



سر مقاله

«آچمز؟» یا «آفساید؟»

بحران سوریه، همراه با شعله‌ورتر شدن آتش جنگ و درگیری در این کشور، «به‌موازات محاصره حلب و تشدید رقابت بین جناح‌های سیاسی بین‌المللی جهان سرمایه‌داری و در رأس آنها تضاد امپریالیستی بین امپریالیسم آمریکا و روسیه و آماده شدن قدرت‌های منطقه‌ای جهت حمله همه جانبه به داعش در عراق و آزادسازی موصل»، علاوه بر اینکه باعث گردیده است تا آرایش نوینی در تضادهای بین‌المللی و منطقه‌ای در این رابطه به وجود بیاید، در عرصه داخلی (کشور ایران) این امر بی تأثیر در شعله‌ورتر شدن آتش تضادهای درونی حاکمیت در چارچوب صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت (که انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ بستر ساز آن است) نمی‌باشد،

۲

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

گرچه طبق «برنامه پنجم توسعه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم» دولت مکلف به «بازنگری در قانون کار» شده بود و در این رابطه دولت ستیزه‌گر و غارتگر پوپولیسم دهم، در چارچوب همان رویکرد پوپولیستی که داشت، جهت مهار قدرت جنبش کارگری ایران، لایحه اصلاح قانون کار را برای اولین بار به مجلس فقهاتی فرستاد، اما از آنجائیکه رژیم فقهاتی در تلاش آن بود تا در غیاب جنبش و نهادهای مستقل کارگری، با پیشنهاد حذف تبصره‌های یک و دو ماده ۷ قانون کار، «همراه با خلأ هر گونه تعریفی از قراردادهای موقت و دائم» در زمانی که طبق اعتراف دستگاه‌های آماري خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «بیش از ۹۵٪ از قراردادهای ۲۴ میلیون نیروی کار ایرانی، صورت موقت دارند و تنها کمتر از ۳٪ از نیروی کار ۲۴ میلیون نفری ایرانی صورت دائم دارند»،

۱۰

پالتاکه پلمیکه یا پالتاکه ترپیونف و دیالوگ؟

پالتاکه ترویجه یا پالتاکه قبالیغی و تمهیجه؟

از آنجائیکه موضوع اصلی و محوری جلسه دوازدهم پالتاکی، (با اینکه طبق برنامه از پیش تعیین شده مدیر پالتاکی، موضوع محوری جلسه دوازدهم سرمقاله شماره آخر نشر مستضعفین، یعنی "آب‌های آلوده به کوسه دوباره طغیانی شده‌اند" تعیین شده بود، ولی در ضمن بررسی و نقد این سرمقاله در جلسه دوازدهم پالتاکی) موضوع "موجودیت و استمرار پالتاکی" بود (که از طرف یکی از اصحاب ثابت پالتاکی مطرح گردید و در پاسخ به او مدیر پالتاکی اعلام کرد که در دو جلسه دیگر موضوع "ضرورت استمرار کار پالتاکی و آسیب‌شناسی آن" در دستور کار خود پالتاکی قرار می‌گیرد) به همین دلیل گرچه در جلسه دوازدهم پالتاکی، ضمن نقد آخرین سرمقاله نشر مستضعفین، مسائل محوری مهمی مطرح گردید،

۱۳

درس‌هایی از تاریخ ۲۰

بعثت شناسی ۲۹

تفسیر سوره انبیاء ۱

دموکراسی و آزادی ۲۸

اقبال «پیام - آوری» ۴۰۰۰

خدای علی یا خدا ۲۰۰۰

شریعتی در آئینه اقبال ۱۵

پرسی و پاسخ ۹

جنبش حاشیه نشینان ۲

... جنبش دانشجویی ۳

اگر امام حسین قیام نمی‌کرد ۲

که برخورد مستقیم و کلنگی این جریان در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم مؤلفه‌های قدرت در درون حاکمیت به ضرر این جریان تمام می‌شود.

علی‌هذا، تکیه همه جانبه حزب پادگانی خامنه‌ای بر این جریان همراه با شیوه پادگانی و نظامی و پلیسی این جریان در سرکوب مردم و رقیبان قدرت، آنچنانکه در سرکوب تیرماه ۷۸ و خرداد ۸۸ شاهد آن بودیم و رویکرد تمامیت‌خواه این جریان، در رابطه با سه مؤلفه قدرت باعث می‌گردد تا در این شرایط تمامی جریان‌های رقیب، از راست اعتدالی تا جنبش سبز بر علیه این جریان متحد گردند و همین اتحاد جریان‌های طیف رنگارنگ جناح رقیب در برابر جریان راست پادگانی تحت هژمونی سپاه است که باعث گردیده است تا راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، به این واقعیت دست پیدا کند که جهت حل تضادهای خود با جریان‌های جناح رقیب، برعکس گذشته از برخورد مستقیم و رویارویی با این جریان‌ها خودداری نماید.

در نتیجه، در این شرایط راست پادگانی تحت هژمونی سپاه تلاش می‌کند تا جنگ داخلی قدرت‌طلبانه در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقه‌ای (که در طول نزدیک به ۳۰ سال گذشته، برای خود سهم شیر طلب می‌کرده است)، از کانال تضادهای نظامی و آنتاگونیستی منطقه‌ای حل نماید. لذا در این رابطه است که، راست پادگانی تلاش می‌کند تا در عرصه بحران شعله‌ور شده فعلی، تضادهای منطقه خاورمیانه توسط استراتژی تاکید بر حفظ هلال شیعه تحت هژمونی رژیم مطلقه فقه‌ای به تمامی خواسته‌های خود لباس واقعیت ببوشاند و حل تضادهای درونی خود با جریان‌های جناح رقیب قدرت از این کانال عبور دهد. به عبارت دیگر، در این شرایط راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، تلاش می‌کند تا توسط استراتژی حفظ هلال شیعه در منطقه خاورمیانه تحت هژمونی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، از یکطرف خامنه‌ای و حزب پادگانی او و راست سنتی تحت هژمونی روحانیت، به این باور برساند که «استمرار حیات رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، در گرو حفظ هلال

چراکه، جریان راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، (که یکی از شش جریان، جناح چپ تکه راست می‌باشد، در کنار جریان راست سنتی تحت هژمونی روحانیت و راست بازاری تحت هژمونی مؤتلفه و راست بوروکراسی تحت هژمونی علی لاریجانی و اکبر ولایتی و راست پوپولیسم تحت هژمونی احمدی نژاد و راست داعشی یا افراطی تحت هژمونی مصباح یزدی) که در انتخابات دولتی مجلس دهم و خبرگان پنجم در اسفندماه ۹۴ ضربه استراتژیک سیاسی خورده بود و البته قبل از آن، در رابطه با پروژه برجام، تمامی موجودیتش در عرصه قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمیت متزلزل گشته بود و شکست دولت کودتائی دهم (یا جریان پوپولیسم ستیز مگر و غارتگر) که دست ساز و دست‌پرورده و دست‌پخت مستقیم راست پادگانی از خرداد ۸۴ تا خرداد ۸۸ و از خرداد ۸۸ تا الی یومنا هذا می‌باشد، این همه باعث گردیده است، تا راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، در این شرایط خودیژه تلاش نماید تا بتواند تمامی شکست‌ها و عقب‌ماندگی‌های گذشته خود را در عرصه سه مؤلفه قدرت‌ترمیم کند، بخصوص که در این رابطه از یکطرف «در برابر راست اعتدال‌گرا تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی قرار دارد، و از طرف دیگر در برابر جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی و جریان روحانیون و جنبش سبز تحت هژمونی میرحسین موسوی و مهدی کروبی قرار گرفته است.»

وجه مشترک این سه جریان، در برابر جریان راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، همانطوری که حسن روحانی در مبارزه انتخاباتی خرداد ۹۲ خود اعلام کرد، «اعتقاد به بازگشت سرهنگ‌ها به پادگان است» که این شعار حسن روحانی، دلالت تمام عیار و شش دانگ «بر مقابله مشترک این سه جریان، با راست پادگانی است که مدت نزدیک به ۳۰ سال است که شاه‌رگ سه مؤلفه قدرت در رژیم مطلقه فقه‌ای در چنگ خود نگاه داشته است» و به همین دلیل حزب پادگانی خامنه‌ای، «در طول نزدیک به ۳۰ سال گذشته، استمرار حیات خود را در گرو پیوند استراتژیک و همه جانبه با راست پادگانی می‌داند.»

پر پیداست که راست پادگانی تحت هژمونی سپاه در چنین شرایطی تلاش می‌کند تا از یکطرف در شرایط گل‌آلود بحرانی منطقه خاورمیانه، اقدام به ماهیگیری در راستای سیاست تمامیت‌خواه مؤلفه‌های سه گانه قدرت در داخل حاکمیت مطلقه فقه‌ای بکند و از طرف دیگر در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت، بکوشد تا با به بن‌بست و شکست رسانیدن، پروژه برجام آب‌های رفته را در مدت ۳ سال گذشته به سرچشمه اولیه خود باز گرداند.

علی‌ایحال، در چارچوب همین حرکت دومؤلفه‌ای راست پادگانی تحت هژمونی سپاه است که این جریان در شرایط فعلی به موازات اوج‌گیری بحران منطقه‌ای خاورمیانه (در عرصه سه جنگ نیابتی داخلی سوریه و عراق و یمن) می‌کوشد تا دو مؤلفه فوق استراتژی خود را، همزمان در عرصه بحران منطقه‌ای و جنگ‌های نیابتی حل نماید و از برخورد جداگانه و مکانیکی با دو مؤلفه فوق خودداری کند. چراکه راست پادگانی توسط تجربه گذشته خود در سه انتخابات خرداد ۸۸ و خرداد ۹۲ و اسفند ۹۴ دریافته است



شیعه و تثبیت هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی بر این هلال است» و باور حزب پادگانی خامنه‌ای و راست سنتی بر این امر قرار دهد که «در صورت شکست هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی بر هلال شیعه یا شکست و متلاشی شدن هلال شیعه توسط جنگ‌های داخلی نیابتی، موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حتی در داخل کشور ایران به زیر سوال خواهد رفت و استمرار حکومت و حاکمیت دیگر برای این رژیم غیر ممکن می‌گردد.»

در نتیجه همین استراتژی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، در این شرایط باعث گردیده است تا:

اولاً حزب پادگانی خامنه‌ای، در این زمان «به استراتژی برتری تضاد منطقه‌ای خود (در عرصه جنگ‌های داخلی و نیابتی سوریه و عراق و یمن) نسبت به تضادهای داخلی درونی قدرت و حکومت باور داشته باشد» و حل بحران‌های داخلی استخوان‌سوز و خانمان‌سوز جامعه امروز ایران را که با انباشت بحران‌ها، (از بحران سیاسی و بحران اقتصادی و بحران اجتماعی گرفته تا بحران محیط زیست و بحران کمبود آب و غیره) روبرو می‌باشد، به علت اینکه برخورد با این بحران‌ها نیازمند به برنامه و استراتژی و مبنای همه جانبه تئوری علمی می‌باشد، (که حاکمیت و حزب پادگانی خامنه‌ای در طول ۳۷ گذشته نشان داده است که فاقد این پتانسیل می‌باشد) از ابتدای سال ۵۸ الی زماننا هذا، شاهدان هستیم که این رژیم تلاش می‌نماید تا این عدم لیاقت و توانایی خودش در چارچوب استراتژی ۳۷ ساله «جنگ، جنگ تا پیروزی» حل نماید.

به همین دلیل حزب پادگانی خامنه‌ای در این شرایط در چارچوب «استراتژی حفظ هلال شیعه راست پادگانی تلاش می‌کند تا با اولویت بخشیدن تضادهای منطقه‌ای بر تضادهای درونی سیاست خانمان‌سوز و سرمایه‌سوز میلیتاریستی بر اقتصاد و سیاست و جامعه ایران حاکم نماید.» همان سیاستی که تنها در دولت نهم و دهم بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار حاصل فروش سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران هزینه آن گردید که پروژه بی‌حاصل و عقیم و سترون انرژی هسته‌ای که در راستای استراتژی تثبیت حاکمیت در برابر تضادهای خارجی بین‌المللی و امپریالیستی تکوین پیدا کرد و توسط یک نرمش قهرمانانه دود شد و به هوا رفت، تنها گوشه‌ای از این استراتژی میلیتاریستی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه و حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد.

ثانیاً راست پادگانی تحت هژمونی سپاه در این شرایط توسط «استراتژی تکیه بر حفظ هلال شیعه در منطقه» و حضور همه جانبه در جنگ‌های داخلی و نیابتی سوریه و عراق و یمن، می‌کوشد تا مهمترین دستاویز

و دستاورد جناح رقیب قدرت که «پروژه برجام» می‌باشد، سترون و عقیم و به بن بست بکشاند. چراکه راست پادگانی تحت هژمونی سپاه در این شرایط به‌درستی می‌داند که پروژه برجام برای جناح رقیب «هم فال است و هم تماشا». یعنی از نظر جریان راست پادگانی، جناح رقیب و در رأس آنها جریان راست اعتدالی تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی، توسط این پروژه تلاش می‌کنند تا «استراتژی اصلاحات اقتصادی، در داخل را جایگزین استراتژی نظامی و میلیتاریستی راست پادگانی و حزب پادگانی خامنه‌ای در منطقه بکنند.»

طبیعی است که از نظر راست پادگانی، «تکیه راست اعتدالی و جریان‌های به اصطلاح اصلاح‌طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی و روحانیون بر پروژه برجام در این شرایط هم تاکتیک می‌باشد هم استراتژی» و توسط این تکیه تاکتیکی و استراتژیکی بر پروژه برجام است که طیف جناح رقیب راست پادگانی و حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش می‌کنند تا توسط آن از یکطرف با عمده کردن بحران‌های خانمان‌سوز داخلی جامعه ایران و تجویز نسخه برجام جهت حل همه این بحران‌های داخلی مردم ایران، حرکت سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران را از سوختن در کوره جنگ‌های بی‌حاصل نیابتی منطقه‌ای به‌طرف داخل بکشانند و توسط همین تغییر در گردش سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران است که از نظر آنها، جناح راست پادگانی در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت، می‌توانند آچمز سازند. چراکه جریان راست اعتدالی به‌درستی می‌دانند که همیشه عمر راست پادگانی و حزب پادگانی خامنه «در استراتژی جنگ جنگ تا پیروزی»، یا «استراتژی حفظ هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی بر هلال شیعه منطقه نهفته است.»

در نتیجه به این دلیل است که «راست اعتدالی معتقد است که تکیه بر پروژه برجام، (نه به‌صورت یک پروژه مستقل و مکانیکی) بلکه به‌صورت یک تاکتیک و استراتژی در این شرایط خود ویژه می‌تواند، آفساید راست پادگانی را بدل به آچمز سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و اداری، در دستگاه حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی بکند.» به عبارت دیگر، راست اعتدالی تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی با حمایت جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی و روحانیون تلاش می‌کنند تا در این شرایط توسط «کوبیدن بر طبل برجام» و «تبدیل کردن برجام به‌عنوان هم تاکتیک هم استراتژی» گردونه جنگ داخلی قدرت را بخصوص در جریان انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ به نفع خود تغییر دهند و صفحه آفساید رقیب را توسط این سلاح بدل به حصار آچمز برای رقیب پادگانی خود بکنند.



یعنی راست اعتدالی تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی با حمایت جریان به اصطلاح اصلاح طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی و جریان روحانیون تلاش می‌کنند تا با تکیه تاکتیکی و استراتژیکی بر پروژه برجام علاوه بر آچمز کردن راست پادگانی سپاه و حزب پادگانی خامنه‌ای و راست سنتی و راست بازاری و راست داعشی و راست پوپولیسم در رابطه با جریان جنبش سبز و جریان منتظری (که رفته رفته از بعد از هولوکاست تابستان ۸۸ به این واقعیت رسیده‌اند که تا زمانیکه کلیت قانون اساسی و کلیت ولایت مطلقه فقهانی از برون نظام مورد بازنگری و بازتعریف و بازسازی مجدد قرار نگیرد، امکان اصلاح رژیم مطلقه فقهانی وجود ندارد) هم مرزبندی کنند و بر این رویکرد گذشته خود پافشاری نمایند «که هنوز هم راه اصلاح رژیم مطلقه فقهانی از دل و از درون این نظام می‌گذرد نه از برون آن.»

ماحصل اینکه، راست اعتدالی تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی با حمایت سید محمد خاتمی و جریان روحانیون که حیات تاریخی خود را در گرو استراتژی اصلاح رژیم مطلقه فقهانی از درون می‌دانند، در این شرایط تلاش می‌کنند تا توسط شعار «برجام به عنوان هم تاکتیک و هم استراتژی» جناح رقیب جنبش سبز و جریان منتظری را هم که معتقدند راه اصلاح رژیم از برون آن توسط اصلاح قانون اساسی و تجدید نظر در تزلزل ولایت مطلقه فقهانی می‌گذرد، آچمز نمایند.

به این ترتیب «دفاع از پروژه برجام» برای راست اعتدالی و جریان به اصطلاح اصلاح طلب در این شرایط به صورت شمشیر دولبه‌ای درآمده است که هم با آن می‌خواهند به جنگ جناح راست پادگانی و سپاه بروند و هم جناح معتقد به امکان اصلاحات از برون را آچمز نمایند، علی‌الاحوال با عنایت به موارد فوق، در این شرایط خود ویژه سیاسی که هم در داخل کشور که رفته رفته به سمت انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت نزدیک می‌شویم، شرایط پیچیده‌تر می‌گردد، و هم در عرصه منطقه‌ای (که به موازات محاصره حلب توسط ارتش سوریه و همپیمانان او از روس تا رژیم مطلقه فقهانی و حزب الله لبنان و آمادگی ارتش عراق جهت حمله به موصل و در جنگ داخلی یمن به موازات حمایت همه جانبه رژیم مطلقه فقهانی از انصارالله یمن) بحران منطقه وارد فاز حساستری شده است، دو جناح راست پادگانی و جناح راست اعتدالی درون حاکمیت تلاش می‌کنند تا توسط دو استراتژی مختلف به حل تضادهای بین خود پردازند که این دو استراتژی عبارتند از:

۱ - استراتژی تکیه بر برجام راست اعتدالی.

۲ - استراتژی تکیه بر هژمونی بر هلال شیعه در منطقه راست پادگانی. در نتیجه جدال بین این دو جریان در این شرایط در عرصه صفحه

شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، «بدل به جدال این دو استراتژی شده است» که از یکطرف جریان راست پادگانی با تکیه بر استراتژی حفظ هلال شیعه تلاش می‌کنند، «تا خود را نسبت به جریان راست اعتدالی در منطقه آفساید سیاسی قرار دهند» و توسط نظامی و میلیتاریستی و پادگانی کردن فضا و اقتصاد و جامعه ایران و گل‌آلود کردن آب، شرایط جهت ماهیگیری در داخل قدرت در عرصه باز تقسیم قدرت در انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ماه ۹۶ فراهم نمایند.

برعکس این، جریان راست اعتدالی تلاش می‌نمایند «تا با تکیه بر پروژه برجام، به عنوان هم تاکتیک و هم استراتژی، از یکطرف به عادی‌سازی رابطه با غرب و جهان سرمایه‌داری پردازند، و از طرف دیگر نگاه جامعه ایران را متوجه بحران‌های انباشت شده رژیم بکنند» و راه حل تمامی بحران‌های موجود در نسخه برجام بیچند و سیاست جنگ‌طلبانه و میلیتاریستی راست پادگانی را در راستای منافع این جریان و تثبیت حزب پادگانی خامنه‌ای تفسیر و تبیین نمایند و برعکس دوران دولت پنجم و ششم که خود هاشمی رفسنجانی بنیانگذار پروژه برجام و بنیانگذار اولترادرت راست پادگانی بود، این بار راست اعتدالی تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی و کهنه‌کارترین مهره امنیتی رژیم یعنی شیخ حسن روحانی تلاش می‌کنند تا توسط برجام به عنوان هم تاکتیک و هم استراتژی، منطقه آفساید راست پادگانی را بدل به منطقه آچمز کنند.

اینکه چگونه راست اعتدالی می‌توانند منطقه آفساید راست پادگانی در عرصه تضادهای منطقه‌ای و جنگ‌های نیابتی داخلی سوریه و عراق و یمن بدل به منطقه آچمز برای راست پادگانی در عرصه تضادهای درونی سیاسی حاکمیت مطلقه فقهانی بکنند، بستگی به این دارد که:

الف - جریان راست اعتدالی بتوانند حمایت جهان سرمایه‌داری و در رأس آنها جناح‌های حاکم امپریالیسم آمریکا را در رابطه با استراتژی خود توسط جذب سرمایه‌های خارجی برای برون‌رفت از رکود خانمان‌سوز اقتصادی و نجات از بحران بیکاری جذب نمایند.

ب - جریان راست اعتدالی بتوانند توسط وجه معامله یا وجه المصلحه قرار دادن حصار رهبران جنبش سبز و فاصله گرفتن از جناحی که معتقد به اصلاح رژیم از درون نیستند (جنبش سبز و جریان منتظری) بین حزب پادگانی خامنه‌ای و راست پادگانی سپاه فاصله هر چند به صورت صوری ایجاد نمایند. که البته با موضع‌گیری جدید خامنه‌ای بر علیه راست پوپولیسم و مخالفت با حضور احمدی‌نژاد در رقابت انتخابات دولت دوازدهم، راست اعتدالی نخستین دستاورد خود را در این رابطه حاصل کرده است. البته فراموش نکنیم که از بعد از



مخالفت خامنه‌ای با حضور راست پوپولیسیم و احمدی‌نژاد در انتخابات دولت دوازدهم، راست پادگانی در تلاش است تا دوباره با مطرح کردن محمدباقر قالیباف و حمایت همه جانبه از او به صورت عریان، وارد جنگ انتخاباتی دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ بشود.

ج - جریان راست اعتدالی بتوانند توسط پیوند با سید محمد خاتمی در عرصه مشارکت در قدرت، از آلترناتیوسازی جریان به اصطلاح اصلاحات در انتخابات دولت دوازدهم جلوگیری نمایند.

د - جریان راست اعتدالی بتوانند توسط ایجاد رقابت بین پیمانکاران بین‌المللی و داخلی با راست پادگانی (که توسط رانت اطلاعاتی و رانت سیاسی و اقتصادی در ۳۰ سال گذشته توانسته‌اند، صحنه گردان بقریب در تمامی پروژه‌های اقتصادی رژیم بشوند) قدرت اقتصادی راست پادگانی به موازات قدرت سیاسی و نظامی آن به چالش بکشند.

ه - جریان راست اعتدالی بتوانند تا توسط سیاست تنش‌زدایی منطقه‌ای خود، تضاد شعله‌ور بین دو رژیم مطلقه فقهاتی و رژیم مرجع عربستان سعودی را خاموش کنند و با کاهش دهند، چرا که موتور استراتژی جنگ‌طلبانه راست پادگانی در گرو شعله‌ور شدن بیشتر تضاد بین دو رژیم مطلقه فقهاتی و رژیم مرجع عربستان سعودی است. لذا در همین رابطه بود که این جریان جهت تشدید تضاد بین این دو رژیم، اقدام به اشغال و آتش زدن سفارت عربستان کردند و با تعطیل کردن سفر حج تمتع و علم کردن زیارت میلیونی اربعین قبر امام حسین به‌عنوان آلترناتیو سفر حج می‌کوشند بر این آتش در داخل کشور و در سطح منطقه دامن بزنند.

خلاصه اینکه «راست اعتدالی جهت تبدیل منطقه آساید راست پادگانی در عرصه جنگ‌های داخلی منطقه باید قبل از هر چیز تلاش کنند تا تضاد بین دو رژیم مطلقه فقهاتی و رژیم مرجع عربستان سعودی را از گردونه آنتاگونیستی خارج نمایند» تا استراتژی «جنگ جنگ تا پیروزی» راست پادگانی در عرصه منطقه ناکارآمد گردد. زیرا حیات استراتژی راست پادگانی در گرو جنگ و آنتاگونیست نهفته است و تا زمانی که بستر برای انجام این مقصود فراهم باشد «راست پادگانی در راستای حیات خود بالاخره حتی بعد از افول تضاد بین دو رژیم عربستان و مطلقه فقهاتی اقدام به دشمن‌سازی جدید خواهد کرد و تا زمانی که حیات دارد جنگ و تضاد وجود خواهد داشت.

ز - «افشاگری فسادهای چند لایه‌ای و سیستمی و ساختاری راست پادگانی که در طول ۳۰ سال گذشته حیات خود بر تمامی ارکان‌های اقتصادی و سیاسی و اداری و اجتماعی و تبلیغاتی و امنیتی و نظامی

و انتظامی و اطلاعاتی جامعه ایران محیط بوده‌اند، می‌تواند توپ فسادهای سیستمی و چند لایه‌ای که اکنون به علت حقوق‌های نجومی و فساد اعوان و انصار دولت یازدهم در زمین راست اعتدالی می‌باشد، به‌طرف راست پادگانی سمت دهد» هر چند جریان راست پادگانی توسط دستگیری مهره‌های فاسد راست اعتدالی، سعی می‌کنند تا هزینه جریان راست اعتدالی در این رابطه بالا ببرند. به هر حال موضوع فسادهای سیستمی و چند لایه‌ای و ساختاری رژیم مطلقه فقهاتی امروز بزرگترین اهرمی است که کشتی رژیم مطلقه فقهاتی را به گل نشانده است و لذا در این رابطه هر کدام از جریان‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی تلاش می‌کنند تا با فرستادن توپ فساد در زمین دیگری اعلام نمایند «که من مصیبت و خصم مخطی».

به هر حال تمام تلاش راست پادگانی در این شرایط بر این امر قرار دارد تا ضمن پاک جلوه دادن خود، فساد چند لایه‌ای و سیستمی و ساختاری و فراگیر کل رژیم مطلقه فقهاتی را مختص به بخش راست اعتدالی اعم از دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی تا دولت اصلاحات خاتمی و دولت یازدهم حسن روحانی و اعوان و انصار آنها بکند. و صد البته از آنجائیکه جریان راست اعتدالی تا گلوگاه از دولت پنجم و ششم تا دولت هفتم و هشتم و دولت یازدهم در فسادآلوده هستند، امکان مقابله آنها با تبلیغات راست پادگانی در این رابطه وجود ندارد.

در نتیجه این امر باعث گردیده است، «تا راست پادگانی جهت آچمز کردن راست اعتدالی بر امر فسادهای دولتی در دولت‌های پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی و دولت‌های هفتم و هشتم سید محمد خاتمی و دولت یازدهم حسن روحانی تکیه نماید» و لذا به همین دلیل در این مرحله راست پادگانی جهت به زانو درآوردن راست اعتدالی می‌کوشد تا توسط یک حرکت دو مؤلفه‌ای از یکطرف در جریان پیشرفت برجام سنگ‌اندازی نماید و از طرف دیگر می‌کوشد تا اعماق فسادهای سیستمی و چند لایه‌ای و ساختاری رژیم مطلقه فقهاتی را محدود به راست اعتدالی و دولت‌های یازدهم و هشتم و هفتم و ششم و پنجم بکنند. به همین دلیل این امر باعث گردیده تا «فساد سیاسی درون حاکمیت به‌صورت چتری بر سر فسادهای چند لایه‌ای و سیستمی و ساختاری درون حاکمیت درآید» به عبارت دیگر می‌توان اینچنین دآوری کرد که «تا زمانی که فسادهای سیاسی درون حاکمیت مطلقه فقهاتی حل نشود، ارائه هر گونه راه حل جهت مقابله با فسادهای ساختارسوز و اقتصادسوز درون حاکمیت، سورنا از دهان گشادش نواختن می‌باشد.» ▲

پایان



میزگرد مستضعفین

سوال نهم قسمت اول

رژمی دبره و چه گوارا و کاسترو و جوهر «ارتش خلقی مائو، در عرصه استراتژی و فونکسیون آن» قائل نیستید؟

چرا بین «استراتژی حزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی با استراتژی حزب‌گرایانه جنبشی شریعتی»، تفاوت ماهوی قائل هستید؟

چرا در چارچوب تعیین هیرارشی جنبش‌های صد سال گذشته تاریخ ایران «جنبش‌ها را به دو قسم، جنبش‌های معتقد به حرکت اصلاح‌گرایانه از بالا و جنبش‌های معتقد به حرکت اصلاح‌گرایانه از پایین» تقسیم می‌کنید؟

چرا در عرصه تبیین حرکت علامه محمد اقبال لاهوری، معتقد به حرکت اقبال در دو عرصه جنبش نظری و جنبش عملی هستید و تفاوت جنبش عملی اقبال با جنبش نظری او در این می‌دانید که در «جنبش نظری اقبال به دنبال نجات اسلام تطبیقی از زنگار اسلام دگماتیسم صوفیانه و اسلام فقیهانه و اسلام فیلسوفانه و اسلام متکلمانه، هزار سال گذشته، توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام بوده است» در صورتی که در بستر «جنبش عملی، اقبال به دنبال نجات مسلمین توسط مبارزه رهائی‌بخش بوده است»؟

چرا شعار، «نجات اسلام، قبل از مسلمین» معلم کبیرمان شریعتی، فقط در چارچوب جنبش دوگانه نظری و عملی علامه محمد اقبال لاهوری قابل تبیین می‌باشد؟

چه تعریفی از «جنبش رهائی‌بخش اقبال و شریعتی» دارید؟

چرا معتقدید که جنبش رهائی‌بخش از نظر اقبال و شریعتی باید دارای «مضمون دوگانه رهائی‌بخش نظری و عملی» باشد؟

چرا در عرصه، «جوهر نظری مبارزه رهائی‌بخش»

چه تعریفی از جنبش دارید؟

چرا حرکت سیاسی حاشیه‌نشینان شهرهای ایران، (بخصوص شهر تهران) از سال ۵۶ بر علیه رژیم توتالیتار و کودتائی پهلوی دوم، (در جهت جلوگیری از تخریب خانه‌هایشان) هم جنبش تعریف می‌کنید؟
چرا جنبش‌های (بن مایه و زیرساخت) جامعه مدنی جنبشی (نه جامعه مدنی نهادی) به سه مؤلفه مختلف:

الف - جنبش‌های دموکراتیک.

ب - جنبش‌های عدالت‌خواهانه سوسیالیستی.

ج - جنبش‌های عام اجتماعی، تقسیم می‌کنید؟

چرا جنبش‌های دموکراتیک را به شاخه‌های مختلف زنان و دانشجویان و دانش‌آموزان و معلمان و کارمندان و غیره تقسیم می‌نمائید؟

چرا جنبش‌های عدالت‌خواهانه به جنبش‌های ضد استثمار از زحمتکشان ایران که در رأس آنها طبقه کارگر قرار دارد، محدود می‌نمائید؟

چرا حرکت نظری، «روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم ایران» را تحت عنوان «جنبش فرهنگی» نامگذاری می‌کنید؟

چرا خواستگاه «جنبش دموکراتیک ایران را، طبقه متوسط» می‌دانید؟

چرا خواستگاه «جنبش عدالت‌خواهانه ایران را زحمتکشان و طبقه کارگر» می‌دانید؟

آیا منظورتان از «جنبش سیاسی ایران» همان حرکت جریان‌های سیاسی پیشاهنگ و پیشرو جامعه ایران می‌باشد که از انقلاب مشروطیت الی زماننا هذا پیوسته پیشگام مبارزه صنفی و سیاسی جامعه ایران در سه مؤلفه‌ای مذهبی و قومی - ملی و غیر مذهبی بوده‌اند؟

چرا در عرصه تبیین «تاریخ جنبش سیاسی ایران» به جای تبیین در چارچوب، «مؤلفه‌های ملی و غیر مذهبی و مذهبی» در کادر استراتژی جریان‌های جنبش سیاسی ایران در ۱۰۰ سال گذشته که چهار استراتژی «پارلماناریستی و چریک‌گرایی و حزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی و حزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی شریعتی» می‌باشند، تعریف می‌کنید؟

چرا «جنبش چریک‌گرایی» در صد سال گذشته ایران، «به دو مؤلفه چریک‌گرایی سنتی، تحت هژمونی فدائیان اسلام و چریک‌گرایی مدرن تحت هژمونی مجاهدین خلق و فدائیان خلق» تقسیم می‌نمائید؟

چرا تفاوتی بین جوهر «حزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی، با جوهر چریک‌گرایانه مدرن



موضوع به صورت «فرازمانی و فراتاریخی» تعریف می‌کنید، اما در رابطه با «جوهر مبارزه عملی رهائی‌بخش» (خلق‌های تحت سلطه استثمارزده و استثمارزده و استثمارزده و استعمارزده و استبدادزده) موضوع به صورت «زمان‌بند و تاریخ‌مند» تبیین می‌نمائید؟ (و آبشخور تاریخی آن، دو جنگ بین‌الملل جهان امپریالیسم و فونکسیون این دو جنگ در کشورهای پیرامونی می‌دانید؟)

چرا معتقدید که «کلیدواژه شکست جنبش‌های یکصد سال گذشته تاریخ ایران، در خندق موجود بین دو جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی ایران» یا دو «جنبش آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه مردم ایران می‌باشد» و تا زمانی که این دو شاخه جنبش در عرصه عملی نتوانند به وحدت عملی و وحدت جنبشی و وحدت جبهه‌ای دست پیدا کنند، در جامعه ایران باری بار نمی‌شود؟ آنچنانکه هر دو قیام تیر ۷۸ و خرداد ۸۸ به همین دلیل شکست خورد؟

چرا جنبش چریک‌گرایی که سکاندار حرکت جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ بود، نتوانست با حرکت تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی پیوند نظری و عملی در عرصه عمل پیدا کند؟

چرا جنبش چریک‌گرایی سنتی و چریک‌گرایی مدرن در تاریخ ۱۰۰ سال گذشته ایران نتوانسته است، دستاوردی مانند آمریکای لاتین برای ملت ایران به همراه داشته باشد؟

چرا سردمداران و نظریه‌پردازان جنبش چریک‌گرایی مدرن ایران در دهه ۵۰ جهت تبیین شکست این استراتژی در ایران، به جای آسیب‌شناسی تئوریک و استراتژی، به دنبال تبیین ضربه‌های شهریور سال ۵۰ یا ضربه‌های سال ۵۵ ساواک شاه به عنوان علت‌العلل شکست خود هستند و در آخر علت اصلی شکست «استراتژی چریک‌گرایی مدرن در دهه ۵۰» در جامعه ایران ضربه دلفانی یا ضربه تقی شهرام و وحید افراخته و غیره می‌دانند، نه بن بست تئوریک و استراتژی؟ (و به همین دلیل تا این زمان نه تنها دیسکورس چریک‌گرایی نتوانسته است در عمل و نظر، در جنبش سیاسی ایران ضعیف بشود، بلکه برعکس هر چه زمان می‌گذرد ریشه‌دارتر هم می‌شوند تا آنجائیکه امروز در عرصه جنبش سیاسی ایران حتی تمامی جریان‌هایی که با گذشته استراتژی چریک‌گرایانه خود فاصله گرفته‌اند، هنوز در عرصه دیسکورس چریک‌گرایی و ارتش خلقی می‌باشند؟

چرا شما در عرصه آسیب‌شناسی علت شکست حرکت ارشاد شریعتی، در سال ۵۱ «بر تکیه استراتژیک شریعتی بر جنبش دانشجویی تکیه می‌کنید؟»

چرا در تبیین تاریخ جنبش ضد استبداد مردم ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ معتقد به دو فرایند اولیه و ثانویه هستید و در فرایند اولیه جنبش ضد استبدادی مردم ایران نقش نظری اندیشه‌های ارشاد شریعتی عمده می‌کنید، اما در رابطه با آسیب‌شناسی فرایند دوم، عامل روحانیت از

راه رسیده و موج سوار عمده می‌کنید؟

چرا معتقدید که در شرایط جدید با ظهور اینترنت و فضای مجازی هر چند مکانیزم‌های سرکوب‌گرایانه رژیم پلیسی - پادگانی مطلقه فقهاتی حاکم هر روز پیچیده‌تر و پیچیده‌تر می‌گردد (با همه این احوال از بعد از انتخابات دو قلوئ اسفند ماه ۹۴ این رژیم عامل شکست خودش را در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی تحلیل می‌کند، چراکه از نظر سردمداران رژیم پلیسی - پادگانی حاکم فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی علاوه بر اینکه باعث گردیده است تا گروه‌های اجتماعی ایران به بازتولید سازماندهی خود در فضای مجازی بپردازند، مردم ایران می‌توانند در چارچوب این شبکه‌ها بدون ترس به دیالوگ آزادانه بین خود ادامه دهند و خارج از دایره‌های امنیتی و پلیسی و پادگانی حکومتی که همگی توسط راست پادگانی یا سپاه مدیریت می‌گردد، تصمیم‌گیری کنند؟ لذا همین امر باعث گردیده است تا با ظهور اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، گروه‌های مختلف جامعه ایران در برابر شرایط جدید، سازماندهی و مدیریت جدیدی برای حرکت جدید خود انتخاب کنند که خود این امر دلالت بر آن می‌کند تا جریان‌های مختلف جنبش سیاسی ایران، با نفی مکانیزم‌های سازمان‌گرایانه به ارث رسیده از دوران چریک‌گرایی و تحزب‌گرایانه لنینیستی، به دوران جدید سازمان‌گری جنبشی توسط فضای مجازی گام بنهند؟

چرا معتقدید که با ظهور اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، دوران جدیدی در عرصه مبارزه خلق‌ها در جهان حتی در خود کشورهای متروپل به وجود آمده است؟

چرا معتقدید که هر جریانی که نتواند در دوران اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی رویکرد سازمان‌گرایانه جنبشی خود را به صورت تطبیقی استحاله کند، پایان حیات تاریخی خود را رقم خواهد زد؟

چرا معتقدید که در شرایط جدید با ظهور اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی تمام رابطه‌های سازمان‌گرایانه بین خود گروه‌های اجتماعی و بین گروه‌های اجتماعی و جریان‌های جنبش سیاسی می‌بایست از طریق فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت مدیریت بشوند؟

چرا معتقدید که در عصر اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی تنها جریان‌هایی از جنبش سیاسی می‌توانند پیروز در میدان مدیریت سازمان‌گرایانه جنبشی توده‌های مردم ایران بشوند که بتوانند بیشتر بر فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت سوار بشوند؟

چرا معتقدید که در عصر اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، «در عرصه سازمان‌گری جنبشی، فضای واقعی، باید تابع فضای مجازی باشد، نه بالعکس»؟

چرا معتقدید که رمز موفقیت در عرصه سازمان‌گرایانه جنبشی در



عصر اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، «وداع با مکانیزم‌های سازماندهی ساختاری دوران چریک‌گرایی و تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی» است؟

چرا معتقدید که در عصر سازمان‌گرایانه جنبشی در بستر فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و در فضای پلیسی - پادگانی حاکم بر جامعه نگون‌بخت ایران، «نقش نیروهای مهاجر سیاسی جنبش سیاسی ایران پر رنگتر می‌شود»؟

چرا معتقدید که اکثریت جامعه ایران در شرایط فعلی «در مرحله شفاهی پروسس آگاهی‌بخش قرار دارند؟» و به همین دلیل در چنین شرایطی تنها تکیه کردن بر مکانیزم‌های کتبی الکترونیکی در عرصه شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی و اینترنت، نمی‌تواند پروسس آگاهی بخش اجتماعی در جامعه ایران را به کمال ممکن برساند، لذا در همین رابطه است که «باید به موازات آگاهی‌بخشی از طریق مکانیزم‌های کتبی در عرصه اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی»، «مکانیزم‌های کلامی و تصویری» هم به کار گرفته شوند؟ چرا در راستای مکانیزم‌های «آگاهی‌بخش کلامی و بیانی و زنده» در عرصه فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در این شرایط «شما تنها بر مکانیزم پالتاکی صرف تکیه می‌کنید؟» آیا از مکانیزم‌های جایگزینی پیشرفته‌تر نمی‌توانید در این رابطه استفاده نمایند؟

چرا در عرصه فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت «شما در کنار مکانیزم‌های کتبی الکترونیکی و مکانیزم‌های کلامی الکترونیکی مثل پالتاکی، از مکانیزم‌های تصویری» مانند جریان‌های دیگر سیاسی استفاده نمی‌کنید؟

چرا «بحران طبقاتی جامعه ایران را معلول توازن بین طبقه کارگر با حاشیه‌نشینان تولیدی» می‌دانید و نقش طبقه متوسط شهری و روستایی در این رابطه کم رنگ می‌کنید؟

چرا در مقایسه بین جنبش حاشیه‌نشینان تولیدی و جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی جامعه ایران، «خود جنبش‌های ایران به‌صورت عام و کلی، به لحاظ جوهر و مضمون به دو قسم، جنبش‌های کور و جنبش‌های روشن تقسیم می‌کنید» و جنبش‌های حاشیه‌نشینان را از جمله «جنبش‌های کور می‌دانید»، در صورتی که جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی ایران از مصداق‌های «جنبش‌های روشن» تعریف می‌کنید؟

چه شاخص‌های کلیدی در تمیز و مرزبندی بین جنبش‌های روشن و جنبش‌های کور وجود دارد؟

چرا «آرمان مستضعفین» در فرایند اول برونی حرکتش در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ جهت دستیابی به جامعه مدنی جنبشی توسط «استراتژی اقدام سازمان‌گرایانه جنبشی» خویش بیش از جنبش‌های دموکراتیک و جنبش‌های سوسیالیستی و جنبش عام اجتماعی بر «جنبش‌های اقلیت‌های

قومی اعم از کرد و بلوچ و عرب و ترکمن و غیره» تکیه می‌کرد؟ چرا «آرمان مستضعفین» در فرایند اول حرکت برونی خود در سال‌های ۵۹ و ۶۰ به موازات اعتلای جنبش چریک‌گرایی تحت هژمونی مجاهدین خلق به مرزبندی نظری و عملی از جنبش چریکی می‌پرداخت؟

«ضعف‌های روشی سازمان‌گرایانه جنبشی» آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ کدام بودند که باعث گردیدند تا: آرمان مستضعفین در عرصه «استراتژی سازمان‌گرایانه جنبشی»، به بحران فراگیر تشکیلاتی گرفتار شود؟

چرا ریشه تکوین «پوپولیسم و فاشیسم پادگان‌گرا» در ایران فعلی معلول گستردگی «حاشیه‌نشینان» می‌دانید؟

چرا بین «جنبش دموکراتیک و جنبش عدالت‌خواهانه» در جامعه ایران تمایز قائل می‌شوید؟ آیا این امر باعث ایجاد خندق پر نشدنی بین دو جنبش عدالت‌خواهانه و دموکراتیک در جامعه ایران نمی‌شود؟

چرا در جریان «قیام تیرماه ۷۸ و خرداد ۸۸» بین جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی با جنبش کارگری پیوندی ایجاد نشد؟

چرا عامل شکست قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ و خرداد ۸۸ مردم ایران «در جدائی جنبش کارگری از جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی» تحلیل می‌کنید؟

چرا در جریان «قیام خرداد ۸۸» جنبش سبز نتوانست بین جنبش اجتماعی ایران و جنبش کارگری پیوند ایجاد نماید؟

چرا در جریان قیام تیرماه ۷۸ «جنبش دانشجویی» نتوانست بین جنبش اجتماعی و جنبش کارگری، پیوند ایجاد نماید؟

چرا از بعد از ۱۷ شهریورماه ۵۷ در عرصه جنبش ضد استبدادی مردم ایران، بین جنبش حاشیه‌نشینان شهری با جنبش کارگری پیوند به وجود آمد؟

چرا ایجاد پیوند بین جنبش حاشیه‌نشینان شهری و جنبش کارگری در عرصه مبارزه ضد استبدادی سال ۵۷ باعث گردید تا جنبش کارگری تحت هژمونی و نفوذ جنبش حاشیه‌نشینان شهری درآیند و همین امر عامل قبول «هژمونی روحانیت موج‌سوار از راه رسیده» بر جنبش کارگری گردید؟

چرا در زمان دکتر محمد مصدق سرسلسله جنبان جنبش رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی از بعد از جنگ جهانی دوم، جنبش کارگری ایران تحت هژمونی کارگران صنعت نفت توانست برای اولین و آخرین بار هژمونی جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی ایران را در دست بگیرد؟

چه شد که در جریان کودتای ۲۸ مرداد «جنبش کارگری و جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی ایران» نتوانستند در برابر کودتا امپریالیستی - درباری - ارتجاع مذهبی مقاومت کنند؟



چرا رژیم مطلقه فقهاتی «در تابستان ۶۷» پس از قبول قطعنامه و خوردن جام زهر، جهت ترمیم شکست در جنگ ۸ ساله خود با حزب بعث عراق، در چارچوب شعار «جنگ، جنگ، جنگ تا پیروزی» و «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» خمینی به قلع و قمع و قتل و عام جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی محصور در زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی پرداخت؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۵۹ پس از اعتلای جنبش‌های اقلیت‌های قومی جامعه ایران، جهت سرکوب جنبش‌های اقلیت‌های قومی ایران از سرکوب جنبش دانشجویی توسط کودتای فرهنگی تحت هژمونی نرم‌افزاری حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش آغاز کرد؟

چرا شما در تبیین حرکت جنبش سبز در سال ۸۸ «جنبش‌ها را به دو قسم، جنبش در بالا و جنبش در پایین جامعه ایران» تقسیم کردید و جنبش سبز را از نوع «جنبش در بالا» تعریف کردید؟

چرا معتقدید که «جنس جنبش سبز» با «جنس جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی» مردم ایران متفاوت می‌باشد؟ چرا تمام جریان‌هایی که معتقد به استحاله رژیم مطلقه فقهاتی از طریق صندوق‌های رأی و فیلتر استصوابی شورای نگهبان هستند، «جزء جنبش راست و کور و بالائی» می‌دانید؟

چرا در طول ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین حتی برای یکبار هم معتقد به «استحاله رژیم مطلقه فقهاتی، از طریق صندوق‌های رأی و قانون اساسی موجود و فیلتر استصوابی شورای نگهبان نبوده است؟»

چرا آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در طول ۳۷ سال گذشته ضمن رد حرکت تمامی جنبش‌های راست و بالائی و کور از جنبش حاشیه‌نشینان شهری گرفته تا جنبش اصلاحات در خرداد ۷۶، تنها بر استراتژی خوداگاهی‌بخش اجتماعی در عرصه جامعه مدنی جنبشی تکیه کرده است؟

چرا شما در عرصه «تبیین استراتژی آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین» که همان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی می‌باشد، پروسس دستیابی و تکوین جامعه مدنی را به دو قسم:

الف - جامعه مدنی نهادی.

ب - جامعه مدنی جنبشی، تقسیم می‌نمائید و در این راستا جامعه مدنی نهادی را یک پدیده لیبرالیستی در خدمت نظام استعمارگرایانه سرمایه‌داری جهانی می‌دانید، در صورتی که جامعه مدنی جنبشی در خدمت دستیابی به جامعه دموکراتیک پایدار تعریف می‌کنید؟

چرا در ۳۷ سال گذشته آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین حتی برای یکبار هم حاضر نشده است تا با «پیوند با جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی» در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، «استراتژی

جامعه مدنی جنبشی، خود را در پای استراتژی جامعه مدنی نهادی» ذبح نماید؟

چرا ریزش از طبقه متوسط و طبقه کارگر ایران به‌طرف حاشیه‌نشینان تولیدی در جریان رکود اقتصادی دولت‌های نهم و دهم و یازدهم یکی از فاجعه‌های تاریخی جامعه ایران می‌دانید؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۷ سال گذشته با عمده کردن «مساله امنیت پادگانی» در جامعه ایران پیوسته «دموکراسی و جامعه مدنی» را به چالش کشیده است؟

آیا واقعاً جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق در خدمت «امنیت پادگانی» داخل ایران بوده است یا در راستای استراتژی «جنگ، جنگ تا پیروزی» خمینی؟

چگونه می‌توانیم پارادوکس تاریخی بین دو مؤلفه «امنیت و آزادی» در کشورهای پیرامونی در خدمت «جامعه مدنی جنبشی و جامعه دموکراتیک پایدار» حل نماییم؟

چگونه می‌توانیم «ریشه راست پوپولیسم و راست پادگانی» در جامعه ایران را خشک کنیم؟

چرا پیوسته در جامعه ایران در طول ۳۷ سال گذشته بین «راست پوپولیسم و راست پادگانی پیوند و وحدت وجود داشته است؟»

چرا در دولت‌های هفتم و هشتم «جنبش به اصطلاح اصلاح طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی» علاوه بر اینکه نتوانستند «به استحاله رژیم مطلقه فقهاتی از درون دست پیدا کنند» و در سرکوب قیام تیرماه ۷۸ دانشجویی، همدست و همدستان حزب پادگانی خامنه‌ای گردیدند «بالاخره در انتخابات خرداد ۸۴ به‌واسطه «حمایت حاشیه‌نشینان از

راست پوپولیسم»، تسلیم پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر گردیدند؟ چرا در دولت دهم از بعد کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ و شکست جنبش سبز و تثبیت راست پوپولیسم غارت‌گر و ستیزه‌گر و دگماتیسم، «بین راست پوپولیست با راست سنتی به رهبری روحانیت و راست بازار به رهبری مؤتلفه و حزب پادگانی خامنه‌ای شکاف پر نشدنی ایجاد شد؟»، آنچنانکه در این جبهه از یکطرف راست پوپولیسم و راست پادگانی و راست افراطی یا داعشی جبهه پایداری قرار داشتند و از طرف دیگر راست سنتی و راست بازاری و راست بوروکراتیک و حزب پادگانی خامنه‌ای قرار گرفتند؟

چرا در پروسه انتخابات دولت یازدهم از نیمه دوم سال ۹۱ «خامنه‌ای جهت به زانو درآوردن راست پوپولیسم» مجبور شد، با خوردن جام زهر تحت عنوان رقص قهرمانانه با جناح رقیب تحت رهبری پیچیده‌ترین مهره امنیتی رژیم یعنی شیخ حسن روحانی وحدت بکند؟ **▲**

ادامه دارد

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

خود تلاش رژیم مطلقه فقاهتی در راستای حذف تبصره یک و دو ماده ۷ قانون کار رژیم مطلقه فقاهتی، آنچنانکه علیرضا محبوب رئیس فراکسیون کارگری مجلس فقاهتی در تذکر شفاهی روز سه‌شنبه ۶ مهر ۹۵ اعلام کرد، «تقاضای حذف تبصره یک ماده ۷ قانون کار به معنای به چالش کشیدن امنیت شغلی کارگران ایرانی می‌باشد.»

بنابراین در این رابطه است که در این شرایط که دولت یازدهم و رژیم مطلقه فقاهتی که بزرگترین عامل اعتراض گروه‌های اجتماعی جامعه ایران، رکود اقتصادی و بیکاری و تورم و فقر روزافزون جامعه ایران می‌دانند، جهت رهایی از این رکود خانمان‌سوز و خرمن‌سوز و استخوان‌سوز جامعه امروز ایران، به جای مقابله ساختاری با سرمایه‌های قاچاق حکومتی که توسط جناح راست پادگانی مدیریت می‌شوند و به جای مقابله کردن با سرمایه‌های بانکی و سرمایه‌های تجاری که به‌صورت رانتی در اختیار هزار فامیل حاکمیت قرار دارند، نخستین خاگریزی که در این رابطه به‌عنوان سوراخ دعا نجات این رکود فراگیر اقتصادی انتخاب کردند، اهرم نیروی کار ۲۴ میلیون نفری جامعه ایران می‌باشد، که مانند یک خروس شده‌اند که «هم در عزا سر آنها را می‌برند و هم در عروسی.»

به همین ترتیب رژیم مطلقه فقاهتی و دولت یازدهم با «لایحه اصلاح قانون کار» تلاش می‌کنند تا آنچنانکه اولیا علی بیگی، نماینده دائم رژیم مطلقه فقاهتی در سازمان بین‌المللی کار به مهر گفته است، در لایحه اصلاح قانون کار که در کمیسیون اجتماعی مجلس فقاهتی در حال بررسی می‌باشد، تلاش شده است، «تا برای تعیین حداقل دستمزد کارگران ایران، وضعیت اقتصادی رژیم هم به‌عنوان یک شاخص در کنار دو شاخص دیگر ماده ۴۱ قانون کار یعنی شاخص‌های تورم و سبب معیشتی کارگران قرار دهند» تا رژیم مطلقه فقاهتی و دولت‌های مربوطه آنچنانکه در ۲۷ سالگی که از عمر قانون کار این رژیم می‌گذرد، در راستای تعیین حداقل حقوق کارگران (که در سال ۹۵ مبلغ ماهانه آن ۸۱۲ هزار تومان می‌باشد که امروز طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقاهتی، این مبلغ معادل یک پنجم خط فقر چهار میلیون تومانی اعلام شده می‌باشد) جهت نادیده گرفتن تبصره دوم ماده ۴۱ قانون کار، یعنی شاخص «سبب معیشتی یک خانواده پنج نفری کارگری» جهت تعیین سالانه حداقل دستمزد و نادیده گرفتن حتی تبصره اول ماده ۴۱ قانون کار، یعنی شاخص «نرخ تورمی» اعلام شده توسط بانک مرکزی حکومتی، برای تعیین سالانه حداقل حقوق ۲۴ میلیون خانوار نیروی کار ایرانی (که در شرایط فعلی، حتی به جای خط فقر چهار میلیون تومانی اعلام شده توسط دستگاه‌های آمارساز رژیم مطلقه فقاهتی، در زیر خط بقاء زندگی می‌کنند) رژیم مطلقه فقاهتی تلاش می‌کند تا در این لایحه اصلاح قانون کار که اکنون در کمیسیون اجتماعی مجلس

دهم فقاهتی (بیشتر در بدهای بسته و در غیاب جنبش و نهادهای مستقل کارگری در راستای منافع دو کارفرمای بزرگ اقتصاد ایران، یعنی بورژوازی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه و بورژوازی حکومتی و دولتی و ولایتی و فقاهتی) در حال آشپزی می‌باشد، با قرار دادن «شاخص وضعیت اقتصادی کشور»، در ذیل ماده ۴۱ قانون کار فقاهتی دو شاخص درصد «تورم» و «سبب معیشتی یک خانوار پنج نفره کارگری» جهت تعیین سالانه حداقل حقوق ۲۴ میلیون خانوار نیروی کار ایرانی، در پای شاخص وضعیت اقتصادی کشور، ذبح نماید.

تا توسط شاخص «وضعیت اقتصادی کشور» شورایی‌عالی کار حکومتی و فقاهتی که تنها در اسفندماه هر سال برای انجام جنگ خر فروشانه خود، در غیاب جنبش و نهادهای مستقل کارگری، توسط نمایندگان دو بورژوازی بزرگ ایران، یعنی بورژوازی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه و بورژوازی دولتی و حکومتی تحت هژمونی ولایت، و نمایندگان انتصابی تشکیلات زرد کارگری، جهت تعیین سالانه حداقل حقوق از پیش تعیین شده، فعال می‌گردد، بتواند توسط این شاخص، دو شاخص دیگر ماده ۴۱ یعنی «نرخ تورم» و «سبب معیشتی» آچمز و رفو نمایند و نمایندگان دو بورژوازی بزرگ ایران بتوانند توسط این شاخص کاذب در شورایی‌عالی کار فرمایشی و فرمالیته، حق و تو حاصل نمایند.

تا آنچنانکه در ۲۷ سال عمر قانون کار رژیم مطلقه فقاهتی این رژیم نشان داده است، در راستای حل بحران‌های ساختاری اقتصادی و سیاسی و اجتماعی خود، آنچنانکه در سپهر توزیع قدرت سیاسی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت ناتوان می‌باشد، در عرصه اقتصاد بخش اعظم موانع خود را بر سر آخرین خاگریز



نیروی کار ایرانی ویران نمایند. تا به خیال خام خود، با دستیابی به نیروی کار ارزان، توسط ذبح کردن نیروی کار ایرانی، اکسیر همه مشکلات اقتصادی، (جهت نجات از سونامی رکود و بیکاری و تورم و فقر و گرسنگی مردم نگون بخت ایران) پیدا نماید.

فراموش نکنیم که طبق ماده ۴۱ قانون کار فقهاتی حاکم، شورای عالی کار (که اعضای آن منتصب مستقیم و غیر مستقیم خود حکومت و دولت حاکم و بورژوازی بزرگ راست پادگانی می‌باشند و در آن حتی نمایندگان کارگران، به‌صورت رانتی توسط نهادهای تشکیلات زرد کارگری خود حکومت معرفی می‌گردند) موظف است تا همه ساله در اسفند ماه، میزان حداقل مزد کارگران را برای نقاط مختلف کشور و یا صنایع مختلف با توجه به معیارهای ذیل تعیین نمایند:

۱ - حداقل مزد کارگران با توجه به درصد تورمی که از طرف بانک مرکزی رژیم مطلقه فقهاتی اعلام می‌شود.

۲ - حداقل مزد بدون آنکه مشخصات جسمی و روحی کارگران و ویژگی‌های کار محول شده را مورد توجه قرار دهد، باید به اندازه‌ای باشد تا زندگی یک خانواده که تعداد متوسط آن توسط مراجع رسمی اعلام می‌شود، تأمین نماید.

«گرچه قانون کار فقهاتی فعلی، در سال ۱۳۶۹ بالاخره پس از عدم موفقیت مجلس فقهاتی و شورای نگهبان فقهاتی در تصویب آن، توسط مجمع تشخیص مصلحت فقهاتی حاکم به تصویب رسید» در سال‌های بعد از پایان جنگ ۸ ساله بین دو رژیم فقهاتی و بعث عراق که با شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» بیش از هزار میلیارد دلار ضرر و زیان اقتصادی بر ماشین اقتصادی مردم نگون بخت ایران وارد کرد، رژیم فقهاتی تلاش می‌کرد تا توسط ماده ۴۱ بتواند به صورت شکلی و حقوقی هم که شده امیدی در زندگی خرمن سوخته نیروی کار ایرانی وارد کرد، در آن شب‌های تاریک فقر و فلاکت که بیم موج بیکاری همراه غرقاب تورم و رکود، بعد از آن جنگ خرمن‌سوز و خانمان‌سوز، رژیم مطلقه فقهاتی کوشید تا توسط این قانون کار سوراخ دعائی برای نیروی کار سرگردان ایرانی به نمایش بگذارد.

گرچه تجربه ۲۷ سال عمر این قانون کار فقهاتی نشان داده است که تنها تحفه‌ای که برای ۲۴ میلیون خانوار ایرانی داشته است این بوده که این امام زاده قانون کار و ماده ۴۱ آن پتانسیل

آن ندارد تا نیروی کار ایرانی بر آن دخیل ببندد و به همین دلیل شعار ۲۴ میلیون خانوار نیروی کار ایرانی در پس از ۲۷ سال عمر این قانون کار، اکنون این می‌باشد «که سال به سال، دریغ از پارسال»، زیرا در طول ۲۷ سال گذشته عمر این قانون کار، رژیم مطلقه به جای اینکه در تعیین حداقل معیشت و حقوق کارگران، «بند دوم ماده ۴۱ یعنی سبد معیشتی یک خانوار ۵ نفری را مبنای تعیین حداقل حقوق ۲۴ میلیون خانوار ایرانی قرار دهد» بند اول ماده ۴۱ قانون کار فقهاتی مبنای تعیین حداقل حقوق و تعیین معیشت ۲۴ میلیون خانوار ایرانی قرار داده است که از آنجائیکه در بند اول ماده ۴۱ قانون کار مبنای «تعیین حداقل حقوق» توسط شورایی عالی کار انتصابی مستقیم و غیر مستقیم رژیم فقهاتی، به جای «سبد معیشتی یک خانوار پنج نفره کارگری»، «درصد تورم اعلام شده از طرف بانک مرکزی رژیم فقهاتی» را شاخص اعلام می‌کند، رژیم مطلقه فقهاتی در ۲۷ سال عمر این قانون کار کوشیده است «تا توسط حکومتی کردن اعلام نرخ تورم سالانه» حتی بند اول را هم در تعیین سالانه حداقل معیشت کارگران ایران، در خدمت منافع دو بورژوازی بزرگ ایران امروز، یعنی «بورژوازی راست پادگانی» و «بورژوازی ولایتی و حکومتی» در آورد.

زیرا این دو بورژوازی بزرگ در طول ۳۷ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، با در اختیار داشتن بیش از ۸۰٪ سرمایه‌های تجاری و بانکی و نفتی و پولی و صنعتی، به‌عنوان کارفرمایان اصلی طبقه کارگر ایران بوده و هستند. بر این مطلب بیافزاییم که، به موازات اینکه در اواخر دولت پنجم، هاشمی رفسنجانی تورم لجام گسیخته اقتصاد سرمایه‌داری فقهاتی حاکم، به سمت سه رقمی شدن خیز برداشت دیگر حتی برای بانک مرکزی رژیم مطلقه فقهاتی، امکان کتمان سونامی تورم لجام گسیخته اقتصاد فقهاتی و سرمایه‌داری ایران، توسط نرخ‌سازی کاذب و فرمایشی مانند گذشته وجود نداشت.

به همین دلیل بود که از ابتدای دولت ششم هاشمی رفسنجانی، «برای اولین بار از بعد جنگ بین‌الملل و اشغال ایران توسط متفقین، حتی از طرف خود بانک مرکزی رژیم مطلقه فقهاتی تورم بیش از ۵۰٪ اعلام گردید»، علی‌ایحال، در این رابطه بود که رژیم مطلقه فقهاتی که فکر می‌کرد که می‌تواند «توسط بند اول ماده ۴۱ قانون کار» توسط شورایی عالی کار انتصابی حکومتی و «نرخ تورم دست‌ساز دولتی» شاخص «تعیین حداقل



است) برای خوردن ندارند» و ۲۵ درصد مردم ایران حاشیه‌نشین شهرها شده‌اند و ۱۰ میلیون و دویست هزار خانوار ایرانی در سکونت‌گاه‌های غیر رسمی مثل آلونک‌ها و کپر‌ها و گودهای خارج از شهرها و زورآبادها به سر می‌برند که فاقد هر گونه امکانات زیستی حداقلی حتی در حد زندگی حیوانی می‌باشند.

و در شرایطی که طبق گفته سلمان خدادادی رئیس کمیسیون اجتماعی مجلس دهم فقاهتی، «تعداد بیکاران نیروی کار جوان ایرانی، امروز به بیش از ۱۱ میلیون نفر رسیده است» **طبیعی است که تعیین «شاخص وضعیت اقتصادی کشور» به‌عنوان بند سوم ماده ۴۱ قانون کار، جهت تعیین سالانه حداقل حقوق ۲۴ میلیون نفر نیروی کار ایرانی، در لایحه اصلاح قانون کار موجود در کمیسیون اجتماعی مجلس دهم که پشت درب‌های بسته و در غیبت جنبش و نهادهای مستقل کارگری در حال چکش‌کاری و آشپزی می‌باشند، تیر خلاصی است که «حتی خط فقر بدل شده به خط بقای زندگی طبقه کارگر ایران را هدف قرار می‌دهد.»**

بنابراین آنچنانکه با حذف تبصره‌های ماده ۷ قانون کار فقاهتی در این لایحه اصلاحی، باعث می‌شود تا «عدم امنیت شغلی» برای بیش از ۹۵٪ از ۲۴ میلیون نیروی کار ایرانی، به‌صورت یک قانون درآمد، اضافه کردن «شاخص وضعیت اقتصادی کشور» به ماده ۴۱ قانون کار، بر مکانیزم تعیین سالانه حداقل حقوق کارگران توسط شورایی عالی حکومتی و انتصابی، باعث به چالش کشیدن همین خط بقای زندگی ۲۴ میلیون خانوار نیروی کار ایرانی می‌شود. که برای فهم این مهم در اینجا مجبوریم به شکاف بین دو طبقه بورژوازی بزرگ راست پادگانی ایران تحت هژمونی سپاه و طبقه محروم کارگران ایران پردازیم. **Δ**

ادامه دارد

حقوق» نیروی کار ایرانی را از شاخص «سبد معیشتی پنج نفره یک خانواده»، به سمت شاخص «نرخ تورم دست‌ساز حکومتی» هدایت و مدیریت نماید، با عبور نرخ تورم دست‌ساز حکومتی، از زمان دولت ششم هاشمی رفسنجانی از مرز ۵۰٪، رژیم مطلقه فقاهتی و دو بورژوازی بزرگ راست پادگانی و بورژوازی دولتی ولایتی و حکومتی، در راه دستیابی به نیروی کار ارزان توسط استثمار بی‌رحمانه نیروی کار ایرانی، «در برابر یک چند راه چه کنیم؟ و در منطقه آچمز قرار گرفت.»

زیرا دیگر این دو بورژوازی بزرگ ایران، در تعیین حداقل حقوق ۲۴ میلیون خانوار نیروی کار ایرانی، نمی‌توانستند بر بند یک ماده ۴۱ قانون کار دخیل ببندند و نرخ تورم را مبنای افزایش قطره چکان، سالانه حقوق کارگران قرار دهند، آنچنانکه نمی‌توانستند، توسط بند ۲ ماده ۴۱ قانون کار، سبد معیشتی یک خانواده پنج نفره کارگری را شاخص تعیین حداقل حقوق کارگران قرار دهند. به همین دلیل رژیم مطلقه فقاهتی توسط لایحه اصلاح قانون کار فعلی می‌کوشد تا با اضافه کردن شاخص «وضعیت اقتصادی کشور» به‌عنوان بند سوم ماده ۴۱ قانون کار، سوراخ دعای گم شده خود را «از نرخ حکومتی و دست‌ساز تورم بانک مرکزی» به امامزاده «وضعیت اقتصادی کشور» تغییر دهند.

طبیعی است که تجربه ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی نشان داده است که «شاخص وضعیت اقتصادی کشور» برای رژیمی که شعارش «جنگ، جنگ تا پیروزی است» دستاوردی جز شمشیر دم‌مک‌کوس بر سر ۲۴ میلیون خانوار نیروی کار ایرانی به بار نخواهد آورد. چرا که در جامعه‌ای که طبق گفته علی اکبر سیاری معاون وزیر بهداشت دولت یازدهم رژیم مطلقه فقاهتی، در شرایط فعلی پس از ۳۷ سال که از عمر رژیم مطلقه فقاهتی می‌گذرد، «سی درصد مردم ایران، هنوز حتی نان خالی (که امروز هر قرص نان سنگک به بیش از دو هزار تومان رسیده



در حاشیه پالتاکی دوازدهم: برای ادامه پالتاکی

پیامبر اسلام در قرن هفتم "در پاسخ به کدامین سوال و نیاز جامعه بشری بوده است" و امروز اسلام او آیا می‌تواند به سوالی یا نیازی از بشریت امروز پاسخگو باشد؟

قطعاً اگر نتواند این اسلام پاسخگوی نیاز امروز بشر باشد، به درد موزه‌ها و حوزه‌های فقهی و فقهاتی می‌خورد. چراکه "حیات اجتماعی و تاریخی اسلام در گرو آن است که این اسلام بتواند پاسخی به سوال و نیاز امروز بشر بدهد". البته هر چند مثال ما در رابطه با یک حرکت سترگ و فریه مانند استمرار حیات اسلام تاریخی می‌باشد که هرگز قابل مقایسه با حرکتی مثل پالتاکی نیست، ولی هدف ما از ذکر این مثال برای این بود، تا در برابر مخاطب خود به این قضاوت و داوری بپردازیم، که رمز فنا و بقاء حرکت‌های اجتماعی و تاریخی در چارچوب ضرورت تکوین آنها قابل تبیین می‌باشد و در این داوری دیگر فاصله‌ای بین حرکت‌های بزرگ و کوچک وجود ندارد.

علی‌هذا، با این نگاه و با این رویکرد است که "می‌توانیم در باب پالتاکی به داوری بپردازیم". به عبارت دیگر، با این سیاق است که در تبیین ضرورت ظهور و تکوین پالتاکی می‌توان گفت، هدف از پالتاکی، "تکیه بر مکانیزم زنده دیالوگی یا بیانی، در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین می‌باشد". چراکه یکی از خودویژگی‌های اکثریت جامعه امروز ایران، "شفاهی بودن روش فهم و شناخت آنها است" لذا همین خودویژگی شفاهی بودن روش فهم و شناخت اکثریت جامعه امروز ایران، باعث گردیده است، تا اکثریت جامعه امروز ایران با اینکه به‌صورت فراگیر با فضای مجازی و اینترنت و شبکه‌های اجتماعی در تماس می‌باشند، نسبت به رسانه‌های ماهواره‌ای اعم از صدائی و سیمائی بیشتر وابستگی داشته باشند و آن منابع، بیشتر آبخور تأمین‌کننده آگاهی برای آنها باشند، تا منابع کتبی و تکستی، (حتی در عرصه فضای مجازی).

در نتیجه اکثریت جامعه ایران جهت کسب آگاهی، بیش از آنکه به دنبال منابع تکستی و کتبی باشند، حتی در شبکه‌های اجتماعی، به دنبال منابع صدائی

که ما کوشیدیم در میزگرد مستضعفین، تحت عنوان پاسخ به سوال‌های رسیده، در این شماره به نقل و تبیین آنها بپردازیم، شاید نامناسب نباشد که داوری کنیم "که مهمترین موضوعی که در جلسه دوازدهم پالتاکی مطرح گردید و بیش از موضوع محوری خود پالتاکی (که نقد سرمقاله آخرین شماره نشر مستضعفین بود) دارای اهمیت می‌باشد، موضوع آسیب‌شناسی پالتاکی و ضرورت استمرار حیات پالتاکی است."

البته هر چند طبق گفته مدیر پالتاکی، قرار است که در جلسه چهاردهم پالتاکی، این موضوع به‌صورت مستقل مورد چکش‌کاری اصحاب پالتاکی قرار گیرد، (و قطعاً هر تصمیمی که اصحاب پالتاکی در این رابطه به‌صورت دموکراتیک اتخاذ کنند مورد تأیید ما هم می‌باشد) با همه این احوال بر خود واجب دیدیم که قبل از جلسه چهاردهم پالتاکی، پیشاپیش جهت تشحیذ ذهن و بارور شدن جلسه چهاردهم پالتاکی، به آسیب‌شناسی پروسس گذشته پالتاکی و طرح نکته و نظرات خودمان در این رابطه بپردازیم. "شاید خود این برگ سبزی باشد تحفه درویش"، لذا در این رابطه است که در عرصه آسیب‌شناسی پالتاکی، "جهت اینکه آب را از سرچشمه‌ها پاک کنیم" ابتدا به طرح ضرورت تکوین پالتاکی توسط اصحاب پالتاکی و بخصوص مدیر پالتاکی می‌پردازیم، چراکه معتقدیم که مهمترین عاملی که استمرار حیات یک حرکت سیاسی و اجتماعی را بیمه می‌کند، فهم علمی ضرورت تکوین و پیدایش آن حرکت است.

به عبارت دیگر تا زمانیکه "ضرورت تکوین و پیدایش یک حرکت تدوین و تبیین نگرند، نمی‌توان در باب استمرار حیات آن حرکت داوری و قضاوت تاریخی یا تئوریک کرد" و به همین دلیل بر عکس آن، اگر بخواهیم در باب حرکت‌های اجتماعی یا سیاسی یا تاریخی که در بستر زمان توانسته‌اند استمرار پیدا کنند، یا نتوانسته‌اند استمرار پیدا کنند، به داوری و قضاوت علمی و تئوریک بپردازیم، "باید قبل از هر چیز جهت علت‌یابی موضوع به سراغ ضرورت پیدایش و ظهور و تکوین آن حرکت برویم."

شاید بهتر باشد که اینچنین داوری کنیم که "امکان ندارد یک حرکت هر چند هم که بزرگ باشد، و یا هر چند هم که خرد باشد، بتواند در عرصه زمان استمرار پیدا کند، مگر اینکه آن حرکت پاسخی بوده باشد بر نیاز و ضرورت اجتماعی و سیاسی و تاریخی زمان تکوین خودش". به‌عنوان مثال اگر خواستیم در باب ضرورت استمرار حیات چهاردهم قرنه اسلام تاریخی به داوری بنشینیم، باید به جای اینکه دنبال معجزه بودن کلام قرآن باشیم، معجزه حرکت پیامبر اسلام را در قرن هفتم میلادی (که از نظر عبدالرحمن بن خلدون تونسلی فیلسوف و جامعه‌شناسی و متکلم و مورخ قرن هشتم هجری، معجزه بزرگ پیامبر اسلام الفت و پیوند دادن بین جوامع و قبائل وحشی عربستان در عصر خودش بوده است) کشف کنیم. چرا که پیامبر اسلام نیامد، تا مثلاً با معجزه شق القمر و شقه کردن کره ماه و قرار دادن آن در اطراف گردن خود، و یا رفتن به کرات آسمانی توسط اسب براق در شب معراج، مشکل بشر را حل نماید، بلکه بالعکس هنر ماندگاری اسلام و قرآن آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید در این بود که "پیامبر اسلام با دو شعار توحید و عدالت در چارچوب نبوت خود، می‌خواست بزرگترین گم شده بشریت را به آنها ارزانی نماید" و در همین رابطه است که برای تبیین علت پایداری و استمرار حرکت پیامبر اسلام در عرصه زمان و تاریخ چهاردهم قرن گذشته باید به جای اینکه مانند اسلام دکماتیسیم یا اسلام روایتی و اسلام فقهاتی و شفاعتی و ولایتی به دنبال معجزه‌های غیر واقعی برویم، ببینیم حرکت



یا صوتی و تصویری هستند. پر پیداست که، این موضوع نه نفی کننده و کم بهاء دادن به فعالیت تکستی و نوشتاری و کتبی عزیزان در عرصه شبکه‌های اجتماعی اعم از نشر و پیشگام و دانشجویان و کارگران و زنان می‌باشد و نه منافاتی با این دارد، که اکثریت جامعه ایران از طریق شبکه‌های اجتماعی با هم دیالوگ آزاد می‌کنند، بلکه تنها تکمیل کننده این موضوع می‌باشد و آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم، یکی از عوامل اصلی فراگیر شدن حرکت شریعتی در سال‌های ۴۸ تا ۵۱ که اوج اعتلای حرکت آگاهی‌بخش شریعتی بوده است، "برخورداری شریعتی از هنر تبلیغ و ترویج کلامی توسط کنفرانس‌ها و سخنرانی‌هایش بود." آنچنانکه حتی امروز که ۴۵ سال از تعطیلی ارشاد شریعتی می‌گذرد، "قدرت آگاهی‌رسانی نوارهای شریعتی در رابطه با جامعه شفاهی امروز ایران، بیشتر از کتاب‌های او می‌باشد." (هر چند تیراژ کتاب‌های شریعتی حتی پس از ۴۵ سال که از تعطیلی ارشاد و وفاتش می‌گذرد، در داخل کشور، بیش از تمامی کتاب‌های موجود می‌باشد).

علی‌الاحوال در این رابطه است که می‌توانیم این داوری در اینجا بکنیم، "که مهمترین خلاء مکانیزم آگاهی‌رسانی جریان‌های طرفدار شریعتی در ۴۰ سال گذشته و در رأس آنها آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در مقایسه با حرکت ۳ ساله ارشاد شریعتی، همین خلاء هنری و صوتی و تصویری می‌باشد." فراموش نکنیم که شریعتی در همین دوران اندک کمتر از سه ساله حرکت آگاهی‌بخش خود در ارشاد منهای هنر کلامی و قلمی که خودش در حد اساطیر خدایان یونان داشت، می‌کوشید که از تمامی مکانیزم‌های هنری اعم از اسلاید و تئاتر و فیلم در حد پیشرفت زمان خودش، "جهت آگاهی‌رسانی به توده‌های جامعه ایران استفاده نماید."

بر این مطلب بیافزائیم که شریعتی اولین کسی بود که "تئاتر و موسیقی و فیلم وارد مکان‌های مقدسی مثل حسینیه و مسجد که تا آن زمان تنها توسط روحانیت فقهاتی در طول هزار ساله گذشته استفاده برای سینه‌زنی و قه‌زنی و حداکثر نماز جماعت می‌شد، کرد." به همین دلیل "در طول ۴۰ سال گذشته حرکت جریان‌های هوادار شریعتی و در رأس آنها آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین پیوسته از این خلاء صدایی و تصویری در عرصه آگاهی‌رسانی به جامعه شفاهی ایران در رنج بوده‌اند." طبیعی است که با تولد «سوتک» و «پالتاکی» در این رابطه جریان‌های پیرو این نحله به این امیدواری دست یافتند که این گونه مکانیزم‌ها آغازی باشد تا در پروسس کمالی خود بتواند آن خلاء‌های جبران‌ناپذیر صوتی و تصویری پر نماید.

پر پیداست که "هر گونه اخبار کسل کننده و یأس‌آور در این رابطه می‌تواند چراغ نیم روشن این آرزو را در دل جریان‌های پیرو این نحله خاموش نماید." البته سختی کار اصحاب "سوتک" و "پالتاکی" را در

این رابطه نباید نادیده بگیریم، چراکه این اصلی تغییرناپذیر است که "ایجاد راهی نو برای حرکتی نو تنها با سرمایه‌ایثار و گذشت از همه چیز ممکن می‌باشد." آنچنانکه قرآن در این رابطه می‌فرماید:

«لن تتالوا ألبر حتی تتفقوا ممتحبون و ماتفقوا منشی ء فان الله به علیم - به نیکی و بر نمی‌رسید مگر اینکه از آنچه که در زندگیتان بیشتر دوست دارید، ایثار کنید. البته خداوند به ایثار شما آگاه است" (آل عمران - آیه ۹۲) جا دارد در این رابطه کوشش عزیزان پالتاکی مورد چکش‌کاری مجدد قرار دهیم و در این رابطه داوری خودمان به‌عنوان برگ سبزی تحفه درویش تقدیمان عزیزان بکنیم، باشد که قبول افتد و در نظر آید. چراکه "اگر مدیریت پالتاکی و اصحاب گرانمایه و گرانسنگ ثابت پالتاکی در این مدت ۱۲ جلسه پالتاکی نتوانسته‌اند به این نیاز مهم حرکت به‌صورت صد در صد دست پیدا کنند (به مصداق "مالا پدیرکه کله لا تترک کله" و "اگر به صد نرسیده‌ایم نباید همین پنجاه را هم فدای صد بکنیم") نباید فراموش کنیم که خود پالتاکی در این ۱۲ جلسه، "به‌صورت یک فرایند در استراتژی آگاهی‌بخش شریعتی یک حرکت نو بود." هر چند که دارای کم و کاست فراوانی هم می‌باشد.

مهمترین ضعف پالتاکی در این رابطه، "عدم نشر و انتشار صوتی و زنده این دستاوردها، بعد از جلسات پالتاکی یعنی پس از اصلاح آنها، در سایت پیشگام و سایت نشر و سایت کارگران و دانشجویان و زنان می‌باشد." بر این مطلب بیافزائیم که از نظر ما "ارزش پالتاکی به کیفیت پلمیک جلسات وابسته است، نه به کمیت تعداد افراد شرکت کننده در پالتاکی". چرا که این امر جبری خواهد بود که هر چه تعداد افراد شرکت کننده در پالتاکی بیشتر باشد، از آنجائیکه مدیریت آن برای مدیر پالتاکی سخت‌تر می‌گردد و افراد شرکت کننده نیروی کمی خواهند شد، همین موضوع باعث می‌گردد، تا رفته رفته پالتاکی از رسالت خودش فاصله بگیرد و به مطالب حاشیه‌ای بپردازد. در همین رابطه بد نیست که به این ضعف مهم پالتاکی هم اشاره کنیم و آن "عدم توان راحت تماس افراد در داخل کشور با مدیریت پالتاکی در ضمن نشست‌ها می‌باشد." البته مدیریت پالتاکی باید در رابطه با این ضعف فکر اساسی بکند. بخصوص که قرار است در مقابله با اینترنت حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی، "به‌زودی اینترنت ماهواره‌ای در داخل کشور که غیر قابل کنترل برای جریان راست پادگانی تحت هژمونی سپاه می‌باشد عرضه بشود."

بد نیست در همین جا به این نکته هم اشاره‌ای کنیم که در صورتی که مدیریت پالتاکی و اصحاب پالتاکی بخواهند در چارچوب پالتاکی به مخاطبین بیشتر حضوری جهت انجام دیالوگ مستقیم دست پیدا کنند، می‌توانند در کنار "جلسات پالتاکی کنفرانس‌های پالتاکی آزاد ترتیب بدهند" که صد البته "کنفرانس‌های پالتاکی، با جلسات پلمیک پالتاکی متفاوت می‌باشند." و هرگز نباید "افتابه خرج لحیم بشود" چراکه



موضوع پالتاکی فعلی که در ۱۲ جلسه قبلی به انجام رسیده است "پلمیک پالتاکی است نه دیالوگ پالتاکی" بنابراین اگر در آئین نامه عملی پالتاکی، این مرزبندی موضوعی به صراحت روشن نشود، نمی‌توان به رسالت پالتاکی دست پیدا کرد. چرا که بین "پالتاکی پلمیک" با "پالتاکی دیالوگی و پالتاکی تریبونی" از فرش تا عرش فاصله وجود دارد.

به این ترتیب که "در پالتاکی پلمیکی موضوع و رسالت کار پالتاکی ترویج است نه تهییج و تبلیغ" برعکس "رسالت پالتاکی دیالوگی و پالتاکی تریبونی تبلیغ و تهییج می‌باشد نه ترویج، که تنها در انحصار پالتاکی پلمیکی می‌باشد." پر پیدا است که "اگر بپذیریم که رسالت پالتاکی پلمیکی ترویج می‌باشد نه تبلیغ و تهییج، طبیعی است که وظیفه اصلی پالتاکی پلمیکی تولید فکر و برنامه و اندیشه است نه تبلیغ فکر و برنامه و اندیشه." و صد البته اگر پالتاکی پلمیکی فعلی نتوانسته است در طول ۱۲ جلسه قبلی در این رابطه گام‌های بلندی بردارد، به این دلیل بوده است که "پالتاکی صورت پراگماتیسم و روزمره پیدا کرده است."

بی‌شک اگر پالتاکی می‌توانست از قبل، "با استراتژی مشخص پالتاکی پلمیکی، نه پالتاکی دیالوگی حرکت نماید، دستاوردهای بهتری از آنچه تا کنون برای ما آورده است، به دست می‌آورد." فراموش نکنیم که "یکی از ضعف‌های گذشته پالتاکی در پروسه ۱۲ جلسه‌ای خود تغییر موضوعات جلسات از صورت کنکرت و سیاسی به صورت عام و کلی و مجرد بود." که این امر خود "باعث سکتاریست پالتاکی گردید." هر چه موضوعات پالتاکی زنده‌تر به روزتر و سیاسی‌تر باشد ارزش پالتاکی بیشتر می‌گردد.

باید بپذیریم که یکی از ضعف‌های عام و کلی هواداران شریعتی مجرداندیشی و کلی‌نگری و کوپری‌گرائی و صوفی‌منشی و غیره می‌باشد. همین مرض و بیماری که در سال ۵۹ و سال ۶۰ باعث گردید تا به صورت یک بحران فراگیر تمامی تشکیلات آرمان مستضعفین در تهران و شهرستان‌ها دود شود و به آسمان برود. سمپات و هوادار آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین باید بپذیرد که برای او و برای ابوذر مهمتر از هر چیز کاخ سبز معاویه و اختلاف طبقاتی جامعه عثمان و بی‌عدالتی سیاسی و اقتصادی و معرفتی حاکم بر جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. ابوذر و سمپات آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین نباید در ربه عثمان به صوفی‌گری و فیلسوفی، خود را مشغول کند.

ماحصل اینکه اصحاب گرانمایه پالتاکی و مدیریت محترم پالتاکی باید توجه داشته باشند که،

اولاً پالتاکی را پالتاکی پلمیکی تعریف کنند.

ثانیاً معتقد باشند که رسالت پالتاکی پلمیکی ترویج است نه تبلیغ.

ثالثاً باور کنند که رسالت ترویجی پالتاکی پلمیکی علاوه بر نقد و چکش‌کاری و آشپزی اندیشه‌های آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در مؤلفه‌های مختلف تئوریک و تشکیلاتی و استراتژی و تاکتیک و مواضع سیاسی آن، تولید فکر در ادامه اندیشه آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین می‌باشد که جزء وظایف آنها است.

لذا در این رابطه است که اصحاب نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین خود را مسئول و موظف می‌دانند تا اندیشه‌های پالتاکی و تمامی مباحث مطرح شده در جلسات پالتاکی را مورد بازشناسی مجدد قرار دهند و دستاوردهای تئوریک و تجربی پالتاکی را در عرصه بازتولید اندیشه‌های نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین جزء اندیشه‌های خود قرار دهند. آنچنانکه در ۱۲ جلسه گذشته پالتاکی ما بر این سیاق عمل کردیم و در نوک پیکان کارهای نظری و تئوریک خود بازفهمی و حفاری جلسات پالتاکی قرار دادیم. تحلیل‌های جلسات ۱۲ گانه پالتاکی گواه ما در این رابطه می‌باشد.

بنابراین اصحاب آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین هرگز خود را موظف به تماشاگری یکطرفه جلسات پالتاکی نمی‌بینند و در این مدت تلاش کردیم تا همگام با اصحاب پالتاکی ما هم بازی‌گری کنیم تا پروژه پالتاکی بتواند هر چه بیشتر بارورتر بشود.

رابعاً اگر پالتاکی را، پالتاکی پلمیکی تعریف کردیم و رسالتش را ترویجی دانستیم، دیگر نباید به این بیان‌دیشیم که چرا پالتاکی محدود به اصحاب پالتاکی شده است، بلکه باید فکر و ذکر ما به جای کمیت‌گرائی به محتوا و دستاوردهای تئوریک و تجربی پالتاکی باشد.

خامساً اینکه گفته شده است که در جلسه چهاردهم پالتاکی باید به مکانیزم‌های بهتر اندیشید، حرفی درست است، "ولی نباید فراموش کرد که هرگز نقد، قابل معامله با نسیه نیست." لذا تا زمانیکه نقدی بهتر که توان انجام بهتر رسالت پالتاکی دارد، آماده نشود، باید جهت تقویت همین پالتاکی گام برداریم.

تجربه "سوتک" به ما یاد داد که با تعطیلی نقد نمی‌توان امیدوی به نسیه داشته باشیم. فراموش نکنیم که همیشه در عین رانندگی و شنا کردن است که راننده و شناگر می‌تواند به ضعف‌های خود آگاهی پیدا کنند و حرکت و مبارزه اجتماعی مانند هواپیمائی است که در حین پرواز باید به ترمیم ضعف‌های خود بپردازد و به همین دلیل معلم کبیرمان شریعتی در تبیین وقوف در حج، می‌گفت: "وقوف غیر تعطیلی و سکون است.

وقوف یعنی بازشناسی در عرصه حرکت برای بازتولید بهتر بعدی." **Δ**

موفق باشید



جنبش حاشیه‌نشینی و ابرار



«پوپولیسیم ستیزه‌گر و غارتگر و دگماتیسیم»

ج - حاشیه‌نشینی در ایران که در دهه ۴۰ تکوین پیدا کرد، مولود شکست رفرم ارضی شاه - کندی می‌باشند:

پهلوی دوم در چارچوب سرمایه‌داری تولیدی به علت وابسته بودن سرمایه‌داری حاکم، توسط یکپارچه کردن زمین‌های قطعه قطعه شده، این همه باعث شکست رفرم ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ و اقتصاد کشاورزی در روستاهای ایران گردید.

حاصل شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ مهاجرت طبقه زحمتکش روستاهای ایران از روستاها به طرف شهرها شد که این مهاجرین فقیر و بی‌خانمان و رانده از همه جا، به صورت حاشیه‌نشینی‌های شهری در آلونک‌ها و زورآبادها و زاغه و کپرها و گودال‌های اطراف شهرها تکوین پیدا کردند و آنچنان این سونامی مهاجرت گسترده شد که امروز طبق آمار خود دستگاه‌های رژیم مطلقه فقهاتی بیش از ۲۰ میلیون نفر در چارچوب یک زندگی حیوانی به صورت حاشیه‌نشینی در حاشیه شهرهای ایران به سر می‌برند.

البته مهمتر از تکوین حاشیه‌نشینی در اطراف شهرها از بعد از شکست رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ اینکه، همین حاشیه‌نشینان اطراف شهرها، به علت پائین بودن دستمزد آنها، در رقابت نیروی کار ارزان سرمایه‌داری، خواستگاه کارگری و پرولتاریای صنعتی در شهرها برای بورژوازی بزرگ درباری شدند. لذا به این ترتیب طبقه کارگر صنعتی تکوین

با عنایت به اینکه حاصل نهائی رفرم ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ این شد که زمین‌داران سابق روستاها با فروش زمین‌ها به دربار، به شهر بیایند و بورژوازی بزرگ دربار پهلوی دوم را ایجاد نمایند، خروجی نهائی این استحالته دستوری و صوری طبقه حاکم توسط سرمایه‌های نفتی که در دست دربار بودند، باعث گردید تا «بورژوازی بزرگ تازه به دوران رسیده دربار پهلوی دوم، سکانتار اقتصاد سرمایه‌داری وابسته مولود رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ بشوند.» البته پر پیدا بود که بورژوازی بزرگ دربار پهلوی دوم در دهه ۴۰ در مقایسه با بورژوازی سده هجدهم میلادی مغرب زمین، به علت ارتجاعی و عقب مانده بودن خواستگاه و نگرش آنها، نتوانند آن رسالتی که سرمایه‌داری مغرب زمین از قرن ۱۶ تا قرن نوزدهم در مغرب زمین داشتند، حاصل نمایند.

چراکه «جا به جایی صوری طبقه حاکمه در دو مناسبات زمین‌داری و سرمایه‌داری وابسته مولود رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰، به علت شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی به لحاظ هرم طبقاتی در جامعه ایران، فقط محدود به طبقه حاکم یا تبدیل زمین‌دار به بورژوازی بزرگ دربار نشد، بلکه در عرصه طبقه محکوم یا استثمار شده هم این جابجایی طبقاتی، صورت صوری به خود گرفت»؛ زیرا از آنجائیکه با خروج زمین‌داران بزرگ از روستاها به طرف شهرها، توسط خرید زمین‌های آنها به وسیله سرمایه نفتی، «مدیریت سنتی کشاورزی در روستاها - که در دست زمین‌داران بزرگ بود -، از بین رفت و توسط تقسیم غیر برنامه‌ریزی شده در چارچوب رفرم ارضی شاه - کندی، زمین‌ها بین دهقانان و طبقه زحمتکش و استثمار شده روستاها تقسیم شد، از آنجائیکه با تقسیم زمین‌ها و خروج زمین‌داران از روستاها به شهر، این جابجایی و استحالته غیر برنامه‌ای و مکانیکی و صوری باعث خلاء مدیریت در روستاها گردید، با عنایت به اینکه، «دهقانان صاحب زمین شده توسط قطعه شدن زمین‌ها هر کدام به صورت خرده مالک درآمدند»، همین موضوع باعث گردید تا علاوه بر اینکه دیگر این خرده مالک‌های جدا شده از هم نتوانند مدیریت یکپارچه برنامه‌ریزی در عرصه تولید کشاورزی بوجود بیاورند، خود این تقسیم ارضی و قطعه و قطعه شدن زمین‌ها در خلاء مدیریت برنامه‌ریزی شده یکپارچه شورائی و تعاونی، نه تنها بستر ساز نجات طبقه زحمتکش روستاهای ایران نشد، بلکه در فقدان مدیریت شورائی و تعاونی و به علت شکست مدیریت سنتی و عدم توان مدیریت جدید، این خرده مالک‌های پاره پاره شده و عدم برنامه‌ریزی رژیم کودتائی

نیل به خواسته‌های خود داشته باشند، تمایل دارند که به صورت فردی مبارزه نمایند» و تازه اگر هم از روی ناچاری، بخواهند روزی روزگاری مبارزه سیاسی بکنند و از مبارزه صنفی فاصله بگیرند، مبارزه آنها در فرایند سیاسی مانند فرایند صنفی جنبه فردی دارند.

البته باید بر این امر هم بیافزاییم که خود سرمایه‌داری تکوین یافته در دهه ۴۰ در جامعه ایران به عنوان مناسبات تولیدی حاکم، «یک سرمایه‌داری وابسته بوده است، نه یک مناسبات تولید سرمایه‌داری مستقل - مانند قرن ۱۸ و ۱۹ مغرب زمین - چرا که هم در عرصه تولید وهم وسایل و ابزار تولید و هم در رابطه با بازار از آغاز وابستگی یکطرفه با اقتصاد سرمایه‌داری جهانی دارد.» پر پیداست که تکوین سرمایه‌داری در جامعه ایران در دهه ۴۰ از بعد از رفرم تحمیلی کندی به رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی دوم در بستر سرمایه‌های نفتی و رانتی، خود عامل اصلی این وابستگی ساختاری سرمایه‌داری ایران از دهه ۴۰ بوده است.

علی‌الاحوال، اگر آغاز حاکمیت مناسبات سرمایه‌داری در ایران به صورت یک روابط تولید فراگیر و غالب و محیطی نه محاطی و الغای مناسبات زمین‌داری به صورت یک روابط تولید غالب و حاکم و فراگیر رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ بدانیم، (باز هم تاکید می‌کنیم که منظور ما در اینجا حاکمیت روابط تولید سرمایه‌داری به عنوان یک روابط تولید محیطی است، نه روابط تولید محاطی) زیرا روابط تولید سرمایه‌داری به عنوان یک روابط تولید محاطی از زمان صفویه در چارچوب سرمایه‌داری تجاری در شهرهای ایران مادیت و واقعیت وجودی داشته است و این در حالی بود که به علت غلبه جمعیت و جغرافیائی روستائی بر جمعیت شهری ایران آن زمان، از آنجائیکه آبشخور تولیدی و اقتصادی جامعه ایران تا دهه ۴۰ تولید کشاورزی به عنوان وجه غالب بوده است، همین امر باعث گردید تا روابط تولیدی محاطی اقتصادی جامعه ایران تا دهه ۴۰ زمین‌داری باشد و با اینکه رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی اول یعنی رضاخان بنیانگذار سرمایه‌داری مدرن در جامعه ایران در برابر سرمایه‌داری کلاسیسم تجاری قبلی بوده است، با همه این احوال، از آنجائیکه سرمایه‌داری مدرن رضاخان تنها محدود به شهرها می‌شد، لذا با توجه به غلبه اقتصاد روستائی بر اقتصاد شهری در زمان رضاخان علاوه بر اینکه مناسبات تولیدی محیطی ایران در زمان رضاخان مناسبات زمین‌داری بوده است، خود رضاخان هم به علت غصب زمین‌های روستائی شمال ایران به عنوان بزرگترین زمین‌دار و زمین‌خوار مناسبات زمین‌داری ایران بود.

یافته ایران از دهه ۵۰ الی زمانها هذا، همان طبقه زحمتکش از همه جا رانده و از همه جا مانده روستاهای ایران می‌باشند که به علت شکست اقتصاد کشاورزی در روستاها دست به مهاجرت به طرف شهرها زده (و در اطراف شهر به صورت حاشیه‌نشینان هویت یافته‌اند)، می‌باشند.

به همین دلیل کارگر صنعتی امروز ایران، همان دهقان دیروز روستاها می‌باشند که با همان بینش و نگرش و روش سنتی قبلی خود، بدون هیچگونه تغییری و تحولی وارد کارخانه‌های شهرهای ایران شده‌اند و یا در معادن بیرون از شهرها مشغول کار معدنی و صنعتی می‌باشند. در نتیجه این کارگر صنعتی یا معدنی امروز ایران با کارگر صنعتی قرن ۱۹ کشورهای غربی و سرمایه‌داری تولیدی کشورهای صنعتی متفاوت می‌باشند. چراکه کارگر صنعتی قرن نوزدهم مغرب زمین دهقانی نبود که تنها رنگ لباسش فرق کرده باشد و مستقیماً از روستا و زندگی منفرد کشاورزی و زمین‌داری وارد کارخانه‌های صنعتی یا معادن شده باشند، بلکه بالعکس آنها حتی خود برده‌های از آفریقا آمده و در بازار برده فروشی - که تا قرن نوزدهم دوام داشت - کارگرانی بودند که در بستر پروسس تکوین و رشد سرمایه‌داری صنعتی از قرن ۱۷ گام به گام رشد کرده بودند.

به موازات رشد کمی و کیفی آنها در بستر پروسه تکوین و رشد سرمایه‌داری صنعتی مغرب زمین بود که طبقه کارگر و پرولتاریای کشورهای صنعتی توانستند، با استحاله خصلت‌های فردی دوران فنودالیسم و زمین‌داری، تمامی خصلت‌ها و خصوصیات جمعی پرولتاریای صنعتی، آنچنانکه صاحب نظران سوسیالیسم کلاسیک در نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا تبیین می‌کردند، صاحب بشوند. در صورتی که برعکس کارگران یا پرولتاریای صنعتی مغرب زمین، در ایران دوران سرمایه‌داری وابسته که از دهه ۵۰ الی زمانها هذا در حال رشد و تکوین می‌باشند، کارگران برخاسته از حاشیه‌نشین‌های شهری به علت همان خواستگاه دهقانی قبلی‌شان دارای خصلت‌های فردی زمین‌داری می‌باشند که در وجود آنها به صورت بتون آرمه تکوین پیدا کرده است.

در نتیجه همین مادیت یافتن خصلت‌های فردی آنها است که مشاهده می‌کنیم که در طول بیش از نیم قرن که از عمر طبقه کارگر ایران می‌گذرد، این طبقه حتی در مبارزه صنفی خود بیگانه با حرکت جمعی و سندیکائی و اتحادیه‌ای می‌باشند؛ و قبل از اینکه رژیم مطلقه فقهائی آنها را از انجام مبارزه جمعی و سندیکائی و اتحادیه با تیغ و داغ درفش منع نماید، این خود کارگر ایرانی است که در چارچوب همان خصلت فردی دوران زمین‌داری، «پیش از آنکه تمایل به مبارزه جمعی جهت



لذا این همه باعث گردید تا رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ سرآغاز استحاله مناسبات سرمایه‌داری در جامعه ایران از صورت یک مناسبات تولیدی محاطی به مناسبات تولیدی محیطی باشد.

د - تکوین جنبش حاشیه‌نشینان ایران از نیمه دوم دهه ۵۰:

از آنجائیکه زیرساخت رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ بر پایه سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران به عنوان سرمایه اولیه و ساکن قرار داشت و به علت اینکه این سرمایه‌های نفتی در انحصار دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی بود و از آنجائیکه از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (که توسط امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا با هم دستی دربار ارتجاعی پهلوی و ارتجاع مذهبی داخلی صورت گرفته بود) امپریالیسم آمریکا به عنوان غارتگر اصلی سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران، جایگزین امپریالیسم انگلیس گردید. در نتیجه جایگاه «سرمایه‌های نفتی» در خصوص پروژه رفرم ارضی شاه - کندی به عنوان عامل اصلی استحاله مناسبات تولیدی زمین‌داری به مناسبات سرمایه‌داری وابسته در کشور ایران در دهه ۴۰ باعث گردید تا جهتگیری این استحاله مناسبات، «در راستای منافع سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، هم به لحاظ ایجاد بازار مصرفی توسط نابود کردن اقتصاد کشاورزی ایران و هم به لحاظ تولید مواد خام نفتی و معدنی جهت تغذیه صنایع تولیدی سرمایه‌داری جهانی و هم به لحاظ تامین نیروی کار ارزان در چارچوب تولید کالاهای مصرفی اقتصاد سرمایه جهانی، باشد.»

بنابراین عامل اصلی که باعث گردید تا سرمایه‌داری ایران از مرحله رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ از مضمون و فونکسیون وابستگی برخوردار گردد، «همین جایگاه سرمایه‌های نفتی، به عنوان عامل اصلی استحاله مناسبات تولیدی زمین‌داری به مناسبات محیطی سرمایه‌داری می‌باشد» در صورتی که اگر در همان رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ «به جای سرمایه‌های نفتی، (مانند استحاله مناسبات فنودالیسم به سرمایه‌داری در قرن ۱۷ و ۱۸ اروپا و مغرب زمین) سرمایه‌های تجاری بورژوازی بازار ایران - که از زمان صفویه به صورت سرمایه‌داری کلاسیسم بازاری تکوین پیدا کرده بود -، قرار می‌گرفت، دیگر ما از بعد از حاکمیت سرمایه‌داری به عنوان مناسبات تولیدی محیطی در این کشور با یک سرمایه‌داری وابسته در راستای بازار تولیدی و مصرفی و نیروی کار ارزان امپریالیسم جهانی روبرو نبودیم.»

پر واضح است که اگر از همان آغاز حاکمیت محیطی «مناسبات تولیدی سرمایه‌داری» بر اقتصاد ایران به جای «مناسبات سرمایه‌داری وابسته فعلی» (که مدت بیش از نیم قرن است که سکندار تحولات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران می‌باشد و تمامی تحولات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی جامعه ایران در ۵۰ سال گذشته، مولود همین سرمایه‌داری وابسته تکوین یافته توسط رفرم شاه - کندی بوده است) از همان آغاز مانند مغرب زمین قرن ۱۶ تا ۱۹ یک سرمایه‌داری بومی و دینامیک و تاریخی توسط سرمایه تجاری بورژوازی بازار ایران تکوین پیدا می‌کرد، ما امروز هم به لحاظ ساختار طبقاتی و هم به لحاظ ساختار اجتماعی و هم به لحاظ ساختار سیاسی و هم به لحاظ ساختار اقتصادی و هم به لحاظ ساختار فرهنگی، «با ایرانی غیر از ایران امروز روبرو می‌بودیم.

چراکه یک سرمایه‌داری بومی و دینامیک و مستقل می‌توانست، علاوه بر اینکه یک اقتصاد تولیدی و صنعتی مستقل برای جامعه ایران به ارمغان بیاورد، به لحاظ ساختار طبقاتی، بستر ساز تکوین طبقه پرولتاریای صنعتی می‌شد که این طبقه می‌توانست با غلبه کمی و کیفی بر گروه‌های اجتماعی زحمتکش شهر و روستای جامعه ایران، «هژمونی مبارزاتی صنفی - سیاسی و مدنی این گروه‌ها را در دست بگیرد و زیرساخت تکوین یک جامعه مدنی جنبشی در جامعه ایران فراهم نماید، همان میوه‌ای که به صورت حداقلی آن امروز در کشور فقرزده بنگلادش شاهد آن هستیم.» طبیعی است که در آن صورت دیگر ما با بحران طبقاتی امروز جامعه ایران روبرو نمی‌بودیم. **Δ**

ادامه دارد



درس‌های فراموش‌شده جنبش دانشجویی ایران

۳

می‌شود که هر نسل دانشجویی که میانگین عمر آن‌ها ۴ سال است، برای شروع حرکت خود دوباره از صفر شروع کنند، البته این آسیب، خود به خود آسیب‌های دیگری را هم به همراه دارد، «مثل خود به خودی و خودرو شدن جنبش دانشجویی» چراکه زمانیکه هم به لحاظ نرم‌افزاری و هم به لحاظ سخت‌افزاری جنبش دانشجویی نتواند از مدیریت و هژمونی تثبیت شده‌ای برخوردار بشوند، حاصل آن خواهد شد که «جنبش دانشجویی ایران روندی خود به خودی و خودرو به خود بگیرد؛ و به موازات خودبخودی و خودرو شدن روند جنبش دانشجویی در خلاء مدیریت و هژمونی تثبیت شده، این خصیصه جنبش دانشجویی باعث می‌گردد تا جنبش دانشجویی آنچنانکه در ۳۰ سال گذشته شاهد بودیم به صورت اسب بی‌صاحب در خدمت جناح‌بندی‌های اصحاب قدرت درآید.»

ج - سومین درس فراموش شده جنبش دانشجویی ایران اینکه، «به علت ضعف نرم‌افزاری و سخت‌افزاری حرکت خود، نمی‌تواند به خودباوری دست پیدا کند و برای پتانسیل خود ارزشی واقعی قائل شوند، در نتیجه این امر باعث گردیده است تا جنبش دانشجویی برای اینکه بتواند به وزن اجتماعی خود اعتقاد پیدا کنند به جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران اعم از جریان‌های راست یا جریان‌های چپ به شکل حلولی بپیوندند و سرنوشت سیاسی خود را در چارچوب برنامه و اهداف آن جریان‌های سیاسی تعیین نمایند»، که فصل مشترک این اتحاد حلولی جنبش دانشجویی با جریان‌های سیاسی اعم از چپ و راست آن خواهد شد که «استقلال هویتی و استقلال سیاسی و استقلال تشکیلاتی جنبش دانشجویی قربانی بشود.»

البته این آفت جنبش دانشجویی ایران فقط مختص به ۳۷ سال بعد از انقلاب ضد استبدادی ۵۷

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینکه درس‌های فراموش شده جنبش دانشجویی ایران عبارتند از:

الف - جنبش دانشجویی در ۳۷ گذشته عمر خود در رژیم مطلقه فقهاتی نشان داده است که، «عادت به آسیب‌شناسی پس از شکست خود ندارند.» البته یک دلیل آن این است که جنبش دانشجویی برعکس جنبش کارگری، «بر روی آب روان سوار است» چراکه به صورت میانگین یک دانشجو چهار سال در دانشگاه بیشتر حضور ندارد، در نتیجه از آنجائیکه معمولاً دوران رکود و بحران دانشجویی بیش از چهار سال طول می‌کشد، طبیعی است که نسلی که قیام کرده است و شکست خورده است، دیگر در مرحله بازشناسی و آسیب‌شناسی و بازتولید حضور فیزیکی در دانشگاه‌ها ندارند، تا بتوانند در مرحله بازتولید جنبش دانشجویی تجارب گذشته یا جمع‌بندی‌های نظری و عملی خود را به کار گیرند.

در نتیجه همین عدم آسیب‌شناسی و همین گسستگی نسلی جنبش دانشجویی باعث گردیده است، تا در هر فرایند جدیدی از بازتولید جنبش دانشجویی در ایران، زمانیکه جنبش دانشجویی از رکود خارج می‌شود و مرحله اعتلای خود را از سر می‌گیرد، «دو پاره همان آسیب‌ها به شکل اگر اندیسمان شده در جنبش دانشجویی ایران ظهور پیدا کنند»؛ و همین آفت به صورت استراتژیک بستر ساز شکست دوباره جنبش دانشجویی ایران بشود.

ب - درس دیگر فراموش شده جنبش دانشجویی ایران اینکه «به علت سیالیت مدیریت و هژمونی جنبش دانشجویی، تجارب عینی جنبش دانشجویی نه به صورت نظری و نه به صورت عملی نمی‌تواند به نسل بعدی توسط خود دانشجویان انتقال پیدا کند، که حاصل این خلاء در نزدیک به یک قرن که از عمر جنبش دانشجویی ایران می‌گذرد، این شده تا گروه‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران جهت مدیریت و هژمونی و انتقال تجارب بین نسلی جنبش دانشجویی وارد میدان بشوند و خود بستر ساز آفت جدیدی برای جنبش دانشجویی ایران بشوند» که برای فهم این مصیبت در جنبش دانشجویی ایران تنها کافی است که بدانیم که جنبش دانشجویی ایران در نزدیک به یک قرن که از عمر آن می‌گذرد حتی یک جزوه کوچک چند صفحه‌ای از تجارب صد ساله گذشته خود که توسط خود جنبش دانشجویی تدوین شده باشد، ندارد؛ و هر چه جمع‌بندی تئوریک در این رابطه وجود دارد، مربوط به جریان‌های سیاسی برون از جنبش دانشجویی می‌باشد.

لذا این آسیب حتی مربوط به زمانی می‌شود که با نگاه خوشبینانه معتقد شویم که مدیریت و هژمونی جنبش دانشجویی بتواند بدون ضربه پلیس و گرفتار شدن در زندان و زنده ماندن دوران دانشجویی، خود را تا آخر به سلامت طی کند؛ و اگر آنچنانکه در ۳۷ سال گذشته شاهد آن بودیم، مدیریت و هژمونی جنبش دانشجویی اکثریت عمر خود را یا در زندان‌ها طی کنند و یا آواره کشورهای دیگر بشوند، در آن صورت که دیگر شرایط کاملاً عکس می‌شود.

به هر حال یکی از آسیب‌های دیگر جنبش دانشجویی برعکس جنبش کارگری این است که، «نه به صورت نظری و نه به صورت عملی و عینی، مدیریت و هژمونی جنبش دانشجویی نمی‌تواند، تجارب گذشته خود را به نسل بعد از خود منتقل کند.» در نتیجه این آسیب باعث

نمی‌شود، قبل از انقلاب ۵۷ هم جنبش دانشجویی ایران گرفتار این آفت بود. به طوری که در فرایند چریک‌گرایی دهه ۴۰ و ۵۰ به علت اینکه این آفت باعث شده بود تا علاوه بر اینکه جنبش دانشجویی تنها خواستگاه جذب نیرو برای جریان‌های چریکی اعم از مذهبی و غیر مذهبی بشود، اصلاً جنبش دانشجویی برای حرکت خود هدفی و برنامه‌ای تعریف نکنند. علی‌ایحال همین امر باعث گردید تا دانشجو در آن دوران از همان بدو ورود به دانشگاه بدنبال بسترسازی جهت جذب به جریان‌های چریکی باشد.

بر این مطلب بیافزایم که خود جریان‌های چریکی هم در دهه ۴۰ و ۵۰ از آنجائیکه برای جنبش دانشجویی ایران ارزش مبارزاتی مستقل از چریک‌گرایی قائل نبودند و بهائی به مبارزات دانشجویی نمی‌دادند، همین امر باعث می‌شد تا خود جریان‌های چریکی هم با هر گونه مبارزه مستقل جنبش دانشجویی مخالف نمایند و تنها رویکرد آنها به جنبش دانشجویی در جهت جذب آن‌ها به صورت فردی به تشکیلات چریکی باشد. این همه باعث گردید، تا در دهه ۴۰ و ۵۰ به موازات اعتلای جنبش چریکی در جامعه ایران، جنبش دانشجویی به صورت حاشیه‌ای اقدام به حرکت‌های سکتاریستی و چپ‌روانه‌ای بکنند. فراموش نکنیم که حتی در جریان دو ساله حرکت مستقل تحزب‌گرایانه شریعتی که با دفع جناح شیخ مرتضی مطهری، شریعتی از بهار ۵۰ توانست مدیریت ارشاد را در دست بگیرد و با تشکیل کلاس‌های «تاریخ ادیان و اسلام‌شناسی» به صورت روتین، شکل سازماندهی شده به حرکت خود بدهد، و حرکتی سازماندهی شده از بهار ۵۰ پیدا کند، و جنبش دانشجویی را به صورت عملی و نظری به عنوان پشتوانه حرکت خود تعریف کند، از آنجائیکه شریعتی معتقد به جداسازی دانشجو از جنبش دانشجویی نبود، و معتقد بود که دانشجو در عرصه جنبش دانشجویی باید بتواند به حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه خود بپردازد.

همین امر باعث گردید تا جنبش چریکی اعم از مذهبی و غیر مذهبی حتی خود ارشاد شریعتی را هم به عنوان خواستگاه عضوگیری خود انتخاب نمایند؛ و حرکت شریعتی را عاقبت‌طلبانه و پاسیفیستی ارزیابی کنند و آنچنانکه خود این جریان‌های چریکی اعتراف می‌کردند، بیرون از حسینیه ارشاد می‌ایستادند و به شاگردان ارشاد شریعتی آدرس خانه تیمی می‌دادند. در خصوص کودتای ۲۸ مرداد هم غیبت جنبش دانشجویی، در روز ۲۸ مرداد، بسترساز فاجعه شد. البته دلیل غیبت جنبش دانشجویی در روز ۲۸ مرداد ۳۲ جهت شکست کودتا آن بود که اکثریت نیروهای سیاسی جنبش دانشجویی ایران در دهه ۲۰ جذب جریان حزب توده شده بودند و حتی بخش ملیون جنبش دانشجویی هم به صورت سمپاتیکی از حزب توده دفاع می‌کردند، همین امر باعث گردید تا از آنجائیکه حزب توده در رابطه با کودتای ۲۸ مرداد تصمیم به مقابله با کودتاگران نداشت، جنبش دانشجویی ایران به طبع حزب

توده نسبت به کودتای ۲۸ مرداد بی‌تفاوت بمانند.

د - چهارمین درس فراموش شده جنبش دانشجویی ایران اینکه، «این جنبش هر چند از سال ۵۵ به علت شکست همه جانبه جنبش چریکی در اشکال مذهبی و غیر مذهبی آن توانست، در سال‌های ۵۶ و ۵۷ مستقل از جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران در کنار جنبش اجتماعی ایران حرکت خود را از سر بگیرد، اما به علت اینکه جنبش دانشجویی ایران در سه دهه ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ تحت هژمونی جریان‌های جنبش سیاسی نتوانسته بود، برای خود جنبش دانشجویی بسترهای تئوریک و تجربی و نظری و برنامه‌ای تدوین نماید، و هیچکدام از جریان‌های سیاسی حاضر نبودند که برای جنبش دانشجویی ایران به صورت مستقل دستاورد نظری و تئوریک و برنامه‌ای فراهم کنند، و حداقل دستاوردهای تجربی و عملی جنبش دانشجویی ایران را مدون کنند و برای جنبش دانشجویی ایران به عنوان یک ستون و مؤلفه جامعه مدنی ارزش ساختاری و سیاسی قائل شوند.»

همه جریان‌های سیاسی اعم از مذهبی و غیر مذهبی، «تنها زمانی به فکر جنبش دانشجویی ایران می‌افتادند، که نیاز به سربازگیری و جذب سمپات داشتند»؛ لذا در راستای این هدف خود، پیوسته تلاش می‌کردند تا جنبش دانشجویی ایران هرگز به مقامی نرسد تا برای خود سرود استقلال و هویت بخوانند. چرا که آنها به نیکی می‌دانستند و امروز هم می‌دانند که اگر جنبش دانشجویی ایران به لحاظ نرم‌افزاری و سخت‌افزاری به هویت مستقل دست پیدا کند، در آن صورت هرگز جنبش دانشجویی به عنوان یکی از شاخه‌های سیاسی و تشکیلاتی این جریان‌های سیاسی و جناح‌های حکومتی در نخواهد آمد.

البته جدای از این امر، «موضوع دیگری که باعث گردیده تا جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران اعم از مذهبی و غیر مذهبی برای جنبش دانشجویی ایران ارزش هویت مستقلانه نرم‌افزاری و سخت‌افزاری قائل نشوند، به این خاطر بوده است که کل این جریان‌های سیاسی در طول نزدیک به یک قرن که از عمر جنبش دانشجویی ایران می‌گذرد، به خصوص از بعد کودتای رضاخان و شکست نهضت مشروطیت، دیگر برای جامعه مدنی جنبشی در ایران ارزش استراتژیکی قائل نبوده و امروز هم قائل نیستند»؛ و «همه این جریان‌ها، حرکت تحول‌خواهانه در ایران، از بعد از کودتای رضاخان و پهلوی دوم در ۲۸ مرداد ۳۲ به نحوی در گرو قدرت یافتن نیروهای پیشاهنگ به صورت چریکی یا ارتش خلقی یا کودتای نظامی یا حزب طراز نوین لنینی، به جای جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌دانستند، و می‌دانند.» 

ادامه دارد

اگر «امام حسین قیام نهمی کرد»

۲

اگر «عاشورا ۱۱ اتفاق نمی افتاد؟»

نظامی آنها که در جنگ نهروان انجام گرفت و بر امام علی تحمیل شد، رویکرد اسلام‌شناسی خوارج از بین نرفت، چراکه رویکرد اسلام‌شناسی خوارج همان رویکرد فقاهتی به اسلام بود.

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

این خوارج همان گروهی قشری و پزیتویستی و دگماتیستی بودند که از بس پیش خداوند سجده کرده

ج - قیام امام حسین در چارچوب نبرد دو رویکرد «اسلام فقاهتی خوارج» با «اسلام عدالت خواهانه و رهائی بخش امام علی»:

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

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

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



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

به همین دلیل امام علی در جنگ صفین بزرگترین قضاوت تاریخی خودش را در برابر اسلام فقه‌ای عرضه می‌کند و آن زمانی بود که امام علی پس از اینکه قرآن‌ها توسط دسیسه عمروعاص و معاویه، جهت تهییج مسلمانان فقهی و قشری سپاه علی، بر سرنیزه‌ها کردند، امام علی دستور داد تا قرآن‌ها را به زمین بشکنند و در آنجا بود که فریاد زد «ان قرآن ناطق - من قرآن ناطق هستم.» فراموش نکنیم که هم معاویه و هم عمروعاص که معماران تاریخی تکوین خوارج و اسلام فقه‌ای هستند به تمامی زوایای روانشناسی و جامعه‌شناسی سپاه و جامعه امام علی آگاه بودند؛ و خوب می‌دانستند که پاشنه آشیل و چشم‌سافندیار حرکت امام علی همین طرفداران اسلام فقه‌ای و اسلام دگماتیسم و اسلام قشری‌گری هستند.

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

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

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

بنابراین بزرگترین فاجعه تکوین خوارج توسط پروژه معاویه - عمروعاص در جنگ صفین، تکوین اسلام فقه‌ای و اسلام دگماتیسم و اسلام تقلیدی و اسلام تعبدی و اسلام تعصبی و اسلام قشری‌گری بود که در زمان امام حسین بخصوص از بعد از شهادت امام حسن، حاکمیت اسلام فقه‌ای یا اسلام خوارج یا اسلام دگماتیسم یا اسلام تقلیدی یا اسلام تعبدی یا اسلام قشری‌گری به‌عنوان مشکل عمده جامعه اسلام و مسلمانی در آمده بود. لذا در این رابطه بود که امام حسین در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی حرکت خود در هر مقطعی تلاش می‌کرد تا حرکت خود را در ادامه حرکت امام علی و پیامبر اسلام اعلام کند و حتی خطبه‌های که در مسیر دو هزار کیلومتری بین مکه تا کوفه



می‌خواند و شعارهایی که حتی در روز عاشورا می‌داد یا عیناً همان خطبه‌ها (مثل خطبه ۲۸ نهج البلاغه که امام حسین پس از شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل در مسیر حرکت به‌طرف کوفه در فرایند سوم ایراد فرمود که عیناً بدون تغییر همان خطبه ۲۸ نهج البلاغه امام علی می‌باشد) و شعارهای حماسی امام علی بود و یا با کمی تغییر برگرفته از شعارهای حماسی پدرش امام علی بود.

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

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

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

علی‌احال، آنچه می‌توان در باب تبیین و تحلیل فرایند اول پروسس حرکت امام حسین که همان فرایند مدنی قیام او می‌باشد مطرح کرد، اینکه امام حسین در سال ۶۰ و در فرایند شروع حرکتش «مشکل عمده اسلام و مسلمین را حاکمیت اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام

تقلیدی و اسلام دگماتیسم می‌دانست»؛ و در همین رابطه بود که وظیفه و رسالت خودش در آن شرایط تبلیغ و ترویج اسلام اجتماعی و اسلام عدالت‌خواهانه و اسلام رهائی‌بخش امام علی می‌دانست.

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

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

«انی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما، انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی، ارید ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر و اسیر به سیره جدی و ابی» (مقتل خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).

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




کرد).

و مکی و عاشورائی‌اش بود، مدینه را به سوی مکه ترک کرد.»
چراکه بزرگترین دغدغه امام حسین (بر عکس دغدغه عبدالله بن زبیر که حفظ جانش بود) فردی تلقی کردن عدم بیعت او با یزید بود که دستگاه تبلیغاتی یزید بر طبلان می‌کوبید و تلاش می‌کرد تا عدم بیعت امام حسین مانند عدم بیعت عبدالله بن زبیر و چند صحابه دیگر در راستای قدرت‌طلبی و تضاد قومی و قبیله‌ای تعریف نماید.

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

اولاً شرایط برای کشتن فردی او در چارچوب فتوای اسلام فقهاتی آماده می‌کند.

ثانیاً با کشته شدن او به‌صورت فردی «شرایط جهت تبلیغات بعدی دستگاه یزید برای معرفی قدرت‌طلبانه و قبیلگی کردن انتخاب عدم بیعت امام حسین فراهم می‌کند.» 

ادامه دارد

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

علی‌احمال امام حسین در ۱۲ روز فرایند مدنی حرکت خود در مدینه، از بعد از اعلام خبر مرگ معاویه و درخواست یزید توسط والی مدینه از او جهت بیعت با یزید، پس از اینکه از قبول بیعت با یزید سرباز زد و با اعلام عدم بیعت با یزید و حکومت بنی‌امیه «سرفصلی نو در مبارزه اسلام اجتماعی و عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش پیامبر اسلام و امام علی با اسلام حکومتی و فقهاتی و تقلیدی و تکلیفی و تعبدی و دگماتیسم حاکم ایجاد کرد» و از عمل امتناع بیعت با یزید «یک شعار استراتژیک بنا نمود که در سه فرایند مدنی و مکی و عاشورائی او حاکم بود» و در آخرین منشور خود به محمد بن حنفیه این عدم بیعت خود را با یزید را تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر یاد کرد» برخلاف عبدالله بن زبیر که شبانه و تنها و از طریق بیراهه پس از عدم قبول بیعت جهت حفظ جان خود از مدینه خارج شد و در مکه شهر امن پناه گرفت.

امام حسین در روز ۲۸ رجب سال ۶۰ به‌صورت علنی همراه با خانواده و یاران خود و از طریق جاده رسمی، تحت عنوان اعتراض به حکومت و خلافت یزید، مدینه‌النبی که شهر و محل حیات و تولد او بود رها می‌کند و در راستای خودآگاهی دادن به مسلمین و «اجتماعی و تاریخی کردن شعار عدم بیعت کردن با یزید در فرایند مدنی حرکت خویش که شعار استراتژیک کل حرکتش و قیامش در سه فرایند مدنی

آزادی و عدالت

در منظومه معرفت اقبال

است که «هر کس در جهان تاریخی و جغرافیایی می‌فهمد و فهمیدن هر کس محصور در چارچوب تاریخ و جهان و جغرافیا می‌باشد و هیچ چیز در عرصه فهمیدن فرازمانی و فرامکانی و فراتاریخی نیست.»

ط - اقبال از آن جهت در عرصه کلام معتقد به انسان باز و جهان باز و خدای خالق و فاعل بود که «دین را آگاهی به رابطه انسان و جهان با خداوند تبیین می‌کرد.»

ی - «اقبال معتقد است که تا زمانی که ما عدالت و آزادی و اسلام‌شناسی و خداشناسی و قرآن‌شناسی و فلسفه‌شناسی و فقه‌شناسی و عرفان‌شناسی را به صورت امور تاریخ‌مند ندانیم، نمی‌توانیم به فهم دینامیک این‌ها دست پیدا کنیم؛ لذا در این رابطه بود که او با به چالش کشیدن فلسفه یونانی و عرفان گذشته مسلمین و فقه حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی، می‌خواست «فهم دینامیکی دین را، جایگزین فهم استاتیکی دین بکند.» اقبال معتقد است که، «اگر با رویکرد تاریخی به دین و اسلام و قرآن بنگریم، برای فهم آن‌ها مجبوریم قرآن و اسلام و فقه قرآن را با شرایط تاریخی زمان نزول و تکوین آن‌ها بشناسیم؛ و پس از شناخت آن‌ها است که می‌توانیم به بازسازی آن‌ها در قرن بیستم بپردازیم.»

و - درد اقبال برعکس درد سیدقطب است، «چراکه درد سیدقطب این بود، که ما در چارچوب شعار سلفیه باید قرآن و خدا و جهان و جامعه و تاریخ را مانند زمان پیامبر بشناسیم. اما درد اقبال این است که ما باید با نگاه قرن بیستمی قرآن و خدا و فقه و کلام و فلسفه و عرفان و غیر بشناسیم و بیشک این دو رویکرد از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد.»

ز - درد اقبال این است که، «مشکل امروز اسلام و مسلمانان آنچنانکه سیدقطب می‌گفت، این نیست که اسلام در ۱۴ قرن قبل چگونه اتفاق افتاده است؟ چراکه ما نمی‌خواهیم امروز مانند زمان تکوین اسلام، اسلام و فقه و کلام و فلسفه و عرفان بفهمیم. بلکه برعکس امروز ما می‌خواهیم مانند یک انسان قرن بیستمی یا قرن بیست و یکمی اسلام و خدا و قرآن و دین و عرفان و فلسفه و فقه و کلام را بشناسیم.»

ح - درد اقبال این است که، «امروز چگونه دین و اسلام و قرآن را بفهمیم؟» و به همین دلیل است که، «اقبال رویکرد تاریخی داشتن در فهم فقه و کلام و قرآن و اسلام و دین و فلسفه و عرفان را به عنوان شرط مقدم فهم تمامی دستگاه اسلام و مسلمانی می‌داند.» اقبال نمی‌خواهد «تنها با تعطیل کردن سنگسار زنان یا تعطیل کردن حکم ارتداد و قصاص و حدود و خیره دست به رفرم دستگاه مسلمانی بزند او اشکال دستگاه مسلمانی را بالاتر از این امور می‌داند.» او معتقد است که «کل دستگاه فکری و فقهی و فلسفی و عرفانی و کلامی مسلمانی ویران شده است، باید از نو بنا را به پا کنیم» باید از نو طرحی در افکنیم و «شعار بازسازی فکر دینی او و مانیفست منظومه معرفتی‌اش یعنی کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی چیزی جز این نیست.»

«اقبال یک معمار اسلام و مسلمانی است، که می‌خواهد بر ویرانه‌های فقه و فلسفه و کلام و عرفان بنایی از نو بسازد»، چراکه او می‌گوید دستگاه اسلام و مسلمانی به ویرانه‌ای بدل شده است. البته سلاح اصلی اقبال، «در امر بازسازی رویکرد تاریخی به فقه و فلسفه و کلام و عرفان می‌باشد.» اقبال «همه این‌ها را امور تاریخی می‌داند که زمان‌مند و کنکریت هستند؛ و لذا در بستر شرایط زمان و تاریخ باید تغییر کنند.» اقبال معتقد

اقبال معتقد است که «بدون فهم قرآن و فقه و کلام و دین و اسلام در چارچوب شرایط تاریخی و جغرافیای تکوین آن‌ها، امروز ما نمی‌توانیم با رویکرد تاریخ‌مندان به بازسازی آن‌ها بپردازیم.» اقبال می‌گوید وظیفه امروز ما (آنچنانکه رژیم مطلقه فقه‌ای در ۳۷ سال گذشته بر طبل صدور انقلاب می‌کوبد) این نیست که بخواهیم با شعار «جنگ جنگ تا رفع فتنه در تمام جهان» یا «جنگ، جنگ تا پیروزی» و یا «با جهاد ابتدائی» جهان را مسلمان کنیم، و ۳۷ سال تمام منطقه را به خاک و خون بکشیم و کشور را به ویرانه‌ای بدل کنیم و تنها قبرستان‌ها را آباد نماییم. «از نظر اقبال وظیفه ما تغییر فهم ما از قرآن و دین و خدا و کلام و فلسفه و فقه در این عصر و زمان می‌باشد.»

ک - «اقبال با تاریخ‌مند دانستن فهم ما از اسلام و دین و قرآن و فقه و کلام و عرفان و فلسفه معتقد است که ما امروز بهتر از زمان تکوین اسلام می‌توانیم، اسلام و قرآن و دین را بفهمیم و ما بهتر از ابوذر و سلمان و بلال و غیره در این عصر با رویکرد تاریخ‌مندان و تطبیقی در چارچوب پیوند بین ابدیت و تغییر می‌توانیم به خداشناسی و اسلام‌شناسی و دین‌شناسی و فقه‌شناسی دست پیدا کنیم؛ و لذا در این رابطه است که او معتقد است که «تا زمانی‌که نتوانیم در این عصر، به بازسازی همه جانبه اسلام و دین و کلام و فقه و عرفان دست پیدا کنیم، نمی‌توانیم از انحطاط کلامی و انحطاط فقهی و انحطاط تمدنی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفانی و انحطاط سیاسی رهائی پیدا کنیم و به عدالت و آزادی در چارچوب زمان و تاریخ خودمان دست بیابیم.»

ل - «از نظر اقبال آنچنانکه الهیات در قرآن و اسلام، امری پراکسیسی می‌باشد، اخلاق و حقوق در قرآن و اسلام امور پراکسیسی هستند که در چارچوب تاریخ‌مند و زمانمند و کنکریت بودن این امور، جوهر پراکسیسی آن‌ها باعث می‌شود تا عمل به عنوان معیار صحت و سقم فهم ما از آن‌ها بشود.» بنابراین، در این رابطه است که از نظر اقبال بدون اعتقاد به پراکسیسی بودن جوهر کلام و فلسفه و عرفان و فقه و غیره در دستگاه بازسازی شده اسلام و مسلمانی ما نمی‌توانیم به تاریخ‌مند بودن آن‌ها لباس زمانی و زمینی بپوشانیم و از حصار اسلام و فقه و کلام و عرفان و فلسفه ذات‌گرایانه رهائی پیدا کنیم؛ و در این رابطه است که «مبنای فهمیدن اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام فهمیدن پراتیکی و تاریخ‌مند است نه استاتیکی و ذات‌گرایانه» و در همین چارچوب است که او «به آزادی و عدالت به صورت تاریخ‌مند و پراکسیسی می‌نگردد، نه در صورت ذات‌گرایانه و استاتیکی»؛ لذا با این رویکرد است که اقبال معتقد است

که، «عدالت و آزادی در تمامی مؤلفه‌های آن باید به عنوان میوه شجره بازسازی تمام عیار دستگاه مسلمانی و اسلامی دید، نه اموری مکانیکی و دستوری و تزریق شده توسط حکومت‌ها از بالا»؛ و باز به همین دلیل است، که اقبال معتقد است که، «درخت‌ها را باید از میوه‌هاشان بشناسیم نه بالعکس.»

علی ایحال، به این ترتیب است که اقبال معتقد است که «بدون الهیات پویشی و بدون خدای خالق و فاعل و مختار و آزاد و موجود در هستی و بدون انسان مختار و با اراده و آفریننده و بدون اعتقاد به جهان باز و متحرک و در حال تکامل به جلو و بدون اعتقاد به فقه تاریخ‌مند و کلام تاریخ‌مند و فلسفه تاریخ‌مند ما نمی‌توانیم به آزادی و عدالت در جوامع مسلمان دست پیدا کنیم.» اقبال برای دستیابی به آزادی و عدالت به صورت مستقیم و سیاسی از این‌ها شروع نکرد، چراکه معتقد بود که این‌ها میوه‌های درخت پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام می‌باشند و به همین دلیل اقبال معتقد است که «عدالت و آزادی نیز تاریخ‌مند می‌باشند، و امور تاریخی هستند، که قبل از دستیابی و مادیت بخشیدن آن‌ها در جامعه، باید ابتدا به فهم آزادی و فهم عدالت دست پیدا کنیم، و بدانیم که در چارچوب فهم تاریخ‌مند آزادی و عدالت است که عدالت و آزادی در جامعه امکان تحقق پیدا می‌کند وگرنه با رویکرد ذات‌گرایانه به آزادی و عدالت هرگز امکان تحقق و دستیابی به دموکراسی و آزادی در جامعه وجود ندارد.»

اقبال به آزادی و عدالت به عنوان یک پکیج نگاه نمی‌کند، که بخواهیم و بتوانیم به صورت مکانیکی در هر شرایط تاریخی و جغرافیایی به صورت دستوری آن را پیاده کنیم. نگاه تاریخ‌مند و زمان‌مند و پراکسیسی او به آزادی و عدالت باعث گردید، تا ما قبل از تلاش جهت دستیابی به آزادی و عدالت، او جهت تبیین مبانی فلسفی آزادی و اختیار تلاش کند.

م - «اقبال از آنجائیکه عدالت و آزادی را به صورت دو موضوع تاریخ‌مند می‌داند همین امر باعث می‌شود تا او در چارچوب تاریخ‌مند دیدن این دو موضوع معتقد شود که رفته رفته دو موضوع آزادی و عدالت در بستر زمان و تاریخ بسط تاریخی پیدا می‌کنند؛ لذا همین بسط تاریخی عدالت و آزادی باعث می‌شود، که دو موضوع آزادی و عدالت در بستر زمان و تاریخ به صورت یک امر سیال پیوسته نیازمند به بازتعریف مجدد بشوند؛ و هرگز قابل تعریف تمام و کمال نباشند مثل خود انسان که به سبب اینکه یک موضوع تاریخ‌مند است، همین امر باعث می‌گردد تا انسان موضوعی پیوسته در حال شدن باشد و شدن او پایانی نداشته باشد.»

در نتیجه «همین سیالیت انسان و همین شدن پیوسته انسان باعث می‌گردد تا انسان موجود تعریف ناپذیری بشود و هرگز امکان تعریف تمام و کمال آن وجود نداشته باشد، چرا که به مجرد اینکه از او تعریف تمام و کاملی کردیم، او با شدن خود، این تعریف ما را در هم می‌نورد و تعریفی نو از خود به نمایش می‌گذارد.» لذا به همین دلیل است که می‌گوئیم انسان موجود ناشناخته و موجودی تعریف ناپذیر می‌باشد. در خصوص آزادی و عدالت هم موضوع به همین نحو است، چراکه زمانیکه ما مثل مولوی آزادی و عدالت را امر ذاتی و غیر تاریخ‌مند دانستیم، در آن صورت خود را متعهد می‌دانیم که برای آزادی و عدالت یک تعریف کامل و تمام بکنیم:

چون به آزادی نبوت هادی است

مومنان را زانبیاء آزادی است

کیست مولا آنکه آزادت کند

بند رفیت زیابت بر کند

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

در این بیان به خاطر اینکه مولوی با یک رویکرد ذات‌گرایانه به آزادی و عدالت نگاه می‌کند، همین امر باعث می‌شود تا او در چارچوب یک تعریف قبلی از آزادی و عدالت در باب نبوت پیامبرانه بیندیشد. هر چند که اصلاً تعریف مولوی از آزادی یک تعریف فردی از آزادی می‌باشد نه تعریف اجتماعی؛ و اصلاً مولوی نه به آزادی اجتماعی و نه به عدالت اجتماعی اعتقادی ندارد. چرا که در چارچوب دیسکورس صوفیانه و جبر کلامی اشعری‌گری، مولوی هم دنیاگریز بود و هم اختیار ستیز. یعنی دنیا را بی‌مقدار می‌شمرد و انسان را بی‌اختیار و

همین امر باعث می‌شد که جهاد درونی را بر جهاد اجتماعی ترجیح بدهد و بگوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی زو بدتر در اندرون

سهل دان شیری که صفاها بشکند

شیر آن دان که خود را بشکند

اما اقبال برعکس مولوی، از آنجائیکه مانند مولوی رویکرد ذات‌گرایانه نداشت و دیدگاه تاریخ‌مندان داشت، و همه چیز حتی خود خداشناسی انسان را هم تاریخی می‌دانست، همین امر باعث شده است تا «بزرگترین خصیصه فلسفه و کلام و عرفان اقبال، آزادی و اختیار باشد» تا آنجا که می‌توان تمامی عرفا و فلاسفه و متکلمین مسلمان قبل از او را اختیارستیز دانست. البته اقبال در راستای همین تبیین اختیار انسان بود که قبل از آن خداشناسی ارسطویی یا الهیات استاتیکی ارسطویی را که گرفتار در جبر علم خویش بود نجات داد؛ و معتقد به خداوند مختار و خالق و فاعل و آزاد شد و در چارچوب تبیین صفات مختاریت و آزادی و خالقیت و فاعلیت خداوند بود، که او به تبیین آزادی برای انسان پرداخت. چراکه از نظر اقبال، «طبق گفته قرآن انسان جانشین خداوند می‌باشد.» بنابراین مثل او باید مختار و آزاد و آفریننده باشد؛ و اصلاً اقبال امانت خداوند در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» (سوره احزاب - آیه ۷۲) در همین رابطه تفسیر می‌کند و امانت را همان اختیار و آزادی می‌داند. ▲

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

Info@nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸

۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



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

۵ - حیات و هدفداری سنگ بنای منظومه فلسفی و کلامی اقبال:

کلیدواژه فهم تبیین جهان در رویکرد محمد اقبال لاهوری «درک جایگاه حیات است» چراکه برعکس ملاصدرا که به صورت «نهادی به هستی نگاه می‌کرد» و پایه و کلیدواژه فلسفه‌اش در باب هستی و وجود بود و تلاش می‌کرد، تا با پیوند دادن بین فلسفه مشائی ارسطویی و اشراقی افلاطونی، وجود را با رویکرد دوگانه دل و دماغ یا درون و برون انسانی، مورد تبیین مجدد قرار دهد تا توسط آن خندق چندین قرنه بین فلسفه و کلام دگماتیسم مسلمانان از فارابی و ابن سینا و سهروردی تا خودش پر کند، اما اقبال، به جای وجود ملاصدرا جهت تبیین مومنان هستی، حیات و هدفداری را مبنای فلسفه و کلام خود جهت تبیین هستی قرار داد.

لذا در همین رابطه است که از نظر اقبال «تمام هستی را حیات و هدفداری پر کرده است و شاید بهتر این باشد که بگوئیم از نظر اقبال هستی چیزی نیست جز همین حیات و هدفداری.» چراکه اقبال هم خداوند و هم طبیعت و هم انسان حتی خود وحی نبوی را هم در چارچوب همین حیات و هدفداری تبیین می‌نماید. علیهذا، در چارچوب همین اصل حیات و هدفداری در هستی است، که اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» که مانیفست منظومه معرفتی اقبال می‌باشد، به بازسازی فلسفه و کلام اسلامی پرداخت. زیرا اقبال به درستی دریافته بود که با ورود و ادغام فلسفه یونانی اعم از فلسفه مشائی ارسطویی یا فلسفه اشراقی افلاطونی و نئو افلاطونی از قرن دوم هجری به خصوص از زمان مامون عباسی و به صورت مشخص توسط فارابی و ابن سینا حتی خود امام محمد غزالی، (که اقبال معتقد است که با اینکه غزالی علم مخالفت با فلسفه یونانی در قرن پنجم هجری در چارچوب تصوف‌گرایی نهادینه بلند کرد، ولی افکار و اندیشه‌های امام محمد غزالی مشحون و آلوده به اندیشه‌های ارسطو بود) آنها از چشمه گل شده است.

به همین دلیل این همه باعث گردید، تا اقبال دریابد که شعار «احیاء یا تجدیدنظرطلبانه انطباقی» در کلام و فلسفه اسلامی که در آغاز به آن اعتقاد داشت ره به دهی نمی‌برد. زیرا اقبال به مرور زمان دریافته بود که «کل ساختار فلسفی و کلامی و سیاسی و اجتماعی و اخلاقی و فقهی و عرفانی مسلمانان ویران شده است» به همین دلیل او رفته رفته واقف گردید که بر این ویرانه‌ها آنچه‌که غزالی و ابن خلدون می‌اندیشیدند، شعار «احیاء‌گرانه یا تجدیدنظرطلبانه انطباقی» نمی‌تواند دستاوردی برای مسلمانان به بار بیاورد. از اینجا بود که اقبال، علم شعار «بازسازی اسلام تطبیقی را جایگزین شعار تجدیدنظرانطباقی گذشته خود کرد.»

به همین دلیل اقبال در چارچوب شعار بازسازی تطبیقی کلام و فلسفه اسلامی، توسط «اصل حیات و هدفداری که از قرآن وام گرفته بود هم منطق و فلسفه مشائی ارسطویی را به

چالش کشید و هم به جنگ همه جانبه فلسفه افلاطونی و نئو افلاطونی رفت و هم بر علیه منظومه معرفتی عرفا و تصوف نهادینه شده، قیام تنوریک کرد و هم جهان‌بینی دگماتیسم اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی را در بوته نقد همه جانبه فلسفی و کلامی و فقهی خود قرار داد؛ و در عرصه همین بازسازی تطبیقی فلسفه و کلام اسلامی توسط اصل حیات و هدفداری بود که اقبال «هم ماده و هم وجود و هستی اعم از خداوند و انسان و طبیعت به صورت روحانی تبیین کرد.» او برعکس فلسفه یونانی و برعکس دوآلیسم فلسفی دکارتی از «روح و نفس استفاده نمی‌کند» بلکه «همه جا، به جای روح یونانی، حیات قرآنی مشاهده می‌کرد، لذا برای تعریف و جداسازی فلسفه و کلام خود از فلسفه یونانی و دکارتی در همه جا، چه در نظم و چه در نثر خود می‌کوشد تا از اصطلاح خود و حیات استفاده نماید.»

راهب دیرینه افلاطون حکیم

از گروه گوسفندان قدیم

رخش او در ظلمت معقول گم

در کهستان وجود افکنده سم

آنچنان افسون نامحسوس خورد

اعتبار از دست و چشم و گوش برد

گفت سر زندگی در مردن است

شمع را صد جلوه از افسردن است

بر تخیلی‌های ما فرمان رواست

جام او خواب آور و گیتی ریاست

و امر و اراده است، نه از جنس متفاوتی و ماور الطبیعت افلاطونی و ارسطویی که به صورت بیگانه از وجود وارد این جهان و این انسان شده است.

عین آتش در اثیر آمد یقین

پرتو و سایه وی است اندر زمین

لاجرم پرتو نباید زاضطراب

سوی معدن باز می‌گردد شتاب

۶ - سه نوع الهیات پویشی تطبیقی، الهیات صوفیانه انطباقی، الهیات دگماتیسم فقهاتی در دیسکورس اقبال:

اگر بخواهیم با یک رویکرد تفکیک‌گرایانه الهیات تطبیقی اقبال را از الهیات مطرح شده در کلام و فلسفه و عرفان قبل و بعد از او تفکیک نماییم باید بگوئیم که «در چارچوب سه نوع الهیات دگماتیسم و الهیات انطباقی و الهیات تطبیقی، علامه محمد اقبال لاهوری معمار خدانشناسی تطبیقی یا الهیات پویشی در جهان اسلام می‌باشد» چراکه او، «هم معتقد به شدن جهان است، و هم معتقد به شدن انسان، و هم معتقد حتی به شدن خداوند می‌باشد» البته اقبال در تبیین «شدن خداوند»، برعکس «شدن انسان و طبیعت» که در چارچوب کمال یافتن (انسان و طبیعت) از مرحله نقص به کمال بالاتر توصیف می‌گردد، او «شدن خداوند» را در عرصه خلاقیت مستمر خداوند در جهان و هستی تبیین می‌نماید که به موازات کمال خلق خداوند، «این شدن برای خالق مستمر هستی و وجود و جهان به صورت پروسسی حاصل می‌شود.» در نتیجه در الهیات تطبیقی و پویشی اقبال از آن جهت این الهیات پویشی یا تطبیقی نامیده می‌شود، که:

اولا اقبال در الهیات خود به جای خداوند صانع و ناظر معتقد به خداوند خالق می‌باشد.

ثانیا از نظر او این خلقت خداوند خالق، دائما در حال انجام می‌باشد نه اینکه تنها برای یک دفعه در آغاز خلقت جهان به صورت محرک اولی شکل گرفته باشد.

ثالثا از آنجائیکه از نظر اقبال - برعکس خدانشناسی دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی و خدانشناسی انطباقی عرفان و تصوف نهادینه شده، که خدا را یا بیرون از جهان تعریف می‌کنند، و یا در داخل این جهان به صورت مطروف -، خدای اقبال به صورت غیرمتشخص تمام وجود را در خود جای داده است.

گوسفندی در لباس آدم است

حکم او بر جان صوفی محکم است

عقل خود را بر سر گردون رساند

عالم اسباب را افسانه خواند

کار او خلیل اجزای حیات

قطع شاخ سرو رعناي حیات

فکر افلاطون زبان را سود گفت

حکمت او بود را نابود گفت

فطرتش خوابید و خواب آفرید

چشم هوش او سرابی آفرید

بس که از ذوق عمل محروم بود

جان او وارفته معدوم بود

منکر هنگامه‌ی موجود گشت

خالق اعیان نامشهود گشت

زنده جان را عالم امکان خوش است

مرده دل را عالم اعیان خوش است

هوش بی‌بهره از لطف خرام

لذت رفتار بر کبکش حرام

شب‌نمش از طاقت رم بی‌نصیب

طایرش را سینه از دم بی‌نصیب

ذوق روئیدن ندارد دانه‌اش

از طپیدن بی‌خبر پروانه‌اش

راهب ما چاره غیر از رم نداشت

طاقت غوغای این عالم نداشت

دل بسوز شعله‌ی افسرده بست

نقش آن دنیای افیون خورده بست

از نشیمن سوی گردن پر گشود

باز سوی آشیان آمد فرود

در خم گردون خیال او گم است

من ندانم درد یا خشت خم است

قوم‌ها از سکر او مسموم گشت

خفت و از ذوق عمل محروم گشت

کلیات اقبال - اسرار خودی - ص ۲۳ - س ۱۶ به بعد

البته روحی که اقبال در چارچوب حیات از آن دم می‌زند از جنس اکشن

رابعا از آنجائیکه خدا اقبال هم تحول می‌کند و هم تحول او در چارچوب خلقت متداوم هستی نمود می‌یابد، این همه باعث شده است تا خدای او «در چارچوب خلقت و تحول و شدن خود، مانند همه وجود بتواند صاحب زمان طبیعی یا زمان فلسفی بشود.»

خامسا در برابر خدای متشخص الهیات دگماتیسم فقهاتی و خدای عدمی الهیات عارفانه و صوفیانه انطباقی.

از جمادی مردم و نامی شدم

از نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

حمله دیگر بمرم از بشر

تا بر آرم از ملائک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن زجو

کل شیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک پیران شوم

آن چه آن در وهم ناید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون

گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ - س ۳۷

رفتن این آب فوق آسیاست

رفتنش در آسیا بهر شماسست

چون شما را حاجت طاحون نماند

آب را در جوی اصلی باز راند

ناطقه سوی دهان تعلیم راست

ورنه خود آن آب را جویی جداست

می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها

خت‌ها الانهار تا گلزارها

ای خدا جان را تو بنما آن مقام

که در و بی‌حرف می‌روید کلام

تا که سازد جان پاک از سر قدم

سوی عرصه دور پهنای عدم

عرصه بس با گشاد و با فضا

وین خیال و هست یابد زو نوا

تنگتر آمد خیالات از عدم

زان سبب باشد خیال اسباب غم

باز هستی تنگتر بود از خیال

زان شود در وی قمر همچون هلال

باز هستی جهان حس و رنگ

تنگتر آمد که زندانیست تنگ

علت تنگیست ترکیب و عدد

جانب ترکیب حس‌ها می‌کشند

زان سوی حس عالم توحید دان

گریکی خواهی بدان جانب بران

امر کن یک فعل بود و نان و کاف

در سخن افتاد و معنی بود و صاف

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۵۷ - س ۱۵ - بیت ۳۱۵۴ به بعد

اما خدای اقبال، «خدائی غیرمتشخص است (نه متشخص فقهاتی) که تنها با آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (سوره شوری - آیه ۱۱) می‌توان او را توصیف کرد»، برعکس خدای دگماتیسم و متشخص فقهاتی که.

اولا خداوند صورتی متشخص دارد.

ثانیا برعکس خداوند اقبال که خالق است، خداوند دگماتیسم، اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده و اسلام متکلمانه اشعری‌گری - چون متشخص است - صانع جهان در ازل می‌باشد، که اکنون در مرحله بازنشستگی به عنوان یک ناظر تنها تماشاگر صنع اولیه خود است؛ و در بیرون از این جهان و بیرون از صنع خود به نظاره و نظارت این جهان مشغول می‌باشد و رابطه‌اش با جهان به صورت تماشاگر از بیرون این جهان، صورتی یک یکطرفه و مکانیکی دارد.

ثالثا در خداشناسی دگماتیسم فقهاتی حوزه‌های فقهی، خدای صانع و ناظر که در بیرون از جهان قرار گرفته است «دیگر نیازی به خلق و خلقت خود ندارد» و با این جهان داد و ستد نمی‌کند، «و تنها منتظر آن است که با فرار رسیدن روز قیامت، داد خود را از خلق خود بگیرد» و تمام انسان‌ها منهای روحانیت حوزه‌های فقهی و طرفداران و مقلدان آنها تا ابد در آتش جهنم بسوزاند، چرا که در خداشناسی دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی، خدای سلطانی صانع و ناظر، بی‌نیاز از وجود و خلقت، به صورت یک ابرقدرتمند غیر قابل تصور، بیرون از وجود نشسته است و مترصد زمانی است تا در قیامت با عذاب و شکنجه انسان‌ها غیر مقلد آنها قدرت خود را به نمایش گذارد.

پیر پیداست که در عرصه این خداشناسی دگماتیسم فقهاتی، خود فقیه در عرصه حکومت و سیاست و قدرت و اجتماع، نمایندگان همین



خداوند دگماتیسم و سلطانی و مشخص می‌باشند که از طریق امام زمان قدرت آن خداوند به اینها منتقل شده است و لذا «مشروعیت حکومت و قدرت او، تنها از طرف همین خداوند با سر پل قرار گرفتن امام زمان تعیین می‌شود نه به وسیله انتخابات مردمی.» اما برعکس خداشناسی دگماتیسم و سلطانی و مشخص فقهاتی، «خداشناسی پویشی و تطبیقی اقبال که هم واقعیتهای آفاقی دارد و حقیقتی انفسی و در بیرون از انسان آنچنان مشهود است که در درون انسان توسط قلب و نفس صیقل یافته مشهود می‌باشد.»

در خداشناسی صوفیانه و عارفانه انطباقی، خداوند تنها حقیقتی انفسی دارد و در عرصه آفاق وجود قابل تجربه و مشاهده نیست، یعنی تنها در درون انسان قرار دارد و انسان می‌تواند در چارچوب وحدت وجود با آن خداوند کنکریتهای درون خود، پراکسیس ورزد تا آنجا که حتی خود خدا بشود. شعار «انا الحق حلاج» و «لیس فی جبتی الی الله بایزید بسطامی» و غیره، همه معلول همین خداشناسی انطباقی و انفسی صوفیانه و عارفانه بوده است.

در ازل پرتو حسنت زجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

دیگران قرعه شادی همه بر عیش زدند

دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد

جان علوی هوس چاه زرخدان تو داشت

دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

دیوان حافظ - مصحح دکتر یحیی قریب - ص ۱۳۸ - س ۱

و باز در همین رابطه است که مولوی در کلیات شمس - مصحح بدیع الزمان فروزانفر - غزل ۳۲۳ - ص ۱۶۵ س ۱۶ می‌گوید:

آن نفسی که با خودی یار چو خار آیدت

و آن نفسی که بی‌خودی یار چه کار آیدت

آن نفسی که با خودی خود تو شکار پشه‌ای

و آن نفسی که بی‌خودی پیل شکار آیدت

آن نفسی که با خودی بسته ابر غصه‌ای

و آن نفسی که بی‌خودی مه به کنار آیدت

آن نفسی که با خودی یار کناره می‌کند

و آن نفسی که بی‌خودی باده یار آیدت

آن نفسی که با خودی همچو خزان فسرده‌ای

و آن نفسی که بی‌خودی دی چو بهار آیدت

جمله بی‌قراریت از طلب قرار تست

طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت

عاشق جور یار شو عاشق مهر یار نی

تا که نگار نازگر عاشق زار آیدت

به عبارت دیگر «خداشناسی انطباقی تنها در دیسکورس عرفا و صوفیان معنی دارد به همین دلیل تنها در چارچوب همین خداشناسی انطباقی است که صوفیان معتقد به پروژه فناء فی الله می‌شوند؛ و بقاء بالله را در گرو همان فنا فی الله می‌دانند. اما اقبال لاهوری برعکس اهل تصوف و عرفا، در چارچوب خداشناسی تطبیقی و پویشی خود، وحدت وجودی و پروژه فنا فی الله و بقاء بالله عرفا و صوفیان را به چالش می‌کشد. چراکه معتقد است که «پروژه فنا فی الله تصوف و عرفا نفی‌کننده اختیار و اراده انسان می‌باشد؛ و به همین دلیل اقبال در برابر رویکرد فناء فی الله تصوف و عرفا، معتقد است که با» رویکرد خداشناسی تطبیقی و پویشی، خود خودی در انسان پس از طی سلوک به طرف خود اعلی، (علاوه بر اینکه برعکس مقام فناء فی الله تصوف که باعث سلب اراده و اختیار انسان می‌شود) در این سلوک انسان با اراده و اختیار، می‌تواند با خلاقیت و آفرینندگی و اراده و اختیار خود، تا خدا بالا رود.

لذا به همین دلیل است که اقبال در نامگذاری بین این دو مقام و منزل در عرصه سلوک، انسان را «من محدود می‌خواند، و خداوند را من نامحدود.» پر واضح است که در رویکرد اقبال، «این دو من در حال تحول و تلاش دائم می‌توانند، به صورت متقابل به دیدار هم بروند» به همین دلیل در عرفان بازسازی تطبیقی شده اقبال، «نه تنها من محدود به دیدار من نامحدود می‌رود، بلکه حتی من نامحدود هم در پی دیدار با من محدود بر می‌آید.» ▲

ادامه دارد



«خدای علی» یا «خدای تناسخ علی»



در نهج البلاغه

خدای علی نزدیک است به انسان، نزدیکتر از بوی یک گل:

«...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - و ما به انسان از رگ گردنش نزدیکتریم» (سوره ق - آیه ۱۶).

«...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ... - و او با شما است هر جا که باشید» (سوره الحديد - آیه ۴).

پرستش خداوند برای علی، مولود معرفت و شناخت به آن خداوند می‌باشد آن هم شناختی که دائماً در حال افزایش می‌باشد و هرگز به انتها نمی‌رسد. چرا که وجود او بی‌انتهاست. آنچنانکه پیامبر اسلام در این رابطه فرمود:

«ما عرفناك حقَّ معرفتك - خداوندا، ما نمی‌توانیم معرفتی شایسته وجود بی‌نهایت تو به دست آوریم.»

لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام در عرصه پرستش چنین خداوندی فرمود:

«مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ - خداوندا، ما نمی‌توانیم پرستشی شایسته مقام تو به جا بیاوریم»

پر پیداست که وقتی چنین پیامبری خداوند غیر انسان‌وار به صورت:

«...أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... - هیچ چیز در جهان مثل خداوند نیست» (سوره الشوری - آیه ۱۱) تجربه می‌کند و خدای نورانی را در جامعه بشریت قرن هفتم میلادی جایگزین خدای مستبد و سلطانی و بیرون از وجود می‌کند:

۲ - پرستش امام علی: «إِلَهِي مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ عِقَابِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ - ای خدای من، ترا نه برای ترس از عذابت عبادت می‌کنم و نه برای تمایل به پاداشت، فقط برای اینکه تو را شایسته عبادت دیدم و بندگانیت نمودم» (امام علی).

«خدای امام علی، یک خدای تماشاگر و انسان‌واره و بیرون از وجود نیست که قابل عبادت و پرستش نباشد. بلکه بالعکس خدای علی، آنچنانکه در خطبه یک نهج البلاغه مشاهده کردیم - خدای غیر انسان‌واره‌ای است که قبل از اینکه تماشاگر باشد، بازیگر است و در عرصه خلقت هدفدار تکامل‌پذیر متداوم وجود، با هستی و وجود و انسان و خلقت رابطه دو طرفه دارد» و لذا به همین دلیل «از نگاه امام علی، پرستش خداوند، مولود رابطه دو طرفه بین خداوند و هستی در عرصه آفاق و انفس می‌باشد.»

«يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - هر چه در وجود است بقای هستی و یا وصول به هدف خود را از خداوند می‌خواهد. چرا او هر آن در حال خلق جدید می‌باشد» (سوره الرحمن - آیه ۲۹).

بنابراین، به دلیل اینکه خدای علی هم بازیگر است و هم رابطه دو طرفه با وجود در عرصه آفاق و انفس دارد، «قابل پرستش و قابل عشق ورزیدن می‌باشد» و البته از نگاه امام علی این بازیگری و این رابطه دو طرفه با هستی، خداوند در عرصه خلقت پیوسته و متداوم، دارای معنی می‌باشد. بنابراین، از آنجائی خدای علی قابل پرستش و عشق ورزیدن می‌باشد، با خدای علت و معلولی و خدای بیرون از وجود و خدای تماشاگر و خدای غیر دعا پذیر ارسطو متفاوت است. خدای علی به این خاطر قابل پرستش می‌باشد که خدای فاعل است نه خدای ناظر، خدای خالق است، نه خدای صانع، خدای بازیگر است، نه خدای تماشاگر، خدای دعاپذیر است، نه خدای دعاگریز:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - قومی خداوند را برای سودجویی پرستش می‌کنند - این پرستش، پرستش تجار و بازرگانان است - قومی دیگر خداوند را به خاطر ترس از عذاب پرستش می‌نمایند، این پرستش، پرستش بردگان است - اما قوم سوم خداوند را به خاطر شکر و سپاسگذاری پرستش می‌کنند این پرستش، پرستش احرار و آزادگان است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۲۳۷ - ص ۵۱۰ - س ۸).



«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» خداوند نور همه وجود است» (سوره نور - آیه ۳۵)

مبنای پرستش در رویکرد امام علی «آزادی روحانی فرد باشد» و اینکه فرد می‌تواند در عرصه معراج فردی با تاسی از معراج فردی پیامبر اسلام در فرایند ۱۵ ساله فاز حرائی خویش که بسترساز تجربه نبوی پیامبر اسلام گردید، به معراج فردی خویش بدون واسطه پردازند.

گفت پیغمبر که معراج مرا

نیست بر معراج یونس اجتبا

آن من بر چرخ و آن او نشیب

زانک قرب حق برونست از حسیب

قرب نی بالا نه پستی رفتنست

قرب حق از حبس هستی رستنست

نیست را چه جای بالا است و زیر

نیست را نه زود و نه دورست و دیر

کارگاه گنج حق در نیستیست

غره هستی چه دانی نیست چیست

حاصل اشکست ایشان ای کیا

می‌ماند هیچ با اشکست ما

آنچنان شادند در دل و تلف

همچو ما در وقت اقبال و شرف

برگ بر برگی همه اقطاع اوست

فقر و خواریش افتخارست و علوست

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۰۵ - س ۱۳ - ابیات ۴۵۶۳ به بعد

بنابراین در رویکرد امام علی، «هدف پرستش خداوند، آزادی روحانی فرد است» تا «فرد بتواند با نفی اتوریت‌ها بدون واسطه با خداوند تماس حاصل نماید؛ و در چارچوب دستیابی به آزادی روحانی فرد در پرستش خداوند است که امام علی پیش از هر چیز به اصلاح خدانشناسی مردم می‌پردازد.» چراکه تا زمانیکه ما به خداوند فعال و خلاق و بی‌صورت و آزاد و با اراده اعتقاد و شناخت پیدا نکیم با خداوند سلطانی و مستبد و ناظر و بیرون از وجود و بی‌اراده و بازنشسته و بیکار که گرفتار جبر علیت و جبر علم باری خویش می‌باشد، نمی‌توان به آزادی روحانی فرد که هدف پرستش و عبادت می‌باشد دست پیدا کرد.

تنها خداوند خالق و فاعل و مختار و با اراده و آزاد است، که پرستش او می‌تواند بسترساز آزادی روحانی فرد بشود؛ و به همین دلیل امام علی در تلاش نظری و عملی خود پیوسته تلاش می‌کند، تا قبل از

هر چیز به اصلاح خدانشناسی مردم بپردازد. چراکه «اصل پرستش خداوند از آغاز انسان شدن آدم وجود داشته است و هرگز بشریت در طول تاریخ خویش پرستش خداوند را رها نکرده است» اما آنچه که باعث شده است تا این پرستش بشریت در طول هزاران سال نه تنها بسترساز آزادی روحانی فرد نشود، بلکه بالعکس این پرستش‌ها در طول تاریخ توسط اتوریت‌های ساختگی و تحمیلی تاریخ به اسارت فردی و اجتماعی بشر کشیده بشود، «انحراف در خدانشناسی بشریت بود، که قرآن با عبارت بت‌پرستی در شکل بت انفسی و بت آفاقی یا بت سوپرکتیو و بت ابرکتیو از آن یاد می‌کند؛ و همین بت‌پرستی فردی و اجتماعی بشریت به صورت تحمیلی بود که باعث انحراف در خدانشناسی بشریت گردید.

یعنی «بت‌های فردی و بت‌های اجتماعی باعث گردیدند، تا خدانشناسی بشریت دچار زنگار گردد» و همین زنگار بود که باعث گردید تا پرستش خداوند توسط بشریت به آزادی روحانی فرد نیانجامد؛ و مهم‌تر از آن عاملی گردد تا بشریت به اسارت فردی و اجتماعی گرفتار گردد؛ لذا در این راستا است که پیامبر اسلام و در ادامه راه او، امام علی «جهت صیقل‌زدائی پرستش خداوند انسان‌ها برای دستیابی به آزادی روحانی فردی به مبارزه با بت‌پرستی به شکل انفسی و آفاقی یا مبارزه با بت‌های سوپرکتیو و بت‌های ابرکتیو بپردازند» تا انسان‌ها «توسط شناخت خداوند بی‌صورت و بی‌مثال، یا به بیان پیامبر اسلام و قرآن، خداوند نور آسمان‌ها و زمین و خداوند خالق و فاعل و دانمأ در حال خلق جدید و خداوندی که با خلقت مستمر خود، نو را از دل کهنه‌ها بیرون می‌آورد و به سوی آینده نامعلوم، با اراده خویش پیش می‌رود و با آن هدف‌داری و تکامل در سیستم باز خلقت به نمایش می‌گذارد.»

«... وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ...» - کمال توحید خدانشناسی اخلاص به جایگاه خداوندی است و نهایت اخلاص به خداوند نفی صفات انسان‌واره از ذات خداوند می‌باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۳۹ - س ۷) تا انسان‌ها بتوانند با پرستش چنین خداوندی به آزادی روحانی فرد دست پیدا کنند. چراکه تا زمانیکه خدائی که ما می‌پرستیم، خدای آینده‌ساز نباشد، ما نمی‌توانیم، با پرستش چنین خدائی انسان‌های با اراده و آزاد و مختار و آینده‌ساز بشویم.

به همین دلیل امام علی در عرصه پرستش، قبل از اینکه به موضوع پرستش و عبادت بپردازد به موضوع صیقل‌زدائی خدانشناسی ما می‌پردازد و از این سنگر است که او با تاسی از مبارزه ضد بت‌پرستی



پیامبر اسلام و پیامبران ابراهیمی، «پروژه اصلاح دینی خود را بعد از وفات پیامبر اسلام از صیقل‌زدائی خداشناسی شروع می‌کند.»

علی ایحال، از نظر امام علی «مسیر دستیابی به پروژه آزادی روحانی فرد در عرصه پرستش و عبادت و مسیر پرورش انسان‌های آینده‌ساز و مسئول و مختار و با اراده و خلاق و آفریننده‌ای از صیقل‌زدائی خداشناسی توسط شناخت خدای آینده‌ساز و خدای خلاق آفریننده و خدای مختار و فاعل و خدای آزاد و با اراده عبور می‌کند.» خدائی که آنچنانکه پیامبر اسلام در قرآن آن را توصیف می‌کند خدائی که با «لیس کمثله شیئی» (سوره شوری - آیه ۱۱)

«... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره نور - آیه ۳۵)، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۳)، «... وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا - و خداوند بر همه وجود محیط است» (سوره نساء - آیه ۱۲۶)، «... أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ - آگاه باشید خداوند بر همه وجود محیط است (نه محاط)» (سوره فصلت - آیه ۵۴) توصیف می‌شود.

بحری است وجود جاودان موج زنان

زان بحر ندید غیر موج اهل جهان

در ظاهر بحر و بحر در موج نهان

سریست حقیقه الحابق پنهان

عبدالرحمن جامی

از دیدگاه امام علی، تا زمانیکه یک جامعه دینی و مسلمان صاحب خدای مختار و آینده‌ساز و فعال و با اراده نشود، امکان رهایی آن جامعه با خدای مجبور و محصور و محاط و ناظر و بازنشسته و تماشاگر و بیرون از طبیعت نشسته، وجود ندارد؛ و به همین دلیل در رویکرد امام علی، «هر اصلاح دینی برای تحول انسانی و اجتماعی در جامعه دینی باید از اصلاح خداشناسی و مبارزه با بت‌پرستی آفاقی و انفسی یا ابرکتیو و سوپرکتیو شروع شود»، چراکه امام علی معتقد است که «در جهان‌بینی توحیدی همه امور معنوی است و خداوند در تمام وجود اعم از وجود آفاقی و وجود انفسی حضور خلاقانه و فعالانه دارد.»

«... وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ - و از آن خداست ملک آسمان‌ها و زمین و آنچه که در میان آن‌ها است و برگشت نهائی به سوی او است» (سوره مائده - آیه ۱۸)؛ و به همین دلیل «در دستگاه توحیدی امام علی، تا خداوند از هستی بیرون کنیم، همه وجود نش و بیگانه می‌شود.»

«اللَّهُ بِيَدِ الْخَلْقِ ثُمَّ يَعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - خدا آفرینش را بی‌سابقه قبلی به وجود می‌آورد و سپس آن را برمی‌گرداند و سپس به سوی او برمی‌گردیم» (سوره روم - آیه ۱۱) در رویکرد امام علی به همه هستی «تمام هستی و وجود به خاطر اینکه در خداوند قرار دارند (نه خداوند در هستی و وجود به صورت محاط) معنوی هستند و همه هستی مولود خلقت دائم و مستمر خداوند می‌باشند.» از نظر امام علی هستی و وجود بدان جهت هدفدار می‌باشند که برای خداوند در عرصه خلقت دائم آن، صورتی انتخابی دارد، نه شکلی اجباری در چارچوب علم باری یا علم خودش.

می خوردن من حق زائل می‌دانست

گر می نخورم علم خدا جهل بود

عمر خیام

زین پرده ترانه ساخت نتوان

وین پرده به خود شناخت نتوان

نظامی گنجوی

ادامه دارد

«پیوند جدولی یا دو طرفه».

اقبال لا هوری = شریعتی

تاریخی و اجتماعی و انسانی پیدا کند، همین هویت تاریخی کسب کرده از اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، بستر ساز هویت دینامیکی اسلام‌شناسی کلامی و تطبیقی اقبال می‌گردد.

به عبارت دیگر این اسلام‌شناسی تطبیقی - تاریخی شریعتی است، که می‌تواند به اسلام‌شناسی تطبیقی - کلامی اقبال هویت دینامیکی ببخشد. چراکه «پیوند جدولی اسلام‌شناسی کلامی اقبال با اسلام‌شناسی تاریخی شریعتی»، باعث می‌گردد تا اسلام‌شناسی بازسازی شده تطبیقی اقبال، در کانتکس تاریخ و جامعه و انسان، هویت جاری و ساری و تاریخی و اجتماعی و انسانی و دینامیکی پیدا کند؛ و در ادامه آن به همین دلیل مبانی اسلام‌شناسی تطبیقی ما که محصول «پیوند جدولی دو اسلام‌شناسی کلامی اقبال و اسلام‌شناسی تاریخی شریعتی» می‌باشد، عبارتند از:

الف - تکیه بر «اجتهاد در اصول کلامی و فقهی و اخلاقی»، به جای محدود کردن و منحصر ساختن «اصل اجتهاد در حصار فروع فقهی».

ب - انجام «واسازی و بازسازی مستمر اسلام تاریخی در چارچوب، بازفهمی و بازسازی»، سه اصل:

۱ - وحی.

۲ - جهان.

قبل از اینکه به تبیین پیوند متقابل اقبال و شریعتی، در عرصه‌های، «واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی و فکر دینی در اسلام»، و پاسخ به سوال سر انحطاط مسلمین در راستای ادامه راهی که از ابن خلدون در قرن هشتم آغاز گردید و توسط سیدجمال پیگیری شد، پردازیم، ابتدا به تعریف اجمالی و کپسولی از دو نوع، «پیوند جدولی یا دو طرفه» و «پیوند طولی و یکسویه» می‌پردازیم. در این رابطه مقصود ما، از «پیوند جدولی» نوعی رابطه و پیوند دوطرفه عمودی و افقی است، که مانند ستون‌های عمودی و افقی در پیوند با یکدیگر تعریف می‌شوند. یعنی آنچنانکه در یک جدول، (پس از تکمیل آن جدول) ستون عمودی جدول به صورت مستقل (جدای از ستون افقی) دارای معنی مشخصی می‌باشد و ستون افقی (مستقل از ستون عمودی) باز دارای معنای مشخص دیگری است، همچنین در ادامه آن همان ستون‌های عمودی و افقی، در پیوند با یکدیگر، معنای جدیدی، (مستقل از دو مفهوم ستون افقی و عمودی) ایجاد می‌کنند.

در همین رابطه با اینکه، اقبال و شریعتی، در چارچوب پروسس، «واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی و فکر دینی در اسلام» خود و پاسخ به سوال سر انحطاط مسلمین از مسیر متفاوتی سیر کرده‌اند، هر چند، «نهج و متد» آن‌ها در عرصه «واسازی و بازسازی اسلام‌شناسی تطبیقی»، متفاوت می‌باشد اما در تحلیل نهایی، (اگر از زاویه و منظر اسلام‌شناسی شریعتی، اسلام‌شناسی اقبال را واسازی و کالبد شکافی نمائیم) این «نهج و متد» متفاوت اقبال و شریعتی، در ساختمان اسلام بازسازی شده تطبیقی آن‌ها دارای «رابطه و پیوند جدولی» می‌باشند.

به همین دلیل است که، زمانی که ما از منظرگاه اسلام‌شناسی، اقبال و شریعتی، به واسازی یا کالبد شکافی، اسلام تطبیقی بازسازی شده‌ای، که امروز به ما به ارث رسیده است می‌پردازیم، بدون فهم این پیوند جدولی (بین دو اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی و اقبال) نمی‌توانیم به درک و فهم ساختاری این اسلام‌شناسی تطبیقی دست پیدا کنیم. زیرا بدون در نظر گرفتن منظومه معرفتی اقبال «اسلام‌شناسی تطبیقی ما، قابل تبیین فلسفی نیست»، آنچنانکه همین اسلام‌شناسی تطبیقی به ارث رسیده به ما، بدون منظومه معرفتی شریعتی، «قابل تبیین اجتماعی و انسانی و تاریخی» نمی‌باشد.

به عبارت دیگر، در غیبت اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی و منظومه معرفتی او کتاب گرانسنگ و دوران ساز، «بازسازی فکر دینی در اسلام» اقبال تنها یک کتاب صرف کلامی می‌شود، اما همین کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» اقبال که به عنوان «مانیفست اسلام‌شناسی اقبال» می‌باشد، وقتی در کنار «اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی» قرار می‌گیرد، از آنجائیکه باعث می‌گردد تا اسلام‌شناسی کلامی اقبال در پیوند جدولی با اسلام‌شناسی تطبیقی تاریخی شریعتی، هویت

۳ - خود، به عنوان فوندانسیون اصلی ساختمان اسلام تطبیقی.

ج - تبیین اصل ختم نبوت پیامبر اسلام در چارچوب تولد عقل برهانی و استقرایی یا عقل نقاد خودبنیاد انسان توسط بعثت ۲۳ ساله پیامبر اسلام.

د - جایگزین کردن رویکرد بازسازی از منظرگاه برون دینی به جای رویکرد احیاگرانه از منظرگاه درون دینی.

ه - تعریف و تبیین اصل اجتهاد به عنوان سر پل پیوند بین دو اصل:

۱ - ابدیت.

۲ - تغییر.

و - تکیه بر سه اصل:

۱ - مساوات.

۲ - آزادی.

۳ - مسئولیت مشترک.

در راستای جامعه سازی، همچنین، اعتقاد به سه اصل:

۱ - تعبیر روحانی از جهان.

۲ - آزادی روحانی فرد.

۳ - ایمان به وجود اصول اساسی ابدی و جهانی در عرصه فرد سازی.

ز - بزرگترین انقلاب کلامی که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه کلامی اسلام، ایجاد کرد این بود که، منهای اعتقاد به واسازی و بازسازی فکر دینی در اسلام، در چارچوب بازفهمی و اساسی و بازسازی کلامی وحی نبوی برای اولین بار در تاریخی کلام مسلمانان، وحی نبوی پیامبر اسلام را در کتاب «بازسازی فکر دینی»، به صورت تجربه دینی یا تجربه باطنی تبیین کرد. البته، پس از تبیین «وحی نبوی» در چارچوب «تجربه دینی» اقبال به تبیین، «تفاوت تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام با تجربه باطنی و صوفیانه و عرفانی» می‌پردازد؛ و در همین رابطه است که اقبال در تبیین وحی به عنوان «یک پروسه وجودی»، در چارچوب «کل تکامل وجود» (که آخرین فرایند، این پروسه وحی پس از فرایندهای جماد و نبات و حیوان و انسان) فرایند وحی نبوی پیامبران ابراهیمی می‌باشد.

اقبال باز «وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها وحی نبوی پیامبر اسلام را - که همان قرآن می‌باشد - به صورت فرایندی نگاه

می‌کند، نه به صورت فرآورده‌ای» که البته، این فرایند وحی نبوی پیامبر اسلام، از نظر اقبال بستر ساز تکوین «عقل برهانی استقرایی در انسان» گردید و بدین ترتیب، اقبال، انقلابی بزرگ در منظومه وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام در تاریخ علم کلام مسلمانان بوجود آورد.

علی ایحال، اقبال با انقلاب در وحی‌شناسی نبوی، بستر ساز بازتولید حیات علم کلام جدید در تاریخ مسلمانان شد، البته، انقلابی که اقبال در عرصه علم کلام مسلمانان، توسط، «بازفهمی وحی نبوی به عنوان یک تجربه دینی» (نه یک تجربه عرفانی و باطنی صوفیانه) کرد به این مرحله تمام نشد، چرا که در ادامه آن بود، که اقبال انقلاب بزرگتری انجام داد، و آن اینکه اقبال، «بازفهمی، وحی نبوی پیامبر اسلام را در عرصه علم کلام بیش از هزار ساله مسلمانان، از فرایند آنتولوژیک وارد فرایند اپیستمولوژیک کرد» به این ترتیب که، تا قبل از اقبال، متکلمین مسلمان اعم از شیعه و سنی، مقوله وحی نبوی پیامبر اسلام را از منظر آنتولوژیک و درون دینی و استشهادی، مطالعه و تبیین و تعریف می‌کردند، و با رویکرد آنتولوژیک یا وجودشناسی با وحی نبوی پیامبر اسلام برخورد می‌کردند، و در این چارچوب، «پدیده خاص وحی نبوی پیامبر اسلام» را در طول بیش از هزار سال به صورت یک امر مکانیکی از وجود پیامبر اسلام تبیین می‌کردند که توسط فرشته وحی یا جبرئیل، از بیرون از وجود و باطن پیامبر اسلام، به صورت یک پکیج به پیامبر اسلام منتقل شده است و پیامبر اسلام مانند یک بلندگو یا ضبط صوت یا رادیو، تنها وظیفه انتقال، کلام از جبرئیل به مردم داشته است.

به عبارت دیگر برای بیش از هزار سال متکلمین مسلمان جهت تبیین «وحی نبوی پیامبر اسلام» در چارچوب رویکرد آنتولوژیک، به «پدیده خاص وحی نبوی پیامبر اسلام» از منظری منفعلانه، به شخصیت پیامبر اسلام نگاه می‌کردند و نقش پیامبر اسلام در تکوین وحی نبوی یک نقش واسطه و سر پل انتقال مکانیکی می‌دانستند؛ و در «تکوین وحی نبوی» هیچگونه نقشی برای وجود خود پیامبر اسلام نه در مؤلفه، «عمودی و فردی معراج وجودی» و نه در مؤلفه «افقی و اجتماعی اسرای تاریخی» قائل نبودند. چراکه متکلمین مسلمان از قرن اول هجری تا زمان علامه محمد اقبال لاهوری و بعد معلم کبیرمان شریعتی، «پدیده خاص وحی نبوی پیامبر اسلام را تنها در کانتکس وجودشناسانه یا آنتولوژیک تبیین می‌کردند»؛ و به این ترتیب بود که، برای آن‌ها «وحی نبوی، عبارت بود از یک پکیج که از عالم غایب و آسمان‌ها و ناکجاآباد وجود، توسط جبرئیل به پیامبر اسلام منتقل شده

است، و پیامبر فقط موظف به انتقال آن از جبرئیل به مردم بوده است» اما اقبال و در ادامه او شریعتی در مبحث معراج و اسرای پیامبر اسلام پس از اینکه، «وحی نبوی را به صورت یک تجربه دینی و درونی پیامبر اسلام تبیین کردند، در ادامه آن انقلاب بزرگتری که در این رابطه به انجام رساندند، و آن این بود که با تجربی دانستن وحی نبوی پیامبر اسلام در عرصه وحی‌شناسی یا بازفهمی یا واسازی و بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام، رویکرد وجودشناسانه وحی نبوی پیامبر اسلام را که مولود اعتقاد، به ذهن فلاسفه یونان و ارسطو و جهان شناختی دو ساحتی افلاطونی عرفای مسلمان بود - به رویکرد اپیستمولوژیک بدل کردند.»

البته «انقلاب استحالته وحی‌شناسی از رویکرد وجودشناسانه ارسطویی به رویکرد اپیستمولوژیک» توسط علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی، در چارچوب منظومه معرفتی دکارت-کانت-پوپر که مبتنی بر آگاهی مجرد و انتزاعی می‌باشد انجام نگرفت، بلکه بالعکس در این رویکرد «وحی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس پروسس تکامل وجود و هدفداری این پروسس، توسط معرفت برون دینی واسازی و کالبد شکافی گردید»؛ و از اینجا بود که اقبال و شریعتی، پروژه وحی‌شناسی متکلمین مسلمان اعم از شیعه و سنی، از «فرایند احیاء» که تنها توسط تبیین استشهادی (نه استدلالی) از طریق منابع درون دینی اعم از کتاب و سنت صورت می‌گرفت، با تکیه بر معرفت برون دینی و جمعی بشری، وارد «فرایند بازسازی» کردند؛ و از اینجا بود که، با تولد کتاب «بازسازی فکر دینی» اقبال و در ادامه آن «معراج و اسرای» شریعتی «پروژه بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام، جایگزین، پروژه احیاء قبلی متکلمین» گردید؛ و از این مرحله بود که، معرفت برون دینی و جمعی بشر که از نظر اقبال، معلول، تولد عقل برهانی و استقرائی بشریت - در دوران ۲۳ سال وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد - جزء لاینفک فرایند اپیستمولوژی وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام قرار گرفت. بنابراین انقلابی که توسط علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن توسط شریعتی در عرصه وحی‌شناسی نبوی صورت گرفت:

اولا برای اولین بار در تاریخ علم کلام مسلمانان، این انقلاب وحی‌شناسی نبوی باعث گردید تا، بازسازی و واسازی اسلام‌شناسی در گرو بازسازی و واسازی و بازفهمی، وحی‌شناسی نبوی بشود، و بدون بازسازی و واسازی وحی نبوی امکان واسازی و بازسازی و بازفهمی اسلام‌شناسی وجود نداشته باشد و از اینجا بود که، «اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال - شریعتی توسط بازشناسی و بازفهمی و واسازی و بازسازی وحی نبوی پیامبر اسلام از دل اسلام دگماتیسم و جزمی زایش کرد.»

چراکه از نظر اقبال و شریعتی، عامل اصلی تکوین و دوام و استمرار رویکرد، هزار ساله دگماتیسم و جزمی‌گرایی به اسلام، «رویکرد مکانیکی و آنتولوژیکی به وحی نبوی پیامبر اسلام» بوده است؛ لذا، اقبال و شریعتی معتقد بودند که، «تا زمانی که ما نتوانیم رویکرد آنتولوژیکی و مکانیکی به وحی نبوی پیامبر اسلام را توسط احیاء دوباره علم کلام تصحیح بکنیم، امکان زایش و تولد اسلام بازسازی سازی شده تطبیقی وجود ندارد» (آنچنانکه تولد اسلام انطباقی عصر جدید، از دل «اسلام دگماتیسم و جزمی هزار ساله، فقاهتی و روایتی و ولایتی و شفاعتی و مداحی‌گری» باز ریشه در همین بازنگری در رویکرد وحی‌شناسی وحی نبوی پیامبر اسلام داشته است).

به این ترتیب که آبشخور معرفت‌شناسانه اسلام دگماتیسم و جزمی هزار ساله مسلمانان از قرن اول هجری الی زماننا هذا همان رویکرد مکانیکی و آنتولوژیکی وحی نبوی بوده است، زیرا «زمانیکه بین وجود پیامبر اسلام و سرچشمه تکوین وحی فاصله مکانیکی و فیزیکی بوجود آوردیم و در چارچوب جهان‌شناسی افلاطونی آبشخور تکوین وحی از وجود پیامبر اسلام به عالم قدسی یا مُثُل افلاطونی انتقال دادیم و برای پیامبر اسلام در این رابطه نقشی منفعلانه قائل شدیم، این نقش منفعلانه به عرصه بازفهمی خود وحی نبوی و اسلام‌شناسی تاریخی نیز منتقل می‌گردد»، در نتیجه، علاوه بر اینکه دیگر زبان قرآن و زبان وحی نبوی پیامبر اسلام را یک زبان ظاهری ارزیابی می‌کنیم، خود متن را هم غیر قابل تاویل و تفسیر خواهیم دانست؛ و از اینجا است که برای فهم متن (کتاب و سنت) راهی غیر از این نخواهیم داشت، به جز اینکه، «به روایات پناه ببریم» و همین رویکرد باعث می‌گردد تا «اسلام روایتی، اسلام فقاهتی، اسلام ولایتی، اسلام شفاعتی و اسلام مداحی‌گری و غیره که همه چهره‌های همان اسلام دگماتیسم و جزمی می‌باشند، جایگزین اسلام تطبیقی و اسلام تاریخی پیامبر اسلام بشوند.

باری، برعکس پروسه اسلام دگماتیسم و جزمی هزار ساله فقاهتی و روایتی و ولایتی و شفاعتی، از زمان علامه محمد اقبال لاهوری و ادامه آن شریعتی الی زماننا هذا، به علت اینکه وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام از فرایند آنتولوژیکی قبلی وارد فرایند اپیستمولوژیکی شد، وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس تجربه دینی و تجربه نبوی و باطنی و درونی خود پیامبر اسلام به صورت دو فرایند «معراجی یا عمودی» و «اسرائی یا افقی» تبیین گردید؛ و از اینجا بود که، اسلام بازسازی شده تطبیقی از دل اسلامی تاریخی و اسلام جزمی، دگماتیسم فقاهتی، روایتی، ولایتی، شفاعتی و مداحی‌گری متولد گردید. چراکه از زمانیکه توسط اقبال و بعد شریعتی وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت



تجربه درونی و باطنی و معراجی و اسرانی تبیین گردید با کنار رفتن رویکرد مکانیکی و آنتولوژیکی و پکیجی به وحی‌شناسی نبوی پیامبر اسلام، جهان‌شناسی متافیزیکی و دو ساحتی و ثنوی افلاطونی هم به آخرین ایستگاه خود در تاریخ علم کلام جدید مسلمانان رسید.

در نتیجه، از این مرحله وحی نبوی پیامبر اسلام، به عنوان یک مقوله انتزاعی و متافیزیکی، توسط اقبال و شریعتی، از آسمان به زمین آمد و در بستر جامعه و انسان و تاریخ سیلان پیدا کرد. که خروجی نهایی این امر زایش اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی الی زماننا هذا می‌باشد. علی‌احمال، بن مایه اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، اپیستمولوژیک شدن معرفت دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام توسط تجربه دینی و تجربه نبوی یا به قول شریعتی توسط «معراج و اسرا» وجودی پیامبر اسلام می‌باشد که بر عکس اسلام انطباقی (دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و الی زماننا هذا) می‌باشد که توسط تز «راه بشر و راه انبیاء» مرحوم بازرگان و در ادامه آن شهید مهندس محمد حنیف نژاد در جامعه ایران تکوین پیدا کرده است، به این ترتیب که در تز «راه انبیاء و راه بشر» بازرگان - حنیف نژاد، وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت معرفت دینی از معرفت بشری جدا شد و همین جدائی بین معرفت بشری و معرفت دینی در تز راه انبیاء - راه بشر، بازرگان - حنیف نژاد باعث گردید تا در عرصه اپیستمولوژی، راه بشر بر راه انبیاء توفیق عملی و عینی و علمی پیدا کند.

در نتیجه از اینجا بود که اسلام انطباقی در جامعه ایران متولد شد. به عبارت دیگر، گرچه در اسلام دکماتیسیم و جزمی مانند اسلام انطباقی بازرگان - حنیف نژاد، راه بشر و راه انبیاء از هم جدا بودند، اما تفاوت در این دو رویکرد که، آبشخور تکوین دو اسلام‌شناسی متضاد و متباین شد، در این است که در اسلام‌شناسی جزمی و دکماتیسیم این راه انبیاء یا وحی مکانیکی و آنتولوژیکی و پکیجی است که بر راه بشر یا معرفت بشری سلطه پیدا می‌کند در صورتی که در اسلام انطباقی بازرگان و حنیف نژاد، این راه بشر یا معرفت بشری است که در عرصه عینی و تاریخی و عملی بر معرفت دینی یا راه انبیاء توافق پیدا می‌کند، آنچنانکه بر عکس دو اسلام‌شناسی دکماتیسیم یا جزمی و اسلام‌شناسی انطباقی، در اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال و شریعتی، گرچه راه بشر و راه انبیاء در عرصه نسب‌شناسی تاریخی و معرفتی از هم تفکیک می‌شوند، ولی به علت اینکه از نظر اقبال و شریعتی، آبشخور اولیه دو معرفت بشری و معرفت دینی، پروسس وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام می‌باشد که بسترساز تولد عقل برهانی استقرایی در بشر گردید، در نتیجه این دو معرفت در عرصه تاریخی نه تنها از

هم جدا نمی‌باشند بلکه در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند.

این نجوم و طب وحی انبیاست

عقل و حس را سوی بی‌سو ره کجاست

عقل جزوی عقل استخراج نیست

جز پذیرای فن و محتاج نیست

قابل تعلیم و فهمست این خرد

لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

جمله حرفتها یقین از وحی بود

اول او لیک عقل آن را می‌فزود

هیچ حرفت را بین کین عقل ما

تاند او آموختن بی‌اوستا

گرچه اندر فکر موی اشکاف بد

هیچ پیشه رام بی‌استا نشد

دانش پیشه از این عقل ار بدی

پیشه‌ای بی‌اوستا حاصل شدی

کندن گوری که کمتر پیشه بود

کی ز فکر و حیل و اندیشه بود

گر بدی این فهم مرقابیل را

که نهادی بر سر او هابیل را

که کجا غائب کنم این کشته را

این به خون و خاک در آغشته را

دید زاغی زاغ مرده در دهان

بر گرفته تیز می‌آمد چنان

از هوا زیر آمد و شد او به فن

از بی تعلیم او را گور کن

پس به چنگال از زمین انگیخت گرد

زود زاغ مرده را در گور کرد

دفن کردش پس پیودش به خاک

زاغ از الهام حق بد علمناک

گفت قابیل اه شه بر عقل من

که بود زاغی زمن افزون به فن

عقل کل را گفت ما زاغ البصر

عقل جزوی می‌کند هر سو نظر

عقل ما زاغ است نور جاودان

عقل زاغ استاد گور مردگان

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - چاپ نیکلسون - ص ۶۸۶ - س ۱۵ به

بعد - ابیات ۱۳۰۵ تا ۱۳۲۱ ▲

ادامه دارد

آدرس‌های داده شده اشتباهی!

در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ



جنبش‌های عام اجتماعی ایران

به این باور رسید که تحولات اجتماعی در جامعه ایران برعکس آنچه که در طول ۲۰ سال فرایند اول فکر می‌کرده است توسط برخورد انطباقی با مدرنیته در عرصه عملی و نظری ممکن نمی‌باشد. در نتیجه به این دلیل بود که بازرگان در فرایند دوم حیات ۵۰ ساله اجتماعی خود به باور جدیدی رسید و آن اینکه باید به جای برخورد انطباقی نظری و عملی بر مدرنیته مغرب زمین جهت ایجاد تحول در جامعه ایران، وارد پراتیک سیاسی جهت ایجاد تحول در جامعه ایران به صورت عملی و نظری بشود.

علی‌احمال، در این فرایند از بعد تکوین سازمان نهضت آزادی او کوشید تا اسلام انطباقی سیاسی را جایگزین اسلام انطباقی تجربی فرایند اول بکند؛ لذا در راستای تدوین اسلام سیاسی انطباقی بود که در سال ۱۳۴۳ یعنی سه سال بعد از تکوین سازمان نهضت آزادی بازرگان به نگارش کتاب «بعثت و ایدئولوژی» پرداخت. در نتیجه در این کتاب است که بازرگان تلاش می‌کند تا برای اولین بار قرآن و سنت را در راستای مسائل اجتماعی و سیاسی جامعه ایران تفسیر نماید و بدین وسیله بازرگان با فرایند اول خود که مدت ۲۰ سال به طول انجامید (و در آن فرایند بازرگان می‌کوشید به سازگاری انطباقی بین اسلام و علم طبیعی و تجربی و ساینس قرن نوزدهم اروپا بپردازد) وداع کرد و کوشید تا با تاسی از اندیشه سیدمحمود طالقانی از قرآن و سنت به عنوان کتاب راهنمای عمل اجتماعی و سیاسی استفاده

اگر مانیفست بازرگان جوان و آرمان‌گرا را، کتاب «راه طی شده» بدانیم که در سال ۱۳۲۶ تقریر نموده است در این مانیفست تمام تلاش بازرگان بر آن است تا نشان دهد که راه بشر امروز که از نظر بازرگان تمدن جدید مغرب زمین می‌باشد در ادامه و محصول راه انبیاء است و در همین رابطه بازرگان آرمان‌گرای جوان در کتاب «راه طی شده»، تلاش می‌کند تا با هم سنخ دانستن راه انبیاء و راه بشر شرایط جهت برخورد و برداشت انطباقی مشرق زمین از مغرب زمین در چارچوب نظام سرمایه‌داری فراهم سازد؛ و در نتیجه همین انطباق‌گرایی بازرگان جوان در روش و بینش و منش باعث گردید تا او نتواند به خواسته خود که ایجاد تحول در جامعه ایران می‌باشد دست پیدا کند.

«غرض یک بحث نظری و تاریخی عمومی تنها نبوده و در پی نتیجه عملی اجتماعی برای ملت خودمان نیز می‌باشیم» (کار در اسلام - ص ۴).

کودتای ۲۸ مرداد و شکست فرایند دوم حرکت ضد استبدادی مصدق توسط این کودتا و بعد از آن شکست جبهه ملی دوم و سوم باعث گردید تا بازرگان رفته رفته به این باور برسد که تنها با رویکرد علمی و تجربی بینشی و روشی و منشی بیست ساله فرایند اول نمی‌تواند به تحول در جامعه ایران دست پیدا بکند، لذا در این رابطه بود که در فرایند دوم در دهه ۴۰، بازرگان کوشید تا توسط مبارزه سیاسی مستقل و دینی حرکت رفرم‌طلبانه خود را در جامعه ایران دنبال نماید که برای این مقصود منهای نهادسازی تشکیلاتی در سال ۱۳۴۰ توسط تکوین تشکیلات نهضت آزادی در عرصه نظری هم بازرگان در فرایند دوم حیات ۵۰ ساله سیاسی اجتماعی خود رفته رفته کوشید تا اسلام سیاسی انطباقی را جایگزین اسلام انطباقی علمی-تجربی فرایند اول بکند که آنچنانکه فوق مطرح کردیم مانیفست اسلام انطباقی علمی-تجربی فرایند اول او کتاب «راه طی شده» می‌باشد که در سال ۱۳۲۶ تقریر کرد و در این کتاب تمام تلاش بازرگان بر آن قرار دارد تا نشان دهد که راه بشر در عرصه مدرنیته همان راه انبیاء است و بنابراین پیروی انطباقی از راه بشر یا مدرنیته در مغرب زمین با راه انبیاء در تضاد نمی‌باشد.

هر چند در فرایند اول حیات بازرگان، او بر این باور بود که می‌تواند با پیروی انطباقی از راه بشر که همان مدرنیته مغرب زمین و علم ساینس قرن نوزدهم می‌باشد به تحول اجتماعی دست پیدا کند اما کودتای ۲۸ مرداد و شرایط سیاه جامعه ایران از بعد از آن کودتای سیاه باعث گردید تا بازرگان در راهبرد فرایند اول خود تجدید نظر کند. ولذا به این ترتیب بود که او

نماید.

حکومت نکرده‌ایم. نه عوام و نه خواص. فقه و فقهای ما هزار بار در آب قلیل و کثیر فرو رفته نجاسات را تطهیر اندر تطهیر کرده‌اند و برای کوچکترین ریزه کاری‌های وضو و تیمم فرع‌ها و باب‌ها و کتاب‌ها نوشته‌اند، در امر روزه و حج ذره‌بین به غبارهایی که وارد حلق می‌شود و پرگار و گونیا به دایره طواف دور بیت نهاده، راه‌های بطلان یا بهبود آن‌ها را موشکافی‌ها کرده‌اند و یا در تقسیم ارث و تعیین نصاب زکوه پای ریاضیات و ترازو و مثقال را به میان آورده‌اند، ولی دفاع و جهاد را به اختصار گذرانده‌اند، و امر به معروف و نهی از منکر از دو قرن پیش به این طرف از رساله عملیه خارج ساخته‌اند و بالاخره مسئله حکومت و سیاست یا اداره امت را که شامل و حاکم بر تمام مصالح دنیوی و اخروی است و گرداننده سایر امور می‌باشد، اصلاً وارد نشده‌اند» (کتاب مذهب در اروپای بازرگان).

به این ترتیب بود که بازرگان از سال ۱۳۴۰ با تأسیس سازمان نهضت آزادی با فرایند اول علمی خود وداع کرد و وارد فرایند دوم حیات سیاسی و اجتماعی خود شد. در این فرایند که همان فرایند سیاسی می‌باشد، «بازرگان میان سال» برعکس بازرگان جوان آرمان‌گرا، اعتقاد به تحول سیاسی ساختاری توسط لیبرالیسم سیاسی پیدا می‌کند و در این راستا می‌کوشد به صورت ابزاری اسلام و یا به قول او «ایدئولوژی اسلام» را به استخدام این تحول سیاسی در جامعه ایران در آورد. اشکال محوری حرکت بازرگان در فرایند دوم حیات اجتماعی سیاسی‌اش که از سال ۴۲ تا سال ۵۶ یعنی ۱۴ سال ادامه داشته است در این بوده که بازرگان با مطلق کردن موضوع استبداد درونی در چارچوب دیدگاه لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی که به آن اعتقاد داشت، نمی‌توانست موضوع استعمار و سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم بین‌المللی را فهم کند و رابطه استعمار برون‌ی را با استبداد درونی مورد تحلیل قرار دهد. از نگاه او آنچنانکه بورژوازی ملی در چارچوب اقتصاد داخلی و ملی ایران یک واقعیت عینی و تاریخی بود، رژیم کودتای پهلوی که در دو فرایند کودتای انگلیسی آن در سال ۱۲۹۹ و شهریور ۲۰ و کودتای آمریکائی آن در ۲۸ مرداد ۳۲ تکوین و تثبیت پیدا کرد، به عنوان پدیده‌ای مستقل از سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم بین‌المللی تعریف می‌شود؛ و مانند فرایند اول حیات اجتماعی خود که معتقد بود، که می‌توان توسط نجات اسلام از فقه و تصوف و فلسفه یونانی در چارچوب کار و انضباط و علم ساینس جامعه ایران را از انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط اعتقادی نجات داد، در فرایند دوم بازرگان معتقد بود که بیماری جامعه ایران، بیماری استبدادزدگی می‌باشد، که این استبدادزدگی توسط لیبرالیسم سیاسی

بازرگان در کتاب «بعثت و ایدئولوژی» در سال ۱۳۴۳ ترم ایدئولوژی را برعکس شکل کارل مارکسی آن که در «ایدئولوژی آلمانی» به عنوان آگاهی کاذب تعریف می‌کند» و برعکس ترم ایدئولوژی در دیسکورس معلم کبیرمان شریعتی که «ایدئولوژی را عبارت از عقیده و شناخت عقیده و بینش و آگاهی ویژه‌ای می‌داند، که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است، پیدا می‌کند و آن را توجیه می‌کند» (مجموعه آثار جلد ۱۶ - ص ۴۲)، در کتاب «بعثت و ایدئولوژی» از صفحه ۲ به بعد، به تعریف ایدئولوژی در چارچوب تعریف لنینی آن می‌پردازد و می‌گوید: «ایدئولوژی عبارت است از مجموعه معتقدات یا مکتب فلسفی و نظری که از طرف شخص یا جمعیتی به عنوان محور و مبنای فکری برای هدف‌گیری حزبی و سیاسی و وسیله ارزیابی برای تعیین راه و روش اجتماعی و مبارزه‌ای اتخاذ شده باشد و ملاک و معیار نظریات و اقدامات آن شخص و جمعیت گردد و... لذا در قضیه بعثت پیامبر اسلام پایه‌هایی از ایدئولوژی حکومت و اداره اجتماع بر اساس موازین محکم و مقبول وجود دارد و بنابراین ممکن است که این‌ها خود مایه و مبنائی برای استخراج ایدئولوژی گردد و... لذا بشر به ایدئولوژی مطلوب و دوائی قطعی خود نخواهد رسید و دائماً در سرگردانی و طغیان بوده و در حال عوض کردن پیراهن و شلوار ایدئولوژی می‌باشد تا به ایدئولوژی کامل که همان ایدئولوژی الهی می‌باشد و جز از طریق وحی و نبوت حاصل نمی‌شود دست پیدا کند و... در همین رابطه در قرآن و سنت و در زبان ائمه اطهار به تعداد بی‌شمار راجع به مسئله حکومت و اداره امت دستور و تاکید و توصیف وارد شده است» (کتاب بعثت و ایدئولوژی بازرگان).

باز در همین رابطه است که بازرگان در سال ۱۳۴۱ در کتاب «مذهب در اروپا» می‌گوید: «یقیناً هیچ کس چه دوست و چه دشمن منکر جامعیت اسلام و عنایت خاصی که از نظر عقیده‌ای و عملی از ابتدای ظهور اسلام به مسائل زندگی و امور اجتماعی شده است نمی‌باشد. از خوراک و ازدواج گرفته تا جنگ و کشورداری و داوری و... چراکه هدف اسلام خیر و سعادت مردم است. ولی باز یک شاخص مرزی نمودار می‌شود زیرا بر خلاف تصور خیلی از تجددماب‌ها، هدف دین خیر و سعادت دنیوی تنها نیست، اخروی صرف هم نیست و اصولاً در قرآن سعادت و تأمین دنیا و آخرت از هم جدا نیستند و... حقیقت این است که از این حیث، قصور عمیق و طولانی ما مسلمان‌ها مرتکب شده‌ایم چراکه توجه به امور اجتماعی و اداره امت و تربیت



علاج پذیر است.

به عبارت دیگر بازرگان در فرایند اول حیات اجتماعی سیاسی خود بیماری جامعه ایران را به لحاظ آسیب‌شناسی، «انحطاط‌زدگی اجتماعی و فرهنگی و اعتقادی و تمدنی» می‌دانست، در صورتی که در فرایند دوم حیات سیاسی و اجتماعی خود به لحاظ آسیب‌شناسی جامعه ایران، از نظر بازرگان استبدادزدگی بیماری اصلی جامعه ایران است؛ و در همین رابطه آنچنانکه بازرگان در فرایند ۲۰ ساله اول خود جهت نجات جامعه ایران از انحطاط معتقد به نجات اسلام از فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی بود، در فرایند دوم جهت نجات جامعه ایران از استبدادزدگی معتقد به تکیه بر لیبرالیسم سیاسی بود و هرگز در فرایند دوم بازرگان جهت رهائی جامعه ایران مانند شریعتی در کنار استبدادزدگی به استثمارزدگی و استثمارزدگی و استعمارزدگی جامعه ایران فکر نمی‌کرد.

در نتیجه معتقد بود که تنها توسط لیبرالیسم سیاسی می‌توانیم جامعه ایران را نجات دهیم و همین موضوع عامل شکست و بن بست بازرگان در فرایند دوم حرکتش شد چراکه بازرگان نمی‌توانست مانند شریعتی استبدادزدگی سیاسی جامعه ایران را در چارچوب استثمارزدگی و استثمارزدگی و استعمارزدگی جامعه ایران تبیین و تحلیل بکند. به همین دلیل برعکس شریعتی که «مارکسیسم را یک رقیب برای اسلام می‌دانست» بازرگان «مارکسیسم را یک خصم و دشمن رویاروی اسلام می‌دانست»، که فونکسیون به مراتب خطرناکتر از تئوریسین‌های سرمایه‌داری از آدام اسمیت تا ریکاردو و کینز دارند.

ماحصل اینکه، بازرگان هم در فرایند ۲۰ ساله حرکت ضد انحطاطی اول خود و هم در فرایند ۱۶ ساله حیات ضد استبدادی دوم خود عامل اصلی انحطاط‌زدگی و استبدادزدگی جامعه ایران را، «عامل صرف درونی» می‌دانست و در تحلیل خود از انحطاط‌زدگی و استبدادزدگی جامعه ایران جایی برای عامل بیرونی قائل نبود؛ لذا در این رابطه معتقد بود که در فرایند اول توسط فقه‌دائی و فلسفه‌دائی و تصوف‌دائی از اسلام و جامعه ایران می‌توان به مقابله با انحطاط پرداخت و در فرایند دوم معتقد بود که تنها با نهادسازی لیبرالیستی سیاسی می‌توان جامعه ایران را از انحطاط نجات داد. البته بازرگان در فرایند دوم حرکتش هر چند به لیبرالیسم به عنوان پروژه نظری و عملی جهت نجات جامعه ایران نگاه می‌کرد، اما برای بازرگان، «لیبرالیست تنها در دو عرصه سیاسی و اقتصادی قابل تعریف بود» و به همین دلیل بازرگان نه در فرایند ۱۶ ساله دوم و نه در فرایند ۱۲ ساله حکومتی سوم و نه در

فرایند ۵ ساله چهارم بازنشستگی خود، هرگز به لیبرالیسم حقوقی بین زن و مرد معتقد نبود و اگر بگوئیم که بازرگان در طول حیات ۵۰ ساله اجتماعی خود یک رویکرد «زن ستیزانه» داشته است، سخنی به گراف نگفته‌ایم که البته این رویکرد زن ستیزانه بازرگان آنچنان قوی بود که نه تنها در تشکیلات نهضت آزادی از اول معتقد به عضوگیری زنان نبود و مخالف حضور زنان در تشکیلات نهضت آزادی بود. حتی در مجلس اول که به پیشنهاد معدودی از افراطیون ارتجاع مذهبی مبنی بر عدم انتخاب زنان در مجلس اول طرحی تنظیم شد، بازرگان با امضاء و رأی خود این پیشنهاد زن ستیزانه افراطیون ارتجاع مذهبی که از مشروطیت تا قیام خرداد ۴۲ بر علیه رهائی زن مقابله می‌کردند، مورد تأیید قرار داد.

بنابراین بازرگان برعکس شریعتی در طول حیات ۵۰ ساله اجتماعی و سیاسی خود هیچگاه دغدغه رهائی زن ایرانی نداشته است و همیشه برعکس شریعتی معتقد به رهائی جامعه ایران از انحطاط‌زدگی و استبدادزدگی جدای از رهائی زن ایرانی بوده است؛ و این موضوع یکی از کلیدی‌ترین عوامل شکست پروژه بازرگان در فرآیندهای سه گانه اول و دوم و سوم او بوده است و به همین دلیل است که بازرگان در سال ۶۳ با موضوع انقلاب ایدئولوژیکی سازمان مجاهدین خلق که در راستای اعتلای جایگاه زن در تشکیلات مجاهدین خلق صورت گرفت به علت همین رویکرد زن ستیزانه‌اش به صورت جنسی در چارچوب ازدواج مریم با مسعود رجوی برخورد کرد و در پیغامی که به مسعود رجوی در پاسخ به دعوت رجوی از او در فرانسه جهت عدم بازگشت به ایران فرستاد، اعلام کرد، «زن من به درد تو نمی‌خورد» و در همین رابطه بود که، مسعود رجوی اعلام کرد «هر چه آب در دهان مردم ایران است باید تف شود و به صورت بازرگان ریخته شود». علی‌ایحال، رویکرد لیبرالیستی بازرگان تنها محدود به عرصه لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی می‌شد، نه بیشتر از آن و این خود حکایت از پارادوکس در اندیشه بازرگان می‌کند.

فرایند سوم یا فرایند حکومتی بازرگان:

فرایند سوم حیات ۵۰ سال سیاسی - اجتماعی بازرگان از سال ۵۶ به موازات اعتلای جنبش‌های عام اجتماعی مردم ایران تکوین پیدا کرد و رفته رفته به موازات تثبیت هژمونی روحانیت از راه رسیده بر جنبش‌های ضد استبدادی مردم ایران در سال‌های ۵۶-۵۷ بازرگان به این باور می‌رسد که امکان نجات جامعه ایران آنچنانکه او در دوران



به او بدهد، خمینی رسماً اعلام کرد که «بنابه حکم شرعی من، شما را به عنوان نخست وزیر منصوب می‌کنم» که این حکم شرعی اعلام شده از طرف خمینی همان ولایتی بود که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود در ادامه ولایت پیامبر اسلام تحت عنوان ولایت فقیه برای خود قائل بود؛ و اس اساس رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته بر این شالوده استوار می‌باشد.

بنابراین در این رابطه بود که بازرگان حکومتی در راستای مشارکت قدرت با رژیم مطلقه فقهاتی از بعد از بهمن ۵۷ وارد تجارت و بازرگانی در اسم و صفت شد؛ لذا در این مرحله بود که بازرگان در رادیو و تلویزیون و در حضور تمام اعضاء کابینه خود خطاب به خمینی گفت: «بعد از خداوند در زمین تنها پناهگاه ما تو هستی» اما دولت موقت و قدرت بازرگان مستعجل بود و بیش از ۹ ماه نتوانست برای بازرگان پایه‌دار بماند چراکه هدف ارتجاع مذهبی از مشارکت با بازرگان و همراهان او تنها بهره‌گیری از تجربیات او جهت سکنداری حکومت و قدرت بود، لذا طبیعی بود که به موازات اینکه ارتجاع مذهبی اقتدارگرا و تمامیت‌خواه توان هدایت حکومت را کسب می‌کرد با بازرگان و همراهانش مانند دستمال کلینکس یکبار مصرف برخورد کند؛ لذا در لوای خیمه شب بازی از پیش طراحی شده پروژه اشغال سفارت آمریکا نسخه دولت نگون بخت بازرگان پیچیده شد و این دولت به ذهنیت تاریخ سپرده شد.

البته گرچه بازرگان حکومتی در ۱۴ آبان از دولت خلع ید شد اما این ماجرا بازرگان را از دستیابی به قدرت ناامید نکرد لذا در این رابطه بود که او کوشید با حضور در مجلس به عنوان جناح اقلیت فرایند حکومتی خود را دنبال نماید، در این مرحله حتی از کسب کرسی ریاست جمهوری هم ناامید نبود چراکه گاه گاهی به آن چشمک هم می‌زد بی‌عنایت به اینکه از نگاه خمینی و جریان اقتدارگرا و تمامیت‌خواه بازرگان از مجاهدین خلق هم مطرودتر بودند.


به هر ترتیب فرایند حکومتی بازرگان با فوت خمینی و جانشینی خامنه‌ای به پایان رسید چراکه خمینی در وصیت نامه خود حتی برای بعد از فوتش هم جهت ممانعت از نفوذ جریان بازرگان به جرگه قدرت، آب‌بندی لازم را کرده بود و آن‌ها را رسماً و علناً منافع خوانده بود و از مشارکت بازرگان در آغاز انتقال قدرت از مردم ایران عذرخواهی کرده بود، در نتیجه این امر باعث گردید تا بازرگان با فوت خمینی مایوس از دستیابی به مشارکت در قدرت مانند حاجی فرج دباغ با قدرت وداع کند و وارد فرایند نهایی حیات سیاسی و اجتماعی ۵۰ ساله خود

۱۶ ساله فرایند دوم خود فکر می‌کرد توسط لیبرالیسم سیاسی نیست. در نتیجه از این مرحله است که او می‌کوشد، «آنچنانکه در نام بازرگان است، در صفت هم بازرگان بشود» و به همین دلیل از آنجائیکه برای بازرگان مسجل شده بود که روحانیت تحت هژمونی خمینی می‌تواند قدرت را از شاه بگیرد، لذا در این رابطه کوشید جهت مشارکت در قدرت آینده با سر پل قرار دادن شیخ مرتضی مطهری وارد داد و ستد حکومتی بشود. که این مرحله تا سال ۶۸ یعنی مدت ۱۲ سال ادامه پیدا کرد. در نتیجه «فرایند حکومتی حیات اجتماعی بازرگان» جزء فصل سیاه حیات ۵۰ ساله سیاسی-اجتماعی او می‌باشد که استارت این فرایند سیاه حیات بازرگان با انتشار اعلامیه مشترک او با شیخ مرتضی مطهری بر علیه شریعتی در سال ۵۷ کلید خورد که در این اعلامیه سیاه بازرگان و مطهری، اعلام شد که، «حتی مبانی اعتقادی شریعتی دارای انحراف می‌باشد» و صد البته از بعد از اعتراضات همه جانبه بر علیه بزرگان حکومتی که هم به اسم بازرگان شد و هم به صفت، بازرگان فرصت‌طلبانه اعلام کرد که، «آن جملات انحراف در مبانی اعتقادی شریعتی شیخ مرتضی مطهری بعد از امضاء به آن اضافه کرده است» که البته بعدها علی مطهری در پاسخ بازرگان اعلام کرد که اصل نامه اولیه هنوز موجود است.

به هر حال فرایند سیاه بازرگان حکومتی که تلاش می‌کرد در مشارکت قدرت با سردمداران از راه رسیده و موج سوار رژیم مطلقه فقهاتی قرار گیرد با حرکت او بر علیه شریعتی آغاز شد که البته آنچنانکه علی مطهری اعلام کرد علت صدور مشترک این اعلامیه بر علیه شریعتی، اقبال گروه‌های مختلف جامعه ایران به شریعتی در روند اعتلای جنبش‌های ضد استبدادی عام اجتماعی ایران در سال‌های ۵۶ به بعد بود؛ و از آنجائیکه این اقبال مردم به شریعتی به معنای پشت کردن به روحانیت بود، در نتیجه طبق گفته علی مطهری، بازرگان و مطهری جهت مقابله کردن با این اقبال مردم به شریعتی، مجبور به صدور آن اعلامیه شدند و به همین ترتیب بود که از بعد از اینکه بازرگان توانست توسط این اعلامیه سیاه اعتماد مطهری و روحانیت ضد شریعتی را جلب نماید، او از طرف شیخ مرتضی مطهری جهت پست نخست وزیری در دیماه ۵۷ در فرانسه به خمینی معرفی گردید، که صد البته مورد تائید خمینی قرار گرفت و با اینکه طبق گفته مجتبی طالقانی، سید محمود طالقانی از همان آغاز پذیرش دولت موقت توسط بازرگان مخالف بود و پیوسته بازرگان را از قبول آن بر حذر می‌داشت، با همه این احوال بازرگان حکومتی آنچنان دلمشغول قدرت و حکومت شده بود که در روز ۱۷ بهمن ۵۷ زمانیکه خمینی می‌خواست حکم دولت موقت



و سیاسی و فرهنگی و عقیدتی و تمدنی رسوخ کرده است (و لذا اعلام کرد که توسط مخالفت با فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه‌زدگی می‌توان از انحطاط عقیدتی و با کار و انضباط و نظم و علوم تجربی و طبیعی و تکنیک، از انحطاط اجتماعی نجات پیدا کرد)، در سال ۱۳۴۵ با انتشار کتاب «بعثت و ایدئولوژی» و کتاب «اسلام مکتب مبارزه» فرایندی جدید در حرکت خود آغاز کرد که مطابق آن با تعریف لنینیستی از ایدئولوژی، اسلام را به عنوان ایدئولوژی سیاسی و حکومتی در راستای کسب قدرت مطرح کرد.

در این مرحله برعکس فرایند قبل که انحطاط‌زدگی را بیمار عمده جامعه ایران معرفی می‌کرد، استبدادزدگی را بیماری جامعه ایران دانست که راه نجات از آن تکیه بر لیبرالیسم نهادی می‌دانست، در سال ۵۷ با انتشار اعلامیه مشترک با مطهری بر علیه شریعتی وارد فرایند حکومتی شد و در بهمن ماه فرمان دولت موقت را از خمینی گرفت که در ۱۴ آبان در بستر خیمه شب بازی سفارت آمریکا از دولت استعفا داد و تا سال ۶۸ به صورت کچدار و مریض فرایند حکومت ادامه داد. اما زمانیکه به صورت مطلق ناکام شد بعد از فوت خمینی با انتشار کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، فرایند آخر عمر خود را که ۵ سال به طول انجامید از سر گرفت. در این فرایند او با تمام فرآیندهای سه گانه گذشته خود وداع کرد و همه آن‌ها را به نقد کشانید سر انجام در بهمن ماه سال ۷۳ با فوت او، «این پروژه ناتمام او به صورت یک آدرش اشتباه در تاریخ ۱۵۰ سال جنبش ایران باقی ماند.» 

ادامه دارد

شود که می‌توان آن را فرایند ازدگی و بازنشستگی بازرگان تعریف کرد که تلخ‌ترین دوران عمر بازرگان بود چراکه بازرگان رشته‌های بافته شده ۵۰ سال گذشته خود در سه فرایند علمی اول و فرایند دوم سیاسی و فرایند حکومتی سوم، به یکباره در فرایند چهارم پنبه کرد و عطای همه چیز را به لقائش بخشید و همراه با وداع با قدرت توسط انتشار کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا» به صورت صریح نه تنها با تمامی اسلام‌های موجود سیاسی از شریعتی تا مجاهدین خلق و از اسلام فقاهتی و ولایتی حاکم تا اسلام جامعه‌ساز پیامبر اسلام در دوران ده ساله مدنی مرزبندی کرد، حتی با اسلام ۵۰ ساله قبلی خود که در سه فرایند علمی و سیاسی و حکومتی بر آن تکیه کرده بود وداع کرد که البته خود او در تبیین این فرایند در کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا» ص ۳۵ اینچنین تقریر می‌نماید:

«دینی که به خاطر دنیا درست شود، خدائی که برای درد و آرزوهای دنیا پرستیده شود یا آخرت و بعثت و ثوابی که در راه خواسته‌های دنیا تأمین گردند نه دین است نه خدا و نه آخرت. شرکی است در کنار و در برابر توحید و مصداقی از انقلاب و بازگشت به عقب، یا خسران و هلاکت.»

که البته بازرگان در ادامه همین مطلب در چارچوب طرح علل روی‌آوری به این رویکرد در پایان عمر خود اینچنین تبیین می‌کند «تبدیل توحید به شرک: در جمهوری اسلامی خودمان نیز دیدیم که شعار دین و دنیا به صورت ادغام دین و سیاست، و سیاست تابع روحانیت کار را به جایی رساند که گفتند حکومت و بقای نظام (یا به بیان دیگر بقای قدرت و حاکمیت) از اولویت و اصالت برخوردار بوده اگر مصالح دولت و حفظ امت اقتضا نماید، می‌توان اصول و قوانین شریعت را فدای حاکمیت نمود و تا تعطیل توحید پیش رفتند، وقتی فرض بر این باشد که تمثیت امور دنیا و اداره امت‌ها جزو برنامه بعثت است، قهرا رهبری و حکومت باید به دست کارشناسان شریعت قرار گیرد.»

ماحصل اینکه گرچه بازرگان جوان با انتشار کتاب «مطهرات در اسلام» در سال ۱۳۲۲ تلاش خود را جهت سازگاری بین فقه و علم آغاز کرد و در سال ۱۳۲۶ توسط انتشار کتاب «راه طی شده» تلاش کرد تا راه بشر در عرصه مدرنیته ادامه راه انبیا تبیین نماید و با انتشار کتاب «سر عقب افتادگی ملل مسلمان» در سال ۱۳۲۹ کوشید که بیماری جامعه مسلمین و من جمله جامعه ایران بیماری انحطاط معرفی نماید که از نظر او این انحطاط در همه عرصه‌های اجتماعی



بعثت پیامبر اسلام در راستای زمینه کردن

۲۹

دین اسطوره‌ای بشر

ج - دین تاریخی / دین فراتاریخی:

قرن در سرزمین‌های مختلف فرهنگی و سنتی جوامع مختلفی عبور کرده است و تکامل و رشد پیدا کرده است و با این رشد و تکامل خود از اسلام اولیه یا اسلام ناب و اسلام سلفیه و اسلام پیامبر اسلام، فاصله گرفته است و کامل‌تر شده است هرچند این اسلام تاریخی امروز تضادهای چهارده قرنه گذشته را با خود حمل می‌کند ولی آنچنانکه در آیه فوق می‌گوید این تضادها به صورت کفی بر روی آب قرار می‌گیرد. البته نکته‌ای که در این رابطه قرآن در مثال فوق مطرح می‌کند اینکه این کف‌های روی آب از بین می‌روند و تنها آنچه که منافع مردم است باقی می‌ماند.

بنابراین معنای آیه ۱۷ سوره رعد این است که خداوند از آسمان آبی را که همان وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد فرو فرستاد اما برعکس وحی نبوی پیامبران ابراهیمی سلف پیامبر اسلام - که وحی آن‌ها در زمان باقی نماند - تجربه نبوی پیامبر اسلام به علت تاریخی شدنش در بستر زمان جاری شد و در مسیلهای مختلفی این وحی نبوی یا اسلام تاریخی پیامبر اسلام جاری شد و در چارچوب دیالکتیک تاریخی این اسلام تاریخی در ظرف‌های مختلفی مثل ظرف خلافت امام علی یا ظرف خلافت شیخین یا ظرف خلافت عثمان یا ظرف کربلا یا ظرف حکومت بنی امیه و بنی عباس و عثمانی و صفویه یا ظرف‌های فکری فلسفه ارسطویی یونان زده

در آیه ۱۷ سوره رعد بستر تاریخی شدن دین اسلام و وحی نبوی با ذکر مثالی اینچنین تبیین می‌کند:

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ جَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثَالَ - خداوند از آسمان آبی (وحی نبوی پیامبر اسلام) نازل کرد و این آب (یا وحی نبوی) تا زمانی که آسمانی بود صورتی بی صورت داشت اما زمانی که (در وجود پیامبر اسلام و در بین انسان‌ها و جوامع بشری جاری شد) به زمین آمد این آب از آسمان آمده در مسیلهایی که در محل باران قرار دارند و از نظر وسعت و بزرگی با هم مختلفند و هر کدام به قدر مخصوص خود آن از آن آب بهره‌مند می‌شوند جاری شد (لذا با زمینی شدن آب آسمانی یا وحی نبوی وحی شکل بی صورت اولیه خود را از دست داد و با جاری شدن در بستر انسان‌ها و جامعه‌ها این وحی تاریخی شد و با تاریخی شدن و صورت یافتن آن وحی بی صورت حالت بسیط و ناب و یکنواختی خود را از دست داد) در نتیجه این آب در بستر زمین با خاک و خاشاک مخلوط شد» (و آن وحی نبوی با تاریخ در هم آمیخت و تاریخی شد و همراه با تاریخی شدن این وحی نبوی پیامبر اسلام فرهنگ‌ها و سنت‌ها و افکار و اندیشه‌ها و تضادهای انسانی و اجتماعی موجود در آن جوامع با این وحی و با این اسلام تاریخی ترکیب شدند در نتیجه جزو اسلام تاریخی شدند و بدین ترتیب اسلام ناب اولیه پیامبر اسلام که توسط وحی بسیط و بی صورت بر پیامبر نازل شد از خود پیامبر پروسه زمینی شدنش را آغاز کرد و اول زندگی شخصی خود پیامبر بود که وحی در آن جاری شد و از بعد از آن بود که این وحی وارد جامعه مکه و مدینه و قبائل شد و در زمان عُمر این وحی توسط فتوحات نظامی عُمر وارد فرهنگ‌های جهانی از جمله فرهنگ ایرانیان و رومیان و مصر و عراق شد و بالاخره بدین ترتیب در سطح زمان به حرکت در آمد و بدین ترتیب اسلام تاریخی شد و رفته رفته این اسلام تاریخی در بستر همین تاریخ رشد و تکامل کرد تا به امروز که بعد از گذشت بیش از ۱۴ قرن از وفات پیامبر به ما رسیده است) (سوره رعد - آیه ۱۷).

بی شک این اسلامی که امروز به ما رسیده است یک اسلامی است که بیش از ۱۴



توسط ابن سینا و فارابی یا طرف‌های تصوف ابن عربی و مولوی یا ظرف اسلام فقهاتی حوزه‌های هزار ساله شیعه و سنی یا ظرف متکلمین اشاعره و معتزله از اوایل قرن دوم یا ظرف اسلام حکومتی صفویه از قرن دهم و قس علی هذا و از این طریق بود که اسلام تاریخی در ظرف‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و کلامی و فلسفی و فقهی و غیره در طول مدت بیش از چهارده قرن جاری و ساری شده است و قطعا در کلیت خود این سیر تاریخی دستاوردی مثبت داشته است و هر چه پیش آمده است بر این اسلام تاریخی افزوده شده است و در آینده در بستر زمان در سه شکل تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم این اسلام تاریخی جریان پیدا خواهد کرد و دائما در حال رشد و تکامل خواهد بود.

هر چند در این جریان اسلام تاریخی گاهی در ظرف‌های اسلام فقهاتی حوزه و اسلام فلسفی یونانی زده و ارسطویی و اسلام سیاسی صفویه و عثمانی و بنی عباس و بنی امیه و عثمانی دچار آفت و رکود شده است ولی در ادامه زمان این آفت و خیز و رکود به صورت کفی بر روی رودخانه اسلام تاریخی ظاهر می‌شود و قطعا این کفها از بین می‌رود و اسلام تاریخی در راستای منافع مردم و زحمتکشان و امامت و وراثت مستضعفین بر زمین باقی می‌ماند چراکه:

«وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فِيمَكْتُ فِي الْأَرْضِ - تنها آنچه که در راستای منافع مردم و زحمتکشان و وراثت و امامت مستضعفین بر زمین باشد باقی می‌ماند» و قطعا آنچه که مقابل منافع مردم و زحمتکشان و وراثت و امامت مستضعفین بر زمین باشد مانند کف‌های روی رودخانه از بین خواهند رفت و به این ترتیب است که اسلام تاریخی پس از بین رفتن این کف‌های سیاسی و فلسفی و فقهی و کلامی و صوفیانه می‌تواند چهره واقعی خود را که همان اسلام ضد طبقاتی و ضد استثمارگرانه و ضد استثمارگرانه و ضد استبدادگرانه می‌باشد به نمایش بگذارد و بستر ساز امامت و وراثت مستضعفین بر زمین بشود.

بنابراین در این رابطه بود که اسلام تاریخی که جوهر و گوهر وحی نبوی یا همان اسلام سلفیه یا همان اسلام ناب محمدی بود توسط خود پیامبر در عرصه پروژه‌های سه گانه:

۱ - دینامیزم تکوین.

۲ - حج ابراهیمی.

۳ - اجتهاد در اصول و فروع، طی ۲۳ سال مبارزه طاقت سوز این اسلام که در آن زمان محدود به وحی نبوی و چند روایت خود پیامبر اسلام بود بدل به اسلام تاریخی شد و در این رابطه است که هرگز نباید با طرح شعار اسلام سلفیه - آنچنانکه اخوان المسلمین و سید قطب و القاعده و داعش و غیره مطرح می‌کنند - به نفی اسلام تاریخی پیامبر اسلام بپردازیم هر چند در زمان ما کف‌های اسلام سیاسی و اسلام کلامی و اسلام صوفیانه و اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی زده ارسطویی بر چهره اسلام تاریخی نشسته است و باعث شده تا آب رودخانه اسلام تاریخی در زیر این نقاب‌های دگماتیستی و انطباقی پنهان و مخفی بشود ولی آنچنانکه در آیه ۱۷ سوره رعد مطرح شده است هرگز نباید فراموش کنیم که در تحلیل نهائی این‌ها کف هستند و رفتنی می‌باشند و آب در جریان از شکل مغلوب فعلی بیرون خواهد آمد و غالب خواهد شد و به این ترتیب شعار اسلام سلفیه که همان بازگشت به اسلام ساده زمان پیامبر اسلام می‌باشد در تحلیل نهائی به معنای نفی اسلام تاریخی و نفی بیش از چهارده قرن حیات و زندگی اسلام پیامبر اسلام می‌باشد و در همین رابطه است که در آیه ۱۷ سوره رعد قرآن می‌فرماید این ظرف‌های مختلف در پیوند با هم در بستر زمان به هم پیوند خوردند و از پیوند این ظرف‌های مختلف بود که اسلام تاریخی تکوین پیدا کرد و از پیوند و یک کاسه شدن این ظرف‌ها است که سیل به راه افتاد و اسلام تاریخی به صورت عینی تکوین پیدا کرد و بعد از جریان این سیل یا تکوین اسلام تاریخی است که کف‌ها بر روی سطح این رودخانه اسلام تاریخی ظاهر شدند نه بالعکس.

یعنی اول کف‌ها بوجود نیامدند تا این کف‌ها دارای اصالت وجودی بشوند و آب رودخانه تابع این کف‌ها بگردد بلکه بالعکس این آب جاری و ساری در بستر تاریخ چهارده قرن گذشته اسلام بوده است که باعث گردیده تا این کف‌ها ظاهر بشوند و باز در همین رابطه است که در ادامه همین آیه ۱۷ سوره رعد می‌فرماید:

«...وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ...»
قرآن در این آیه برای تبیین همین حقیقت و جایگاه اسلام تاریخی به ذکر مثال دیگری می‌پردازد تا نشان بدهد که تکوین کف‌ها فقط مخصوص آب و سیل نیست تا ما به جای تاویل آیه بچسبیم به داستان آب و رودخانه، به همین دلیل در مثال دوم داستان آتش دمیدن بر طلا و نقره جهت جدا کردن خالص طلا و نقره از ناخالص آن‌ها مطرح می‌کند زیرا این امر هم باعث می‌گردد تا

در اثر دمیدن آتش بر ماده اولیه طلا و نقره پس از ذوب شدن و به جوش آمدن کفی بر سطح آن ظاهر بشود که در اینجا هم مانند مثال آب باران باز کف به روی مواد ذوب شده از بین می‌رود و تنها مواد خالص آن باقی می‌ماند و به این ترتیب است که در ادامه آیه می‌فرماید:

«...كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ...» یعنی خداوند جدال دیالکتیکی و تاریخی بین حق و باطل با ذکر این مثال اثبات و مشخص می‌کند همانطوریکه جدال کف با سیل و طلا و نقره گذاخته در عالم خارج وجود دارد زیرا در ضرب المثل «ممثل» به وسیله مثل تثبیت و نصب العین می‌شود و وضعش روشن می‌گردد، بنابراین در مثال فوق «ممثل» دیالکتیک تاریخی بین حق و باطل می‌باشد که بسترساز تکوین اسلام تاریخی می‌باشد و مثل سیل و کف و یا کف و گذاختن طلا و نقره است، بنابراین آنچه که می‌توان از تفسیر آیه ۱۷ سوره رعد فهم کرد اینک:

۱ - گرچه آبشخور اولیه اسلام تاریخی همان وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد ولی با جاری شدن وحی نبوی در بستر زمان ظرف‌های مختلف سیاسی و فلسفی و کلامی و اجتماعی و فقهی و عرفانی و غیره هر کدام در اندازه ظرفیت خود بر اثر جاری شدن این آب از سیلاب برخوردار شدند که هر چند همه این‌ها از این آبشخور نصیبی داشتند ولی هرگز خود این ظرف‌ها خود آن وحی نبوی نمی‌باشند.

۲ - از پیوند این ظرف‌های مختلف سیاسی و کلامی و فلسفی و عرفانی و فقهی و غیره بود که سیل که همان اسلام تاریخی می‌باشد در بستر زمان تکوین پیدا کرده است و گرچه اسلام تاریخی دلالت بر آن اسلام ناب محمدی که در ناکجاآباد تاریخ وجود دارد نمی‌کند، به عبارت دیگر همین جدال اسلام امام علی و عثمان، اسلام عثمان با اسلام ابوذر، اسلام امام حسین با اسلام یزید، اسلام معتزله با اسلام اشاعره، اسلام اقبال با اسلام ارسطو، اسلام سیدجمال با اسلام صوفیانه، اسلام شریعتی با اسلام فقاهتی حوزه‌ها است که باعث می‌گردد تا اسلام تاریخی تکوین پیدا کند و اصلا اسلام تاریخی چیزی نیست جز جدال بین اسلام حق با اسلام باطل در لوای اسلام حسین و اسلام یزید و اسلام ابوذر و اسلام عثمان و غیره.

۳ - شعار اسلام ناب محمدی یا شعار اسلام سلفیه به معنای نفی اسلام تاریخی و نفی چهارده قرن جدال بین اسلام حق و اسلام

باطل می‌باشد، به عبارت دیگر شجره طیبه بیش از چهارده قرن اسلام تاریخی یک مولود تکامل یافته از اسلام سلفیه پیامبر اسلام می‌باشد که هر چند بر روی این مولود کف‌های باطل قرار گرفته است ولی راه دستیابی به اسلام زلال بازگشت به اسلام زمان پیامبر تحت شعارهای اسلام سلفیه و اسلام ناب محمدی نیست بلکه سیلان دادن همین اسلام تاریخی در کانتکس مبارزه تاریخی و مبارزه سیاسی و مبارزه فکری جهت بر طرف کردن کف‌هایی که در طول چهارده قرن گذشته بر سطح آن پیدا شده است، می‌باشد.

۴ - سرانجام طرح شعارهای دگماتیستی مثل اسلام سلفیه و اسلام ناب محمدی جز زایش هیولای داعش و القاعده و نظام مطلقه فقهاتی نخواهد بود چراکه این امر باعث می‌گردد تا اسلام بدون زمان و یا اسلام منفرد از زمان و اجتهاد بخواهیم که حاصل نهائی آن دستیابی به اسلام فقاهتی خوارج و داعش می‌باشد که تنها فونکسیون آن باب قصاص و باب جهاد است که برای دستیابی به اسلام باید سر ببریم و دست قطع کنیم و سنگسار و ارتداد و قتل و کشتار و تکفیر یکدیگر بکنیم همان ماجرای تراژیک و کمیکی که امروز در منطقه از آسیای جنوب شرقی تا غرب آفریقا توسط بوکوحرام و القاعده جبهه النصره و داعش و رژیم مطلقه فقهاتی شاهد آن هستیم و بیش از ۳۶ سال است که جوی خون و برادرکشی و مسلمان‌کشی در این منطقه به راه انداخته‌اند و هر کدام دنبال اسلام سلفیه و اسلام ناب محمدی هستند که معتقدند آن اسلام فقط در خلیفه بنده وجود دارد بطوریکه دیدیم شیخ مرتضی مطهری رسماً اعلام کرد که «ما برای وحدت شیعه و سنی حتی حاضر به تعطیلی یک امر مباح فقهی خودمان نیستیم» عین همین ادعا را امروز داعش و القاعده می‌کنند و کلا شیعه را تکفیر فقهی می‌کنند و واجب القتل می‌دانند و در لوای آن جوی خون به راه انداخته‌اند.

۵ - بنابراین قصه اسلام تاریخی در داستان اسلام حق و اسلام باطل در بستر تاریخ می‌باشد نه در کانتکس اسلام ناب محمدی و اسلام سلفیه، چراکه اگر به جای اسلام تاریخی یا اسلامی که در بستر تاریخی جدال کرده است، بیاییم اسلام سلفیه و اسلام ناب محمدی معیار قرار بدهیم از آنجائیکه هر کدام از جریان‌های فوق اسلام سلفیه و اسلام ناب محمدی را از عینک فقهی خود نگاه و تبیین می‌کند خروجی نهائی این شعار همان خواهد شد که امروز شاهد آن هستیم و به همین دلیل است که طرح شعار اسلام سلفیه



و اسلام ناب محمدی همان نمودار اسلام دگماتیسم تمام عیار می‌باشد.

۶ - اسلام تاریخی که از سیلان بیش از چهارده قرنه اسلام پیامبر به دست ما رسیده است علاوه بر اینکه خواسته خود پیامبر اسلام بوده است خود همین اسلام تاریخی کف آلود می‌تواند در کنار قرآن و رفتار و گفتار و متد پیامبر اسلام به عنوان تنها بستر دستیابی ما به اسلام حق در برابر اسلام باطل بشود.

۷ - هرگز در چارچوب اسلام سلفیه و اسلام ناب محمدی برای ما امکان دستیابی حتی به اسلام ساده و خام زمان پیامبر اسلام هم نمی‌باشد چراکه عینکی که با آن می‌خواهیم دست به سورش و جراحی بزنیم همان عینک ۱۴۰۰ ساله طبقاتی و فلسفی و فقهی و کلامی و صوفیانه و غیره است لذا در این رابطه است که چه کسی امروز می‌تواند ادعا کند که نگاه من به قرآن همان نگاه افراد بادیه نشینان عربستان زمان پیامبر است البته اگر کسی چنین ادعائی در این زمان بکند به معنای آن است که هیچ چیز از اپیستمولوژی و شناخت فهم نکرده است.


۸ - بنابراین دستیابی به اسلام سلفیه و ناب محمدی زمان پیامبر نه ممکن است و نه بر صواب می‌باشد، ما موظفیم با عینک تاریخ، اسلام تاریخی به ما رسیده را در بوته پراکسیس جامعه‌سازانه خود قرار دهیم.

۹ - به قول معلم کبیرمان شریعتی ما برای اینکه اسلام پیامبر را گم نکنیم بر اسلام علی در نهج البلاغه تکیه کردیم چرا که به درستی فهمیدیم که امکان مستقیم دستیابی به اسلام پیامبر در عرصه تاریخ و زمان برای ما وجود ندارد و اسلام علی و اسلام امام حسین اصلاً چیزی نیست جز فهم تاریخی کردن از اسلام پیامبر اسلام، آنچنانکه شریعتی می‌گوید ما نمی‌خواستیم توسط امام علی و امام حسین یک اسلام جدید در کنار اسلام پیامبر بسازیم بلکه بالعکس می‌خواستیم چگونه فهمیدن اسلام پیامبر را از آن‌ها یاد بگیریم نه یک نقطه بیشتر و نه یک نقطه کمتر.

۱۰ - اسلام تاریخی یک شجره طیبه‌انی است که در طول بیش از ۱۴۰۰ سال رشد کرده است این شجره یا رودخانه گرچه در آغاز تنها با یک درخت وحی نبوی حرکت خود را آغاز کرد، اما امروز همان یک نهال روئیده شده بر غار حرا در بستر تاریخ بیش از چهارده قرنه بدل به یک جنگل از فرهنگ‌های مختلف و

اندیشه‌های متفاوت شده است که ما موظفیم حتی برای دستیابی به آن نهال اولیه از دل این جنگل بیش از ۱۴۰۰ ساله عبور بکنیم.

۱۱ - اسلام اولیه پیامبر اسلام یا وحی نبوی پیامبر اسلام یک بذری بود که توسط خود پیامبر اسلام در سرزمین تاریخ کاشته شد و آن بذر اولیه در سرزمین تاریخ بعد از ۱۴۰۰ سال بدل به نهال و جنگل شد، بنابراین این یک حرف غلطی خواهد بود که بگوئیم ما دوباره می‌خواهیم به آن بذر اولیه دست پیدا کنیم چراکه نه ممکن است و نه بر صواب می‌باشد.

۱۲ - قهرمان تبیین کننده اسلام تاریخی در عصر حاضر کسی نیست جز معلم کبیرمان شریعتی که نزدیک به نیم قرن قبل برای اولین بار در تاریخ اسلام با متدولوژی تاریخ به فهم اسلام این اسلام تاریخی پرداخت و با آن توانست اسلام تاریخی را تبیین نماید. 

ادامه دارد





تبیین قرآن به عنوان «ذکر» انسان ساز

و ضیاء جامعه ساز و فرقان تاریخ ساز

۱ - مقدمه:

قرآن، «ذکر» مکانیکی تاریخ گذشته نباشد بلکه بالعکس کلید فهم و تفسیر آیات قرآن به صورت تطبیقی باشد و تنها از این منظر است که ما می‌توانیم به بازسازی فهم و تفسیر خودمان از قرآن در هر زمانی در عرصه اسلام تاریخی جهت هدایتگری قرآن یا به بیان امام علی جهت به حرف در آوردن قرآن خاموش بپردازیم.

«ذَلِكِ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْتِظِرُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ» - قرآن را باید به حرف در آورد خودش خود به خود سخن نمی‌گوید» (خطبه ۱۵۸ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۲۲۳ - س ۶) و تنها در چارچوب این برخورد تطبیقی با قرآن است که قرآن در هر عصر و زمانی می‌تواند برای ما آنچنانکه خود قرآن می‌گوید به عنوان ضیاء و «ذکر» و فرقان یا کتاب هدایتگر انسانی و اجتماعی و تاریخی درآید.

«وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْقُرْآنَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ» - ما به موسی و هارون کتابی دادیم که برای متقین فرقان و نور و ذکر است» (آیه ۴۸ - سوره انبیاء).

بنابراین در این رابطه است که هر تفسیر و برداشتی که از این سوره منهای در نظر گرفتن شرایط انسانی و اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی پیامبر اسلام و نهضت توحید و رهائی اسلام بکنیم، یا تفسیری انطباقی خواهد بود یا تفسیری دگماتیسم و البته تکیه بر این اصل نه تنها در خصوص فهم آیات قرآن صادق می‌باشد، در رابطه با فهم سوره‌های قرآن با همین شکل بندی که امروز در دست ما قرار دارد به عنوان یک متدولوژی مطرح

به استناد اتفاق نظر مفسرین قرآن و بر مبنای سیاق کلام آیات آن، سوره انبیاء از جمله سوره‌های قرآن است که تمامی ۱۱۲ آیه آن در دوران ۱۳ ساله مکی نهضت توحید و رهائی پیامبر اسلام نازل شده است. از آنجائیکه سال نزول این سوره سال ششم بعثت پیامبر اسلام در مکه می‌باشد، لذا تا زمانی که ما شرایط انسانی و اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی پیامبر اسلام و نهضت توحید و رهائی بخش اسلام در سال ششم بعثت در مکه را فهم نکنیم، نمی‌توانیم آیات این سوره را به صورت تطبیقی تفسیر بکنیم زیرا آنچنانکه در سلسله درس‌های قبلی قرآن‌شناسی مطرح کردیم، در میان کتاب‌های وحیانی پیامبران نهضت تسلسلی توحید و رهائی که سر قافله سالار آن ابراهیم خلیل می‌باشد، قرآن تنها کتابی است که دارای دینامیزم تکوین می‌باشد.

مقصود از دینامیزم تکوین قرآن پیوند بین آیات قرآن با محیط و زندگی و حیات نبوی پیامبر اسلام یعنی شرایط عینی و انسانی و اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی پیامبر اسلام می‌باشد که به صورت تدریجی در بستر یا کانتکس حرکت و مبارزه و پراکسیس انسان‌ساز و اجتماع‌ساز و تاریخ‌ساز پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی بر پیامبر اسلام نازل شده است؛ لذا در این رابطه است که از داستان هوس زید تا داستان دشمنی ابی لهب با پیامبر و داستان افک عایشه و داستان جنگ‌های پیامبر اسلام و داستان تغییر قبله مسلمین از بیت المقدس به طرف کعبه و یا سوال‌های مختلفی که از پیامبر اسلام می‌کردند همراه با جواب آن‌ها و یا اشتباهی که پیامبر در سوره عبس در برخورد با یکی از اصحاب خود می‌کند و غیره همه به صورت تفصیلی یا اجمالی در قرآن نقل شده است.

همین خودیژگی دینامیزم تکوین قرآن باعث شده است تا ما برای فهم و تفسیر تطبیقی (نه تفسیر انطباقی و تفسیر دگماتیسم) قرآن مجبور باشیم که در چارچوب شرایط اجتماعی و انسانی و تاریخی و جغرافیایی پیامبر اسلام و نهضت توحید و رهائی او، قرآن را فهم و تفسیر کنیم. به عبارت دیگر آنچنانکه قرآن در تکوین آیات خویش دارای دینامیزم تکوین بوده است در عرصه فهم تاریخی ما از قرآن به عنوان یک کتاب هدایتگر، این کتاب دارای دینامیزم تفسیری نیز می‌باشد که فهم دینامیزم تفسیری قرآن در گرو فهم و شناخت دینامیزم تکوینی قرآن می‌باشد. یعنی بدون شناخت دینامیزم تکوینی قرآن، ما نمی‌توانیم به دینامیزم تفسیری قرآن که بستر ساز تفسیر تطبیقی قرآن می‌باشد، دست پیدا کنیم و همین دینامیزم تفسیری قرآن است که عامل شده است تا در طول ۱۴ قرن گذشته در بستر تکوین پیروسی اسلام تاریخی، تفسیرهای مختلف دگماتیسمی و انطباقی و تطبیقی از قرآن بشود و اسلام‌های مختلف کلامی و صوفیانه هند شرقی و روایتی و فقهاتی و فلسفی از دل اسلام وحیانی و قرآنی پیامبر اسلام زایش کنند که این امر باعث می‌شود که طرح شرایط اجتماعی و انسانی و تاریخی و جغرافیایی نزول آیات



می‌باشد زیرا از آنجائیکه بدون شک تدوین و تنظیم کننده آیات در ۱۱۴ سوره‌های قرآن، خود پیامبر اسلام بوده است بدون تردید همان ساختاری که بر نزول آیات بر اندیشه پیامبر اسلام حاکم بوده است بر سوره‌های قرآن نیز حاکم می‌باشد؛ لذا برای فهم و تفسیر تطبیقی آیات و سوره‌های قرآن و دوری کردن از فهم انطباقی و دگماتیسم قرآن باید نخست شرایط انسانی و اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی پیامبر اسلام و نهضت توحید و رهائی اسلام فهم کنیم.

البته نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه قرآن دارای سه مشخصه کلیدی نیز می‌باشد.

مشخصه اول قرآن اینکه، تنها سندی است که بیش از چهارده قرن است که دست نخورده و تحریف نشده برای ما باقی مانده است.

مشخصه دوم قرآن اینکه، قرآن تنها بستر و آبشخوری بوده است که از دامن آن اسلام تاریخی در اشکال مختلف آن در طول بیش از چهارده قرن گذشته تاریخ مسلمانان بعد از پیامبر اسلام تکوین و متولد شده است. به عبارت دیگر تمامی انواع اسلامی که در طول این بیش از چهارده قرنی که از عمر اسلام تاریخی می‌گذرد، پیدا شده‌اند همگی مولود نوع فهمیدن و نوع تفسیری بوده است که از قرآن شده است. چه اسلام عدالت خواهانه امام علی، چه اسلام کلامی اشاعره و یا اسلام صوفیانه مولوی، یا اسلام فقیهانه حوزه و یا اسلام فیلسوفانه ارسطویی و افلاطونی، یا اسلام عالمانه مهندس بازرگان و یا اسلام انطباقی مهندس حنیف نژاد و غیره آبشخور اولیه یا ثانویه این اسلام‌های رنگارنگ تاریخی قرآن بوده است و آنچنانکه خود قرآن هم به این حقیقت اذعان دارد که این کتاب به همان اندازه که می‌تواند هدایتگر برای گروه متقین باشد برای کثیری ضلالت آفرین خواهد بود.

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - این کتاب که تردیدی در آن نیست تنها توان هدایتگری متقین دارد» (سوره بقره - آیه ۲).

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْبِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا بِضُلِّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدَى بِهِ كَثِيرًا وَمَا بِضُلِّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ - خداوند پروا ندارد از اینکه به پشه یا بزرگتر از آن مثال بزند پس آنانکه ایمان آوردند آن را حق می‌دانند که از جانب پروردگار خودشان آمده است ولی آنان که کفر می‌ورزند اعتراض می‌کنند که این چه مثالی است که پروردگار زده است که گروهی بدان هدایت شوند و گروهی گمراه در حالیکه فقط فاسقین گمراه می‌شوند» (آیه ۲۶ - سوره بقره).

و در همین رابطه است که مولوی می‌گوید:

زانکه از قرآن بسی گمراه شدند

زین رسن قومی درون چه شدند

مر رسن را نیست جرمی ای عنود

چون تو را سودای سر بالا نبود

مشخصه سوم قرآن اینکه، این کتاب دارای دینامیزم تکوین می‌باشد چرا که در بستر پراکسیس ۲۳ ساله پیامبر اسلام و در چارچوب تبیین و تشریح و تعلیم و تبلیغ این پراکسیس ۲۳ ساله قرآن تکوین پیدا کرده

است.

لذا در این رابطه است که برای فهم دینامیزم اسلام تاریخی ما موظف به فهم این دینامیزم تکوینی قرآن هستیم آنچنانکه بدون فهم این دینامیزم تکوینی، امکان فهم دینامیزم اسلام تاریخی از بعد از فوت پیامبر اسلام برای ما نمی‌باشد.

۲ - تفسیر احیاء گرانه و تفسیر بازسازی شده قرآن:

از آنجائیکه فهم و تفسیر قرآن در پیوند با فهم محیط انسانی و محیط اجتماعی و محیط تاریخی و محیط جغرافیایی پیامبر اسلام می‌باشد و دینامیزم تکوین آیات قرآن باعث فهم و شناخت دینامیزم اسلام تاریخی نیز می‌گردد، لذا به همین دلیل بدون فهم و شناخت دینامیزم قرآن، امکان شناخت دینامیزم اسلام تاریخی وجود ندارد. همین امر باعث شده است که در طول بیش از چهارده قرن گذشته تمامی جریان‌ها یا اندیشمندانی که در جهت بازسازی و احیاء اسلام تاریخی روشی جدا از بازسازی و احیاء تفسیر و فهم قرآن انتخاب کنند، دچار شکست شوند و تنها افراد یا جریان‌هایی موفق به بازسازی و احیاء اسلام تاریخی شدند که توانستند این خواسته خود را از طریق بازسازی و احیاء در فهم و تفسیر قرآن دنبال نمایند و از همین جا بود که هسته تکوین اسلام سه گانه یعنی اسلام انطباقی و اسلام تطبیقی و اسلام دگماتیسم - که مولود طبیعی اسلام تاریخی هستند - در این رابطه تکوین پیدا کنند، چراکه برخورد انطباقی و تطبیقی و دگماتیسم کردن در فهم و تفسیر قرآن، باعث تکوین رویکرد سه گانه انطباقی و تطبیقی و دگماتیسم به اسلام تاریخی شده است.

لذا به این دلیل بوده که در طول ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام تنها منبع فهم اسلام تاریخی، خود وحی نبوی یا قرآن بوده است و در طول این ۲۳ سال تمام تلاش پیامبر اسلام در این رابطه بوده است که شخصیت و کلام او بر قرآن و وحی سایه نیانداخته است. البته بعد از پیامبر اسلام هم تلاش امام علی باز در این رابطه بوده است، تا بعد از حیات نبوی پیامبر اسلام هیچ آلترناتیوی در برابر قرآن تکوین پیدا نکند و از اینجا بود که امام علی عمدا در کل نهج البلاغه بیش از ۱۱ بار از کلام پیامبر نقل و قول نکرده است که البته این امساک امام علی در نقل حدیث از پیامبر اسلام در نهج البلاغه نه بدان دلیل بوده که امام علی از کلام پیامبر اسلام کم اطلاع بوده است چراکه همه می‌دانستند که تنها کسی که در دوران حیات نبوی ۲۳ ساله پیامبر اسلام گام به گام همراه پیامبر در سفر و حضر بوده است و بیش از هر کس هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ عینی شرایط و صداقت بیان کلام پیامبر اسلام را داشته است، چرا که کمترین پتانسیل و توان امام علی در این رابطه منهای صداقت ایشان در نقل و قول از پیامبر اسلام، توان قلم و بیان و اندیشه و ذهن فعال ایشان بوده است که به شهادت عام و خاص تا این تاریخ ادبیات و دیسکورس عرب نمونه‌ای هم سنگ او نداشته است.

لذا علت سکوت ۲۵ ساله امام علی پس از وفات پیامبر اسلام و علت

امساک امام علی در دوران ۵ ساله خلافتش در تدوین و بیان احادیث و روایات و کلام و سخنان پیامبر اسلام این بوده است که نسبت به تکوین اسلام روایاتی به عنوان آلترناتیو اسلام تاریخی مولود وحی نبوی پیامبر اسلام، احساس خطر می‌کرده است چراکه امام علی به عیان می‌دید که چگونه ماشین روایت سازی دروغین ابوهریره‌ها و ابودرداها و امثالهم از بعد از وفات پیامبر اسلام به صورت شبانه و روز در حال فعالیت هستند آنچنانکه عمر خلیفه دوم را وادار کردند تا با شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» مغازه این افراد را در راستای تکوین اسلام روایتی تعطیل نماید.

البته نباید فراموش کنیم که شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» عمر، خلیفه دوم هر چند در راستای مقابله با تکوین اسلام روایتی بعد از پیامبر اسلام بود ولی فونکسیون ضد عقلانی و ضد اجتهاد فکری این شعار بسترساز تکوین اسلام دگماتیسم و اسلام فقاهتی در چارچوب اسلام تاریخی گردید که این امر کم‌زیانی به اسلام تطبیقی نبود. در همین رابطه تلاش ائمه شیعه در قرن اول و دوم جهت ممانعت از تکوین اسلام روایتی قابل توجه می‌باشد چراکه با اینکه تمامی ائمه می‌توانستند مانند امام سجاد سخنان خود را به صورت کتاب تالیف و مدون کنند، هیچگونه رساله و کتاب حدیثی از ائمه شیعه در زمان حیات آن‌ها تالیف نگردید و آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم تنها کتاب تالیف شده ائمه شیعه در زمان حیات خودش کتاب «صحیفه سجاده» امام سجاد می‌باشد که به لحاظ تاریخی بعد از قرآن در زمان خود امام سجاد تالیف شده است، چرا که طبق شهادت تاریخ، یحیی بن زید بن علی بن الحسین در زمان قیامش این کتاب را با خود حمل می‌کرده است.

قابل توجه است که کتاب «صحیفه سجاده» یک کتاب روایتی نبوده و نیست بلکه یک کتاب دعا و اخلاقی می‌باشد که ائمه شیعه در تعریف این کتاب آن را «زبور آل محمد» تعریف کرده‌اند. خود نهج البلاغه امام علی با اینکه بیش از ۹۹٪ این کتاب در زمان خلافت خود امام علی گفته و نوشته شده است و امام علی هر گونه امکانی در طول این پنج سال جهت تکثیر این کتاب داشته است، ولی به عمد امام علی از تدوین و تکثیر این کتاب در زمان خلافت خود، خودداری فرمود چراکه همه ائمه حساسیت داشتند که نکند کلام و نوشته آن‌ها بسترساز تکوین اسلام روایتی و فقاهتی و فلسفی و کلامی و صوفیانه هند شرقی بشود آنچنانکه از قرن چهارم بالاخره با بسترسازی بنی عباس این اسلام‌های رنگارنگ فقاهتی و روایتی و کلامی اشاعره و صوفیانه هند شرقی و فیلسوفانه یونانی زده ارسطویی تکوین پیدا کردند و همین تکوین اسلام‌های رنگارنگ در عصر بنی عباس بود که باعث گردید تا همه این اسلام رنگارنگ روایتی و فقاهتی و صوفیانه و فیلسوفانه و کلامی به صورت چتری سیاه بر فهم و تفسیر قرآن سایه افکنند.

آنچنانکه از قرن چهارم بازار تکثیر کتاب‌های روایتی و فقاهتی و کلامی اشاعره و فیلسوفانه یونانی زده و صوفیانه هند شرقی داغ شد که این امر باعث گردید تا تفسیرهای انطباقی فیلسوفانه ارسطویی و

صوفیانه هند شرقی و دگماتیسم فقیهانه حوزه و کلامی اشاعره از قرآن، در چارچوب اسلام روایتی و اسلام فقاهتی و اسلام کلامی اشاعره و اسلام صوفیانه هند شرقی و اسلام فیلسوفانه یونانی زده ارسطویی تکوین پیدا کنند و تا زمان علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی از تفسیر تطبیقی قرآن خبری نباشد و به همین دلیل دینامیزم اسلام تاریخی پیامبر که در کانتکس «اجتهاد در اصول و فروع» تکوین پیدا می‌کرد به فراموشی سپرده شد و تازه آن زمان هم که از بعد از شروع حرکت سیدجمال در نیمه دوم قرن نوزدهم او شعار «بازگشت به قرآن» سر داد، به علت اینکه این شعار سیدجمال در مرحله بعد در اندیشه محمد عبده صورت سلفیه و بازگشت به اسلام اولیه و مضمون احیائی نه بازسازی شده قرآن پیدا کرد و در ادامه آن توسط سید قطب و حسن البنا و نهضت اخوان المسلمین این حرکت باز به یک نوع دگماتیسم مدرن تبدیل گردید.

این امر بسترساز پیدایش جریان القاعده و اخوان المسلمین شد که در این رابطه سردمداران این جریان امثال ایمن الظواهری خود را شاگردان اولیه سیدقطب می‌دانند زیرا خود اندیشه قرآنی سیدقطب در تفسیر سایه قرآن، مولود اندیشه احیاءگرانه سلفیه یا بازگشت به اسلام اولیه محمد عبده می‌باشد و از زمان علامه محمد اقبال لاهوری و ادامه آن معلم کبیرمان شریعتی بود که با جایگزین شدن شعار بازسازی اسلام تاریخی در کانتکس تفسیر تطبیقی از قرآن، اسلام قرآنی توانست به عنوان یک آلترناتیو قوی در برابر اسلام فقاهتی حوزه و اسلام صوفیانه هند شرقی مولوی و اصحاب خانقاه و اسلام روایتی اخباریون و اصولیون و اسلام فیلسوفانه یونانی زده ارسطویی و اسلام کلامی اشاعره عرض اندام کنند. بنابراین تاریخ یکصد سال گذشته بیداری مشرق زمین و مسلمانان نشان داده است که:

اولاً تا زمانی که اسلام قرآن بازسازی شده بتواند به صورت تطبیقی منهای اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه هند شرقی مولوی و اسلام کلامی اشاعره و اسلام فیلسوفانه ارسطویی حیاتی دوباره در کانتکس «اجتهاد در اصول و فروع» داشته باشد، این اسلام تطبیقی علاوه بر اینکه می‌تواند هدایتگر باشد، حرکت آفرین نیز هست.

ثانیاً با شعار «بازگشت به قرآن» به صورت سلفیه و احیاءگرانه در این عصر ما نمی‌توانیم یک تحول مثبت تاریخی و نظری آنچنانکه مورد نظر سیدجمال و عبده و کواکبی و غیره بود صاحب بشویم، تنها با شعار اسلام بازسازی شده تطبیقی علامه اقبال و معلم کبیرمان شریعتی است که می‌توانیم توسط تفسیر بازسازی تطبیقی قرآن، صاحب یک تحول اجتماعی نظری و عملی در جهان اسلام و به خصوص جامعه مذهبی ایران بشویم که این سلسله تفسیرها گامی است در این رابطه. **▲**

ادامه دارد

