‌النبی تو در فرایند مدنی حرکتت گرچه برای مومنین حرکتت یک آرمان و ایده و هدف می‌باشد و به سوی آن حرکت می‌کنند و برای تحقق آن مبارزه می‌کنند، اما همین مدینه‌النبی تو برای ظالمین به دعوت و بعثتت یک حساب خواهد بود که برعکس مومنین راحت این حساب به طرف آن‌ها می‌آید چراکه مدینه‌النبی تو پس از فتح الفتوح مکه آینه‌ای خواهد بود و ترازویی خواهد شد که هر کس با آن جایگاه گذشته خودش مانند قیامت کبری را وزن خواهد کرد.

۲ - علت انکار حرکت تو توسط ظالمین این است که این‌ها نسبت به پیروزی آینده تو و قیامت بعثت تو غافل هستند.

۳ - غفلت ظالمین از حرکت و جنبش تو یک غفلت ناآگاهانه و غیر اختیاری نیست بلکه برعکس سر به زیر برف کردن کبک در برابر شکارچی می‌باشد.

۴ - دلیل اینکه این ظالمین قوم با تو درمی‌افتند و کفران حرکت و پیامت می‌کنند، این است که خروجی نهایی دعوت و جنبش و وحی و حرکت تو را «ذکر» می‌بینند.

۵ - معنای تحت لفظی «ذکر» بیدار و آگاه کردن ناآگاه و به خواب رفته توسط ذاکر می‌باشد.

۶ - «ذکر» جدید دیدن وحی تو و خود تو و قرآن تو برای توده‌های تحت ستم به معنای بیدار کردن و خودآگاه شدن مردم به خواب رفته است.

۷ - همین بیداری و خودآگاه شدن توده‌ها توسط پیام تو باعث می‌گردد تا ظالمین به جنگ تو و پیام تو بیایند.

۸ - در پروسه جنگ با تو و پیام تو این ظالمین قوم تلاش می‌کنند جهت شکستن ارزش آن در نگاه توده‌ها پیام و وحی و قرآن تو را به بازی و ریشخند و مسخره بگیرند. ○

ادامه دارد