

«نوروز» برای ما، نمایش پیوند سه مؤلفه:

## طبیعت، سنت و تاریخ

عید آمد و عید آمد. نوروز سعید آمد

غم‌ها همه شادی شد. صد باغ مزید آمد

عید آمد و عید آمد. هستی به خروش آمد

نوروز و بهار آمد. آن جان جهان آمد

عید آمد و باز آمد. آن گنج نهران آمد

تا تازه کند ما را. تا زنده کند ما را

ای شیخ می‌بینی. این روز قیامت را

برکش قدحی چون ما. بگذار ظالمت را

عیدی است. که در تاریخ لاغر نشود هرگز

خورشید جمال او. بدریده ظلامت را

دیوار و در خانه. شوریده و دیوانه

مردم به سر دیوار. دیوانه توئی یا ما

آن باده انگوری است. مرامت عیسی را

این باده ایرانی است. مرامت ایران را

آن باده به جز یک دم دل را نکند بی غم

این باده نوروزی. کار تو کند چون زر

عید آمد و عید آمد. و آن بدر منیر آمد

چون گل همه تن خندیم. صد شور کنیم جانا

ای مشعل آزادی. پارینه بیا با عید

این قوم پرند از تو. زیر و زبرد از تو

۲

## در صفحات دیگر:

- جنبش مزدبگیران ایران ۱
- تعیین دستمزد کارگران ۲
- تحلیل اوضاع جاری ۵
- شانزده آذر ۵
- میزگرد ۲
- جلسه نهم پالتاک ۱
- شریعتی و آینده ۲
- دموکراسی و آزادی ۲۵
- درس هائی از تاریخ ۱۳
- شریعتی در آئینه اقبال ۸
- سلسله مقولات فلسفی ۵
- بعثت شناسی ۲۲
- درس هائی از نهج البلاغه ۳
- تفسیر سوره حدید ۵

## درس‌هایی که انتخابات دوقلوی «هفتم اسفند ۹۴»

### به همراه داشت ۱

سرمقاله

درس اول: درسی است که ۳۱ میلیون نفر از ۵۵ میلیون نفر صاحب رای مردم ایران، که در انتخابات هفتم اسفند شرکت نکردند به ما می‌دهند:

انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ رژیم مطلقه فقهانی حاکم، درس‌ها و پیام‌های متعددی، «هم برای مردم ایران، هم برای پیشگامان جنبش‌های اجتماعی ایران (اعم از جنبش مردمی ایران و جنبش دموکراتیک ایران و جنبش سوسیالیستی ایران) و هم برای خود جناح‌های درونی قدرت و سردمداران رژیم مطلقه فقهانی به همراه داشت. که البته، پس‌لرزه‌های آن، تا سال ۹۵ ادامه پیدا خواهد کرد، لذا بی‌تفاوتی پیشگامان سیاسی جنبش‌های سه گانه اجتماعی ایران، (جنبش مردمی و جنبش دموکراتیک و جنبشی سوسیالیستی جامعه ایران) در برابر آن، به معنای بی‌تفاوتی نسبت به روانشناسی و پتانسیل مبارزاتی این مردم می‌باشد.»

چراکه در انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ هم آنانی که به صورت آگاهانه انتخابات فوق را تحریم و بایکوت کردند و هم آنانی که در انتخابات هفتم اسفندماه ۹۴ (نه به صورت فتوائی و تکلیفی و تقلیدی و سازماندهی پادگانی، حزب پادگانی خامنه‌ای به صورت مهندسی شده شرکت کردند) به صورت آگاهانه (مانند ۳۷٪ از مردم صاحب رای شهر تهران طبق آمار وزیر کشور دولت یازدهم که شرکت کردند)، «شرکت و عدم شرکت آن‌ها برای ما، دارای پیام و درس بودند. زیرا آنچنانکه شجونی، در وصف مردم تهران در چارچوب این انتخابات گفت: «تهران در این انتخابات نشان داد، که مرکز ضد انقلاب و ضد ولایت فقیه می‌باشد فراموش نکنیم که تهرانی که شجونی اینچنین از آن تعریف می‌کند، همان تهرانی است که سردمداران رژیم مطلقه فقهانی، هم در سال ۵۷ توسط همین مردم تهران توانستند، رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی را سرنگون کنند، (و هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ را به دست گیرند و برای اولین بار در طول هزار سال حیات تاریخی حوزه‌های فقهانی شیعه، روحانیت توانست صاحب حکومت و قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و تبلیغاتی، بر جامعه ایران بشود).

۴

این چرخ و زمین خیمه. کس دیده چنین خیمه

ای آستن این خیمه. فریاد تو جان افزایش

ایران به تو فرخنده. عشرت زدمت زنده

بیدار شو ای خفته. صد کاخ کنی ویران

ای خوش نفس نایی. بس نادره بر نایی

شب رفت صبح آمد. غم رفت فتوح آمد

تو بلبل گلزاری. تو ساقی ابراری

هم مرحم و درمانی. هم رحمت رحمانی

عید آمد و ای مجنون غلغل شنو. از گردون

برگیر و دهل می زن. کان عید قدیم آمد

عید آمد. ره جویان. رقصان و غزل گویان

کان خوبی و زیبایی بی مثل و ندید آمد

ما عاشق. این عیدیم در نعمت این غرقیم

ما را برهان از غم از فتنه و غوغا را

یک پند زمن بشنو خواهی نشوی رسوا

همرنگ جماعت شو. همرنگ جماعت شو

عید آمد و ما با او عیدیم. بیا تا ما

با عید رویم صحرا زو تازه شویم فردا

نوبت وصل و لقا است نوبت حشر و بقا است

نوبت لطف و عطاست بحر صفا در صفا

بگذشت غم و غصه. نوروز دمید. آمد

بگذشت شب هجران. شد زهر و شکر آمد

نومید منشو جانا در ظلمت این زندان

ای شب به سحر برده. نوروز پدید آمد

نومید منشو امروز از مائده دیروز

کان نور که عیسی را بر چرخ کشید. آمد

زو زهر شکر گردد. زو ابر قمر گردد

زو تازه و تر گردد. هر جا که پدید آمد

نوروز و بهار آمد. آن آب حیات آمد

صد باغ و بهار و گل این روز مزید آمد

برخیز به صحرا رو در حلقه مردم رو

رو جانب سوسن رو چون صبر کلید آمد

از مرگ چرا ترسم. از حبس چرا گیریم

جائی که جهان آجاست چون صبر کلید آمد

سالی دو عید کردن کار عوام باشد

ای شیخ ما را امروز. دو عید باشد

دی شد و بهمن گذشت فصل بهاران رسید

زحمت سر ما گذشت نوبت صحرا رسید

هر چه بردند پار. حشر شدند از بهار

قلب ضلالت شکست. نوبت ایمان رسید

پرده ظلمت درید. لشکر ایمان رسید

این فلک آتشین. چند کند سرکشی

شیخ خدا خوان برد. مرد خدادان رسید

وسوسه تن گذشت غلغله جانان رسید

صبح دروغین گذشت. صبح سعادت رسید

تا برهد شب ظلم. ما برهیم از ظلام

گردن گرگان شکست. یوسف کنعان رسید

شب همه روشن شود. سوسن و گلشن شود

هر کی خورد خون خلق. تابلو و رسوا شود

دود سیاهی شیخ. بر دل شب می‌دمد

نیمه شبی بر فلک راه بزن بر رصد

اختران را شب وصلست و نثارست و نثار

همچو بلبل که شود مست زگل فصل بهار

گوئی قیامتست که بر کرده سر زخاک



یوسیدگان بهمن و دی مردگان پار

تخمی که مرده بود کنون یافت زندگی

رازی که خاک داشت کنون گشت آشکار

ای باغبان ای باغبان آمد بهار آمد بهار

بر شاخ گل عنبرفشان. بنگر نشان بنگر نشان

ای باغبان هین گوش کن آواز بلبل گوش کن

مر حشر را تابنده کن هین العیان هین العیان

از حبس رسته دانه‌ها، آورده باغ از غیب‌ها

بانک صبح دولت در رسید ای پاسپان ای پاسپان

هین دف بزن هین کف بزن کاقبال خواهی یافتن

مردانه باش و غم مخور. ای غمگسار مرد و زن

فصل بهاران شد ببین بستان پر از حور و پری

و آن نرگس خمار بین و آن غنچه‌های احمری

ای خدا این عید ما ظلمان مکن

مردمان ما زهجر نالان مکن

باغ آزادی در این جا سبزی دار

قصد این مستان و این بستان مکن

چون خزان بر شاخ و برگ حق مزین

خلق ما مسکین و سرگردان مکن

بر درختی کاشیان عدل و داد

شاخ مشکین عدل را پران مکن

جمع خلق و ناس را بر هم مزین

دشمنان را کور کن نشادان مکن

گر چه دزدان. خصم روز روشنند

خلق را پیروز و دشمن را بکش

کعبه اقبال ما حق است و بس

کعبه امید ما ویران مکن

شب روان را همچو استاره مسوز

یوسفی را هرزه در زندان مکن

عادت شیخان جفا باشد جفا

راه خود را پر زهربانان مکن

عیش ما را شیخ باشد پرده‌دار

پرده‌دار و شیخ را خندان مکن

بنگر اندر خلق ما و درد ما

در مقام خویش جز درمان مکن

خلق خود را به زمین بر مگذار

منزلش جز به سماوات مکن

ای خدا و ای خدا و ای خدا

هوشیاری در میان مکش

نور چشم خلق ما آخر توئی

تا ابد این نور را هجران مکن

هم زر و هم زور و هم تزویر را

مات کن. نابود کن احسان مکن

ای خدا و ای خدا و ای خدا

خلق ما مسکین و سرگردان مکن

ای خدا و ای خدا و ای خدا

این بهار خلق ما خزلان مکن

ای خدا و ای خدا و ای خدا

شیخ شومت را بکش کان دیو تست

هم بر این عادت برو احسان مکن

امین یا رب العالمین



هم توسط این مردم تهران در طول ۳۷ سال گذشته بوده، (هر چند به صورت نمایشی و از پیش مهندسی شده) که این رژیم تلاش کرده است، تا در نگاه جهانیان، توسط تظاهرات مختلف، (از تظاهرات ۲۲ بهمن گرفته تا تظاهرات روز قدس و غیره) حمایت مردمی خود را به نمایش بگذارد. بنابراین، «ضد انقلاب و ضد ولایت فقیه» تعریف کردن مردم تهران، در چارچوب انتخابات دولوی هفتم اسفند ماه ۹۴ به معنای زیر سوال بردن موجودیت و هویت ادعائی ۳۷ ساله گذشته، سردمداران رژیم مطلقه فقاهتی می‌باشد. چراکه فونکسیون شرکت آگاهانه، در انتخابات دولوی هفتم اسفند ماه ۹۴ «سه میلیون و ۲۴۰ هزار شرکت کننده مردم تهران» - طبق آمار وزیر کشور-، تنها این نبود که تمامی سرلیست‌ها و سردمداران تشکیلات به اصطلاح اصول‌گرا در دو مجلس پنجم خبرگان و مجلس دهم شورا دفع و نفی شدند، و آرایشی جدید به هیرارشی جریان‌های راست رژیم مطلقه فقاهتی به سردمداری جریان افراط‌گرای محمد تقی مصباح یزدی دادند، و کل سازماندهی مهندسی شده خامنه‌ای، در دو مجلس آینده پنجم و دهم خبرگان و شورا به چالش کشیدند، و عدم مشروعیت و مقبولیت شورای نگهبان و نظارت استصوابی آن، به عنوان مرکز اصلی فیلترینگ انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای اعلام کردند.

بلکه مهم‌تر از همه این‌ها، «پیام انتخاباتی مردم تهران، به رژیم مطلقه فقاهتی و تمامی پیشگامان جنبش‌های اجتماعی ایران این است که، این تشکیلات اجتماعی و سیاسی مردم تهران، از طریق شبکه اجتماعی و فضای مجازی بود، که در این انتخابات توانست، تمامی بافته‌های تبلیغاتی و سیاسی و اجتماعی، حزب پادگانی خامنه‌ای را، (که از نمازهای جمعه و جماعت گرفته تا رسانه‌های به اصطلاح ملی و حکومتی در استخدام خود درآورده است) رشته کند و این پیام و درس تغییرساز اجتماعی و تاریخی را به همه کسانی که به تغییر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی جامع ایران فکر می‌کنند، بدهند، که تنها عامل بیمه و گارانتی کننده، تمامی این تغییرات در آینده در جامعه ایران، در گرو سازماندهی جامعه امروز ایران، توسط شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی می‌باشد؛ لذا تا زمانیکه پیشگامان جنبش‌های اجتماعی ایران، با سازماندهی فیزیکی دوران چریک‌گرایی دهه ۴۰ و ۵۰ چه در شکل سازماندهی نظامی و چه در صورت سازماندهی تحزب‌گرایانه لنینیستی وداع نکنند، امکان موفقیت برای آن‌ها نیست.» علی‌ا‌حال، این بزرگترین درسی است که، انتخابات هفتم اسفند

ماه ۹۴ برای پیشگامان جنبش‌های اجتماعی ایران به ارمغان آورد و همین دستاورد است که امروز خواب از چشم سردمداران رژیم مطلقه فقاهتی گرفته است، چرا که سردمداران حزب پادگانی خامنه‌ای، به خوبی دریافته‌اند که، اگر مردم ایران، به ناسی از مردم تهران، بتوانند در چارچوب شبکه‌های اجتماعی به سازماندهی تبلیغاتی و سیاسی و اجتماعی خود بپردازند، فردای ایران دیگر هیچ نیروئی را، توان سد کردن، حرکت تغییرساز سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و تاریخی و فرهنگی مردم ایران ندارد؛ و این بزرگترین درسی است، که انتخابات دولوی هفتم اسفند ماه ۹۴ به همه پیشگامان جنبش‌های تغییرخواه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و ساختاری جامعه امروز ایران می‌دهد. بی‌شک در همین جا و در همین رابطه، باید این داوری تاریخی خود را بکنیم، که موفقیت آینده جنبش‌های تغییرساز اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی گروه‌های مختلف جامعه ایران در گرو سازماندهی جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی مردم ایران، از کانال فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی می‌باشد و قطعاً به آینده جریانی می‌تواند در این رابطه نقشی تاریخی ساز و تغییرساز و دوران‌ساز داشته باشد که بتواند هژمونی در این شبکه‌های اجتماعی جهت سازماندهی گروه‌های مختلف جامعه ایران در دست بگیرد.

باری، در رابطه با درس اولی که باید از انتخابات دولوی هفتم اسفند ماه ۹۴ بگیریم اینکه، گرچه طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقاهتی، ۵۵ میلیون نفر از جمعیت ۸۰ میلیون نفری ایران، واجد شرایط شرکت در انتخابات دولوی هفتم اسفند ۹۴ - یعنی انتخابات مجلس دهم و خبرگان پنجم بودند-، طبق اعلام رسمی عبدالرضا رحمانی فضلی وزیر کشور دولت یازدهم، از این ۵۵ میلیون نفر تنها ۳۶ میلیون نفر در انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ شرکت کرده‌اند، که البته حاجی بابائی وزیر آموزش و پرورش دولت احمدی نژاد، که نماینده منتخب همدان در این انتخابات یعنی در مجلس دهم می‌باشد، رقم ۳۳ میلیون شرکت کننده را اعلام کرد و در جایی دیگر عبدالرضا رحمان فضلی وزیر کشور در مصاحبه تلویزیونی با برنامه ۱۰/۳۰ کانال دوم در تاریخ ۹۴/۱۲/۱۰ تعداد شرکت کنندگان در این انتخابات را ۲۴ میلیون نفر اعلام کرد.

به هر حال در این رابطه، اگر آمار وزیر کشور معیار قرار دهیم، ۲۰ میلیون نفر از جمعیت ایران در انتخابات هفتم اسفند شرکت نکرده‌اند و اگر آمار حاجی بابائی نماینده همدان در مجلس دهم معیار قرار دهیم، ۳۱ میلیون نفر از جمعیت ایران در انتخابات فوق شرکت نکرده‌اند، یا به عبارت دیگر، سی و یک میلیون نفر از ۵۵ میلیون نفر افراد صاحب رای جمعیت ۸۰ میلیونی مردم ایران، (البته باز هم تاکید می‌کنیم، که



هر دو این نتیجه‌گیری با فرض صحت آمارهای خود رژیم می‌باشد) انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ رژیم مطلقه فقهاتی را بایکوت و تحریم کردند.

حال درس اولی که انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ در این رابطه به همراه دارد اینکه، این ۳۱ میلیون نفر یا ۲۰ میلیون نفری که از جمعیت ایران در انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ شرکت نکرده‌اند، شامل کدام گروه‌های اجتماعی از مردم ایران می‌شوند؟ فراموش نکنید که از ۱۲ فروردین ۵۸ که رژیم مطلقه فقهاتی مدعی مشارکت ۹۹ درصدی جمعیت واجد شرایط مردم ایران در انتخابات تعیین رژیم حاکم شده است، تا امروز که طبق آمار خود رژیم (توسط عبدالرضا رحمانی فضل‌ی) این ۹۹ درصد (به فرض صحت آن) بدل به ۶۲ درصد (باز هم به فرض صحت آن) شده است، ۳۷٪ از جمعیت ۵۵ میلیون نفری واجد شرایط انتخابات جامعه ایران، از رژیم مطلقه فقهاتی فاصله گرفته‌اند.

البته در چارچوب پاسخ علنی به این سوال از هر زاویه‌ای که بخواهیم تبیین کنیم، این پاسخ‌های مختلف ما دارای یک مخرج مشترکی می‌باشند و آن اینکه این ۳۱ میلیون نفر یا ۲۰ میلیون نفر، همان گروه اجتماعی جامعه ایران می‌باشند، (که منهای عدم اعتقاد به ورود در رقابت درونی تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی، در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم درونی قدرت که در طول ۳۷ سال گذشته عمر این رژیم از انتخابات سال ۵۸ الی زماننا هذا، ادامه داشته است) «معتقد به زیر سوال بردن کل رژیم مطلقه فقهاتی هستند»، لذا این گروه اجتماعی از جامعه ایران، به صورت یک رفراندوم در انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ توسط عدم مشارکت در این انتخابات، رای منفی خود را به کل رژیم مطلقه فقهاتی داده‌اند.

به عبارت دیگر، درس اولی که انتخابات هفتم اسفندماه ۹۴ به همراه دارد، اعلام ۳۱ میلیون نفر از ۵۵ میلیون نفر واجدین شرایط انتخابات مردم ایران (طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقهاتی) نسبت به عدم مشروعیت و عدم مقبولیت رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد. البته در این رابطه فراموش نباید کرد که، (منهای انتخابات مهندسی شده هفتم اسفند ماه ۹۴ خامنه‌ای، توسط فیلترهای استصوابی شورای نگهبان و سازماندهی پشت صحنه حزب پادگانی خامنه‌ای به همراه فیلترینگ دستگاه اطلاعاتی سپاه و وزارت) خود خامنه‌ای پس از طراحی مهندسی شده این انتخابات، جهت کاهش رقم عدم مشارکت مردم ایران در این انتخابات کوشید در سخنرانی ۱۹ دیماه خود، با اعلام اینکه «هر کس که من را قبول ندارد و کاندایدها و حتی اسلام را هم قبول ندارد، حداقل به خاطر ایران و امنیت داخلی، در این انتخابات شرکت کند» مردم ایران را تشویق به مشارکت حداکثری بکند. چراکه خامنه‌ای به

درستی می‌داند، «که عدم مشارکت مردم در انتخابات مهندسی شده حکومتی او، به معنای رای منفی به کل نظام می‌باشد»؛ لذا در این رابطه است که، انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ۹۴ (منهای شکل ظاهری آن که در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی قدرت معنی پیدا می‌کند) دارای یک مضمون واقعی اساسی و کلیدی نیز می‌باشد، و آن اینکه، «به شکل غیر مستقیم یک رفراندوم در برابر کل رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد» زیرا «معنای عدم مشارکت در انتخابات، توسط واجدین شرایط چیزی جز این نیست که، آن‌ها در کل مخالف رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشند.»

علیهذا، در این راستا است که، «درس اولی که انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ به همراه داشت عدم مشارکت این ۳۱ میلیون نفر، در انتخابات فوق بود. که توسط این عدم مشارکت، به رد کلیت رژیم مطلقه فقهاتی رای دادند، زیرا به هیچ وجه این رژیم را تحت مدیریت هیچکدام از جناح‌های درونی قدرت، به عنوان نماینده سیاسی و طبقاتی خود نمی‌شناسند.»

درس دومی که انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ به همراه داشت، «غیبت نیروی کار یا جنبش کارگری ایران» در این انتخابات بود. نچنانکه قبلاً در تقریر درس اولی که انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ به همراه داشت مطرح کردیم، درس اول فونکسیون انتخابات دوقلوی هفتم اسفند ماه ۹۴ عبارت بود از «پیام عدم مشارکت ۳۱ میلیون نفر از ۵۵ میلیون نفر، صاحب صلاحیت رای دهی جمعیت ۸۰ میلیون نفری ایران بود که با عدم مشارکت و حضور خود در پای صندوق‌های رای، کلیت رژیم مطلقه فقهاتی را در یک رفراندوم اعلام نشده و غیر حضوری و منفی به چالش کشیدند»، البته باز هم تاکید می‌کنیم که آن گروه‌های اجتماعی که در هفتم اسفند ماه ۹۴ با عدم مشارکت و بایکوت کردن صندوق‌های رای، رژیم مطلقه فقهاتی را در کلیت خود نماینده سیاسی و طبقاتی خود ندانستند، طبق ادعای خود رژیم مطلقه فقهاتی، همین مردم در انتخابات ۱۲ فروردین سال ۵۸ با مشارکت ۹۹ درصدی خود، رژیم مطلقه فقهاتی را به عنوان نماینده سیاسی و طبقاتی خود معرفی کردند. ولی به مرور زمان، در عرصه پروسس ۳۷ سال گذشته عمر این رژیم، همین مردم رفته رفته به این حقیقت رسیده‌اند که نه تنها این رژیم به عنوان نماینده سیاسی و طبقاتی آن‌ها نمی‌باشد، بلکه بالعکس ضد منافع طبقاتی و سیاسی آن‌ها است و در همین رابطه است که این گروه‌های اجتماعی جامعه ایران، (که طبق آمار اعلام شده از طرف حاجی بابائی وزیر آموزش پرورش دولت هشتم و عضو هیئت رئیسه مجلس هفتم، تعداد واجدین شرایط آن‌ها جهت مشارکت در انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ به ۳۱ میلیون نفر می‌رسد) از آنجائیکه صندوق‌های رای و انتخابات رژیم



مطلقه فقهاتی، جنگ حیدر نعمتی ۳۷ ساله جناح‌های درونی قدرت، در چارچوب تقسیم باز تقسیم قدرت، به صورت مهندسی شده یا به صورت پادگانی و یا به صورت کدخدانمشی و تعبدی و تقلیدی و تکلیفی، در صفحه شطرنج همان کلیت نظام مطلقه فقهاتی تبیین می‌کنند و تفسیر می‌کنند، لذا در انتخابات دولتی هفتم اسفندماه ۹۴ حاضر نشدند، برای این جنگ‌های جناح‌های درونی قدرت تره خورد کنند.

چراکه معتقدند که مشارکت در این جنگ‌های حیدر نعمتی (جناح‌های درونی قدرت که توسط غربال فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان و اطلاعات سپاه و اطلاعات وزارت مهندسی می‌شوند) و از قبل طراحی شده‌اند و انتخاب آن‌ها در طول انتخاب شده‌های قبلی خود رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد، و در نهایت هر کدام از این جناح‌های از قبل آشپزی شده درون قدرت که پیروز میدان بشوند، فاتح اصلی این میدان، همان کلیت رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد، که بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی و اقتصادی و اداری و نظامی و انتظامی آن بر طبق همین قانون اساسی در دست یک فردی قرار دارد که در برابر هیچ‌گونه نهادی و فردی پاسخگو نیست و مشروعیت قدرت خود را هم تنفیذ شده از آسمان می‌داند نه از زمین و مردم گری از مشکلات آن‌ها حل نمی‌کند، توسط این‌ها آبی برای آن‌ها گرم نمی‌شود.

علی‌ایحال، در این رابطه است که این گروه‌های اجتماعی علی‌رغم آن همه تبلیغات داخلی و خارجی که جهت دعوت در مشارکت در قدرت در دوران تبلیغات کاندیداتوری انتخابات هفتم اسفند ماه ۹۴ از طرف جریان‌های مختلف صورت گرفت، حاضر نشدند با حضور خود در این انتخابات، در نهایت به تأیید کلی رژیم مطلقه فقهاتی بپردازند؛ لذا در این رابطه است که آنچنانکه در درس اول تقریر کردیم، برای پاسخ به این سوال، «که این ۳۱ میلیون نفر، واجد شرایط رای دهی، که در انتخابات دولتی هفتم اسفندماه ۹۴ توسط بایکوت کردن صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی، با عدم مشارکت خود، رای منفی به کلیت رژیم مطلقه فقهاتی داده‌اند، شامل کدامین گروه‌های اجتماعی می‌شوند؟» باید ابتدا به پاسخ این سوال بپردازیم، که «آن گروه اجتماعی که دارای جمعیت ۳۱ میلیون نفری واجد شرایط رای دهی در میان جمعیت ۵۵ میلیون نفری واجد بین شرایط رای دهی می‌باشند کدامین گروه هستند؟» بی‌شک تنها گروه اجتماعی ایران که می‌توانند از اینچنین کثرتی در جامعه ایران برخوردار باشند، «تنها و تنها نیروی کار بیش از ۱۱ میلیون نفری جامعه ایران می‌باشد، که به همراه افراد خانواده خود بیش از ۴۰ میلیون نفر، از جمعیت ۸۰ میلیون نفری جامعه ایران امروز را تشکیل می‌دهند.» البته ممکن است گفته شود که طبقه متوسط شهر و روستاهای جامعه ایران هم دارای اینچنین

گسترده‌گی کمی جمعیتی می‌باشند، که بتوانند به رقابت با جمعیت نیروی کار جامعه ایران بپردازند در این رابطه برای اینکه ثابت کنیم که این ۳۱ میلیون نفر شامل طبقه متوسط شهر و روستاهای ایران نمی‌شوند، تنها کافی است که این مقایسه در خود تهران بزرگ به انجام برسانیم، چراکه تهران بزرگ، به لحاظ گستردگی طبقه متوسط شهری در نقطه اوج منحنی کمی این طبقه در جامعه ایران می‌باشد. از آنجائیکه طبق آمار خود عبدالرضا رحمان‌فرضی - وزیر کشور دولت یازدهم-، تعداد واجدین شرایط انتخابات در تهران بزرگ، ۸ میلیون و هشتصد هزار نفر می‌باشد، که از این تعداد طبق آمار خود وزیر کشور فقط چهار میلیون و ۱۰۴ هزار نفر در انتخابات هفتم اسفند ماه مشارکت کرده‌اند، لذا طبق آمار خود رژیم ۴۶۹۶۰۰۰ نفر از واجدین شرایط انتخابات در تهران بزرگ در انتخابات فوق مشارکت نکرده‌اند و با عدم مشارکت خود به کلیت رژیم مطلقه فقهاتی رای منفی داده‌اند.

از آنجائیکه تهران بزرگ، در نوک پیکان منحنی سیاسی جامعه ایران هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی قرار دارد، با عنایت به اینکه تنها جریانی از جناح‌های درونی قدرت که در انتخابات تهران توانست به صورت صد در صد هم در انتخابات خبرگان پنجم و هم در انتخابات مجلس دهم پیروز صحنه میدان انتخابات بشود و جریان‌های رقیب اعم از راست افراطی و راست سنتی و راست بازاری یا کلاسیک از میدان بیرون کند، جریان ائتلافی اعتدال‌گرا تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی و شیخ حسن روحانی و سید محمد خاتمی و سید حسن خمینی می‌باشد (که در خصوص مجلس دهم از اولین آن‌ها یعنی محمد رضا عارف تا آخرین آن‌ها یعنی نفر سی‌ام که عبد الرضا هاشم‌زائی می‌باشد، دقیقاً همان ۳۰ نفر کاندیداهای این جریان می‌باشند، و در عرصه مجلس خبرگان پنجم هم در تهران باز موضوع به همین شکل بوده است).

حال اگر بپذیریم، که طبق آمار خود رژیم مطلقه فقهاتی، از ۴ میلیون و ۱۰۴ هزار رای ماخوذه در تهران، اکبر هاشمی رفسنجانی ۲ میلیون و ۳۰۱ هزار و ۴۹۲ رای آورده است؛ و طبق آمار خود رژیم ۳۷٪ رای صندوق‌های انتخابات شهر تهران متعلق به اصول‌گرایان ضد هاشمی رفسنجانی و شیخ حسن روحانی و سید محمد خاتمی و سید حسن خمینی بوده است، سوال کلیدی که در این رابطه مطرح می‌شود اینک، این بیش از دو میلیون رایی که هاشمی رفسنجانی به عنوان سرلیست جریان آلترناتیو اصول‌گرایان و به عنوان رقیب اصلی خامنه‌ای در قدرت در تهران، از میان چهار میلیون و ۱۰۴ هزار نفر شرکت کننده - طبق آمار خود رژیم - صاحب شده است، معلول حمایت کدامین گروه‌های اجتماعی جامعه تهران بزرگ از هاشمی رفسنجانی می‌باشد؟ «آیا طبقه کارگر در تهران از هاشمی رفسنجانی و لیست آن‌ها حمایت





کرده است؟» بی‌شک تنها منحنی رای‌های این جناح از جنوب تهران تا شمال تهران که جغرافیای آرایش طبقاتی شهر تهران بزرگ می‌باشد، می‌تواند پاسخگوی نهائی این سوال کلیدی باشد. چراکه طبق اعتراف وزیر کشور دولت یازدهم، بیش از ۸۰ درصد رای‌های جناح آلترناتیو از حوزه‌های خیابان انقلاب تا شمال تهران حاصل شده است، برعکس جناح اصول‌گرا یا جناح راست رژیم مطلقه فقه‌ای (در سه شاخه آن اعم از راست افراطی و راست سنتی و راست بازاری و کلاسیک که با حمایت شش دانگ حزب پادگانی خامنه‌ای اعم از سپاه و بسیج و اطلاعات و غیره بودند) که ۸۰٪ از ۳۷٪ رای شهر بزرگ تهران در حوزه‌های جنوب تهران تا مرز خیابان انقلاب حاصل کرده‌اند.

تا آنجا که دیدیم که در پروسه شمارش صندوق‌های رای که از جنوب تهران به سمت شمال ادامه داشت، به یکباره سرلیست جریان راست که حداد عادل بود به عنوان آخرین مهره جریان راست از ۳۰ نفر منتخبین تهران خارج شد و از نفر پانزدهم به نفر سی و یکم سقوط کرد. همین یک معیار دلیل قاطع بر ماهیت متوسط طبقاتی حامیان هاشمی و روحانی و محمد خاتمی در تهران می‌باشد، «که خود این مشت نیز می‌تواند نمایش دهنده خروار در این انتخابات هم باشد». آنچنانکه باز در همین رابطه در جریان جنبش سبز سال ۸۸ تحت هژمونی میرحسین موسوی شاهد بودیم که، اگر چه میرحسین موسوی در بزرگترین تجمع تاریخ شهر تهران در خیابان آزادی در بعد از ظهر ۲۵ خرداد ۸۸ توسط بلندگوی دستی، رژیم مطلقه فقه‌ای و خامنه‌ای را، تهدید به اعتصاب کارگران کرد. اما به علت عدم حمایت نیروی کار ایران از جنبش سبز، تهدیدهای میرحسین موسوی نسبت به اعتصاب کارگری نتوانست لباس عینیت و واقعیت به تن کند، در نتیجه جنبش سبز در سال ۸۸ به علت عدم حمایت و غیبت جنبش کارگری و نیروی کار ایران شکست خورد و میرحسین موسوی، نتوانست مانند خمینی در سال ۵۷ (که خمینی توانست به علت حمایت نیروی کار ایران توسط اعتصابات سراسری رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی را سرنگون کند) ابطال کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ حزب پادگانی خامنه‌ای بر رژیم مطلقه فقه‌ای تحمیل نماید.

تا آنجا که همین جنبش سبزی که تحت هژمونی میرحسین موسوی در ۲۵ خرداد سال ۸۸ توانست طبق آمار و اعتراف محمد باقر قالیباف سرلیست جناح راست و شهردار تهران بیش از چهار میلیون نفر در خیابان آزادی بسیج نماید، در ادامه مبارزه خود در عرصه میدانی پس از تظاهرات خونین عاشورای ۸۸ در برابر کمتر از ده هزار نفر تظاهرات دولتی و سازماندهی شده نهم دیماه ۸۸ در میدان فردوسی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای به علت غیبت جنبش کارگری در محاق

رفت. چراکه این قانون نظام سرمایه‌داری است، که تنها عاملی که می‌تواند نظام‌های توتالیتر در ظلل مناسبات سرمایه‌داری را به زانو درآورد، فقط و فقط اعتصابات سراسری جنبش کارگری است و لاغیر. به همین دلیل است که داوری نهائی ما در رابطه با انتخابات هفتم اسفندماه ۹۴ این است که تنها گروه اجتماعی که به صورت فراگیر و اکثری در انتخابات هفتم اسفند ماه مشارکت نکردند و با این عدم مشارکت رای منفی به کلیت نظام مطلقه فقه‌ای دادند، نیروی کار و جنبش کارگری ایران بودند، که با جمعیت بیش از ۱۱ نفری خود که به همراه افراد خانواده خود بیش از ۴۰ میلیون نفر از جمعیت بیش از ۸۰ میلیون نفری ایران را تشکیل می‌دهند، توانستند بزرگترین رفراندوم توسط عدم مشارکت خود در انتخابات عرضه نمایند.

البته ممکن است در این رابطه از ما سوال شود، که پیروزی علیرضا محجوب به عنوان مسئول تشکیلات زرد خانه کارگری و سومین نفر پس از عارف و علی مطهری در انتخابات مجلس دهم چگونه تعریف و تفسیر و تحلیل می‌کنید؟ در پاسخ به این سوال هم باید بگوئیم، که علت پیروزی علیرضا محجوب قرار داشتن در لیست ۳۰ نفری جریان هاشمی - روحانی - خاتمی بود، که تمامی ۳۰ نفر این لیست بدون حتی یک نفر تغییر توانستند پیروز میدانی این رقابت بشوند، نه کاندیدا شدن نیروی کار شهر تهران، بنابراین، اصلا و ابدا موفقیت علیرضا محجوب در رقابت مجلس دهم در انتخابات شهر تهران نباید در چارچوب حمایت نیروی کار از او تبیین کرد. به همین دلیل درس دومی که انتخابات دولوی هفتم اسفند ماه ۹۴ به همراه داشت، از نظر ما، غیبت ۳۱ میلیون نفری واجدین شرایط نیروی کار و افراد خانوار آن‌ها در این انتخابات بود که خود این امر به عنوان بزرگترین زنگ خطر برای رژیم مطلقه فقه‌ای می‌باشد، چراکه حزب پادگانی خامنه‌ای می‌دانند که این برخورد منفی نیروی کار و جنبش کارگران ایران، در دراز مدت، به این شکل اعتراض خاموش باقی نمی‌ماند چراکه نیروی کار و جنبش کارگری ایران، در نظام سرمایه داری موجود، تنها طبقه‌ای است که دارای بازوی اجرائی فلج کننده می‌باشد و این بازوی فلج کننده جنبش کارگران ایران آنچنانکه از ۱۸ شهریور تا ۲۲ بهمن ۵۷ شاهد آن بودیم، همان قدرت اعتصاب او می‌باشد. بطوریکه در سال ۵۷ نشان داد که این قدرت تنها بازوی است که می‌تواند قدرتمندترین رژیم توتالیتر تاریخ ایران علیرغم حمایت تمامی قدرت‌های جهانی و علیرغم داشتن ارتش پنجم جهان و علیرغم دارا بودن قدرتمندترین ساواک در خاورمیانه به زانو درآورد «فاعتبروا یا اولی الابصار.» ♦

ادامه دارد



## «جنبش مزدگیران ایران»

### در ترازوی

## «جنبش کارگری ایران»

کارگران تولیدی در نظام سرمایه‌داری صنعتی (نه تجاری)، سرمایه‌دار در جهت کاهش هزینه تولید در چارچوب رقابت بازار سرمایه‌داری، بر کاهش دستمزد کارگران تولیدی، به عنوان آخرین خاکریز و تنها سوپاپ اطمینان تکیه می‌کند، همین امر باعث می‌گردد تا از نگاه این نظریه‌پردازان کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی در مناسبات سرمایه‌داری بیشتر از دیگر کارگران استثمار بشوند و همین استثمار روزافزون کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی در مناسبات سرمایه‌داری است که باعث می‌گردد تا پرولتاریای صنعتی یا کارگران تولیدی مطابق رویکرد این نظریه‌پردازان از خصیصه پایداری در مبارزه درازمدت با مناسبات سرمایه‌داری برخوردار شوند. تا آنجا که، این نظریه‌پردازان بر پایه همین افزایش روزافزون استثمار طبقه کارگر تولیدی یا پرولتاریای صنعتی و به علت جوهر پایداری آن‌ها در مبارزه با مناسبات سرمایه‌داری و صاحبان سرمایه برای این طبقه صلاحیت هژمونیک در عرصه مبارزه تاریخی با سرمایه‌داری قائل هستند.

۲ - دومین معیاری که باعث گردیده تا این گروه از صاحب نظران، در چارچوب همان تئوری خود بر کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی در مناسبات سرمایه‌داری

### الف - تمایز ترمولوژیک بین، «مزدگیر» با «کارگر تولیدی یا پرولتاریای صنعتی» و «کارگر خدماتی» و «کارگر توزیعی»:

هر چند در عرصه تئوری کلاسیک جهانی از بعد از تکوین نظام سرمایه‌داری صنعتی قرن هیجدهم و نوزدهم مغرب زمین و تکوین پرولتاریای صنعتی در جوامع متروپل و پیشرفته سرمایه‌داری به عنوان یک طبقه جهانی هنوز نظریه‌پردازان این عرصه، به تعریف جامع و مانعی که مورد توافق همگانی باشد، در خصوص «کارگر» و تمایز آن با «پرولتاریا صنعتی» نرسیده‌اند، در همین رابطه حتی هنوز نتوانسته‌اند، به تعریف واحدی در خصوص تمایز «کارگران بخش‌های مختلف نظام سرمایه‌داری اعم از بخش خدمات و توزیع و تولید» دست پیدا کنند.

آنچنانکه من حیث المجموع بعضی معتقدند که مقصود از کارگر همان پرولتاریای صنعتی می‌باشد، که در نظام سرمایه‌داری صنعتی (به علت اینکه ابزار تولید و مواد اولیه تولیدی در انحصار سرمایه و سرمایه‌دار می‌باشد و کارگر صنعتی به جز نیروی کار خود چیزی در اختیار ندارد تا با تکیه بر آن‌ها، بتواند امرار معاش نماید، و درآمد کسب کند) به صورت اجباری، او نیروی کار خود را در شکل کالا در بازار رقابتی، در برابر دریافت مزد بخور و نمیر، به صاحب سرمایه می‌فروشد و همین امر باعث گردیده است، تا «از نگاه این نظریه‌پردازان، کارگران در نظام سرمایه‌داری صنعتی و مدرن، منحصرأ در چارچوب همان پرولتاریای صنعتی تعریف بشوند.»

در نتیجه این نگاه محدودگرایانه این دسته از نظریه‌پردازان است که باعث شده تا در عرصه عملی و عینی طبق این تعریف کلاسیک از پرولتاریا و کارگران، علاوه بر سکتاریسم و منفرد شدن طبقه کارگر تولیدی (یا پرولتاریای صنعتی) از همپیمانان طبیعی و طبقاتی خود، یک پراکندگی نظری و عینی در عرصه جنبش کارگری بوجود بیاید. البته معیار این گروه از نظریه‌پردازان کلاسیک، که باعث این محدودسازی و سکتاریسم طبقه «کارگر تولیدی» یا «پرولتاریای صنعتی» (به خصوص در کشورهای پیرامونی که به علت وابستگی و وارداتی و غیر ساختی و بیگانگی تاریخی بودن، مناسبات سرمایه‌داری در این کشورها نتوانسته است مانند کشورهای متروپل سرمایه‌داری طبقه پرولتاریای صنعتی یا کارگران تولیدی به صورت فراگیر و مترامم و همه جانبه رشد نمایند) شده‌اند، عبارت است از:

۱ - استثمار شدن، که مطابق رویکرد این نظریه‌پردازان، از آنجائیکه پرولتاریای صنعتی یا





تکیه استراتژیک و درازمدت بکنند اینکه از نگاه این رویکرد، آنها به تعریف کارگر، «این تنها کارگران صنعتی یا تولیدی هستند که از توان تان‌سپت یا تراکم و کار دسته جمعی به علت جبر نیاز تولید صنعتی برخوردار می‌باشند و بالتبع در چارچوب این خصیصه تان‌سپت و کار دسته جمعی کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی است که آنها می‌توانند به صورت جمعی در طول کار روزانه تولیدی یا زندگی جمعی خود، مبارزه دسته جمعی را فهم و تجربه کنند.» برعکس کارگران دیگر بخش‌های مناسبات سرمایه‌داری اعم از بخش خدمات و بخش توزیع، که به علت پراکندگی جبری زائیده محیط کار، نمی‌توانند علاوه بر اینکه از قدرت تان‌سپت برخوردار شوند، کار و مبارزه جمعی تجربه کنند. آنچنانکه در مناسبات زمینداری به علت پراکندگی نیروی کار کشاورزی یا تولید کننده، در فقدان تجربه کار جمعی هر چند شکل بهره کشی و استثمار، به خصوص در فرایند سرواژی بیشتر از مناسبات سرمایه‌داری بود و دهقان یا نیروی کار تولید کننده کشاورزی، در مناسبات سرواژی مانند برده وابسته به زمین مورد معامله و خرید و فروش قرار می‌گرفت، با همه این احوال به علت فقدان تجربه کار جمعی در این مناسبات، مبارزه دهقانان بر علیه زمینداران نتوانست صورت فراگیر و پایه‌داری پیدا کند و همین امر عامل سرکوب جنبش پراکنده دهقانان توسط زمینداران در طول مناسبات پیشاسرمایه‌داری در کشورهای متروپل و پیرامونی بوده است.

صد البته این موضوع در خصوص مناسبات پیشازمینداری، یعنی دوران برده‌داری بیشتر حاکم بوده است، چراکه در مناسبات برده‌داری یا پیشازمینداری با اینکه برده‌ها حتی بیشتر از دهقانان و پرولتاریای صنعتی استثمار می‌شدند، به علت اینکه برده‌ها نمی‌توانستند در عرصه اقتصادی و تولیدی، کار جمعی تجربه نمایند، همین عدم توانائی آنها در رابطه با تجربه کار جمعی در عرصه تولید اقتصادی باعث می‌شد، تا برده‌ها نتوانند حتی در چارچوب شورش‌های فراگیر خود، مثل زمان اسپارتاکوس به مبارزه درازمدت و پایدار و جمعی و سازمان یافته، دست بزنند؛ و همین فقدان مبارزه درازمدت و پایدار و جمعی و سازمان یافته آنها که معلول فقدان کار جمعی تولیدی آنها بود، باعث گردید تا مبارزه ضد استثمار برده‌ها مانند مبارزه ضد استثمار دهقانان سرکوب بشود؛ و لذا به این دلیل است که از نگاه این نظریه‌پردازان، معیار اصلی مبارزه جمعی یا مبارزه سازماندهی شده یا مبارزه پایدار درازمدت، وجود کار جمعی در عرصه تولید می‌باشد، یعنی تا زمانی که مستثمر (به فتح‌میم به معنای استثمار شده) نتواند در عرصه پراتیک تولید اقتصادی و زندگی روزانه خود تجربه کار جمعی بکند امکان کسب روحیه مبارزه جمعی برایش حاصل نمی‌شود.

علی‌ایحال، در این رابطه است که از نگاه این نظریه‌پردازان از آنجائیکه در مناسبات سرمایه‌داری چه در کشورهای متروپل و چه در کشورهای پیرامونی، «این تنها کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی هستند که می‌توانند کار جمعی یا پراکسیس تولید اقتصادی در عرصه زندگی روزمره خود داشته باشند، در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا تنها این طبقه یا این گروه اجتماعی یعنی کارگران تولیدی یا پرولتاریا صنعتی از صلاحیت سازمان‌پذیری و تشکیل‌پذیری جمعی در چارچوب مبارزه سندیکائی (نه مبارزه سندیکالیستی) و اتحادیه‌ای و کنفدراسیونی برخوردار شوند.»

بنابراین مطابق این رویکرد است که این نظریه‌پردازان معتقدند که «تنها این کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی هستند که به علت پتانسیل تان‌سپت خود که معلول تجربه کار جمعی آنها در پراتیک اقتصاد تولیدی و زندگی روزمره آنان می‌باشد، می‌توانند در چارچوب جنبش کارگری تعریف بشوند» و بالتبع دیگر گروه‌های نیروی کار در عرصه مناسبات سرمایه‌داری که مجبور می‌شوند جهت امرار معیشت، نیروی کار خود را در اختیار سرمایه‌دار بگذارند، جزء زحمتکشان به حساب می‌آیند و البته باز هم در همین چارچوب است که «مطابق این رویکرد به تعریف کارگر، تنها این پرولتاریای صنعتی یا کارگران تولیدی هستند که به علت همین روحیه جمعی و کار جمعی و قدرت‌تان سپت‌های که دارند، می‌توانند رهبری جنبش کارگری را در اختیار بگیرند»، چراکه هم روحیه تشکیلات‌پذیری و سازمان‌پذیری دارند و هم به علت همین روحیه تشکیلات‌پذیری و تان‌سپت‌های که دارند دارای پتانسیل و توانائی مبارزه درازمدت با مناسبات بهره‌کشان و استثمار‌گرایانه سرمایه‌داری می‌باشد.

۳ - سومین مشخصه‌ای که این رویکرد، در تعریف خود از کارگر، بر آن تکیه می‌کند، «احساس و فهم استخوانسوز، استثمار و مستثمر (به کسر‌میم به معنای استثمار کننده) بدون واسطه و با گوشت و پوست و استخوان خود در عرصه پراتیک اقتصاد تولیدی می‌باشد» زیرا از آنجائیکه طبقه کارگر تولیدی یا پرولتاریای صنعتی در عرصه مناسبات سرمایه‌داری به عنوان تولید کننده اصلی کالا می‌باشند و از آنجائیکه بن مایه اقتصاد سرمایه‌داری در این مناسبات بر پایه تولید کالا قرار دارد، لذا همین امر باعث می‌گردد، تا در مناسبات سرمایه‌داری، «استثمار به عنوان جوهر این نظام در چارچوب تولید کالا توسط پرولتاریای صنعتی یا کارگران تولیدی بیشتر از دیگر گروه‌های اجتماعی، این مستثمر (به فتح‌میم به معنای استثمار شده) استثمار خود را در عرصه تولید کالا فهم نماید؛ و در کانتکس همین فهم بی‌واسطه استثمار

خود است که او می‌تواند بی‌واسطه دشمن خود را که همان صاحبان سرمایه و مستثمر (به کسرمیم به معنای استثمر کننده) را فهم نماید و توسط همین فهم بی‌واسطه دشمن خود است که او دارای جوهر مبارزه ضد استثماری به صورت تمام عیار و پایه‌دار می‌باشد.»

علیهذا، به این ترتیب است که، «مطابق این رویکرد این نظریه‌پردازان در تعریف کارگر تنها بر معیار فروش نیروی کار به صاحبان سرمایه به علت فقدان ابزار تولید تکیه نمی‌کنند بلکه بالعکس هر چند از نگاه این نظریه‌پردازان، شرط لازم جهت تعریف کارگر فروش نیروی کار توسط بازوی تولید خود به علت فقدان و نداشتن ابزار تولید می‌باشد، اما این موضوع مطابق این رویکرد فقط شرط لازم در تعریف کارگر و پرولتاریا در مناسبات سرمایه‌داری است، نه شرط کافی و در همین رابطه است که، این رویکرد شرط کافی جهت تحقق تعریف کارگر، در موضوع تان‌سیتته و تجربه کار جمعی و توان تشکیلات‌پذیری و مبارزه درازمدت و تجربه بی‌واسطه استثمر و مستثمر پرولتاریای صنعتی یا کارگران تولیدی می‌داند.»

## ب - پیوند «مزدبگیران» با «پرولتاریای صنعتی» در چارچوب تعریف عام از کارگر:

البته منهای رویکرد اول به تعریف کارگر و پرولتاریا، رویکرد دیگری هم از همان آغاز در میان نظریه‌پردازان این عرصه وجود داشته است که مطابق رویکرد دوم، (برعکس رویکرد اول) این نظریه‌پردازان معتقدند که «گرچه تجربه کار جمعی و پتانسیل تان‌سیتته و فهم استثمر مستقیم در مناسبات سرمایه‌داری صنعتی در خصوص کارگران تولید کننده کالا یا پرولتاریا بیشتر محسوس و قابل توجه می‌باشد، ولی عمده کردن این خصیصه‌ها برای تعریف کارگر یا پرولتاریا، باعث سکتاریست طبقه کارگر تولیدی یا پرولتاریا می‌شود»، لذا در این رابطه است که از نگاه طرفداران رویکرد دوم «برای اینکه در تعریف و نظریه‌پردازی خود، کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی را گرفتار سکتاریست نکنیم، باید به جای عمده کردن این خصایص کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی، تنها بر مؤلفه فروش نیروی کار به صورت نیروی بازو یا نیروی فکر یا هر دو در عرصه‌های خدماتی و تجاری و تولیدی تکیه کنیم.»

به این ترتیب است که، «مطابق این رویکرد کارگر کسی تعریف می‌شود که در روابط تولید سرمایه‌داری به علت فقدان سرمایه، با فروش نیروی بازو یا نیروی فکر خود یا هر دو به صاحبان سرمایه،

امرار معیشت و زندگی می‌کنند» به عبارت دیگر مطابق رویکرد دوم به تعریف کارگر در نظام سرمایه‌داری است که، «کارگر مترادف با همان مزدبگیری می‌شود که در مناسبات سرمایه‌داری در قبال دریافت مزد جهت امرار معاش و زندگی مجبور می‌شود تا نیروی بازو و فکر خود یا هر دو را با هم در اختیار سرمایه قرار دهد.» در نتیجه مطابق این کانتکس است که «کارگر یا مزدبگیر با خارج شدن از محدوده تولید و کارگاه، تمامی مؤلفه‌های خدماتی و تجاری را در برمی‌گیرد و از پائین‌ترین طبقات اجتماعی تا قشر میانی غیر صاحب سرمایه را شامل می‌شود.»

باز در همین رابطه است که جایگاه کارگر با رویکرد و تعریف دوم در عرصه روابط طبقاتی مناسبات سرمایه‌داری، «عبارت از گروه اجتماعی یا بزرگ‌ترین گروه اجتماعی که در جامعه از طریق مزدبگیری توسط فروش نیروی کار یا نیروی فکر خود امرار معاش می‌کنند، و از خود هیچ اختیاری ندارند و این کارفرمایان و صاحبان سرمایه هستند که بر او شکل کار و مزد و مزایا به دلخواه در چارچوب هر چه بیشتر کاهش هزینه خود، تحمیل می‌کنند» و از اینجا است که این تعریف کارگر با رویکرد دوم، علاوه بر اینکه باعث نجات طبقه کارگر تولیدی از سکتاریست می‌گردد، و همپیمانان طبیعی طبقه کارگر تولیدی در پیوند طبقاتی با او قرار می‌گیرند و اکثریت افراد جامعه در کشورهای سرمایه‌داری شامل آن می‌شوند و جایگاه رهبری یا هژمونی کارگران تولیدی یا پرولتاریای صنعتی در جنبش کارگری یا مزدبگیران محفوظ می‌ماند و در کشورهای پیرامونی مثل جامعه امروز ایران چاره‌ساز گره کور جنبش‌های اجتماعی و بستر ساز خروج این جنبش‌ها از رکود فعلی می‌شود. زیرا جامعه امروز ایران از یکطرف گرفتار ضعف مناسبات سرمایه‌داری وابسته و غیر ساختی می‌باشد و از طرف دیگر همین مناسبات سرمایه‌داری توسط سلطه یافتن، سرمایه‌های تجاری به صورت قاچاق و واردات و سرمایه نفتی و بازار رانتی و فساد چند لایه‌ای خود بستر ساز نابودی تمامی سرمایه‌های ملی و سرمایه تولیدی و صنعتی شده است، و سرمایه‌های موجود تولیدی باز در خدمت سرمایه مسلط تجاری و دولتی درآمد است و همین امر باعث گردیده تا سرمایه‌های تولیدی که بیش از ۸۶٪ آن باز در اختیار حکومت و دولت می‌باشد، در حال رکود مطلق باشد.

آمار ارتش بیکاری ایران به مرز ۱۵ میلیون نفر برسد و در عرصه بنگاه‌های تولیدی ۹۲٪ این بنگاه‌های تولیدی زیر ۱۰ نفر کارگر داشته باشند؛ و تنها ۱۴٪ از این کارگاه‌های تولیدی در اختیار سرمایه‌های بخش خصوصی باشند، یعنی بیش از ۸۶٪ از این بنگاه‌های تولیدی



صد البته خواسته مشترک این ۱۵ میلیون خانوار ایرانی، امروز افزایش حقوق می‌باشد که همه ساله در هفته‌های پایان سال توسط شورایی عالی کار که مرکب از دولت و کارفرمایان و نمایندگان تشکیلات زرد شوراهای اسلامی کار و خانه کارگر و غیره می‌باشد تعیین می‌گردد. آنچنانکه در همین رابطه شورایی عالی کار در اجرای ماده ۴۱ و دو بند ۱ و ۲ مربوط به آن در تاریخ ۱۹ اسفند ۱۳۹۴ جهت تعیین حداقل حقوق مزدبگیران ایران یا همان کارگران با تعریف دوم که ذکرش رفت، مبلغ ۸۱۲ هزار و ۱۶۴ تومان به عنوان حداقل حقوق ماهانه مزدبگیران ایران در سال ۹۵ تعیین کرد؛ و با اینکه از قبل قرار بود تا امسال برعکس ۳۷ گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، سبب معیشت خانوار موضوع بند ۲ ماده ۴۱ قانون کار را به عنوان شاخص تعیین حداقل مزد سال ۹۵ قرار دهند و با عنایت به اینکه، کمیته‌ای از سوی شورایی عالی کار مامور شد، تا قبل از تعیین حداقل دستمزد توسط شورایی عالی کار، رقم دقیق سبب معیشت یک خانوار ۴ نفری را مشخص کنند، ولی در نهایت هیچکدام از شرکای سه ضلع شورایی عالی کار سراغی از مطالبه خود از کمیته دستمزد نگرفت و حتی حاضر نشدند که کمیته دستمزد را به جلسه شورایی عالی کار فراخوانده شوند.

زیرا طبق آمار مرکز آمار ایران در سال ۹۳ متوسط سطح هزینه یک خانوار ۴ نفری، ۲۴ میلیون تومان در سال اعلام شد، یعنی ماهی دو میلیون تومان می‌شود، که خود این مبلغ سال ۹۳ مرکز آمار ایران با مقایسه با مبلغ ۸۱۲ هزار و ۱۶۴ تومان ماهانه تعیین شده مزد برای سال ۹۵ نشان دهنده علت مقاومت دولت در سال ۹۵ در برابر خواسته کارگران ایران می‌باشد، که معتقدند، خط فقر و سبب معیشتی یک خانوار ایرانی، باید جایگزین (بند ۱ ماده ۴۱ قرار گیرد که) تورم اعلام شده و مهندسی شده و دستوری و دولتی بانک مرکزی را به عنوان عامل تعیین درصد افزایش دستمزد کارگران اعلام می‌کند، گردد؛ و لذا همین امر باعث شد، تا مبلغ ۸۱۲ هزار و ۱۶۴ تومان حداقل دستمزد سال ۹۵ توسط شورایی عالی کار چهار برابر زیر خط فقر مبلغ اعلام شده توسط بانک مرکزی باشد. ♦

ادامه دارد

در اختیار حکومت و دولت یا جریان‌های شبه دولتی مثل سپاه قرار دارد و فقط ۸٪ از کل بنگاه‌های تولیدی ایران دارای بیش از ۱۰ نفر کارگر می‌باشند و در این شرایط بیش از ۷۰٪ کل نهادها و بنگاه‌های تولیدی کشور به علت حاکمیت رکود تورمی تعطیل می‌باشند و بیش از ۸۰٪ کل واردات ایران به صورت قاچاق توسط سپاه و آقازاده‌ها و نهادهای وابسته به حکومت تامین می‌گردند؛ و ۹۹۰ هزار میلیارد تومان نقدینگی موجود در بازارهای ایران، مانند یک سونامی تمامی مؤلفه‌های سه گانه سرمایه‌داری ایران را به چالش کشیده است و باعث گردید تا دولت یازدهم در این شرایط بیش از ۵۴۰ هزار میلیارد تومان بدهکار بخش‌های مختلف بشود؛ و تعداد مزدبگیران دولت و دستگاه‌های دولتی به بیش از ۴/۵ میلیون نفر یعنی ۱۵ برابر کل مزدبگیران دستگاه‌های دولتی، بزرگترین اقتصاد سرمایه‌داری صنعتی آسیا کشور ژاپن برسد، که تنها در سال ۹۱ یعنی سال پایان دولت دهم احمدی نژاد ۸۰۰ هزار نفر مزدبگیر جذب دولت و دستگاه‌های دولتی شده است و هزینه چهار جنگ نیابتی در منطقه (که تنها جنگ سوریه سالانه برای اقتصاد ایران بیش از ۲۴/۵ میلیارد دلار هزینه دارد) را یدک می‌کشد. کل مشمولین قانون کار، که بیش از ۱۵ میلیون خانوار می‌باشند، همه مزدبگیر هستند و ۸۰٪ از مشمولین مزدبگیر قانون کار، از حداقل حقوق قانون کار (موضوع ماده ۴۱ قانون کار) بهره مند می‌باشند، همچنین بیش از ۸۰٪ بنگاه‌های اقتصادی که زیر ۱۰ نفر پرسنل دارند، معاف از اجرای همین قانون کار می‌باشند و به صورت جنگلی اداره می‌شوند.

باری، تعریف دوم از کارگر که همان مزدبگیران دولتی و غیر دولتی می‌باشند و در سه عرصه تولیدی و توزیعی و خدماتی کار می‌کنند و در قبال دریافت مزد بخور و نمیر، نیروی کار و یا نیروی فکر خود را به فروش می‌گذارند برای جامعه امروز ایران دارای عملکرد و فونکسیون مثبت می‌باشد، چراکه «در جامعه امروز ایران کارگر با تعریف مزدبگیر، کسی است که مجبور می‌شود جهت امرار معاش خود نیروی بازو و فکر و هر دو خود را در برابر مزد بخور و نمیر به صاحبان سرمایه اعم از حکومت و دولت و دستگاه‌های شبه دولتی و بخش خصوصی بفروشد»؛ لذا اکثریت در جامعه ۲۲ میلیون خانواری ایران امروز، بیش از ۱۵ میلیون خانوار آن مزدبگیر می‌باشند که در جامعه امروز ایران این مزدبگیران، «از کارگران صنعتی و صنوف کشاورزی و کارمندان دولت و بخش خصوصی و کارگران بخش خدمات و توزیع و معلمان و پرستاران گرفته تا رانندگان اتوبوس واحد را شامل می‌شوند.»



## تعیین دستمزد کارگران در سال ۹۵

داستان آن فردی است که «در کنار دریا نشسته بود و با قاشق چای‌خوری ماست را از کاسه خود، درون دریا می‌ریخت، تا اینکه سائلی از او پرسید: چکار می‌کنی؟ او در پاسخ گفت که دوغ درست می‌کنم. سائل خطاب به آن دوغ ساز گفت: ولی، اما، اگر این کار تو بدل به دوغ بشود چه دوغی خواهد شد.»

۸ - در چنین شرایطی که طبق نظر خوش‌بینانه‌ترین طرفداران اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی و دولت یازدهم، «اقتصاد ایران هنوز در تب بحران رکود تورمی و رشد منفی می‌سوزد» طبیعی است که این اقتصاد، «فاند رونق و تولید و اشتغال» بستر ساز آن شود که طبق عرف سنوات گذشته، هزینه آن توسط فقر روزافزون طبقه کارگر ایران پرداخت گردد که کمتر از ۵٪ در هزینه تولید امروز اقتصاد ایران دخیل هستند.

۹ - از آنجائیکه در طول ۳۷ سال گذشته، «کارگران ایران ضعیف‌ترین حلقه برای کاهش هزینه تولید بحران‌زده اقتصاد بیمار سرمایه‌داری ایران بوده‌اند» طبیعی است که در شرایط سیاسی - اقتصادی پسابرجام به علت اینکه رقابت سیاسی جناح‌های درونی قدرت تعیین کننده برنامه‌ریزی نظام اقتصادی سرمایه‌داری رانتهی و نفتی ایران شده است، «باز درب بر همان پاشنه قبلی به حرکت درآید» و همچنان در سال ۹۵ و در مرحله پسابرجام، «کارگران ایران و بیش از چهار میلیون نفر افراد خانواده طبقه کارگر ایران، به عنوان ضعیف‌ترین حلقه برای کاهش هزینه تولید توسط دستیابی به نیروی کار ارزان بشوند» که معنای آن، این خواهد بود که بالاخره روزی طبقه کارگر ایران باید بیاموزد، «که آب را باید از سرچشمه‌ها عوض کند نه در دامنه‌ها و در باتلاق‌ها.»

### ب - آیا از «امامزاده شورای عالی کار» در این زمان می‌توان انتظار معجزه داشت؟

برای پاسخ به این سوال در این شرایط، باید به این موارد توجه داشته باشیم که:

۱ - در این زمان طبق آمار اعلام شده خود رژیم مطلقه فقهاتی، «خط فقر در ایران، بیش از دو میلیون سیصد هزار تومان می‌باشد» که اگر میانگین رقم یک میلیون تومان به عنوان کف دریافتی نیروی کار در نظر بگیریم، خود این امر، مبین فاصله یک میلیون و سیصد هزار تومانی تا خط فقر رسمی می‌باشد.

۲ - کاهش نرخ تورم در دو سال عمر دولت یازدهم به علت اینکه «در چارچوب سیاست انقباضی و رکود اقتصادی» صورت گرفته است، نه تنها سودی برای نیروی کار ایرانی نداشته است بلکه بالعکس سفره آن‌ها را کوچکتر هم کرده است.

۳ - با توجه به اینکه اقتصاد امروز ایران در رکود قرار گرفته است و نزدیک به ۷۰٪ بنگاه‌های تولیدی یا تعطیل هستند و یا با حداقل ظرفیت کار می‌کنند، از آنجائیکه بیش از ۹۰٪ بنگاه‌های اقتصادی ایران با تعداد کارگران کمتر از ده نفر مشغول به کار هستند، شکنندگی بسیار نگران کننده تشکیلات و سازماندهی طبقه کارگر ایران را در این شرایط به نمایش می‌گذارد.

۴ - از آنجائیکه در این شرایط بخش خصوصی و تولید ایران، «باید تاوان سیاست‌های اشتباه و ناتوانی‌های دولت و جهت‌گیری‌های غیر اصولی منابع پولی و بانکی کشور که بستر ساز رشد اقتصاد دلالی و وارداتی و قاچاق شده است» بپردازد، این امر باعث گردیده است تا دامن رکود اقتصادی را در این شرایط حتی پسابرجام، گسترده‌تر سازد.

۵ - ناتوانی دولت یازدهم در «ترمیم شاخص‌های کلان اقتصادی» جهت ترمیم و ایجاد اشتغال و رونق، حتی در مرحله پسابرجام، باعث شده است تا افزایش دستمزد نیروی کار در سال ۹۵ در حد نرخ تورم اعلام شده توسط مرکز آمار ایران و بانک مرکزی نتواند راهگشای معیشت طبقه کارگر ایران بشود.

۶ - اولویت «سیاست انقباضی دولت یازدهم جهت کاهش نرخ تورم در چارچوب رکود موجود اقتصادی» باعث شده است، تا در این شرایط «موضوع تولید صنعتی با خطر نابودی همراه با افزایش سونامی بیکاری جدید روبرو بشود.»

۷ - در نشست شورای عالی کار جهت تعیین دستمزد سال ۹۵ کارگران ایران برای اولین بار مکانیزمی پلکانی از طرف نماینده تشکیلات زرد کارگران پیشنهاد شده است که مطابق آن (برای از بین بردن شکاف بین مزد حقیقی و مزد اسمی کارگران) شرایطی طی ۵ سال آینده برای ترمیم قدرت خرید طبقه کارگر ایران فراهم گردد، تا مطابق آن، (اگر شورای عالی کار این پیشنهاد نماینده تشکیلات زرد کارگری ایران را تصویب و تائید نماید) طبق جدول پیشنهادی با افزایش پلکانی در مدت ۵ سال حداقل دستمزد کارگران ایران بتواند به خط فقر اعلام شده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نزدیک شود.

البته داستان نماینده تشکیلات زرد طبقه کارگر ایران در شورای عالی کار همه ساله مانند

۱۰ - مانند عرف سنوات ۳۷ ساله گذشته در تعیین دستمزد کارگران در سال ۹۵ در چارچوب اقتصاد رانتی و نفتی و سرمایه‌داری وابسته و بیمار ایران راهی جز این برای طبقه کارگر ایران باقی نمی‌ماند جز اینکه حداقل معیشت زیر خط فقر و خط بقاء آن‌ها مانند ۳۷ سال گذشته وجه المصالحه حمایت از تولید رکودزده فعلی جهت حفظ این نظام بهره‌کشی بشود، زیرا زمانی که بخش خصوصی ایران نمی‌تواند از پرداخت عوارض و مالیات‌های گوناگون و افزایش قیمت مواد سوخت و مواد اولیه رهایی پیدا کند و از یارانه‌های انرژی نصیبی ببرد، راهی جز این ندارد که برای افزایش بهره‌وری خود دستمزد نیروی کار ایرانی را به چالش بکشد.

۱۱ - از آنجائیکه طبق عرف سنوات ۳۷ گذشته بار مشکلات اقتصاد رکودی و تورمی و بحران‌زده و رانتی و نفتی ایران بر دوش کارگران ایران می‌باشد، طبیعی است که در مرحله پس‌اجرام و پساتحریم در سال ۹۵ هم، به علت اینکه دولت یازدهم نمی‌خواهد هزینه سربر دولتی بر تولید کاهش بدهد راهی جز این برای دولت یازدهم باقی نمی‌ماند، جز اینکه در سال ۹۵ هم مانند گذشته دستمزد طبقه کارگر ایران را جهت دستیابی به نیروی کار ارزان و کاهش هزینه تولید به چالش بکشد و لذا در همین رابطه است که بیش از چهار میلیون افراد خانواده طبقه کارگر ایرانی باید ایمن پیدا کند که تا زمانی که دولت‌ها حاضر نشوند برای این اقتصاد بحران‌زده و نفتی و رانتی و رکودی و تورمی جهت کاهش هزینه تولید از خود مایه بگذارند، دستمزد کارگران اولین و ساده‌ترین سنگری است که توسط نظام بهره‌کشی سرمایه‌داری به چالش کشیده می‌شود. بنابراین چانه زنی در شورای عالی کار در چنین شرایطی «جنگ خرفروشان برای نعل وارونه زدن است نه چیزی بیش از آن.»

۱۲ - گرچه طبق ماده ۴۱ قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی، افزایش دستمزد کارگران بر اساس دو تبصره یعنی نرخ تورم اعلامی از سوی بانک مرکزی و همچنین در نظر گرفتن سبب معیشت خانوار چهار نفره باید تعیین شود، از آنجائیکه طبق آمار خود رژیم مطلقه فقهاتی هزینه سبب معیشت یک خانوار چهار نفره بیش از دو میلیون و سیصد هزار تومان می‌باشد، طبیعی است که به علت عدم توانایی بخش خصوصی جهت پرداخت این مبلغ به کارگران، در چارچوب این مکانیزم برای تعیین دستمزد کارگران در سال ۹۵ مانند سنوات ۳۷ ساله گذشته تبصره دوم ماده ۴۱ که دلالت بر وجود سبب معیشتی یک خانوار چهار نفره جهت تعیین دستمزد کارگران می‌باشد، به فراموشی سپرده شود و مانند ۳۷ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تنها معیار و مکانیزم تعیین دستمزد کارگران در سال ۹۵ همان نرخ دستوری تورم اعلامی بانک مرکزی که حدود ۱۵٪ می‌باشد به عنوان افزایش میانگین حقوق کارگران در سال ۹۵ در نظر گرفته شود. بنابراین سوال ۳۷ ساله طبقه

کارگر ایران، هنوز بدون پاسخ می‌ماند، آیا واقعا چاقوی شورایی‌عالی کار می‌تواند یک روز دسته خود را ببرد؟

۱۳ - از آنجائیکه در بودجه پیشنهادی دولت یازدهم به مجلس نهم در سال ۹۵ بیش از ۲۵٪ مبلغ این بودجه به صورت مستقیم به درآمدهای نفتی وابسته می‌باشد، با عنایت به اینکه جنگ نفت در سال ۹۵ به عنوان جنگ غالب و تعیین کننده در منطقه خاورمیانه می‌باشد که احتمال سقوط قیمت نفت به پایین‌تر از ۲۰ دلار هم می‌رود، لذا طبیعی است دولت یازدهم در سال ۹۵ با کسری بودجه بیش از ۴۰٪ روبرو شود که در چارچوب اقتصاد رانتی و زیرمیزی و قاچاقی - که بیش از ۶۰٪ آن توسط الیگارش‌سی سپاه تعیین سرنوشت می‌شود - علیرغم رفع تدریجی تحریم‌های اقتصادی در مرحله پس‌اجرام در سال ۹۵ تحرکی در بازار کار و تولید ایران اتفاق نیافتد و اقتصاد رکودزده و تورمی ایران در سال ۹۵ هم مانند گذشته به حرکت خویش ادامه دهد.

چراکه طبق آمارهای دستوری خود رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۹۵ علاوه بر اینکه شاخص‌های اقتصادی نمی‌توانند از رکود خارج بشوند و رشد اقتصادی در سال ۹۵ حتی در نگاه خوش‌بینانه‌ترین کارشناسان اقتصادی رژیم به حدود صفر هم برسد و معضل بیکاری در سال ۹۵ طبق پیش‌بینی کارشناسان اقتصادی رژیم از ۱۰/۶٪ سال ۹۴ به ۱۲/۵٪ خواهد رسید و به علت اینکه در سال ۹۵ حجم نقدینگی از ۴۰۰ هزار میلیارد تومان سال ۹۲ در سال ۹۵ به بیش از ۹۰۰ هزار میلیارد تومان خواهد رسید و بدهی دولت و شرکت‌های دولتی در سال ۹۵ به بیش از ۶۰۰ هزار میلیارد تومان خواهد رسید، این همه باعث می‌گردد تا در سال ۹۵ به علت فقدان رشد اقتصادی و اشتغال و رونق تولید در ایران، دستمزد کارگران نتواند بیش از نرخ دستوری اعلامی بانک مرکزی افزایش پیدا کند، در نتیجه در سال ۹۵ هم از آشنیزی شورای عالی کار آبی برای بیش از ۴۰ میلیون نفر افراد خانوار طبقه کارگر ایران گرم نخواهد شد.

۱۴ - ۴/۵ میلیون دانشجوی در مسیر ورود به بازار کار به همراه بیش از ۴/۵ میلیون بیکار رسمی اعلام شده توسط مراکز آماری رژیم و بیش از ۴ میلیون معتاد رسمی شناخته شده پلاک دار و بیش از ۱۲ میلیون نفر حاشیه‌نشین شهری و بیش از چهار میلیون نفر افراد خانواده طبقه کارگر ایران در زیر خط فقر اعلام شده خود رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۹۵ در چارچوب اقتصاد رانتی و وابسته و نفتی سرمایه‌داری ایران و عدم امکان ورود این نظام به توسعه متوازن و پایدار، باعث گردیده است تا چشم‌انداز رونق اقتصادی و اشتغال و زندگی بهتر برای کارگران ایران تاریک باشد. ♦

والسلام





## «اوضاع جاری داخل»

### «منطقه‌ای»

### «پی‌ام‌له»



کلامی فقهی نظریه ولایت فقیه ملا احمد نراقی، تلاش کرد تا برای اولین بار در تاریخ عمر هزار ساله حوزه‌های فقهاتی، توسط نظریه فقهی ولایت فقیه، «نظریه حکومتی آئرناتیوی در برابر نظریه فقهی - کلامی، مشروطه، «تنبیه الامه و تنزیه المله» نائینی - طالقانی تبیین نماید و راه مبارزه شیخ فضل الله نوری با مشروطه را به سرانجام فقهی - کلامی برساند. که خمینی توسط این نظریه فقهی - کلامی ولایت فقیه خود که برای اولین بار در برابر نظریه «فقهی کلامی سیدقطب و اخوان المسلمین در حوزه‌های فقهاتی اهل تسنن» در حوزه‌های فقهاتی شیعه، به صورت رقابتی در باب کسب قدرت و حکومت مطرح کرد تا شاید اعلیحضرت را جهت مشارکت روحانیت در قدرت و ادار به عقب نشینی بکند، اما در نظریه ولایت فقیه خمینی، هر چند او تلاش می‌کند تا با تعمیم دادن، «ولایت پیامبر اسلام» به فقهای حوزه‌های فقهاتی، مانند سیدقطب، «حکومت و قدرت سیاسی جامعه مسلمین را حق تنفیذ شده از آسمان (نه از طرف مردم) بر خود و فقهای حوزه‌های فقهاتی بدانند»، لیکن، در عرصه عملیاتی کردن این نظریه فقهی - کلامی و خام، خمینی هیچگونه طرح و برنامه در این کتاب از طرف خود مطرح نکرده است. چراکه اصلاً نه خود خمینی و نه روحانیت حوزه‌های فقهاتی کوچکترین تجربه‌ای در این رابطه نداشتند.

در نتیجه گرچه در این کتاب خمینی فقط به صورت یک نظریه فقهی - کلامی مجرد، به طرح نظریه «ولایت فقیه» می‌پردازد ولی این نظریه فقهی - کلامی مجرد خام، او در فقدان هر گونه نظریه و اندیشه روحانیت در خصوص حکومت‌داری و فقر مطلق تئوریک حوزه‌های فقهاتی، زمانی که در سال ۵۷ روحانیت می‌خواست در غیبت و خلاء رهبری و هژمونیک تاریخی جنبش‌های عام اجتماعی ایران اقدام به موج سواری بکنند، این نظریه خام فقهی - کلامی خمینی در باب ولایت فقیه، به صورت

۲- در طول ۳۶ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی علاوه بر اینکه انتخابات و صندوق رای‌ها مکانیزمی در جهت حذف مخالفان غیر خودی در جنگ جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی بوده است، اما فونکسیون دوم انتخابات و صندوق رای برای رژیم مطلقه فقهاتی، «گردش چرخه تقسیم باز تقسیم قدرت، بین جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی بوده است.»

به این ترتیب که گرچه در سال‌های اول بعد از پیروزی انقلاب ضد استبدادی مردم ایران بر رژیم توتالیتر و کودتایی و ضد خلقی پهلوی، از آنجائیکه سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی از راه رسیده و بر مرکب قدرت سوار شده، از حداقل سازماندهی و تشکیلات و برنامه عملی و نظری قبلی، جهت مدیریت کشور و حکومت برخوردار نبودند، و هیچگونه تمهیدات نظری و عملی قبلی جهت حکومت‌داری و مملکت‌داری نداشتند؛ و تنها تئوری قبلی آن‌ها همان تئوری فقهی - کلامی ولایت فقیه خمینی بود (که یک تئوری خام فقهی - کلامی و ذهنی و نظری اولیه بود که خمینی از بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد توسط رژیم توتالیتر و کودتایی و ضد خلقی پهلوی و از بعد از اینکه خمینی دریافت که شاه یا به قول او اعلیحضرت «به هیچ وجه آماده تقسیم یا مشارکت قدرت با روحانیت حتی در حد مشاوره هم نمی‌باشد، پس از وداع با اندیشه سلطنت‌طلبانه و مشروطه‌خواهانه گذشته خودش که در کتاب «کشف الاسرار» و در ادامه راه مدرس به آن اعتقاد داشت و خودش را یک مشروطه‌طلب سلطنتی می‌دانست، او در سال ۴۶ پس از اقامت و جلوس در حوزه نجف طی یک سلسله سخنرانی (که بعداً این سخنرانی‌ها توسط جلال الدین فارسی به صورت نوشته و کتاب «ولایت فقیه» در آمد با وام گرفتن از جلال آل احمد و تاسی از راه شیخ فضل الله نوری در زمان مشروطیت توسط جایگزین کردن مشروعه به جای مشروطه و قرار دادن نظریه مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری در چارچوب



پلانفرم نظری روحانیت در آمد، که به موازات تثبیت کاریزمات خمینی «و قرار گرفتن عکس او در کره ماه» هژمونی او بر جنبش‌های عام اجتماعی ایران در مبارزه ضد استبدادی در سال ۵۷ در غیبت رهبری تاریخی جنبش ضد استبدادی مردم ایران و در آتش فقر ذهنی و عینی جامعه ایران تثبیت گردید.

در نتیجه این همه باعث گردید تا نظریه ولایت فقیه او که تا آن زمان تنها یک نظریه فقهی-کلامی محدود و محصور در حوزه‌های فقهاتی بود - و به قول مرحوم بازرگان تنها یک لباسی فقهی-کلامی بود که خمینی برای سایز و تن خود ساخته بود - از مرحله محصور فقهی حوزه‌های فقهاتی خارج شود و برای اولین بار وارد عرصه سیاست و اجتماع بشود و به همین ترتیب در مرحله پسانقلاب ۵۷، از آنجائیکه خمینی و روحانیت پیرو او هیچگونه آمادگی نظری و عملی جهت عملیاتی کردن نظریه ولایت فقیه خود نداشتند «جهت نهادینه کردن، قدرت بادآورده حکومتی» و در راه مقابله کردن با جریان‌های سیاسی آلترناتیو جنبش سیاسی، راهی جز پناه بردن به لیبرالیسم نهادی مغرب زمین از طریق حسن حبیبی برای خمینی و روحانیت فقهاتی نبود (که این نهادینه کردن لیبرالیستی نظریه ولایت فقیه خمینی با اینکه خمینی در متن کتاب «ولایت فقیه» به شدت مخالف آن بود و حتی در این کتاب خمینی اصل تفکیک قوا هم حاضر نیست در نظریه ولایت فقیه خود جهت عملیاتی کردن آن بپذیرد) علی‌احمال در همین رابطه بود که این نهادینه کردن لیبرالیستی نظریه ولایت فقیه خمینی در همه عرصه‌ها از قانون اساسی و تدوین حقوقی ولایت فقیه در قانون اساسی گرفته تا تفکیک قوا و پارلمان و انتخابات و غیره در طول سی سال گذشته الی زمانها هذا ادامه پیدا کرده است.

لذا در این رابطه است که رژیم مطلقه فقهاتی از بدو تکوین خود در مرحله پسانقلاب ۵۷ آستن تضاد شد. چرا که پارادوکس بین نظریه ولایت فقیه به عنوان یک نظریه فقهی کلامی که توسط تعمیم قدرت ولایت پیامبر اسلام و پیوند دادن فقهای حوزه‌های فقهاتی با این ولایت پیامبر اسلام از یکطرف و نهادهای لیبرالیستی که قدرت را محصول رای و انتخاب مردم می‌داند، باعث گردیده تا از همان آغاز تکوین رژیم مطلقه فقهاتی این رژیم به لحاظ ذهنی آستن تضاد و جنگ و نزاع بشود که الی زمانها هذا این نزاع ادامه دارد و در طول ۳۶ سالی که از عمر این رژیم گذشته حتی برای یک روز هم این نزاع تعطیل نشده است. زیرا هر کدام از جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی تلاش

می‌کنند تا توسط یکی از این دو مؤلفه و با پر رنگ کردن یکی از این دو مؤلفه راه خود و خواسته قدرت‌طلبانه خود را دنبال بکنند که در یک تقسیم‌بندی عام و کلی جناحی که مؤلفه ولایت فقهی پر رنگ می‌کند، جناح به اصطلاح اصول‌گرا نامیده می‌شود، برعکس جناح دیگر که با پر رنگ کردن مؤلفه نهادهای لیبرالیستی در ساختار رژیم مطلقه فقهاتی به جناح به اصطلاح اصلاح‌گرا معروف می‌باشند.

باز در این رابطه و در چارچوب این دو مؤلفه ساختاری رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد که موضوع انتخابات به عنوان یکی از نهادهای لیبرالیستی در طول ۳۶ سال گذشته مطرح شده است لذا گرچه خود خمینی از همان آغاز تکوین نظام مطلقه فقهاتی در مرحله پسانقلاب ۵۷ آگاه به این پارادوکس ساختاری در رژیم مطلقه فقهاتی بوده است و در برابر خود راهی جز تسلیم شدن در برابر آن نمی‌دیده است، لذا در این رابطه بوده است، «که او گاهی به میخ می‌زد و گاهی، گاهی به نعل» یعنی زمانی بر بعد لیبرالیستی رژیم مطلقه فقهاتی تکیه می‌کرد و اعلام می‌کرد که مثلاً «مجلس در راس امور است» یا «میزان رای مردم است» (در صورتی که در کتاب «ولایت فقیه» او با مجلس تقنینی و پارلمان به صورت عریان مخالفت می‌کند) اما در زمان دیگر که حتی خود خامنه‌ای در نماز جمعه از ولایت نسبی فقیه دفاع می‌کرد، هنوز خامنه‌ای در مسیر منزل بود، که رسماً ولایت فقیه را مافوق قانون خواند و آنچنان جایگاهی برای فقیه قائل شد که حتی معتقد گردید که در راه حکومت ولی فقیه می‌تواند نماز و روزه و عبادت را تعطیل نماید.

در نتیجه به این ترتیب بود که برای خمینی جناح‌بندی درون نظام امری طبیعی بود و تنها کاری که خمینی کرد این بود که با دو شاخه کردن روحانیت طرفدار خود در حوزه‌های فقهاتی به روحانیت و روحانیون کوشید تا تقسیم قدرت و جنگ جناح‌ها را محصور به روحانیت وابسته به خود بکند؛ لذا در این رابطه بود که خمینی پس از اینکه دستور انحلال دو نهاد سیاسی دست‌ساز خودش یعنی حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را داد (که از نظر او آفت برونی کردن تقسیم قدرت و جنگ جناح‌ها را داشت) طبق دستور او و توسط بودجه خودش، شیخ مهدی کروبی موظف گردید تا با تکوین سازمان روحانیون و انشعاب از سازمان روحانیت برای اولین بار روحانیت طرفدار خودش را شقه کند تا با نهادینه کردن آن‌ها شرایط برای محدود کردن جنگ و تقسیم قدرت بین روحانیت وابسته به خود فراهم نماید.



### ۳- انتخابات به عنوان استراتژی؛ یا تاکتیک؟

انتخابات و صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی برای جریان‌های سیاسی که از آغاز تا کنون به نحوی از این رژیم حمایت کرده‌اند و به نحوی این رژیم را مورد تأیید قرار داده‌اند چه آن زمانی که این جریان‌ها مانند لیبرالیسم مذهبی و ملیون در آغاز تکوین رژیم مطلقه فقهاتی به مشارکت در قدرت با رژیم مطلقه فقهاتی تن دادند و از صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی تمام قد و شش دانگ از این رژیم حمایت کردند و چه از بعد از آن (که جریان‌های سیاسی به صورت مستقیم و غیر مستقیم به تأیید حتی آن جریان‌هایی که در چارچوب چند تا انتقاد زیر میزی به صورت شرمگینانه و از موضع رادیکال از رژیم مطلقه فقهاتی حمایت کرده‌اند)، در طول ۳۶ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، «انتخابات برای همه این‌ها جنبه استراتژی داشته است.» (هر چند که در شعار جریان‌های سیاسی که چراغ راهنمای ماشین آن‌ها به طرف چپ زده می‌شد، اما فرمان ماشین آنها به سمت راست حرکت می‌کرده است) تلاش کرده‌اند تا از «موضوع انتخابات با شعار تاکتیک تعریف کنند نه استراتژی، البته دلیل این امر هم این است که از آنجائیکه تمامی این جریان‌های سیاسی اعم از جناح‌های درونی قدرت و جریان‌های سیاسی غیر خودی بیرون قدرت به علت اینکه خواهان تحول ساختاری نیستند و برای آن‌ها رفرم‌های سیاسی می‌تواند تامین کننده خواسته آن‌ها باشد، لذا در این رابطه برای آن‌ها شرکت در انتخابات - آن هم در هر شرایطی و بدون هیچ پیش شرطی - تنها استراتژی این جریان‌های خودی و غیر خودی رژیم مطلقه فقهاتی بوده است چراکه این جریان‌های خودی و غیر خودی به درستی می‌دانستند که اگر صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی را ترک کنند، «تیر خلاص و آخرین میخ به تابوت خود خواهند کوبید به خاطر اینکه دیگر برای آن‌ها دیگر راهی جهت ابراز وجود کردن نمی‌ماند.

لذا به همین دلیل می‌بینیم که تمامی این جریان‌های خودی و غیر خودی رژیم مطلقه فقهاتی که به انتخابات به عنوان یک استراتژی نگاه می‌کنند، تنها زمانی که توان ابراز وجود پیدا می‌کنند یعنی فقط و فقط همین ایام انتخابات می‌باشد که مثل قارچ هویدا می‌شوند و به محض تمام شدن انتخابات مثل برف آب می‌شوند و در زمین فرو می‌روند. طبیعی است که این جریان‌ها برای اینکه بتوانند از آب گل‌آلود انتخابات حداکثر ماهی مورد علاقه خود بگیرند، راهی جز این ندارند جز اینکه با ترندهای پوپولیستی تکیه کنند. البته گرچه در طول ۳۶ سال گذشته در

باز در این رابطه بود که از نخستین انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی که در تاریخ ۱۱ / ۱ / ۵۸ با شعار و عنوان، «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه اضافه» صورت گرفت موضوع تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی قدرت که در آن زمان این جناح‌های درونی عبارت بودند از جناح ارتجاع مذهبی و جناح لیبرالیست‌های مذهبی به رهبری بازرگان و جناح جبهه ملی به رهبری کریم سنجابی، این سه جناح با حمایت از این انتخابات، نخستین «سنگ بنای کجی که تا ثریای امروز» این دیوار به صورت کج بالا آمده است، بنا گذاشتند و هر سه جناح پای صندوق‌های رای آگاهانه و عامدانه از پروژه، «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه کلمه اضافی» اینچنین حمایت کردند. ابتدا خمینی که در رابطه با این پروژه اینچنین گفت «در حکومت اسلامی همه به حقوق خود می‌رسند» و سپس مهندس مهدی بازرگان نخست وزیر کلام خمینی را در پای صندوق‌های رای اینچنین کامل کرد «در جمهوری اسلامی تمام آزادی‌های زنان تضمین می‌شود» و بعد نوبت به کریم سنجابی وزیر امور خارجه رسید که او کلام خمینی و بازرگان را اینچنین کامل کرد، «جمهوری اسلامی بر اساس دموکراسی و ملیت بر پا می‌شود» و بالاخره نوبت به آقای گلپایگانی مرجعیت قم رسید که اعلام کرد «اسلام تمام مشکلات اجتماعی و اقتصادی جهان را حل می‌کند»

به این ترتیب بود که به مصداق:

سنگ اول چون نهد معمار کج

تا ثریا می‌رود دیوار کج

سنگ اولیه حکومت اسلامی در تاریخ ۵۸/۱/۱۱ با مشارکت سه جناح ارتجاع مذهبی و لیبرالیسم مذهبی و ملیون جبهه ملی بنا گذاشته شد و از بعد از این ماجرا بود که انتخابات و صندوق رای مانند شمشیر داموکلس بر سر اصحاب درون قدرت آویزان گردید تا آنجا که دیدیم سیدمحمد خاتمی در انتخابات سال ۹۰ مجلس نهم پس از اینکه همه جریان‌های غیر اصول‌گرا و اقتدارگرا و تمامیت‌خواه درون رژیم مطلقه فقهاتی به علت سرکوب قهرآمیز سال ۸۸ رژیم مطلقه فقهاتی، صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی را تحریم کردند، سیدمحمد خاتمی برای اینکه از قافله عقب نماند، مخفیانه در شهر دماوند پای صندوق رای رفت و رای خود را بر علیه جنبش سبز و اصلاحات به صندوق رای ریخت «تا چه خورد سیف چه پوشد شتا».

دو مقطع خرداد ۷۶ و خرداد ۸۸ انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی توانست توازن قوا بین جناح‌های درونی نظام را به هم بزند، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که حتی در این دو مقطع به خاطر جایگاه حزب پادگانی خامنه‌ای در قدرت (که بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی، اجرائی، نظامی، انتظامی، اقتصادی، تبلیغاتی و قضائی در چارچوب همین قانون اساسی مورد تأیید تمامی جریان‌های سیاسی خودی و غیرخودی در دست دارد) توانست به راحتی این گسل توازن قوا در حاکمیت توسط مهندسی کردن صندوق‌ها و کودتای انتخاباتی به چالش بگردد.

البته در خصوص انتخابات دولت دهم در خرداد ۸۸ نباید فراموش کرد که گرچه در فرایند اول میرحسین موسوی طبق تجربه‌ای که در طول ۸ سال دولت سوم و چهارم از خامنه‌ای و جایگاه سیاسی خودش در رژیم داشت، فکر می‌کرد که این «تو بمیری خامنه‌ای، مثل تو بمیری دهه ۶۰ است»، غافل از اینکه خامنه‌ای دهه هفتاد و هشتاد با خامنه‌ای دهه ۶۰ از فرش تا عرش متفاوت است در نتیجه، میرحسین موسوی در دهه ۶۰ در ۸ سال دولت خود و رئیس جمهوری خامنه‌ای، حتی اجازه نداد برای یکبار دولت در حضور خامنه‌ای تشکیل جلسه بدهد، در نتیجه گرچه میرحسین موسوی در اعتراض به جایگاه مقام مطلقه عظمای فقاقت مدت ۲۰ سال از صحنه سیاسی کنار کشید ولی در سال ۸۸ او چنین فکر می‌کرد که می‌تواند به علت ندانم کاری‌های دولت نهم توسط صندوق‌های رای، افسار قدرت اجرائی و بعدا قدرت مقتنه را به دست گیرد.

علیهذا از زمانی که میرحسین موسوی دریافت که با شعار قانون و صندوق‌های رای نمی‌تواند حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به تسلیم بکند، استراتژی خودش را از صندوق‌های رای به استراتژی جنبشی تغییر داد و از این زمان بود که حرکت میرحسین موسوی بدل به جنبش سبز شد و به همین دلیل هر چند میرحسین موسوی در سال ۸۸ در راستای کسب قدرت اجرائی مملکت به علت کودتای انتخاباتی حزب پادگانی خامنه‌ای ناکام ماند، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که با تکوین جنبش سبز و رهبری‌اش بر جنبش‌های عام اجتماعی در سال ۸۸ برای اولین بار در مرحله ۳۰ سال پس‌انقلاب ۵۷، جامعه مدنی در چارچوب جنبش‌های عام اجتماعی (نه جامعه مدنی نهادی لیبرالیستی) در داخل ایران تکوین پیدا کرد و همین تکوین جامعه مدنی جنبشی در سال ۸۸ بود که بسترساز آن شد تا فصل نوینی در پروسس حیات سیاسی حرکت‌های تحول آفرین جامعه ایران باز بشود، چراکه «جایگزین شدن

استراتژی جنبشی به جای استراتژی نهادی و تکیه بر بالائی‌های قدرت و انتخابات» توسط جنبش سبز در سال ۸۸ باعث گردید تا آنچنان تعادل قوا در درون نظام مطلقه فقهاتی به هم بخورد که دیگر امکان بازگشت به تعادل و جناح‌بندی قبل از خرداد ۸۸ برای رژیم مطلقه فقهاتی غیرممکن گردد.

به عبارت دیگر اگرچه جنبش سبز در سال ۸۸ در راه دستیابی به شعار ابطال انتخابات توسط حمایت شش دانگ حزب خامنه‌ای از کودتای انتخاباتی ناکام ماند، اما پیام بزرگی که جنبش سبز در سال ۸۸ با کشاندن مبارزه از صندوق‌های رای به جنبش‌های عام اجتماعی به همراه داشت این بود که «مسیر حرکت تحول‌گرایانه ساختاری در جامعه امروز ایران تنها از طریق باور مردم به قدرت خود در چارچوب جنبش‌های عام اجتماعی ممکن می‌باشد» و این کم درسی نبود که جنبش سبز در سال ۸۸ توسط وداع با صندوق‌های رای رژیم و نظارت استصوابی شورای نگهبان و انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای و پیوند با جنبش‌های عام اجتماعی برای حافظه تاریخی مردم ایران به همراه داشت.

پس منهای فرایند دوم حرکت جنبش سبز در سال ۸۸، انتخابات برای آن‌ها جنبه استراتژی داشته نه تاکتیکی. البته در شرایط گذار سال‌های ۵۸ و ۵۹ از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی هنوز ماهیت خود را برای توده‌ها آفتابی نکرده بود، در نتیجه جریان‌های پیرو استراتژی ارتش خلقی یا حزب طراز نوین لنینی برای اینکه بتوانند ماهیت اقتدارگرا و تمامیت‌خواه و توتالی‌تر حاکم را در نگاه توده‌ها آفتابی سازند، در دو سال اول انقلاب به صورت تاکتیکی بر انتخابات رژیم تکیه کردند که صد البته رژیم مطلقه فقهاتی حتی در حد چند کرسی نمایندگی مجلس هم حاضر به عقب نشینی در برابر آن‌ها نشد. علی‌ا‌یحال در طول ۳۶ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی آنچنان گارد خود را محکم بسته است که حتی جریان‌های که قانون اساسی و ساختار رژیم را قبول دارند و در چارچوب همین قانون و ساختار اعتقاد به نقد و انتقاد دارند، به عنوان نیروی غیر خودی بایکوت می‌باشند، آنچنانکه دیدیم در انتخابات سال ۹۲ دولت یازدهم حتی هاشمی رفسنجانی توسط فیلترینگ شورای نگهبان رد صلاحیت شد. ♦

پایان



# ۱۶ آذر، «حادثه»؟ یا «پروسی»؟

## د - جنبش دانشجویی ایران و ۱۶ آذر ۳۲:

حقی و حقوقی که بسترساز تکوین سوژه شهروندی می‌باشد، بشود.

باری این وضعیت ناموزون جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال عمر جنبش‌های اجتماعی ایران باعث گردیده تا یک هماهنگی و سنخیت بین جنبش‌های اجتماعی و قاعده جامعه ایران که لازمه تکوین جامعه مدنی سوسیالیستی یا جنبشی می‌باشد به وجود نیاید.

همین اختلاف فاز بین قاعده جامعه ایران و لایه میانی هرم اجتماعی که جنبش‌های اجتماعی ایران قرار دارند، باعث گردیده تا در طول ۱۵۰ سال گذشته هر دستاوردی که ما از جامعه مدنی داشته‌ایم در چارچوب مدل لیبرالیستی جامعه مدنی باشد نه در کانتکست مدل سوسیالیستی یا جنبشی جامعه مدنی، به همین دلیل از همان اوان تکوین مشروطیت ما تحت تاثیر مدل پذیری نهادی جامعه مدنی که متأثر از انقلاب کبیر

فرانسه و صاحب نظران لیبرالیستی جامعه مدنی بود - حتی در خود انقلاب مشروطیت - دچار سرگردانی شدیم بطوریکه آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم در مهم‌ترین شعار جنبش مطالباتی مردم ایران در انقلاب مشروطیت که شعار «عدالت‌خانه» بود، و خود این عدالت‌خانه به عنوان نخستین نهاد جامعه مدنی در ایران می‌خواست تکوین پیدا کند، دوگونه تبیین متضاد از طرف نظریه‌پردازان انقلاب مشروطیت در رابطه با عدالت‌خانه صورت گرفت.

آنچنانکه برخی از همان آغاز از شعار عدالت‌خانه جنبش مطالباتی مردم ایران

حال با توجه به نقش جنبش‌های اجتماعی در آئینه جامعه مدنی در مدل سوسیالیستی آن، می‌توانیم در این چارچوب به تحلیل جایگاه جنبش دانشجویی ایران (در پروسه ۷۰ ساله عمر خود) در راستای تکوین جامعه مدنی در ایران بپردازیم. مقدماتاً باید به این نکته توجه داشته باشیم که در مدت ۱۵۰ سال از عمر جنبش‌های مدرن اجتماعی ایران می‌گذرد، هر چند به لحاظ ذهنی و نظری و تئوریک، جنبش‌های اجتماعی ایران در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته خود صورت وارداتی داشته است، اما از آنجائیکه شرایط عینی این جنبش‌های اجتماعی یعنی جامعه ایران در طول این ۱۵۰ سال صورت ناموزون داشته است و این صورت ناموزون جامعه ایران در ۱۵۰ ساله گذشته همراه با غلبه وجه سنتی بر وجه مدرن بوده است، در نتیجه این امر باعث گردیده است تا جنبش‌های اجتماعی ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته که تعیین کننده چارچوب جامعه مدنی ایران بوده‌اند، نتوانند «مطابق مدل سوسیالیستی جامعه مدنی» قاعده محروم از قدرت جامعه ایران را سازماندهی و نهادینه تشکیلاتی و مدنی بکنند و توسط ایجاد خودآگاهی اعتقادی و سیاسی و طبقاتی و اجتماعی و تاریخی و انسانی، قاعده جامعه ایران را به حقوق اجتماعی و سیاسی و تاریخی و طبقاتی و انسانی خود آگاه سازند. تا توسط این خودآگاهی بتواند قاعده جامعه ایران را به مقام شهروندی سوسیالیستی اعتلا دهند. البته این امر بسترساز آن شده است تا شهروند ایرانی احساس نکند که پیوند گسست‌ناپذیر با جامعه ایرانی دارد و مطابق آن می‌تواند توسط رای خود، به تعیین سرنوشت خود بپردازد. بی‌تردید، ناموزون بودن جامعه ایران مولود:

۱ - عقب‌ماندگی نظام سرمایه‌داری ایران به علت حاکمیت سرمایه‌های نفتی بر سرمایه‌های ملی و تولیدی، تجاری.

۲ - سلطه تعیین کننده جامعه روستائی ایران بر جامعه شهرنشینی به لحاظ عینی و ذهنی در ۱۵۰ سال گذشته.

۳ - ضعف حضور اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زنان ایران در بیش از ۱۰۰ سال آغازین تکوین جنبش‌های اجتماعی، بطوریکه تا سال ۴۱-۴۲ زنان ایران حتی از حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در نهادهای اجتماعی و سیاسی هم محروم بودند.

۴ - فقدان تجربه دموکراسی در طول ۱۵۰ سال گذشته در ایران. بطوریکه حتی در مدت دو سال عمر تنها دموکراسی تاریخ ایران یعنی دوران دولت مصدق به علت این ضعف عینی و ذهنی جامعه ایران امکان نهادینه کردن جامعه مدنی پیدا نکرد.

۵ - حاکمیت اسلام فقهاتی در طول هزار سال گذشته تاریخ ایران که این حاکمیت اسلام فقهاتی باعث گردیده تا در باور مردم ایران دیسکورس تکلیفی و تقلیدی و تبعیدی جایگزین دیسکورس



برداشت مجلس شورا می‌کردند و برخی دیگر برداشتشان از این خواسته همگانی مردم ایران که بستر ساز تکوین انقلاب مشروطیت شد، مرکزی برای دادخواهی از ظلم حاکمان و والیان باجگیر داشتند. به عبارت دیگر در عرصه نهادینه کردن خواسته عدالت‌خانه جنبش مطالباتی مردم ایران در مشروطیت تفاوت از قوه مقننه تا قوه قضائیه بود و همین امر باعث گردید تا ما در انقلاب مشروطیت حتی در تاسی مدل نهادی از جامعه مدنی لیبرالی غرب هم نتوانیم بهر موری کامل بکنیم. ولی به هر حال نکته مثبت پروسس تکوین جامعه مدنی در ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته باز می‌گردد به اینکه از آغاز پروسس تکوین جامعه مدنی در ایران، این هدف، توسط پروسس مبارزه و تکوین جنبش‌های اجتماعی انجام گرفته است و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران همیشه پروسس تکوین جامعه مدنی موخر بر پروسس اعتلای جنبش‌های اجتماعی ایران بوده است؛ و علت اینکه این پروسس مبارزه و اعتلای جنبش‌های اجتماعی ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته نتوانستند با قاعده اجتماعی هرم جامعه ایران پیوندی جهت تکوین جامعه مدنی پیدا کنند عبارت بوده از:

- ۱ - برتری سنت بر مدرنیته.
- ۲ - حاکمیت نظام‌های توتالی‌تر بر جامعه ایران.
- ۳ - حاکمیت سرمایه‌های نفتی بر اقتصاد ایران.
- ۴ - عقب‌ماندگی نظام سرمایه‌داری در ایران.
- ۵ - حاکمیت اسلام تکلیفی و تعبدی و تقلیدی فقاهتی و ولایتی بر ذهنیت تاریخی جامعه ایران.

به هر حال به موازات پروسس اعتلای و رشد جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته هر چند این پیوند تنها در دوران نهضت مقاومت ملی مصدق از بعد از شهریور ۲۰ توانست با قاعده جامعه ایران پیوند تنگاتنگ در راستای تکوین جامعه مدنی با مدل سوسیالیستی پیدا کنند، ولی نباید فراموش کنیم که با کودتای ۲۸ مرداد نه تنها نخستین دموکراسی و نخستین دولت دموکراتیک تاریخ ایران سرنگون شد، بلکه مهم‌تر از آن کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ عامل نابودی نخستین جامعه مدنی بر مدل سوسیالیستی در ایران گردید؛ و لذا از بعد کودتای ۲۸ مرداد دوباره جنبش‌های اجتماعی به رکود و خمود گرفتار شدند؛ و بین جنبش‌های اجتماعی ایران و قاعده جامعه محروم از قدرت و سازماندهی و تشکل ایران، «یک دیوار چین بی‌اعتمادی و یاس و ناامیدی» ایجاد شد که این شعر مهدی اخوان ثالث که در رابطه با کودتای ۲۸ مرداد سروده تا اندازه‌ای می‌تواند تبیین کننده این

موضوع باشد:

در مزار آباد شهر بی‌تپش	وای جفدی هم نمی‌آید به گوش
درمندان بی‌خروش و بی‌فغان	خشمناکان بی‌فغان و بی‌خروش
مشتهای آسمان کوب قوی	وا شدند گونه گون رسوا شدند
یا نهران سیلی زنان یا آشکار	کاسه دست گدائی‌ها شدند
در مزار آباد شهر بی‌تپش	دارها بر چیده خون‌ها شسته‌اند

و در همین رابطه است که سخنی به گزاف نیست اگر گفته شود که هویت واقعی تاریخ معاصر کشورمان، «تنها با شناخت عمیق و همه جانبه علل کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و تاثیرات ژرف این کودتای سیاه بر پروسس تکوین جامعه مدنی و پیامدهای این کودتا در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، و تاثیرات ویران‌گر آن بر مدل سوسیالیستی و رکود جنبش‌های اجتماعی ایران ممکن می‌باشد» و تنها با واکاوی تاثیرات کودتای ۲۸ مرداد بر جنبش‌های اجتماعی ایران و پروسس تکوین جامعه مدنی در ایران است که ما می‌توانیم به جایگاه ۱۶ آذر جنبش دانشجویی ایران نه به عنوان یک «حادثه» بلکه به عنوان یک «پروسس» پی ببریم و قطعاً بدون فهم علل و تاثیرات کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اصلاً امکان فهم جایگاه تاریخی ۱۶ آذر ۳۲ برای ما نیست و در همین رابطه است که جنبش مطالباتی جامعه ایران هنوز هم تشنه واکاوی علل و تاثیرات کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ می‌باشد.

آنچه می‌توان در اینجا به صورت خلاصه و کپسولی در این رابطه مطرح کرد، عبارت است از اینکه:

- ۱ - کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولتی انجام گرفت که برای اولین بار مردم ایران در تاریخ دراز این کشور توانست همراه با تجربه کردن دموکراسی، «جامعه مدنی در ایران» را در دو عرصه جنبش‌های اجتماعی و قاعده هرم جامعه ایران تثبیت نماید.
- ۲ - کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولتی انجام گرفت که آخرین نماینده از بورژوازی ملی جامعه ایران بود که با استمرار حیات خود این دولت می‌توانست سرمایه‌داری بیمار ایران که استوار شده بر بشکه نفت بود، بر شالوده اصلی خود که همان سرمایه‌های ملی می‌باشد، استوار کند.
- ۳ - کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ باعث گردید تا با سرنگونی دولت مصدق و حاکمیت دوباره رژیم کودتائی توتالی‌تر پهلوی، شرایط جهت بازگشت دوباره مرتجع‌ترین قشرهای مذهبی همراه با بزرگ مالکان و اشراف بازمانده از دوران گذشته و لمپن پرولتاریا امثال شعبان جعفری و دلالان و انگل‌های اقتصادی فراهم گردد.



۴ - کودتای آمریکائی - انگلیسی ۲۸ مرداد باعث گردید تا نهضت مقاومت ملی ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق که در جهت:

الف - تعمیق دموکراسی در جامعه ایران.

ب - توسعه درون زاد اقتصادی - سیاسی.

ج - عدالت توزیعی.

د - کسب استقلال و قطع وابستگی سیاسی و اقتصادی کشور از استعمارگران بود، سرنگون گردد.

۵ - کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ باعث گردید تا نهضت مقاومت ملی ایران به رهبری دکتر محمد مصدق که هدف اصلی اش احیای استقلال ملی و بازسازی اعتماد به نفس ملی بود، سرنگون گردد و البته آنچه که می‌توان در رابطه با عواقب این کودتای بر جامعه ایران، یعنی از فردای ۲۸ مرداد ۳۲ مطرح کرد، عبارت است از اینکه:

۱ - حاکمیت چتر سیاه دوباره استبداد سیاسی بر جامعه ایران.

۲ - به محاق رفتن و حاکمیت رکود بر جنبش‌های اجتماعی ایران اعم از جنبش سیاسی و جنبش کارگری و جنبش‌های دموکراتیک دانشجویان و زنان و معلمان و غیره.

۳ - حاکمیت دوباره اسلام فقهاتی همراه با ارتجاع مذهبی بر باور مردم ایران.

۴ - بازگشت دوباره سنت‌گرایی بر اندیشه روشنفکران ورشکسته از کودتا، که جلال آل احمد نماینده این دیسکورس بود.

۵ - بی‌اعتمادی توده‌های مردم به مبارزات عدالت‌خواهانه و آزادی‌خواهانه و روشنفکران.

۶ - پر هزینه شدن مبارزه با استبداد که عملی جهت عقب‌نشینی توده‌ها می‌باشد.

به همین دلیل در چنین شرایطی بود که نزدیک به چهار ماه بعد از این کودتا در شرایطی که نیکسون معاون رئیس جمهوری آمریکا جهت اعلام حمایت از رژیم کودتائی پهلوی و فراهم کردن بستر جهت میوه چینی از کودتا به ایران آمد، جنبش دانشجویی ایران با قیام خود در ۱۶ آذر به یک باره، آتش دوباره در خرمن رکود و سکوت جامعه ایران زد و بستر ساز این امر گردید تا:

۱- با کشیدن عرصه مبارزه از سطح دانشگاه به سطح جامعه نه تنها رکود جنبش‌های اجتماعی ایران را به چالش بکشند، حتی وحشت و ترس حاکم بر قاعده جامعه ایران را هم نابود کنند.

۲ - تئوری کنسروالیست‌ها یا جنگ سالاران آمریکا که از بعد از جنگ جهانی دوم جهت تثبیت حاکمیتشان بر کشورهای پیرامونی، معتقد به حاکمیت ارتش‌های دست ساخته مدرن توسط کودتا بر این کشورها بودند، به چالش بکشند.

۳ - دوباره بر این نهج نزدیک به یک قرن جنبش‌های اجتماعی ایران مهر تائید زدن که مسیر تکوین جامعه مدنی در ایران از کانال جنبش‌های اجتماعی عبور می‌کند نه بالعکس.

۴ - به اثبات این فرمول تاریخی پرداختند که برای نجات جنبش‌های اجتماعی ایران از رکود و بحران، در هر زمانی باید از جنبش دانشجویی ایران شروع بکنیم. به عبارت دیگر در زمانی که جنبش‌های اجتماعی ایران در حال رکود به سر می‌برند، تا زمانی که لوکوموتیو جنبش دانشجویی ایران به حرکت در نیاید، راه نجاتی برای رهائی از رکود جنبش‌های اجتماعی وجود ندارد.

۵ - این حقیقت را به اثبات رسانید که جنبش دانشجویی ایران در هر شرایطی از تاریخ ایران نخستین سنگر مردم ایران می‌باشند و لذا دولت‌های غاسق و توتالی‌تر برای کسب سلطه بر جامعه ایران مجبور به فتح اول این سنگر هستند و لذا تا زمانی که سنگر دانشجویی توسط دولت‌های و رژیم‌های کودتائی فتح نشود، امکان تثبیت حاکمیت آن‌ها بر جامعه ایران وجود ندارد.

۶ - جنبش دانشجویی ایران پیوسته به عنوان سنگر یا سپری در برابر سلطه و استبداد قدرت سیاسی می‌باشد و تنها پیکانی است که در هر شرایطی می‌تواند چتر سیاه حاکمیت زور بر جامعه ایران را سوراخ نماید و یا استبداد را وادار به عقب‌نشینی نماید.

۷ - جنبش دانشجویی ایران نخستین شاخه از جنبش‌های اجتماعی ایران است که در هر شرایطی می‌تواند خود را از حصار رژیم‌های توتالی‌تیر رهائی بخشد و مشعل جنبش‌های مستقل از دولت‌ها و حکومت‌ها را بر سر خویش نگه دارد.

۸ - جنبش دانشجویی ایران از زمانی که مستقل از دولت‌ها و احزاب و نیروهای دیگر، «خود، فرمانده و راهبر خود» باشد، می‌تواند مالک طریقه‌ای برای جنبش‌های اجتماعی ایران بشود و می‌تواند نقش هژمونی در خلاء هژمونی‌ها، برای جنبش‌های اجتماعی ایران داشته باشد.

۹ - و بالاخره و بالاخره، جنبش دانشجویی ایران آنچنانکه هابرس ماس می‌گوید «سازنده آینده جامعه ایران خواهد بود.» ♦

والسلام



# میزگرد مستضعفین

## سوال دوم

چرا نشر مستضعفین - مانند آرمان مستضعفین

- در فاصله زمانی یکماهه، در فضای مجازی عرضه می‌شود؟ آیا این امر باعث نمی‌گردد تا نشر مستضعفین «به جای اینکه پیشگام و جلوتر از زمان حرکت کند، دنباله رو زمان بشود؟» آیا در عصر حاضر که به علت فضای مجازی و فراگیری شبکه‌های اجتماعی، همه چیز در خدمت سرعت و زمان درآمده است، این امر باعث نمی‌گردد تا نشر مستضعفین، به جای اینکه جلوتر از مردم رصد و دیده‌بانی کند، دنباله‌رو حرکت‌های مردم و جامعه و جنبش‌های اجتماعی، گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران بشود؟ و به جای اینکه جهت بازی‌گری، اقدام به تحلیل و پیش‌بینی آینده حرکت آن‌ها بکند، تنها تماشاگر حرکت آن‌ها بشود؟ و تحلیل‌های سیاسی نشر مستضعفین در عرصه داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی، به علت اختلاف فاز زمانی «انتفاع به موضوع گردند؟» آیا بهتر نیست که شما هم مانند دیگر جریان‌های سیاسی در جامعه ایران، به جای صورت فیکس ماه‌مره فعلی به صورت سیال، یعنی ساعت‌مره یا روزمره یا حداکثر هفته‌مره حضور پیدا کنید؟ مگر نه این است که «ارزش یک تحلیل سیاسی بستگی به زنده بودن و حضور آن تحلیل در چارچوب بازی‌گری سیاسی، جهت تغییر اجتماعی - نه تماشاگری می‌باشد؟» چرا شما هم مانند دیگر جریان‌های سیاسی «فرزند زمان خود نمی‌شوید؟» یعنی با زمان حرکت نمی‌کنید؟ و با زمان خبررسانی نمی‌نمایید؟ و با زمان حضور خود را در جامعه و جنبش‌های اجتماعی ایران، به نمایش نمی‌گذارید؟ و همراه با تماشاگری سیاسی بازی‌گری اجتماعی نمی‌کنید؟

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، سر سلسله جنبان اسلام تطبیقی در قرن بیستم در کتاب دوران‌ساز و گرانسنگ و کلاسیک شده، «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود بیانی در این رابطه دارد، که می‌تواند برای همیشه مالم الطریقه و فصل الخطاب مانیفست حرکت ما قرار گیرد. او می‌گوید:

«باید در حرکت اجتماعی خود، مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگاری دهیم. بایستی که برای تنظیم حرکت اجتماعی خود، حتما اصول ابدی در اختیار داشته باشیم. چه آنچه که ابدی و دائمی باشد. در بستر حرکت اجتماعی در این جهان تغییر و در عرصه زمان متغیر. جای پای محکمی برای ما می‌سازد. اگر اصول ابدی (اسلام) چنین فهم کنیم. (اسلام دگماتیسم فقهاتی و صوفیانه) که معارض با هر تغییر است یعنی معارض با چیزی است که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت این امر سبب می‌شود تا ما چیزی را که ذاتا متحرک است از حرکت باز داریم. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی. اصل اول (یعنی مطلق کردن تغییر و زمان یا برخورد انطباقی با اسلام) را مجسم می‌سازد. و بی‌حرکتی اسلام و مسلمانان در ظرف مدت پانصد سال گذشته اصل دوم (یعنی مطلق کردن ابدیت، بدون در نظر گرفتن زمان و تغییر را، یا برخورد دگماتیسم با اسلام را) مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد (در اصول و فروع) خوانده می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵ به بعد).

بدون شک اگر بخواهیم رسالت اجتماعی و تاریخی و سیاسی، آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین، به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی و اجتماعی و تئوریک، حرکت ما در ۴۰ سال گذشته (از تابستان سال ۵۵ که هسته اولیه حرکت آرمان مستضعفین، به صورت درونی تکوین پیدا کرده است الی زماننا هذا) در چارچوب اندیشه بنیانگذاران اسلام تطبیقی، در قرن بیستم، یعنی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی تبیین نمائیم، رسالت آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در ۴۰ سال گذشته و در آینده، عبارت است از: «آشتی دادن بین ابدیت به عنوان مبانی تئوریک اعتقادی خودمان که همان اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی می‌باشد، (نه اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی و ولایتی و صوفیانه یا اسلام انطباقی علوم طبیعی بازرگان و علوم اجتماعی شهید مهندس محمد حنیف نژاد و یارانش الی زماننا هذا) و تغییر به عنوان زمان می‌باشد.»



آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته (از تابستان ۵۵ الی زماننا هذا) پیوسته بزرگترین دغدغه ما در چارچوب آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی و اجتماعی حرکتان بر این امر قرار داشته است تا بتوانیم آنچنانکه اقبال و شریعتی برای ما مهندسی تنوریک کرده‌اند، «با دو پال ابدیت و زمان به صورت تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیسم) پرواز کنیم»، و صد البته در این تعریف آنچنانکه فروغ فرخ زاد می‌گوید، از همان آغاز ایمان ما بر این اصل قرار داشته است که:

چراغ رابطه تاریک است، پرواز را به خاطر بسپار

پرندۀ مردنی است، پرندۀ رفتنی است

و باور ما بر آن است که اگر در این امر موفق بشویم، کاری کارستان کرده‌ایم و به همین دلیل، در ۴۰ سال گذشته کرگدن‌وار سر پائین انداخته‌ایم و می‌کوشیم تا، این کار کارستان‌ساز را به انجامی «هر چند نسبی نه مطلق برسائیم» البته هدف نهائی ما در این رابطه، فقط یک چیز است، و آن اینکه، آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی گفت: «توده‌ها را به تفکر و اندیشیدن به سرنوشت خویش و پیشگامان جنبش‌های اجتماعی را به تولید فکر و اندیشه عادت بدهیم» اگر این پروسس فرایندی را به آن مرحله برسائیم، آنچنانکه شریعتی به نقل از ولتر گفت، همه چیز تمام است. چراکه همین که جامعه‌ای به تفکر کردن در باب سرنوشت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خود عادت کرد، توانائی آن را می‌یابد تا هر مانعی را در مسیر رشد و تکامل اجتماعی خود از میان بردارد و تنها بدین ترتیب است که می‌توانیم به قول اقبال، «زمان را با ابدیت پیوند دهیم» آن هم پیوندی تطبیقی، نه انطباقی و دگماتیسم - چراکه در این رابطه معتقدیم که، اگر سوراخ دعا گم نکنیم، تمامی دعاها برای همان آمینی است که اقبال و شریعتی، سر سلسله جنبانان اسلام تطبیقی در قرن بیستم، به ما آموزش دادند، می‌باشد، و آن «آشتی دادن عصری و اجتهادی و تطبیقی، بین ابدیت و زمان یا تغییر، توسط آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین می‌باشد.»

اما در خصوص پاسخ به سوال‌های فوق، تاین بی در تبیین فلسفه تاریخ خود، معتقد است که یکی از عوامل انحطاط یک جامعه یا یک تمدن، عبارت است از اینکه آن جامعه به سوال‌های نو، پاسخ کهنه بدهند، بی شک در این نظریه و کلام تاین بی ایده‌های عمیقی نهفته است، از جمله اینکه:

۱ - در پاسخ به سوال‌ها ما موظفیم که، «فاکتور زمان را به عنوان یک عامل یا عمل کننده، در نظر بگیریم» چراکه، «فراتاریخی و فرازمانی و فرامکانی به پاسخ سوال‌های اجتماعی پرداختن، باعث می‌گردد تا ما گرفتار جزمیت و دگم‌های اعتقادی بشویم.» که البته، این آفت بسترساز

آن شده تا در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته و به خصوص در ۱۵۰ سال گذشته، جوامع مسلمین و بالاخص جامعه ما را زمینگیر سازد. چرا که از شعارهای سلفیه سیدجمال و عبده و کواکبی و سید قطب گرفته تا شعارهای سنت‌گرایانی مانند جلال آل احمد و غیره تحت عنوان سنت‌گرایان یا بنیادگرایان، چیزی جز معلول همین پاسخ فرازمانی و فرامکانی به سوال‌های نو دادن نمی‌باشد و شاید بتوان از این نظریه ملاصدرا هم کمک گرفت که می‌گوید: «کل حادث مسبوق به ماده و مدت - لازمه هر امر زمینی شده، زمانی و مکانی شدن آن‌ها می‌باشد.»

قطعا بی تفاوتی در برابر زمان، چه ما این زمان را به صورت نزدیک و حاضر تعریف کنیم و چه به صورت تاریخی و پروسه‌ای و فرایندی، به هر حال بسترساز اصلی رویکرد دگماتیسم در اندیشه ما می‌گردد؛ و شاید در همین رابطه باشد که امام علی، خطاب به فرزندش می‌فرماید: «کن ابن زمانک - فرزند زمان خود باش»، چراکه زمان در این رابطه توجه و تکیه بر پروسس تکامل وجود است، همانی که از نظر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، تبیین کننده تمام وجود از آغاز الی زماننا هذا می‌باشد.

۲ - مقصود تاین بی از پاسخ نو به سوال‌های نو علاوه بر اینکه تأیید کننده پروسس تکامل در عرصه شدن جوامع بشری می‌باشد، خود به خود تاکید بر اهمیت و ارجحیت، سوال نو بر پاسخ نو نیز می‌باشد. به عبارت دیگر «آنچه که مهم‌تر از پاسخ نو به سوال نو می‌باشد، خود سوال نو است.» یعنی تا زمانی که یک جامعه در برابر سوال نو قرار نگیرد، امکان بیداری و تحول و حرکت تغییرساز در آن جامعه وجود ندارد. به عبارت دیگر شاید بهتر آن باشد، که این چنین مطرح کنیم که «آنچه که یک جامعه را از خواب بیدار می‌کند و به حرکت وادار می‌کند و به قول امام علی بر خویشتن می‌شوراند، تنها پاسخ‌های نو به سوال‌های نو آن جامعه دادن نیست، بلکه مهم‌تر اینکه، جامعه را در برابر سوال‌های نو قرار دادن می‌باشد» و صد البته این حقیقت بزرگ از زمان شروع حرکت تحول‌گرایانه معلم کبیرمان شریعتی در جامعه ما عملیاتی شد.

چراکه بزرگترین درسی که - برعکس نظریه‌پردازان و روشنفکران گذشته ایران زمین و جوامع مسلمان-، شریعتی به ما آموخت و به ما یاد داد این بود که، «برای ایجاد خودآگاهی در جوامع، باید در مسیر حرکت آن جوامع، سوال‌های فربه و سترگ و دوران‌ساز و تغییرآفرین قرار دهیم، نه پاسخ‌های اغنائی و به همین دلیل است که، ارزش شریعتی در تاریخ حرکت تغییرساز و تحول‌گرایانه جامعه ایران، به سوال‌های مطرح کرده توسط او می‌باشد، نه پاسخ‌های ارانه شده از طرف او است.» راستی سوال‌های بزرگی که شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ در مسیر حرکت جامعه ما قرار داد و توسط آن، جامعه ایران را



بر خود شورانید، کدامین سوال‌ها بودند؟ بی شک با نگاهی هر چند اجمالی، می‌توانیم این سوال‌های دوران‌ساز معلم کبیرمان شریعتی را اینچنین آرایش دهیم:

الف - چرا مسلمانان و جامعه ایران گرفتار انحطاط و رکود شدند؟

ب - آیا انحطاط مسلمین، بستر ساز فهم منحنی ما از اسلام شد، یا فهم منحنی ما از اسلام، عامل انحطاط مسلمین گردید؟

ج - آیا برای نجات از انحطاط اجتماعی، آنچنانکه سید حسن تقی زاده و میرزا ملکم خان معتقد بودند، باید از ناخن پا تا فرق سر مقلد مغرب زمین بشویم، یا اینکه بالعکس، بر سرمایه‌های تاریخی و فرهنگی خودمان تکیه کنیم؟

د - برای اینکه جامعه را وارد پروسس تغییر ساز و تحول‌گرایانه بکنیم، آیا آنچنانکه رویکرد چریک‌گرایی یا حرکت تحزب‌گرایانه لنینیستی قرن بیستم در عرصه جهانی معتقد بودند، باید توسط موتور کوچک، این حرکت را به موتور بزرگ انتقال دهیم، یا اینکه برعکس ابتدا جامعه را عادت به اندیشیدن و تفکر بکنیم، بعدا با این عادت به تفکر، تغییر و حرکت در جامعه حاصل می‌شود؟

ه - آیا بدون تکیه بر مدرنیته می‌توانیم، به توسعه دست پیدا کنیم، یا اینکه برعکس لازمه دستیابی به توسعه عبور از کانال مدرنیته، و مبارزه با سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی می‌باشد؟

و - آیا دین در شکل اسلام و مذهب تشیع در جامعه امروز ایران، از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد، تا بتواند به عنوان یک نیرو در خدمت حرکت تغییر ساز اجتماعی مردم ایران درآید؟

ز - آیا دین اسلام و قرآن و نهج‌البلاغه علی در کلیت خود، یک دین زمینی و دنیاگرا و اجتماع‌ساز می‌باشد، یا اینکه بالعکس، یک دین اسطوره‌ای و آخرت‌گرا و دنیاگریز و فردگرا و اجتماع‌ستیز و سیاست‌ستیز و صوفیانه و باطنی‌گری می‌باشد؟

ح - چرا پیامبر اسلام - آنچنانکه جواهر لعل نهرو می‌گوید، توسط همین اسلام و قرآنی که در دست ما است علاوه بر اینکه توانست انسان‌های تاریخ‌ساز بسازد، در کمتر از ۲۵ سال توانست تمامی تمدن‌های بزرگ عصر خود را تسخیر تمدن و جنبش و نهضت خود بکند؟

ط - چه شد که از قرن پنجم هجری ما به خواب زمستانی فرو رفتیم؟

ی - برای بیداری تغییر ساز جامعه امروز ایران، از کجا باید آغاز کنیم؟ از مذهب یا از سنت؟ یا از تقلید مهوع میمون‌وار مدرنیته؟

ک - رسالت امروز روشنفکران و پیشگامان جامعه ایران و مسلمانان،

آیا کسب قدرت و دستیابی به حکومت است؟ یا اینکه خودآگاهی بخشیدن به جامعه خود است؟

ل - آیا مردم باید حکومت کنند؟ یا نخبگان و روشنفکران؟

م - چرا درد اصلی همه جوامع پیرامونی و جامعه ایران امروز، نظام سرمایه‌داری است؟

ن - چرا تنها با سوسیالیسم است که می‌توانیم با سرمایه‌داری مقابله بکنیم؟ و قس علی هذا.

این‌ها سوالاتی بود که شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ در برابر جامعه ایران و جوامع مسلمین و جوامع کشورهای پیرامونی قرار داد و توسط آن‌ها توانست جوامع مسلمین را به حرکت درآورد.

علی ایحال، عظمت شریعتی و عظمت هر پیشگامی در تعداد سوال‌های دوران‌ساز و تحول آفرین و تغییر سازی است که مطرح کرده و مطرح می‌کنند، می‌باشد، نه در پاسخ به سوال‌های مطرح شده. چراکه، «نو بودن سوال‌ها با نو بودن پاسخ‌ها فرق می‌کند، نو بودن سوال‌های دوران‌ساز و تحول آفرین و تغییر ساز اجتماعی به کنکریت بودن آن سوال‌ها بستگی دارد.» آنچنانکه شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» از آن با عنوان، «جغرافیای حرف. با تاسی از استادش پرفسور برگ یاد کرد» در صورتی که، «نو بودن پاسخ‌ها بستگی به عصری بودن آن پاسخ دارد؛ و قطعا عصری بودن پاسخ‌ها غیر از جغرافیای حرف، در مضمون دینامیک آن پرسش‌ها نهفته می‌باشد. چراکه تنها در عصری مضمون پرسش و پاسخ است، که زمان به صورت زنده دخالت می‌کند.»

حال پس از طرح این مقدمه می‌توانیم، به پاسخ به سوال‌های فوق بپردازیم؛ و برای پاسخ به سوال‌های فوق بهتر آن می‌دانیم که پاسخ خود را با طرح این سوال آغاز کنیم که «آیا لازمه همراهی با زمان آن است که با زمان برخورد انطباقی داشته باشیم یا برخورد تطبیقی؟» به عبارت دیگر برای تبیین رابطه خودمان با زمان، سه راه در پیش داریم:

۱ - اینکه اصلا مانند بنیادگرایان و سنت‌گرایان به نفی زمان بپردازیم و توسط شعار سلفیه بخواهیم، مجرد از زمان به گذشته برگردیم، این نوع برخورد با زمان را، ما بر خورد دکماتیسیم می‌نامیم.

۲ - اینکه در چارچوب رویکرد مدرنیته و مدرن‌گرایی بخواهیم ضمن اصالت دادن به زمان، نسبت به ابدیت در دستگاه فکری خود بیگانه بشویم؛ و خود را به قول علامه محمد اقبال لاهوری، در مسیر طوفان زمان، بدون تکیه بر پایه ثابتی قرار دهیم، «این برخورد با زمان را، ما برخورد انطباقی تعریف می‌کنیم» که حداقل در ۱۵۰ سال گذشته

به صورت‌های مختلف در جامعه ایران، از علم‌گرایی سیانس مرحوم مهندس بازرگان تا تقلید مهوع تقی زاده و ملک خان و علم‌گرایی اجتماعی شهید مهندس محمد حنیف نژاد و یارانش الی زماننا هذا تجربه شده است.

هست هشیاری زیاد مامضی ماضی مستقبلت پرده خدا

آتش اندر زن بهر دو تا به کی پرگره باشی از این هر دو چونی

مولوی

و اما برخورد سوم با زمان برخورد تطبیقی می‌باشد، که قهرمان این برخورد حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری است، که در کتاب گرانشنگ و کلاسیک و دوران‌ساز بازسازی فکر دینی در اسلام خود با صدای بلند به عنوان یک اکسیوم تاریخ‌ساز اعلام می‌کند که کار ما: «آشتی دادن بین ابدیت و تغییر است» در این پلاتفرم دوران‌ساز علامه محمد اقبال که تعیین کننده مانیفست برخورد تطبیقی با زمان می‌باشد، «در هر زمانی برای حفظ این رابطه تطبیقی با زمان، باید با چراغ ابدیت به سراغ زمان برویم» و قطعاً بدون چراغ ابدیت از نگاه اقبال به سراغ زمان رفتن باعث می‌گردد، تا:

از من ای باد صبا گوی بدانای فرنگ

عقل تا بال گشودتر گرفتارتر است

برق را این به جگر می‌زند آن رام کند

عشق از عقل پیشه جگردارتر است

چشم جز رنگ گل و لاله نبیند ورنه

آنچه در پرده رنگ است پدیدارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب آن است که بیمار تو بیمارتر است

دانش اندوخته ای دل زکف انداخته‌ای

آه زان نقد گران مایه که در باخته‌ای

کلیات اقبال لاهوری - پیام مشرق - ص ۲۵۸ - س ۱

به همین دلیل است که در عرصه مهندسی مدیریت ما در آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین از آغاز الی زماننا هذا، تاسی به برخورد تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن معلم کبیرمان شریعی بزرگ معماران و سر سلسله جنابانان اسلام تطبیقی در قرن بیستم بوده است و در همین کانتکس، آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین بوده است که در طول ۴۰ سال گذشته تلاش کرده‌ایم تا توسط برخورد تطبیقی، «بین ابدیت و تغییر» یا «بین تئوری و زمان» آشتی بدهیم و به همین دلیل است که، در این چارچوب بیگانگی با جایگاه هر کدام از این دو مؤلفه «تئوری و زمان»، امری انحرافی می‌دانیم.

البته نباید فراموش کنیم، که هم آرمان مستضعفین و در ادامه آن امروز نشر مستضعفین، ارگان عقیدتی و سیاسی و تئوریک اندیشه و حرکت ما می‌باشد و در رابطه با تعریف ما از ارگان عقیدتی و سیاسی و تئوریک است، که باید در نظر داشته باشیم که تفاوت بین یک روزنامه یا نشریه سیاسی تبلیغی با یک ارگان عقیدتی و سیاسی و تئوریک، تفاوتی از فرش تا عرش می‌باشد، چراکه در چارچوب ارگان عقیدتی و سیاسی و تئوریک، وظیفه اصلی ما، جهت آشتی دادن بین ابدیت و تغییر، اقبال و شریعی، به صورت تطبیقی، دینامیک کردن مبانی تئوریک می‌باشد، که عبارت است از اینکه، «با زبان ابدیت حرف زمان و تغییر بزنیم، نه با زبان تغییر حرف ابدیت را»، آنچنانکه برخورد انطباقی معتقد است.

لذا به همین دلیل است که در نشر مستضعفین «تکیه ما بر شعار ترویج و تبیین و تحلیل و تعلیم می‌باشد، نه تبلیغ و توصیف و توضیح و تشریح». در همین رابطه است که معتقدیم که اگر با قلم تطبیقی، نه انطباقی و دگماتیسم، به مهندسی و مدیریت در این رابطه بپردازیم، نه تنها می‌توانیم در نشر مستضعفین، یکماه پیشی‌بینی (نه پیشگوئی) سیاسی بکنیم، حتی توان آن هم خواهیم داشت «تا با زمان در کنار ابدیت، در عرصه‌های تحلیل و تبیین و ترویج پیش برویم». البته فراموش نکنیم که در سایت پیشگام مستضعفین و بالتبع در نشر مستضعفین، کار بخش خبرنامه به صورت هفته‌مره و روزمره و گاه ساعت‌مره هم می‌باشد، و هرگز چارچوب پیوند تطبیقی موجود بین ابدیت و تغییر در مبانی مهندسی نشر مستضعفین، بر خبرنامه مستضعفین حاکم نمی‌باشد و قطعاً مدیریت این خبرنامه در راستای تولید و تکثیر و توزیع خبر به صورت توصیفی نه تحلیلی، هر زمانیکه بتواند در این رابطه دستاوردی حاصل نماید، اقدام به عرضه آن از طریق خبرنامه مستضعفین می‌کند.

صد البته، در این رابطه و در این چارچوب، هرگز ارزش خبرنامه مستضعفین کمتر از تحلیل‌ها و تبیین‌های نشر مستضعفین نیست و باز در همین رابطه بوده است که از سال ۵۸ که حرکت برونی آرمان مستضعفین پس از سه سال حرکت درونی آغاز شد، آرمان در ادامه عرضی (نه طولی) آرمان مستضعفین، معتقد به نشریه مستقل گروه‌های مختلف جنبش عام اجتماعی ایران، اعم از آوای مستضعفین به عنوان نشریه دانشجویی و بازوی مستضعفین به عنوان نشریه کارگری و راه مستضعفین به عنوان نشریه دانش‌آموزی و نوجوانان و خروش مستضعفین به عنوان نشریه زنان ایران بوده است.

اما و هزار اما، امروز بر همان سیاق پای می‌فشارد چراکه هر کدام از گروه‌های اجتماعی، باید نشریه‌ای خاص خود داشته باشند، تا با زبان خود آن‌ها، بتواند حرف مورد نیاز آن‌ها را بزند و شرایط برای تغذیه آن‌ها فراهم سازد. ♦

والسلام



# نشر مستضعفین

## در ترازوی

# جلسات پالتاکی

## در حاشیه جلسه نهم پالتاکی - قسمت اول

هشت نشست قبلی پالتاکی، که نسبت به تئوری‌های نشر مستضعفین، جنبه محیطی داشتند، در نشست نهم پالتاکی، نقدها جنبه محاطی دارند.

خامسا در نشست نهم پالتاکی، برعکس نشست‌های هشت گانه گذشته پالتاکی، برای اولین بار شرکت کنندگان تلاش کردند، تا اندیشه شریعتی را در چارچوب پلورالیسم، در ترازوی تئوری‌های نشر مستضعفین وزن کنند. چراکه شرکت کنندگان نشست نهم پالتاکی معتقدند که شریعتی در رابطه با تئوری پلورالیسم، اندیشه مدونی ارائه نکرده است لذا شرکت کنندگان نشست نهم پالتاکی، برعکس نشست قبلی پالتاکی، ترازوی وزن کردن اندیشه شریعتی در رابطه با موضوع پالتاکی، خود اندیشه‌های نشر مستضعفین قرار داده‌اند و در این رابطه است که برعکس گذشته، شرکت کنندگان در این نشست، تمامی مبانی تئوری پلورالیسم شریعتی - به روایت نشر مستضعفین - با نگاه مثبت و تأییدآمیز و حمایت‌گرایانه مورد چکش‌کاری و صیقل‌زدائی و آشپزی قرار می‌دهند و شاید مناسب‌تر آن باشد که بگوئیم که در نشست نهم پالتاکی، هر چند شرکت کنندگان تلاش می‌کنند، تا با صیقل‌زدائی و چکش‌کاری اندیشه پلورالیسم، نقدهای محاطی نه محیطی خود را به این تئوری وارد کنند، اما در تحلیل نهائی همگی افراد شرکت کننده در این نشست معتقد اعلام می‌کنند که «اندیشه نشر مستضعفین، در خصوص تئوری پلورالیسم، در راستای اجتهادی و اعتلای، اندیشه شریعتی می‌باشد.»

سادسا نشست نهم پالتاکی، برعکس نشست قبلی

از آنجائیکه پالتاکی نهم برعکس هشت پالتاکی قبلی: اولاً دارای محدودیت شرکت کننده بوده است.

ثانیاً به علت اینکه به لحاظ «موضوعی» این نشست طبق دعوت مدیریت پالتاکی برعکس نشست‌های هشتگانه قبل پالتاکی، صورت کنکری و از قبل تعیین شده داشته است، چرا که بنابه گفته مسئول نشست نهم پالتاکی موضوع، «پلورالیسم در اندیشه شریعتی، بنابه روایت نشر مستضعفین، که طی ۷ سال عمر نشر و ۸۰ شماره نشر مستضعفین تبیین شده است، از قبل به عنوان موضوع نشست نهم پالتاکی تعیین شده بود.»

ثالثاً از آنجائیکه موضوع نشست نهم پالتاکی، برعکس موضوعات نشست‌های هشت گانه قبلی پالتاکی، «صورتی صد در صد تئوریک دارد» که همین تخصصی شدن موضوع، باعث محدودیت شرکت کنندگان در پالتاکی نهم شده است.

رابعاً با عنایت به اینکه برعکس هشت نشست قبلی پالتاکی، افراد شرکت کننده در نشست نهم پالتاکی، بیش از آنکه قصد آن داشته باشند که بخواهند به نقد نظریات نشر مستضعفین در رابطه با موضوع پلورالیسم بپردازند، تلاش کرده‌اند، تا در چارچوب صیقل‌زدائی و چکش‌کاری همان تئوری‌های نشر مستضعفین، به باروری این اندیشه و همان تئوری نشر مستضعفین بپردازند. به عبارت دیگر در نشست نهم پالتاکی، علاوه بر اینکه تمامی افراد شرکت کننده در این نشست چارچوب و جوهر تئوری پلورالیسم نشر مستضعفین در راستای اندیشه شریعتی، در کلیت آن مورد تأیید قرار داده‌اند، در این نشست بیشتر تلاش می‌کنند، تا همان محورهای تئوریک نشر مستضعفین بارور سازند و صد البته نقد و انتقادی هم که در این رابطه مطرح می‌کنند در چارچوب پر کردن خلاءهای موجود تئوریک این اندیشه است؛ لذا حتی نقدهای نشست نهم پالتاکی در راستای باروری تئوری پلورالیسم شریعتی به روایت نشر مستضعفین می‌باشد.

من زجان جان حکایت می‌کنم

من نیم شاکای روایت می‌کنم

مولوی

شاید بهتر اینچنین باشد که مطرح کنیم، که نقدهای نشست نهم پالتاکی، برعکس نقدهای



پالتاکی، یک نشست صد در صد تخصصی و نظری و تئوریک بوده است، در صورتی که در هشت نشست قبلی پالتاکی، (هر چند هم که در نشست هشتم با طرح مانیفست شریعتی نشر مستضعفین به عنوان موضوع این نشست، پالتاکی هشتم جنبه نیمه تخصصی پیدا کرد) با همه این احوال از آنجائیکه حتی در نشست هشتم پالتاکی، مانیفست شریعتی، در چارچوب سه مؤلفه کویریات و اسلامیات و اجتماعیات مورد حلاجی قرار گرفت، همین امر باعث گردید که در پالتاکی هشتم برعکس پالتاکی نهم، فضای نشست صورت خشک تئوریک به خود نگیرد و موارد همگانی نیز به صورت حاشیه مطرح شود. که البته این موضوع، هر چند برای خواص می‌تواند مثرالثر باشد، اما عیب بزرگ آن این است که رفته رفته با تخصصی شدن موضوع‌های نشست‌های پالتاکی، بستر جهت محدودیت شرکت کنندگان فراهم می‌شود و البته، این خطری است که خود اصحاب پالتاکی پیش از ما، به آن آگاه شده‌اند، چراکه در این نشست آن‌ها دنبال چارمجویی برای این آسیب هستند، که صد اما و هزار اما، راه مقابله با محدودیت شرکت کنندگان در نشست‌های پالتاکی، مقابله کردن با تخصصی شدن موضوع‌های نشست است. چراکه مسئولین نشست پالتاکی نباید فراموش کنند که مخاطبین و مشتری‌های پالتاکی افراد یک دست نیستند لذا همین تنوع تیپولوژی مخاطبین و مشترکین پالتاکی می‌طلبد، تا مسئولین امر از تخصصی کردن موضوع نشست‌های پالتاکی پرهیز کنند در نتیجه در این رابطه باید بگوئیم که خود کرده را تدبیر نیست.

سابعا در نشست نهم پالتاکی، برعکس هشت نشست قبلی پالتاکی، شرکت کنندگان در این نشست می‌کوشند جهت باروری و صیقل‌زدائی و چکش‌کاری اندیشه پلورالیسم نشر مستضعفین، دستاورد عملی و تجربی گذشته خود در این رابطه جهت حمایت و باروری این اندیشه تئوریزه نمایند که این نکته‌ای بسیار ارزشمند و قابل توجه می‌باشد. چراکه برای اولین بار در نشست نهم، شرکت کنندگان تلاش کردند تا پراتیک چهار ساله گذشته خود را در چارچوب اندیشه شریعتی و تئوری‌های نشر مستضعفین در خصوص پلورالیسم، تئوریزه کنند. که البته ادامه این سیاق و روش می‌تواند باعث باروری نشست‌های آینده پالتاکی بشود. چراکه دستاوردهای تجربی و عملی تا زمانیکه به صورت نظری تبیین نگردند، نمی‌تواند برای حال و آینده درس آموز و هدایت‌گر باشند، به همین دلیل اگر شرکت کنندگان در پالتاکی واقعا می‌خواهند که پراتیک چهار ساله خود در چارچوب حرکت تحزب‌گرایانه شریعتی هم برای حال و هم برای آیندگان مثرالثر گردد، مجبورند تا این تجربه‌های پراکنده عملی خود را به صورت نظری و تئوریک درآوردند و به این حقیقت واقف شوند که سرمایه حال و آینده آن‌ها همین دستاوردهای نظری و تئوریک مولود تئوریزه کردن، تجربه‌های پراکنده عملی چهار ساله گذشته آن‌ها می‌باشد نه چیز دیگر.

همین موضوع، هزار نکته باریکتر از مو، باعث می‌گردد تا بزرگترین رسالت امروز پیشگام مستضعفین، نظری کردن تجارب عملی چهار ساله گذشته باشد و باز همین موضوع است که مرز میان پراکسیس و پراگماتیسم در حرکت ما می‌باشد، چرا که در پراگماتیسم عمل کننده، تنها از تجربه عملی به صورت روزمره تغذیه می‌کند، در صورتی که در پراکسیس، عامل، بعد از تئوریزه کردن تجارب عملی و پراکنده خود می‌کوشد تا از این آبشخورهای نظری، دستاوردی گذشته عملی خود به صورت مستمر تغذیه نماید، به همین دلیل است که سخت‌ترین کار پیشگام مستضعفین این است که «یاد بگیرد چگونه می‌تواند تجارب پراکنده عملی خود را به صورت مواد خام، جهت استحاله نظری و کشف تئوری به کار گیرد»؛ لذا تا زمانیکه پیشگام مستضعفین، به این مهم دست پیدا نکند، نمی‌توان اصطلاح پیشگام نظری و عملی در باب او به کار برد.

در همین رابطه است که امام علی می‌فرماید «حملوا عقولهم علی اسیافهم - عقل‌های خود را بر شمشیرهای خود حاکم کنید» عقل در این کلام امام علی، «همان نظری و تئوریک کردن تجارب عملی می‌باشد» نه عقل فلسفی ارسطویی یا عقل تجربی بیکنی یا عقل عرفانی صوفیه یا عقل فقهی حوزه‌های فقه‌تئی.

ثامنا در نشست نهم پالتاکی شرکت کنندگان برای اولین بار برعکس هشت نشست قبلی پالتاکی تلاش می‌کنند تا، با یک نگاه برون دینی البته در کنار نگاه درون دینی، به صورت دو مؤلفه جداگانه، (معرفت بشری برون دینی و معرفت دینی درون دینی) در کانتکس رویکرد دیالکتیکی موضوع پلورالیسم نشر مستضعفین و شریعتی را مورد تبیین و تحلیل و تشریح قرار دهند و به همان اندازه که در این نشست به صورت تطبیقی برای معرفت دینی اهمیت قائل می‌شوند، برای معرفت بشری نیز ارزش قائل هستند. البته باز هم تاکید می‌کنیم که با رویکرد تطبیقی اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی، نه با رویکرد انطباقی مرحوم مهندس مهدی بازرگان. زیرا در رویکرد تطبیقی اقبالی هر چند برای معرفت بشری ارزش قائلند اما آبشخور اولیه معرفت بشری در رویکرد تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی، این معرفت دینی یا وحی نبوی پیامبران ابراهیمی است، که به قول مولوی:

این نجوم طب وحی انبیاء است

عقل و حس را سوی بی سوره کجا است

عقل جزوی عقل استخراج نیست

جز پذیرای فن و محتاج نیست

قابل تعلیم و فهم است این خرد

لیک صاحب وحی تعلیمش دهد



استشهادی نه استدلالی، به تبیین و تعریف و تشریح و توضیح و کالبد شکافی این موضوع بپردازد؟» در صورتی که «اصل پلورالیسم معرفتی، در دیسکورس نشر مستضعفین و شریعتی، یک اصل برون دینی است، نه درون دینی تا بخواهیم و یا بتوانیم از طریق معرفت برون دینی به تبیین آن بپردازیم؟» علی ایحال، به علت همین ماهیت برون دینی، اصل کثرت‌گرایی یا پلورالیسم است که باید برای تبیین آن خود را محدود و محصور و محاط در معرفت دینی محض نکنیم و از معرفت برون دینی بشری، به خصوص تجارب نظری و عملی نظریه‌پردازان کثرت‌گرای قرن ۱۸ به بعد مغرب زمین، جهت تبیین نظری، اصل پلورالیسم معرفتی استفاده نکنیم.

۴ - اینکه نشر مستضعفین در تبیین نظریه کثرت‌گرای معرفتی، یا اجتماعی کردن معرفت، یا پلورالیسم، در اندیشه شریعتی معتقد است که برای تبیین کثرت‌گرایی یا اجتماعی کردن معرفت یا پلورالیسم در اندیشه شریعتی، باید به جای شعار «عرفان، برابری، آزادی» شریعتی، شعار «آگاهی - آزادی - برابری» شریعتی، که در کنفرانس «فاسطین و مارقین و ناکثین» در روزهای پایانی عمر حسینیه ارشاد در نیمه دوم سال ۵۱ مطرح کرد، قرار دهیم، آیا طرح این موضوع جفا به مولوی و عرفان اسلامی نیست؟

چرا که جایگزین کردن آگاهی به جای عرفان در شعار استراتژیک شریعتی، در شعار «آگاهی - آزادی - برابری»، به جای شعار «عرفان - آزادی - برابری»، در راستای تبیین پلورالیسم یا کثرت‌گرایی معرفتی یا اجتماعی کردن معرفت، این آگاهی است که به جای عرفان قرار می‌گیرد؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که، نشر مستضعفین معتقد است که، امکان اجتماعی کردن معرفت یا کثرت‌گرایی معرفتی یا پلورالیسم در چارچوب عرفان وجود ندارد. چراکه آگاهی در رویکرد شریعتی و نشر مستضعفین یک مقوله تاریخی و اجتماعی است، در صورتی که عرفان در بینش مولوی و حافظ و ابن عربی و غیره یک مقوله تجربی و فردی می‌باشد و طبعاً زمانی که آبخور تکوین یک معرفت فردی باشد، امکان اجتماعی کردن آن وجود ندارد. علی‌هذا این نقاد پالتاکی، معتقد است که، این بیان و اعتقاد نشر مستضعفین نسبت به عرفان خراسانی و عرفان کلاسیک ابن العربی، باعث جفا بر عرفا و عرفان اسلامی می‌شود.

۵ - گفته شده است، چرا در مقالات نشر مستضعفین، در خصوص پلورالیسم یا کثرت‌گرایی معرفتی، برعکس منظومه معرفتی شریعتی، که پروسه تکوین معرفت را در چارچوب «پراکسیس - تئوری - پراکسیس» تعریف می‌کند، (که خود این چارچوب تبیینی شریعتی، عکس منظومه معرفتی کانت - پوپری، می‌باشد، که با عمده کردن ذهن و ذهنیت انسان، در عرصه تکوین معرفت، پروسه شناخت را در

در صورتی که در رویکرد انطباقی مرحوم مهندس مهدی بازرگان و شهید مهندس محمد حنیف نژاد، گرچه مانند اقبال و شریعتی به معرفت بشری در کنار معرفت دینی اهمیت می‌دهند، اما در دیسکورس آن‌ها، برعکس دیسکورس اقبال و شریعتی، این معرفت بشری است که به صورت راه بشر مستقل از راه انبیاء و بیگانه با راه انبیاء زایش می‌کنند، در صورتی که در دیسکورس تطبیقی اقبال و شریعتی، در تحلیل نهائی معرفت دینی یا وحی انبیاء آبخور تکوین معرفت بشری می‌باشند. در همین رابطه است که، در نشست نهم پالتاکی شرکت کنندگان تلاش می‌کنند تا در چارچوب رویکرد تطبیقی اقبال و شریعتی به معرفت بشری در کنار معرفت دینی بها و ارزش دهند و در این رابطه به تبیین تئوریک پلورالیسم بپردازند؛ لذا در این رابطه است که ما در جهت آشنایی کردن کار نشست نهم پالتاکی می‌کوشیم در چارچوب همان رویکرد پالتاکی نهم، موضوع را آشنایی کنیم؛ لذا ابتدا به صورت گزارشی، نگاهی هر چند اجمالی به صحبت‌های افراد به صورت یکجا می‌اندازیم، و در ادامه آن، مانند اصحاب پالتاکی، خود به تبیین موضوع به صورت صد در صد تئوریک و نظری می‌پردازیم باشد که قبول افتد و در نظر آید.

## در پالتاکی نهم چه گذشت؟

ابتدا به طرح نقدهائی که توسط حاضرین در نشست نهم پالتاکی از مقالات نشر مستضعفین، «در خصوص موضوع پلورالیسم» صورت گرفته است، می‌پردازیم:

۱ - گفته شده است، چرا نشر مستضعفین معتقد است که از زمان شروع حرکت برونی آرمان مستضعفین، از سال ۵۸ الی زمانها، دارای رویکرد کثرت‌گرا یا پلورالیسم در دایره اسلام تطبیقی یا اسلام اجتهادی، بوده است؟ در صورتی که اصلاً در دیسکورس سال‌های ۵۸ تا ۶۰ آرمان مستضعفین، ما شاهد به کارگیری ترم پلورالیسم نیستیم.

۲ - بهتر است نشر مستضعفین، به جای ترم «پلورالیسم» کلمه «کثرت‌گرایی» به کار ببرد. چراکه، ترم پلورالیسم، هنوز به صورت اصطلاح کلاسیک، در متون کلاسیک بین‌المللی در نیامده است. در صورتی که رویکرد کثرت‌گرایی به جای پلورالیسم در متون روشنفکرانه جامعه ما، دارای سابقه درازمدتی می‌باشد.

۳ - چرا نشر مستضعفین در راستای تبیین اصل پلورالیسم معرفتی در اندیشه شریعتی، این اصل را در چارچوب اصل اجتماعی کردن معرفت، توسط معلم کبیرمان شریعتی تعریف و تبیین می‌نماید؟ و در این رابطه تلاش تئوریک می‌کند تا «توسط عقلانیت درون دینی با تکیه بر منابع دینی اعم از، قرآن و نهج‌البلاغه و قس علی هده، به صورت



چارچوب، ذهن - ذهن، تبیین می‌نماید،) که هر چند، در این عرصه خود شریعتی، با اقبال دارای مرزبندی تئوریک می‌باشد، چراکه اگرچه در منظومه معرفتی اقبال، برعکس منظومه معرفتی کانت - پوپر، پراکسیس و عمل، دارای ارزش معرفتی در تکوین و معیار شناخت می‌باشد، اما در منظومه معرفتی اقبال، نقش پراکسیس در تکوین معرفت جایگاه درجه دوم دارد.

در صورتی که در منظومه معرفتی شریعتی، در عرصه تکوین معرفت و شناخت، پراکسیس نقش درجه اول دارا می‌باشد و از منظر شریعتی پراکسیس آبخور اولیه تکوین معرفت توسط ذهن انسان می‌باشد. آنچنانکه از نظر شریعتی، «بدون پراکسیس تاریخی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس انفسی و پراکسیس آفاقی و قس علی هده، اصلا امکان تکوین معرفت برای انسان وجود ندارد»؛ لذا در همین رابطه است که، تمامی تئوری‌های شریعتی چه در عرصه کویریات و چه در عرصه اجتماعیات و چه در عرصه اسلامیات و فلسفیات، همیشه از پراکسیس شروع می‌شود و به پراکسیس هم ختم می‌گردد. شاید بهتر آن باشد که بگوئیم از منظر شریعتی اصلا آن تئوری که دارای آبخور اولیه پراکسیسی، در عرصه تاریخ و اجتماع و آفاق و انفس نباشد، ارزش معرفتی ندارد و در همین رابطه است که، شریعتی معتقد است که، آن تئوری در عرصه واقعیت، به پراکسیس ختم می‌شود که از پراکسیس در عرصه تکوین زائیده شده باشد.

به همین دلیل در منظومه معرفتی شریعتی، منظومه معرفتی کانتی-پوپری، که پروسه تکوین معرفت و شناخت در انسان را، از ذهن و تصورات و تصدیقات اولیه ذهنی آغاز می‌کند و در نهایت به ذهن ختم می‌نماید، اصالت و ارزش ندارد؛ و شاید انقلاب کپرنیکی که شریعتی در منظومه معرفتی اقبال ایجاد کرد و توسط آن توانست اسلام تطبیقی و اجتهادی اقبال را، مورد بازسازی مجدد قرار دهد در همین رابطه قابل تعریف باشد. چراکه هر چند، در اسلام‌شناسی مشهد، منظومه معرفتی شریعتی، همان منظومه معرفتی اقبال می‌باشد و شریعتی در چارچوب دستگاه منظومه معرفتی اقبال، در اسلام‌شناسی مشهد، می‌کوشد که اسلام‌شناسی اقبال، در کتاب گرانسنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» او مورد بازخوانی مجدد قرار دهد، اما نکته قابل توجه در این رابطه آن است که «اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، اسلام‌شناسی تطبیقی بازسازی شده اقبال نیست، بلکه اسلام‌شناسی بازخوانی شده خود اقبال می‌باشد»؛ و قطعاً «بین اسلام‌شناسی بازخوانی شده با اسلام‌شناسی بازسازی شده، خندق پر نشدنی وجود دارد که شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد خود، این خندق پر نشدنی را پر می‌سازد.»

چراکه اصلا اسلام‌شناسی مشهد شریعتی هر چند تمامی مواد اولیه خام آن تاریخ اسلام می‌باشد، ولی آن اسلام‌شناسی شریعتی، (برعکس

اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی) یک اسلام‌شناسی فردی و غیر اجتماعی و غیر تاریخی می‌باشد. که برای فهم این داوری، باید اصل‌ترم تاریخ از منظر شریعتی سال‌های ۴۸ به بعد، که به معنای علم شدن انسان و جامعه انسانی و هستی و وجود می‌باشد مورد توجه قرار گیرد. چراکه از نیمه دوم سال ۴۸ (پس از رجعت شریعتی از اولین سفر حج‌اش)، دیدگاه شریعتی در باب تاریخ (برعکس گذشته، «تاریخ به معنای نقل حوادث گذشته، آنچنانکه در اسلام‌شناسی مشهد به آن اعتقاد داشت، یا نقل قانونبندی حرکت جامعه بشری در گذشته، آنچنانکه عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی در مقدمه دو جلدی تاریخ العبر خود بیان می‌کند، بود») دچار تحول کیفی و ساختاری شد؛ و به این ترتیب بود که از آن زمان، تاریخ برای شریعتی عبارت شد از «علم شدن انسان و جامعه انسانی و هستی.»

علی ایحال، تا زمانیکه ما به شناخت این معنای تاریخ در دیسکورس و منظومه معرفتی شریعتی آگاهی پیدا نکنیم، هرگز نمی‌توانیم، به فهم جوهر و گوهر اندیشه شریعتی دست پیدا کنیم؛ لذا در این رابطه است که «رمز تفاوت اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی با اسلام‌شناسی مشهد او، در همین جایگاه ترم تاریخ به معنای علم شدن انسان و جامعه و هستی در منظومه معرفتی شریعتی از نیمه دوم سال ۴۸ نهفته است» که در این رابطه داوری نهائی ما این است که، «اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، برعکس اسلام‌شناسی مشهد او- یک اسلام‌شناسی تاریخی و اجتماعی و انسانی می‌باشد» در صورتی که «اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، یک اسلام‌شناسی غیر تاریخی و غیر جامعه‌ساز و توصیفی و فردی و اخلاقی می‌باشد» که صد البته این «دو نوع اسلام‌شناسی، محصول دو نوع منظومه معرفتی شریعتی می‌باشد» آنچنانکه شاید بهتر باشد که این چنین قضاوت کنیم که «تفاوت دو نوع اسلام‌شناسی مشهد و اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی، بازگشت پیدا می‌کند به تغییر جایگاه پراکسیس در منظومه معرفتی شریعتی، از شان درجه دوم، بهشان درجه اول» زیرا «اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی یک اسلام‌شناسی تاریخ‌ساز و اجتماع‌ساز و انسان‌ساز و تغییر‌ساز می‌باشد که صد در صد معلول تغییر پروسه معرفت‌ساز منظومه معرفتی شریعتی از صورت شناخت - پراکسیس - شناخت اقبال، به صورت، پراکسیس - شناخت - پراکسیس خود شریعتی می‌باشد» زیرا، «در اسلام‌شناسی مشهد، شریعتی بسان اقبال، معتقد به منظومه معرفتی شناخت - پراکسیس - شناخت می‌باشد» هر چند این پروسه معرفتی اقبال، خود با پروسه معرفتی کانتی-پوپری، که در چارچوب ذهن - ذهن تکوین و تعریف می‌شود، متفاوت می‌باشد. ♦

ادامه دارد

# شریعتی و آئینده



بعثت انبیاء ابراهیمی را در چارچوب، نهضت رهایی‌بخش تاریخی انسان، مورد بازخوانی مجدد قرار داد و با تاریخی کردن دین و وحی نبوی پیامبر اسلام، دین آسمانی را زمینی کرد و از اسلام تاریخی، قداست‌زدائی و حیرت‌زدائی نمود و آن را در خدمت حرکت تغییرساز اجتماعی بشر درآورد و با اعتقاد، به «تقدم پراکسیس بر اندیشه» فلسفه مجرد یونانی و عرفان اختیارستنز و دنیاگریز صوفیانه همراه با منظومه معرفتی کانت - پوپر را به چالش کشید و با اعتقاد به تفسیر تغییرساز اجتماعی، همراه با نفی تفسیر مجرد، معتقد به «پفیوزان تاریخ بودن، فلاسفه شد»؛ و در لوای تکیه بر «تقدم پراکسیس بر اندیشه» در عرصه تغییر اجتماعی، «تقدم تغییر مناسبات قدرت در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی به جای تغییر مجرد و مکانیکی فکر و اندیشه قرار داد.»

همچنین ایدئولوژی را در برابر فرهنگ قرار داد تا با استخراج و تصفیه منابع فرهنگی، دین سراپا باطنی و صوفیانه و اسطوره‌ای و رازآلود و فردی و آخرت‌گر و دنیاگریز اسلام دگماتیسم را، بدل به دین تاریخی و تغییرساز اجتماعی و دنیاگرای آخرت‌ساز بکند و منهای متافیزیک یا خداوند ادیان ابراهیمی همه اجزای دین اسلام ابراهیمی را امر غیر اسطوره‌ای و غیر رازآلود و تاریخی و زمینی بکند تا بتواند بدین وسیله او «دین را برای زندگی و دنیا و انسان تعریف کند، نه انسان و زندگی و دنیا برای دین» و آنچه‌آنکه ماکس وبر می‌گوید «پارادایم کیس دین مسیحیت که رهبانیت و صومعه‌نشینی است و پارادایم کیس دین یهودیت که تاجر سوداگر می‌باشد بدل به پارادایم کیس دین اسلام که یک مبارز تغییرساز اجتماعی می‌باشد»، بنماید.

با ایدئولوژیک کردن اسلام، اسلام ایدئولوژیک را در چارچوب اسلام تاریخی تعریف کند ،

به همین دلیل است که او در کتاب، «فره‌تر از ایدئولوژی» خود با حمایت از اسلام فردی و باطنی و دنیاگریز و اختیارستنیز و حیرت‌آفرین و تغییرستنیز و صوفیانه و تحول‌ستنیز مورد اعتقاد خود، عملکرد شریعتی را عبارت می‌داند از:

الف - دشمن‌تراشی و دشمن‌ستنیزی و دشمن‌خواهی.

ب - حرکت‌آفرینی و حرکت‌محوری.

ج - حقیقت‌گریزی.

د - اتوپیا سازی، که از دیدگاه او، به وسیله این محورها بود که شریعتی توانست، اسلام اسطوره‌ای و فردی، باطنی، آخرت‌گرای، صوفیانه، دنیاگریز، حرکت‌ستنیز، تحول‌ستنیز صوفیانه و فقیهانه، شفاعتی، روایتی و ولایتی دگماتیسم، را بدل به اسلام تاریخی و تطبیقی و اجتهادی بکند، تا توسط این اسلام تطبیقی، اسلام ابوذری را جایگزین اسلام ابوعلی بکند، مهدویت عرفانی و عاشورای صوفیانه را بدل به مهدویت و عاشورای انقلابی و تاریخی بکند و گفتمان تشیع صفوی و تشیع حکومتی را، بدل به گفتمان سرخ تشیع و شهادت و مهدویت جامعه‌ساز و تغییر‌آفرین نماید و اسطوره‌ها را وارد تاریخ و اسلام‌شناسی بکند.

تاریخ انسان را با اسطوره هیوط آدم از بهشت و اسطوره هابیل و قابیل تبیین نماید و فلسفه تاریخ را با نبرد بین هابیلیان و قابیلیان و کشته شدن هابیلیان توسط قابیلیان که نماینده نظام کشاورزی در برابر نظام دامپروری است تشریح کند و توسط پروتستانیزم اسلامی، دین آخرت‌گرا و فردگرا و باطنی و صوفیانه اسلام دگماتیسم را بدل به دین دنیاگرا و جامعه‌گرا و تغییرساز اجتماعی بکند، و تحت شعار، «اسلام منهای روحانیت» با نهادهای رسمی دیانت - که در راس آنها روحانیت قرار دارند - به مخالفت بپردازد و با وارد کردن، اسطوره به تاریخ، «زمان دینی که تا قبل از شریعتی، صورت دوری داشت، به صورت خطی درآورد» و مهدویت کلامی شیعه را بدل به مهدویت تاریخی کند، جنگ علی با قاسطین و مارقین و ناکثین، در چارچوب نبرد تاریخی و طبقاتی تبیین نمایند و با طرح خود ساخته تضاد تشیع صفوی و علوی، تضاد اجتماعی و سیاسی چهار صد ساله درونی جامعه شیعه را به صورت تاریخی طبقاتی تحلیل کرد و حتی اهرام مصر و دو رود دجله و فرات از صورت بنا و پدیده طبیعی خارج کرد و در بستر تاریخ مبارزه طبقاتی تبیین نمود.

مناسک حج در چارچوب میعاد با ابراهیم و پروسس تاریخی مبارزه با بت‌پرستی، به صورت یک مبارزه ضد طبقاتی تاریخی تبیین کرد و معراج وجودی و آگریستانسی پیامبر اسلام را در عرصه اسرای اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام، تبیین دیالکتیکی و تاریخی فرد و اجتماع کرد. عدالت و امامت از صورت مجرد کلامی قبلی خود، خارج کرد و صورت تاریخی و اجتماعی در راستای دو اصل عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی تبیین نمود و توحید را از زندان مجرد کلام و فقه بیرون آورد و در عرصه تاریخ و اجتماع و انسان و وجود، جاری و ساری ساخت، رهایی زن از زندان فقه و سنت خارج کرد و به صورت یک پدیده تاریخی که در پروسس تاریخ قابل تحقق می‌باشد تبیین کرد.

بین متن دین و معرفت دینی (وام گرفته از فنومن و نومن منظومه معرفتی کانتی)؛ و بین حقیقت دین با واقعیت دین (برعکس رویکرد دوآلیسم کانتی - پوپری) پایان می‌دهد. چراکه شریعتی، در بستر پروسس دین تاریخی معتقد است که، «حقیقت دین همانی است که در بستر پروسس تاریخ ظهور می‌کند و تاریخ دین که همراه با تطور و تحول و تکامل و فراز و نشیب دین می‌باشد، جز لاینفک خود دین است، و هر گز نباید تاریخ یک دین را در چارچوب تئوری توطئه تخطئه بکنیم.»

به همین دلیل شریعتی، «گرچه معتقد به وحدت شیعه و سنی است، اما به وحدت تشیع و تسنن اعتقادی ندارد، چراکه تضاد تشیع و تسنن از نظر شریعتی مؤلود تاریخی شدن اسلام است و تشیع و تسنن دو میوه و دو محصول اسلام تاریخی هستند» که وجود آنها باعث تطور و تحول فکری و نظری می‌شود، به هر حال، از آنجائیکه شریعتی در چارچوب اسلام تاریخی و دین تاریخی، هرگونه ایجاد دیوار چین، کانتی بین «نومن و فنومن دین» یا «متن دین و معرفت دینی» را نفی می‌کند، لذا در این کانتکس است که شریعتی «اصل نفی قرائت رسمی از دین را هم در این رابطه به چالش می‌کشد» و در چارچوب «رویکرد تقدم پراکسیس بر اندیشه، و وحدت نومن و فنومن دین، و وحدت معرفت دین و متن دین، و نفی اعتقاد به غیر قابل شناخت بودن متن دین و پیوند بین واقعیت دین و حقیقت دین، که همگی مؤلود همان تاریخی دیدن دین و اسلام می‌باشد، معتقد به برداشت برتر و واقعی از دین، به عنوان قرائت رسمی از دین می‌باشد.»

در همین رابطه او قرائت حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در این زمان، به عنوان قرائت رسمی از دین معرفی می‌کند علیهذا، شریعتی علاوه بر اینکه معتقد به انواع اسلام‌شناسی و انواع تسنن و انواع تشیع می‌باشد و تشیع علوی را از تشیع صفوی جدا می‌کند و به تشیع علوی در برابر تشیع صفوی اصالت و برتری می‌بخشد و تسنن محمدی در برابر تسنن اموی ارجح می‌داند، و قس علی هذا در ادامه آن، به همان اندازه که معتقد به «تکامل معرفت دینی و اسلام‌شناسی است، به تکامل خود دین در بستر تاریخ و دین تاریخی به عنوان یک واقعیت و حقیقت تاریخی، نیز اعتقاد دارد و تکامل دین و تکامل خود اسلام را مؤلود تاریخی بودن دین ابراهیمی و تاریخی بودن اسلام می‌داند نه بالعکس تا آنجا که در تحلیل نهایی او، تکامل در معرفت دینی و اسلام‌شناسی را مؤلود تکامل خود دین و خود اسلام در بستر پروسس تاریخی دین می‌داند نه بالعکس.»

به هر حال، برای «تبیین رابطه بین اندیشه شریعتی با آینده» باید این رابطه را، «در چارچوب اسلام تاریخی و آینده اسلام تاریخی - که همان اسلام تطبیقی و اجتهادی و توحیدی شریعتی می‌باشد - تبیین

چراکه در رویکرد شریعتی، به جز خداوند هیچ چیز نیست که از غربال تاریخ نتواند عبور کند؛ و از اینجا راه شریعتی از راه هگل جدا شد. چراکه شریعتی متافیزیک و خداوند را تاریخی تبیین نمی‌کند، در صورتی که هگل خود خداوند را هم به صورت تاریخی تبیین می‌نماید و در این رابطه است که هگل معتقد به تکامل‌پذیر بودن ایده مطلق یا خداوند می‌باشد.

همچنین شریعتی با پیوند دادن «دیالکتیکی تجربه درونی و تجربه برونی انسان» توسط پیوند «معراج و اسرای پیامبر اسلام»، خندق بین آزادی فردی یا آگزیستانسی و یا عرفانی و یا باطنی درونی را با آزادی‌های برونی و اجتماعی و سیاسی پر کرد؛ و این دو کهکشان بیگانه از هم را در دستگاه منظومه معرفتی خود در پیوند با یکدیگر قرار داد؛ و در تبیین مناسک حج، عملکرد و فونکسیون محرم شدن حج گزار را، بسترسازی جهت نابودی فردیت در انسان برای جایگزینی «نوع به جای فرد» تبیین کرد و با تاریخی کردن و تاریخی دانستن دین و اسلام، دیگر به بازی دور در چارچوب دین مجرد و صامت و قرائت‌پذیر بودن یکطرفه توسط ذهن انسان پایان داد، چراکه در دستگاه منظومه فکری شریعتی، همراه با تاریخی شدن اسلام و تقدم پراکسیس بر اندیشه و تقدم عین بر ذهن، دیگر جا برای دین صامتی که به صورت یکطرفه توسط انسان قرائت شود، وجود ندارد بلکه برعکس در این منظومه معرفتی با جایگزین شدن دین تاریخی به جای دین اسطوره‌ای:

اولا دین ذاتا اخروی اسلام صوفیانه بدل به دین ذاتا دنیوی می‌شود.

ثانیا سعادت اخروی در این دنیا تابع سعادت دنیوی می‌شود؛ و لذا در این رابطه است که از نظر شریعتی، «کسی که در این جهان ناکام و کور باشد در آن جهان هم ناکام و کور خواهد بود» او در چارچوب تاریخی کردن انسان شرایط جهت جایگزین کردن انسان انضمامی، زمانی، مکانی و کنکریت و مشخص به جای انسان فراتاریخی عام و کلی فراهم کرد. باز در این رابطه است که انسان و اجتماع مورد ادعای شریعتی یک انسان فراتاریخی موجود در اتوپیائی افلاطونی نیست بلکه همین انسان گوشت و پوست و استخوان‌دار کنکریت می‌باشد، که در پروسس تاریخ تکوین و رشد پیدا کرده است و باز در همین رابطه است که شریعتی «اخلاق را به صورت یک امر دینامیک و اجتماعی تبیین می‌کند نه استاتیک و فردی.»

علی ابدال، شریعتی در چارچوب مبانی و اصول، «تقدم پراکسیس بر اندیشه و دینامیک بودن اخلاق، و اجتماعی دیدن اخلاق، علاوه بر مرزبندی با اخلاق افلاطونی یا اخلاق صوفیانه و فردگرا و استاتیک و اشعری‌گری، اخلاق را به صورت یک امر اعتباری و تاریخی می‌داند.» همچنین شریعتی با «تبیین تاریخی دین، به داستان پارادوکس



نمائیم، نه در کانتکس اسلام دگماتیسم غیر تاریخی، صوفیانه و فقیهانه و فیلسوفانه و متکلمان اشعری‌گری» چراکه، اینگونه اسلام‌های دگماتیسم غیر تاریخی، در آینده دیگر بستری برای عرض اندام و حضور و ظهور در میان خواص صاحب نظر ندارند. هر چند در عرصه عوام مسلمان چه شیعه و سنی این انواع اسلام دگماتیسم به صورت تعبدی و تقلیدی و تکلیفی همچنان به حیات خویش مانند گذشته ادامه خواهند داد، چرا که برای عوام تکیه اعتقادی به اسلام دگماتیسم در چهره‌های مختلف آن از فقیهانه تا صوفیانه راحت‌تر و ساده‌تر و مطمئن‌تر می‌باشد.

اما برای خواص مسلمانی که توان اندیشیدن دارند، آینده از آن اسلام تطبیقی خواهد بود. زیرا تنها اسلامی که در آینده می‌تواند دارای حیات اجتماعی (نه حیات حکومتی و دولتی) باشد، اسلامی است، که در چارچوب اجتهادپذیری در اصل و فرع توان عصری شدن به صورت تطبیقی (نه انطباقی) داشته باشد. که در این میان «اسلام تطبیقی شریعتی در ادامه اسلام تطبیقی اقبال لاهوری»، آنچنانکه که نزدیک به نیم قرن گذشته نشان داده است، از این پتانسیل برخوردار می‌باشد و می‌تواند با حیات اجتماعی خود مانند گذشته، آنچنانکه علامه محمد اقبال می‌گوید، با عصای اجتهاد در اصول و فروع بین ابدیت و تغییر، پیوند دیالکتیکی ایجاد نماید و صد البته لازمه اعتقاد به اسلام تطبیقی، تاریخی دیدن این اسلام است و قطعاً و جزماً بدون اعتقاد به اسلام تاریخی، امکان اعتقاد به اسلام تطبیقی وجود ندارد و این حقیقت شاه بیت فهم رابطه شریعتی و آینده است، لذا تا زمانی که به فهم تاریخی و تطبیقی بودن اندیشه شریعتی، معتقد نباشیم تبیین شریعتی و آینده یک شوخی بیش نیست.

چرا که، اسلام‌شناسی شریعتی به علت «تاریخی بودن و تطبیقی بودن و اجتهادپذیر بودن در اصل و فرع» است، که می‌تواند در آینده دارای حیات و باروری باشد و در همین رابطه است که تمامی رویکردها به اندیشه شریعتی که می‌کوشند جهت بیمه کردن آینده حیات اندیشه شریعتی، این اندیشه را شقه شقه کنند و این اندیشه را به سه قسمت «کویریات و اسلامیات و اجتماعیات» تقسیم نمایند، و بعداً با عمده و مطلق کردن، کویریات شریعتی، جهت تکوین شریعتی صوفیانه، برای آینده بسترسازی بکنند، همه اینگونه تلاش‌ها، حتی اگر با انگیزه وفاداری به اندیشه شریعتی هم صورت بگیرد، شیپور را از دهان گشاداش نواختن می‌باشد.

چرا که «اندیشه شریعتی یک کل است نه یک کلی» و هر چند خود شریعتی این کل را به سه مؤلفه «کویریات و اسلامیات و اجتماعیات» تقسیم می‌کند، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که این تقسیم اندیشه شریعتی توسط خود شریعتی، «یک کالبد شکافی ذهنی جهت فهم اندیشه او می‌باشد، نه یک کالبد شکافی ساختاری»، زیرا به لحاظ ساختاری

هرگز امکان تفکیک بین مؤلفه‌های نظری اندیشه شریعتی وجود ندارد و به همین دلیل است که حتی در اوج نگارش «هبوط و گفتگوهای تنهایی»، شریعتی بی پروا به صحنه اجتماعیات از زمان مصدق‌الی زماننا هذا می‌آید و همه را به چالش می‌کشد.

باز در همین رابطه است که، اقبال در سر آغاز فصل روح فرهنگ و تمدن اسلام کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود، با نقل قولی از عبدالقدوس گنگھی می‌گوید:

«حضرت محمد به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت. عبدالقدوس گنگھی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که. اگر من به آن نقطه رسیده بودم. هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که. در یک جمله. اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اخادی پیدا می‌کند. به زندگی این جهان باز گردد. در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد. بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمر بخشی دارد. باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد. و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اخادی مرحله نهایی است. برای پیغمبر. بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد. و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد. در پیغمبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده در آمده به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود. هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذ ناپذیر است. پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد. در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد. بنابراین راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر آزمودن انواع انسانیتی است که ایجاد کرده. و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (بازسازی فکر دینی در اسلام، فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی، ص ۱۴۳ س ۱). ♦

ادامه دارد





# ۲۵ راه رسیدن به آزادی در ایران، از کدامین مسیر؟

## پادموکراسه با «رویکرد فرهنگی؟» دموکراسه با «رویکرد نهادی؟»

به این ترتیب که مطابق این رویکرد عدالت:

اولاً محدود به اخلاق می‌شود. ثانیاً عدالت در این رویکرد اجرای اخلاق تعریف می‌شود. ثالثاً در این رویکرد اصلاً برای عدالت اصلاتی فی نفسه قائل نیستند و ارزشی فی نفسه‌ای به اسم عدالت نه در عرصه فردی و نه در عرصه اجتماعی تعریف نمی‌شود و فضیلتی به اسم عدالت امری مازاد می‌باشد؛ یعنی این رویکرد معتقدند که ما فضیلتی منهای اخلاق فردی به اسم عدالت نداریم بلکه برعکس عدالت عبارت است از مجموعه فضیلت‌های اخلاقی فردی است و ما تنها به مجموعه فضائل اخلاقی فردی حق داریم، نام عدالت بگذاریم نه بیشتر و مطابق این رویکرد عدالت تنها در چارچوب اخلاق فردی قابل تعریف می‌باشد نه بیشتر. برعکس این رویکرد که امروزه در جامعه ما منادی لیبرالیسم اقتصادی می‌باشند، رویکرد شریعتی معتقد است که اصالت از آن عدالت می‌باشد و خود آزادی و دموکراسی فی نفسه و مستقل از عدالت دارای هویت مستقلی نمی‌باشد، شریعتی برعکس رویکرد اول،

اولاً عدالت را محدود به ارزش‌های اخلاقی فردی نمی‌کند و برای عدالت جایگاهی وسیع‌تر از ارزش‌های اخلاقی و فردی قائل است. ثانیاً برای خود عدالت در برابر اخلاق و ارزش‌های اخلاقی اصالت ارزشی قائل است یعنی از نگاه شریعتی، ارزش‌های اخلاقی در عرصه عدالت تعریف می‌شوند نه بالعکس. ثالثاً شریعتی، عدالت را در چارچوب مؤلفه‌های فردی و اجتماعی و حتی نظم و قانونمندی وجودی تعریف می‌کند و از اینجا است که رویکرد شریعتی برعکس رویکرد نهادی برای دموکراسی و آزادی اصالت ارزشی، مستقل از ارزش‌های عدالت قائل نیست در نتیجه خود آزادی و دموکراسی را اجرای مؤلفه‌ای از ارزش‌های عدالت در عرصه اجتماعی تعریف می‌کند.

ح - در رویکرد به آزادی و دموکراسی به عنوان یک فرهنگ شریعتی، برعکس رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی، علاوه بر اینکه آزادی و دموکراسی، «صورت و جایگاه آرمانی» پیدا می‌کند در عرصه عینیت دموکراسی و آزادی و عدالت‌طلبی به عنوان یک پروسس ذومراتب و حقیقت مشککه مادیت پیدا می‌کند و به همین دلیل در کانتکس، «دموکراسی به عنوان یک فرهنگ تمامی مؤلفه‌های سه گانه قدرت اعم از زر و زور و تزویر به چالش کشیده می‌شود» و دموکراسی به معنای مشارکت همگانی در امور جمعی جامعه تعریف می‌گردد؛ یعنی در دموکراسی به عنوان یک فرهنگ، شریعتی توسط اولویت دادن آنتولوژیک، جامعه مدنی بر آزادی و دموکراسی نهادی، آزادی و دموکراسی را میوه شجره جامعه مدنی می‌داند نه بالعکس، یعنی در رویکرد دموکراسی به عنوان یک فرهنگ این جامعه مدنی تکوین یافته در سیلان جنبش‌های مطالباتی جامعه است که عامل تکوین دموکراسی و آزادی در یک جامعه می‌شود نه آنچنانکه دموکراسی و آزادی نهادی معتقد است، این آزادی و دموکراسی است که بسترساز تکوین جامعه مدنی می‌گردد.

شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم که در «رویکرد آزادی و دموکراسی به عنوان یک فرهنگ، جامعه مدنی شجره و درخت است، اما آزادی و دموکراسی میوه آن می‌باشد.»

ط - اعتقاد طرفداران رویکرد دموکراسی و آزادی نهادی، به این باور غلط که معتقدند که «به

محض در اختیار گرفتن قدرت سیاسی می‌توانند با فرامین حکومتی دموکراسی و آزادی را در جامعه ایران برقرار کنند» در این چارچوب است که باور طرفداران دموکراسی و آزادی نهادی، بر این امر قرار دارد که مشکل اصلی تحقق دموکراسی و آزادی در جامعه ایران عدم دسترسی طرفداران این رویکرد به نهادهای قدرت طبیعی است که از منظر این طرفداران اگر طرفداران این رویکرد بتوانند به زور یا به صورت مسالمت‌آمیز از طریق صندوق‌های رأی و انتخابات، به تسخیر قدرت دست پیدا کنند، می‌توانند به صورت دستوری و از بالا آزادی و دموکراسی را در جامعه ایران تزریق نمایند.

ی - برعکس «رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی»، «رویکرد فرهنگی به آزادی و دموکراسی» شریعتی، معتقد است که آزادی و دموکراسی در جامعه ایران زمانی دست یافتنی و با ثبات می‌گردد که در چارچوب تکوین استراتژی جامعه مدنی، به وسیله گسترش فرهنگ دموکراسی و آزادی و عدالت‌خواهی در چارچوب خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی تاریخی و اجتماعی همراه با ایجاد و توسعه تدریجی تشکلهای و نهادهای مدنی و صنفی و جنبش‌های عام اجتماعی در بستر جنبش‌های مطالباتی به توانمند شدن و ثبات جامعه مدنی در

ایران دست پیدا کنیم.

ک - برعکس «رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی»، در «رویکرد فرهنگی شریعتی به آزادی و دموکراسی»، دموکراسی در سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی «یک برنامه و پروژه کوتاه مدت سیاسی نیست که بتوان آن را صرفاً با قرار گرفتن در رأس حکومت و با تدوین قانون و صدور بخشنامه از بالا و آن هم در کوتاه مدت به اجرا گذاشت» بلکه بالعکس «فرایندی است که به تدریج و مرحله به مرحله باید پیش برود»، البته بستر و آبشخور آن صد در صد جامعه مدنی می‌باشد.

ل - هر چند مدافعان «رویکرد دموکراسی و آزادی نهادی» در جامعه امروز ایران طرفداران «رویکرد فرهنگی شریعتی به آزادی و دموکراسی»، با اتهام دولتی کردن قدرت در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی نقد می‌کنند، ولی نکته‌ای که در این رابطه طرفداران این رویکرد نهادی به دموکراسی و آزادی نادیده می‌گیرند اینکه سوسیالیسم در دیسکورس رویکرد فرهنگی شریعتی، نه تنها به معنای دولتی کردن نهادهای سه گانه قدرت نیست، بلکه بالعکس به معنای دموکراتیزه کردن مدیریت بنگاه‌های جمعی اعم از اقتصاد و سیاست و معرفت می‌باشد.

م - برعکس طرفداران «رویکرد نهادی به آزادی و دموکراسی» در جامعه ایران که تحقق آزادی و دموکراسی در جامعه ایران را در گرو تضمین رقابت در عرصه بازار و اقتصاد و سیاست و معرفت می‌دانند، در «رویکرد فرهنگی شریعتی»، تحقق دموکراسی و آزادی در جامعه ایران را در گرو:

۱ - حق زندگی. ۲ - حق مسکن. ۳ - حق برخورداری از آموزش و سلامت. ۴ - حق استفاده از فرصت کار کردن. ۵ - حق آزادی در انتخاب شغل و محل سکونت و کسب آگاهی. ۶ - حق زیستن در امنیت و رفاه تعریف می‌کنند.

ن - طرفداران «دموکراسی نهادی در جامعه ایران»، مفهوم آزادی را وابسته و مشروط به اقتصاد بازار و حفظ نظام سرمایه‌داری می‌کنند در صورتی که طرفداران «دموکراسی فرهنگی شریعتی» بر استقلال ملی و ضدیت با استیلاجویی قدرت‌های سرمایه‌داری و عدالت‌خواهی سیاسی و اقتصادی و معرفتی تکیه می‌کنند و در همین رابطه طرفداران «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی»، تثبیت دموکراسی در ایران را در گرو توسعه درون‌زاد و عدالت توزیعی و استقلال ملی در عرصه سیاسی و اقتصادی تعریف می‌کنند.

ع - طرفداران «دموکراسی نهادی در جامعه ایران»، به شرایط عینی اقتصادی - تاریخی، به عنوان شرط دستیابی به دموکراسی در ایران نگاه نمی‌کنند و بر این باور هستند که آن‌ها می‌توانند در چارچوب هر گونه شرایط عینی توسط تسخیر قدرت سیاسی به صورت دستوری و تزیینی و از بالا، دموکراسی و آزادی را برای جامعه ایران به ارمغان بیاورند. اما برعکس این رویکرد به دموکراسی و آزادی، طرفداران

«رویکرد فرهنگی شریعتی» معتقدند که، مبانی عینی دموکراسی عبارت‌اند از:

۱ - رشد اجتماعی جنبش زنان ایران به عنوان نیمی از جمعیت ایران چراکه مطابق «رویکرد فرهنگی شریعتی به دموکراسی، دموکراسی حاکمیت همه مردم است نه حاکمیت همه مردان»، طبیعی است که نیمی از همین مردم ایران زنان هستند که در جامعه امروز ایران هم از تبعیض جنسی و هم از تبعیض حقوقی و هم از تبعیض اجتماعی و اقتصادی در عذاب مضاعف به سر می‌برند. ۲ - رشد رسانه‌های ارتباطی و در رأس آن‌ها شبکه اینترنتی اجتماعی. ۳ - رشد شهرنشینی. ۴ - رشد بنگاه‌های اجتماعی تولیدی و توزیعی و خدماتی. به عبارت دیگر طرفداران «رویکرد فرهنگی شریعتی به دموکراسی در جامعه ایران، معتقدند که دموکراسی مولود پیوند دیالکتیکی یا دو سویه و متقابل ساختارهای عینی و ذهنی در جامعه ایران می‌باشد.» ۵ - رشد سواد همگانی. ۶ - رشد نهادهای اجتماعی و نهادهای مدنی و به ویژه احزاب تکوین یافته از قاعده جامعه ایران.

ل - از آنجائیکه، در «دموکراسی نهادی از منظر لیبرالیست سیاسی و اقتصادی و معرفتی و اخلاقی دموکراسی تعریف می‌گردد»، در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا، مبنای دموکراسی نهادی یک دموکراسی فردگرایانه باشد، برعکس رویکرد شریعتی به دموکراسی (که به عنوان یک فرهنگ می‌باشد) به علت اینکه از زاویه جمعی دموکراسی در جامعه ایران را مورد واسازی و بازسازی قرار می‌دهد، همین امر باعث می‌گردد تا مبنای دموکراسی در رویکرد فرهنگی دموکراسی صورت جمعی داشته باشد.

ص - در «دموکراسی با رویکرد نهادی» در ایران، دموکراسی به عنوان هدف تعریف می‌گردد، در صورتی که در «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی»، دموکراسی خود راه است نه هدف، زیرا در رویکرد فرهنگی به دموکراسی آنچنانکه در دیسکورس معلم کبیرمان شریعتی به وضوح مشهود است «دموکراسی برای عدالت اجتماعی» می‌خواهیم، در صورتی که در «دموکراسی نهادی» اصلاً مقوله‌ای به عنوان عدالت اجتماعی اصالت ارزشی ندارد تا دموکراسی نهادی خود را برای او تعریف بکند.

ف - برعکس «دموکراسی با رویکرد نهادی»، که برنامه و پروژه‌های دست یافتنی به صورت کوتاه مدت تبیین می‌کنند، در «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی» پروسه تحقق جامعه مدنی و در ادامه آن دموکراسی، به صورت درازمدت تبیین می‌شود و به همین دلیل می‌توانیم، «دموکراسی با رویکرد فرهنگی شریعتی را دموکراسی پایدار» تعریف کنیم، آنچنانکه در این رابطه «دموکراسی با رویکرد نهادی یک دموکراسی ناپایدار» می‌باشد. ♦

ادامه دارد



# جنبش مشروطه:

## پروژه‌های ناتمام؟ یا پروسه‌های فرایندی؟

ملی و همبستگی اجتماعی ملی مردم ایران بسیج نماید و در کانتکس این جنبش‌ها بود که توانست در فاز اول فرایند چهارم پروسه جنبش مشروطه تحت شعار «ملی کردن نفت ایران» به پیروزی برسد. هر چند در فاز دوم حرکت خود که مبارزه با دربار تحت شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» شکست خورد و با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ که توسط دربار - امپریالیسم آمریکا - ارتجاع مذهبی صورت گرفت، برای مدت ۸ سال دیگر پروسه جنبش مشروطه به محاق و رکود رفت.

و - فرایند پنجم پروسه جنبش مشروطه برمی‌گردد به دوره ورود خمینی به عرصه سیاست که از قیام ۱۵ خرداد تا این زمان ادامه پیدا کرده است، نکته قابل توجه در رابطه با فرایند پنجم اینکه با رهبری خمینی رویکرد مشروعه‌خواهی جایگزین رویکرد مشروطه‌خواهی خود خمینی شد، چراکه برخورد خمینی تا قبل از سال ۴۲ در راستای حرکت مدرس و مشروطه‌خواهی سلطنتی بود اما از بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ خمینی رویکرد مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری را جایگزین رویکرد مشروطه‌خواهی قبلی خود کرد و در راستای عملیاتی کردن شعار مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری بود که در دوران تبعید در نجف در سال ۱۳۴۸ تئوری ولایت فقیه را تدوین کرد. از آنجائیکه انقلاب ضد استبدادی ۵۷ تا کنون در راستای تحقق و استقرار همین رویکرد مشروعه‌خواهی خمینی و تئوری ولایت فقیه او می‌باشد، بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که فرایند پنجم جنبش مشروطه هنوز ادامه دارد.

۳ - در خصوص آفت‌شناسی پروسه فرایندی جنبش مشروطه، نخستین آفت این پروسه که از جنبش تنباکو شروع شده و هنوز هم ادامه

### ح - ماحصل آنچه گفته شد:

۱ - جنبش مشروطه از آغاز تکوینش (یعنی جنبش تنباکو تا کنون) یک پروسه فرایندی می‌باشد (که از جنبش تنباکو شروع شده و تا امروز هم ادامه دارد) نه یک پروژه‌ای که با فرمان مشروطیت ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ مظفردالدین شاه شروع شده باشد و با کودتای انگلیسی سیدضیاء الدین طباطبائی - رضاخان میرپنج این پروژه به صورت ناتمام پایان یافته باشد.

۲ - جنبش مشروطه به عنوان یک پروسه فرایندی (نه یک پروژه ناتمام) از آغاز تکوین تا این زمان پنج فرایند طی کرده است که این پنج فرایند عبارتند از:

الف - فرایند اول از جنبش تنباکو آغاز شد و تا ۱۴ مرداد ماه ۱۲۸۵ که فرمان مشروطیت صادر شد، ادامه پیدا کرد.

ب - فرایند دوم از بعد از استبداد صغیر و به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمدعلی شاه قاجار شروع شد و تا فتح تهران در سال ۱۲۸۸ ادامه پیدا کرد، که البته فرایند دوم پروسه جنبش مشروطه برعکس فرایند اول جنبش مشروطه که توسط «جنبش‌های اجتماعی شهرها و در راس آن‌ها جنبش اجتماعی مردم تهران» به پیروزی رسید، در فرایند دوم این جنبش‌های منطقه‌ای بختیاری و گیلان و اصفهان و آذربایجان بود که با ورود هماهنگ آنها به تهران باعث فتح تهران و سقوط محمدعلی شاه قاجار شدند.

ج - فرایند سوم پروسه جنبش مشروطه برمی‌گردد به دوران جنگ اول بین‌الملل در دهه آخر قرن سیزدهم که تا زمان کودتای ۱۲۹۹ سیدضیاء الدین طباطبائی - رضاخان ادامه داشت. در این فرایند برعکس دو فرایند قبلی جنبش مشروطه، جنبش‌های منطقه‌ای کوشیدند به صورت مستقل از «مرکز و تهران» و مستقل از «جنبش مطالباتی ملی مردم ایران» و مستقل از «همبستگی اجتماعی و ملی فرایند اول و دوم» پروسه جنبش مشروطه، جنبش مطالباتی منطقه‌ای خاص خود را عمده کنند. آنچنانکه حتی جنبش مطالباتی ملی فرایند اول و دوم پروسه جنبش مشروطه، تحت تاثیر آن قرار گرفت و لذا به این ترتیب بود که جنبش‌های منطقه‌ای فرایند سوم در گیلان و آذربایجان و خراسان و کردستان و خوزستان هم زمان تکوین پیدا کردند.

د - از کودتای ۱۲۹۹ تا شهریور ۲۰ که هر دو توسط امپریالیسم انگلیس انجام گرفت یعنی هم آمدن رضاخان با کودتای ۱۲۹۹ کار انگلیس بود و هم تبعید رضاخان در شهریور ۲۰ توسط امپریالیسم انگلیس انجام گرفت، در طول مدت ۲۰ سال دیکتاتوری و حکومت توتالی‌تر رضاخان جنبش مشروطه را به محاق برد و طولانی‌ترین دوران رکود پروسه جنبش مشروطه توسط حکومت کودتائی رضاخان بر جامعه ایران تحمیل شد.

ه - فرایند چهارم پروسه جنبش مشروطه برمی‌گردد به دوران نهضت مقاومت ملی مردم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق که از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ ادامه پیدا کرد و در این فرایند بود که مصدق توسط مبارزه پارلمان‌تاریستی و در ظل شعار ملی کردن صنعت نفت ایران توانست جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و کارگری ایران را در چارچوب حق حاکمیت

دارد برمی‌گردد به «ضعف تئوریک و ضعف ذهنی» این جنبش، که گرچه آبخشور اولیه ذهنی و تئوریک آن برمی‌گردد به نیمه دوم قرن نوزده که نهضت روشنگری فرهنگی توسط روشنفکرانی امثال طالبوف و میرزا فتحعلی آخوندزاده و مستشارالدوله و میرزا آقاخان و غیره آغاز گردید، اما از آنجائیکه پیشکسوتان نهضت روشنگری نیمه دوم قرن نوزدهم ایران عامل انحطاط زدگی و عقب ماندگی جامعه ایران را در سنت زدگی فرهنگی و مذهبی و ذهنیت جامعه ایران تشخیص دادند، لذا جهت مقابله کردن با این سنت زدگی بود که کوشیدند توسط ترجمه آثار سیاسی اجتماعی انقلاب کبیر فرانسه به درمان این درد بپردازند، ولی به علت اینکه این روشنگران درد جامعه ایران را درست تشخیص داده بودند اما درمانی که آن‌ها مطرح می‌کردند (به خاطر اینکه یک نسخه‌ای بود که در خواستگاهش مغرب زمین جواب داده بود) اما آن نسخه با توجه به خودبیزگی‌های اجتماعی و تاریخی و فرهنگی جامعه ما فونکسیون نداشت، شکست خوردند.

به همین دلیل بود که جنبش مشروطه که سرآغاز تکوین عینی آن، جنبش تنباکو بود در فقدان و ضعف شرایط ذهنی و تئوریک توده‌ها تنها در کانتکس شرایط عینی که فشارهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بود حرکت تحول گرایانه خود را آغاز کردند که فقدان این زمینه ذهنی و ضعف تئوریک باعث گردید تا جامعه ایران در چارچوب همان ذهنیت سنت زده تاریخی و اجتماعی خود در حرکت تحول خواهانه خود بر اسلام فقاهتی به عنوان ذهنیت و تئوری حرکت خود تکیه کنند، لذا در این رابطه بود که در چارچوب تکیه نظری بر اسلام فقاهتی به رهبری روحانیت در حرکت تحول خواهانه خود، روی آوردند که از آنجائیکه مکانیزم مدیریت روحانیت فقاهتی بر پایه فتوی، تقلید، تکلیف و تعبد استوار بود این امر باعث گردید تا به جای سازمان‌گری، حق گرائی، رهبری جمعی، خرد جمعی و تحقیق و تفکر، فتوی و تقلید و تکلیف و تعبد جایگزین گردد که این آفت در طول بیش از ۱۰۹ ساله که از فرمان مشروطیت می‌گذرد هنوز هم پا برجاست و ادامه دارد.

۴ - آفت دوم پروسه جنبش مشروطه برمی‌گردد به برخورد مکانیکی کردن با شعارهای اصلی جنبش مشروطه که شامل «آزادی و عدالت» می‌شود. به این ترتیب که در فرایندهای پنج‌گانه پروسه جنبش مشروطه از آنجائیکه به علت ضعف تئوریک و ضعف ذهنی جامعه ایران تنها در چارچوب شرایط عینی حرکت می‌کردند این امر باعث شده تا رابطه به هم تنیدگی و وحدت بین دو شعار و دو مقوله آزادی و عدالت مورد فهم همه جانبه قرار نگیرد، در نتیجه در فرایندهای مختلف جنبش مشروطه آزادی و عدالت اجتماعی به عنوان مقوله‌هایی توأمان و به هم تنیده در حفظ هستی اجتماعی جامعه ایران به کار گرفته نشد و همین تکیه نکردن دو مؤلفه‌ای بر دو مقوله آزادی و عدالت باعث گردیده که حتی در عمر ۲۸ ماهه عمر تنها دولت دموکراتیک در تاریخ ایران - یعنی دولت دکتر محمد مصدق - هم جامعه ایران نتوانند به آزادی و عدالت پایه دار دست پیدا کنند.

۵ - آفت سوم جنبش مشروطه در فرایندهای مختلف آن، نادیده گرفتن اصل همبستگی ملی جامعه ایران به علت مطلق کردن مبارزه ضد

استبدادی با حکومت‌های توتالیتر مرکزی و فراموش کردن مبارزه ضد استعماری در کنار مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استحماری، که این امر باعث گردیده تا شرایط برای نفوذ و دخالت قدرت‌های امپریالیستی جهت منحرف کردن جنبش مردم ایران فراهم بشود بطوریکه در تمامی فرایندهای پنج‌گانه جنبش مشروطه این قدرت‌های امپریالیستی بودند که در تحلیل نهائی حرکت جنبش مشروطه را تعیین می‌کردند، از بست نشینی در سفارتخانه‌های روس و انگلیس در فرایند اول گرفته تا تصمیمات گوادولپ در سال ۵۷ فرایند پنجم، همه دلالت بر این امر می‌کند.

۶ - هژمونی روحانیت در چارچوب اسلام فقاهتی در غیبت شرایط ذهنی و نیروی سازمان یافته و سازمانده پیشگام، باعث شده تا تضادهای طبقاتی و اجتماعی جناح‌های مختلف روحانیت فقاهتی حوزه در فرایند پنج‌گانه به جناح بندی‌های درون جنبش تبدیل بشود، بطوریکه در فرایند اول و دوم این جناح بندی درون روحانیت در عرصه جنبش مشروطه به حدی عمیق شد که خود روحانیت به جان یکدیگر افتادند تا آنجا که شیخ فضل الله نوری که نماینده جناح ارتجاعی بود در سال ۱۲۸۸ به حکم شیخ ابراهیم زنجانی نماینده مشروطه خواهان و نماینده چهار دوره مجلس شورای ملی در روز ۱۳ رجب سال ۱۲۸۸ در برابر چهار هزار نفر از مشروطه خواهان تهران در میدان توپخانه به دار آویزان کردند، بدون اینکه کوچکترین اعتراضی از جانب مشروطه خواهان روحانی نجف و تهران و حتی مدرس صورت بگیرد، آنچنانکه یکسال بعد در سال ۱۲۸۹ سیدعبدالله بهبهانی که از رهبران روحانی مشروطه خواه تهران بود، به دست هواداران شیخ فضل الله نوری ترور شد.

۷ - هر چند شعار اصلی جنبش مشروطه در فرایندهای مختلف آن «آزادی و عدالت» بوده است و مؤلفه‌های مبارزه در فرایندهای مختلف آن در چهار مؤلفه مبارزه ضد استبدادی، مبارزه ضد استثماری، مبارزه ضد استحماری و مبارزه ضد استعماری مادیت پیدا کرده است، ولی در خصوص اهداف جنبش مشروطیت این اهداف در فرایندهای مختلف جنبش مشروطیت صورت شناور داشته است بطوریکه در فرایند اول مشروطیت این اهداف عبارت بودند از:

الف - برکناری عین الدوله از صدرات.

ب - برکناری علاء الدوله حاکم جبار تهران.

ج - برکناری و اخراج کارمندان بلژیکی از مسئولیت‌های مالی مملکت.

د - تاسیس عدالتخانه.

ه - اجرای قانون یکسان برای همه آحاد مردم.

اما اهداف جنبش در فرایند دوم عبارت بودند از:

الف - تدوین قانون اساسی.

ب - تشکیل دوباره مجلس شورای ملی.

ج - انتخابات. ♦

ادامه دارد

# فرایند گذار اسلام تطبیقی از

## سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

و - مانیفست اندیشه اقبال:

و اجتماعی که شیخ مرتضی مطهری از دهه ۴۰ به بعد نوشته است، همه تحت تاثیر عکس‌العملی و تقلید از اندیشه‌های شریعتی بوده است و گرنه قبل از برخورد شیخ مرتضی مطهری با شریعتی، مطهری همان سجاده نشین با وقار فیلسوفی است که حداکثر دستاوردش برای جامعه ایران نظام حقوق زن در زن روز و یا خدمات متقابل اسلام و ایران بود، در حالیکه مطهری جامعه پژوه و تاریخ پژوه و انسان پژوه و اقتصاد پژوه از زمانی متولد می‌شود که هیولا و سونامی اندیشه و حرکت فکری و سیاسی شریعتی در برابر خود می‌بیند و به یکباره احساس می‌کند که اگر جلو این طوفان توسط «خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شد» نایستد هیچ چیز از فقه و فقاقت و حوزه و اسلام فقاقتی باقی نمی‌ماند (البته تلاش جریان فرج دباغ در این زمان بر این است که این تغییرات رنگ به رنگ مطهری در دهه ۴۰ و ۵۰ معلول برخورد عکس‌العمل او در برابر حزب توده تبیین نماید ولی حاشا و کلا از این همه مغز و اندیشه فرج باغ) چراکه هر چند مطهری و طباطبائی در تدوین «اصول فلسفه رئالیسم» تا مقدمه جلد پنجم گرفتار برخورد عکس‌العملی با اندیشه‌های فلسفی تقی ارانی بوده‌اند، ولی هرگز نباید باور کرد که آنچنانکه فرج می‌گوید شیخ مرتضی مطهری در عرصه سوسیالیسم و

بزرگترین کاری که اقبال در مقایسه با کار شیخ محمد عبده در راستای قوام عقیدتی بخشیدن به حرکت سیاسی سیدجمال کرد این بود که جهت بازتولید اسلام به جای پروژه «احیاء اسلام از درون توسط فقه و حوزه و روحانیت» شیخ محمد عبده پروسه «بازسازی اسلام تطبیقی از طریق بیرون از فقه و روحانیت و حوزه در چارچوب علم کلام جدید دینی» در دستور کار خود قرار داد؛ و به دلیل اینکه با جایگزین کردن علم کلام جدید به جای فقه حوزه عبده مفاهیم و مقولات بسیاری در امر بازسازی در دسترس اقبال قرار گرفت این امر باعث گردید تا اقبال چالاکتر و راحت‌تر از محمد عبده جهت قوام‌تئوریک بخشیدن به حرکت سیاسی صرف سیدجمال حرکت نماید. چراکه محمد عبده در چارچوب اسلام روحانیت و فقه‌ای آنچنان اسیر مقولات سنتی فقهی شده بود که همه این مفاهیم و مقولات بالاخره به صورت زنجیرهای دست و پای او را مانند نائینی و آخوند خراسانی و منتظری و حتی طالقانی و غیره بسته بودند، در حالی که مقولات عقلانی و کلامی اقبال اصلاً گرفتار این قفل‌های عبده نبود؛ و پر واضح است که علت موفقیت اقبال و شریعتی در این بود که با جایگزین کردن علم کلام جدید به جای فقه حوزه‌های فقاقتی از طریق حرکت‌های بیرون حوزوی توانستن همین حوزه‌های فقاقتی را از طریق بیرون از حوزه (نه آنچنانکه عبده می‌اندیشید از طریق درون حوزه) زیر و زبر بکنند.

البته در عرصه سیاسی (نه فکری) سیدجمال هم از طریق حرکت‌های سیاسی بیرون از حوزه خود توانست تحولاتی سیاسی در حوزه‌های فقاقتی شیعه و سنی بوجود آورد؛ و افرادی مثل میرزای شیرازی و نائینی و آخوند خراسانی و طباطبائی و بهبهانی و غیره در عرصه مشروطیت ایران به حرکت درآورد؛ و گرنه، نه تنها در عرصه فکری در طول عمر هزار ساله حوزه‌های فقاقتی ما هیچگاه با حرکت تحول‌آفرین مثبت درون زاد این حوزه‌های فقاقتی شیعه و سنی روبرو نبوده‌ایم، حتی در عرصه سیاسی هم در طول این مدت ما هرگز شاهد حرکت درون زاد سیاسی مثبت حوزه‌های فقاقتی شیعه و سنی نبوده‌ایم؛ و همیشه هر حرکت سیاسی و فکری تحول‌آفرین و مثبتی که در حوزه‌های فقاقتی شیعه و سنی صورت گرفته است از طریق پیشگامان تحول‌آفرین سیاسی و فکری بیرون از حوزه‌های فقاقتی به درون این حوزه‌ها منتقل شده است؛ و به قول حسنعلی منتظری از دهه ۴۰ به بعد آنچه روحانیت حوزه در منبرهای خود می‌گفتند به تاسی و تقلید از اندیشه شریعتی بود.

باز در همین رابطه است که تمام کتاب‌های فلسفه تاریخ و جهان‌بینی و انسان‌شناسی و اقتصادی



سوسیالوژیسم و تاریخ و جامعه و انسان کوچکترین تأثیری ب جز از شریعتی از هیچ جریان دیگری گرفته باشد.

در اسلام فقهاتی چه در اندیشه خمینی و چه در اندیشه نائینی و آخوند خراسانی و منتظری و غیره مشروعیت حکومت ناشی و نازل از مقام فقیهی است که در راس حکومت است حتی در این رابطه خود منتظری هم تا آخر عمر مشروعیت حکومت را از مردم نمی‌دانست بلکه مثل محمد تقی مصباح یزدی و خمینی و مطهری و بهشتی و خامنه‌ای و مدرس و شیرازی و آخوند خراسانی و نائینی و غیره منتظری هم مشروعیت حکومت را ناشی و نازل از مقام فقیه می‌دانست. در صورتی که به لحاظ سیاسی مهم‌ترین خط افتراقی که اقبال با اسلام فقهاتی در اسلام بازسازی شده تطبیقی ایجاد کرد اینکه «مشروعیت حکومت و قدرت را از مقام فقیه به مردم منتقل کرد» و بدین ترتیب اقبال «حق و حقوق مردم را جایگزین تکلیف و تحقیق را جایگزین تقلید و رای مردم را جایگزین بیعت و شهروندی را جایگزین رعیت کرد» اقبال سقوط خلافت عثمانی و تبدیل آن به نظام جمهوری را تأیید می‌کند و از عدالت و آرمان سوسیالیستی از این زاویه حمایت می‌کند و در این رابطه است که اقبال در پی حکومت دینی و اسلامی در قالب یک حکومت استبدادی، سلطنتی، و خلافتی نبود بلکه برعکس اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد در پی نظام جمهوری مدرن و مردم سالار است چرا که از نظر اقبال نظام جمهوری مدرن و مردم سالار به نظام توحیدی و اسلام تطبیقی نزدیک‌تر می‌باشد تا نظام‌های سنتی و خلافتی و سلطنتی و به همین دلیل اقبال جمهوری خواه دموکرات بود و مانند شریعتی معتقد به دموکراسی سوسیالیستی بود.

«دولت در زندگی عامل اساسی است و خصوصیت و وظیفه همه عوامل دیگر را همین عامل دولت معین می‌کند. به این ترتیب تصور قدیمی در باره وظیفه دولت و دین طرد می‌شود و جدائی دین و دولت از یکدیگر به شدت مورد تأیید است. شک نیست که اسلام به اعتبار دستگاهی دینی و سیاسی جدائی دین و دولت را مجاز می‌داند گرچه عقیده شخصی من آن است که این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاه اسلامی غالب‌تر باشد و بر همه اندیشه‌های دیگر مندرج در این دستگاه فرمانروائی کند. اشتباه است. در اسلام دینی و دنیائی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند و شکل و ماهیت هر عمل. هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد. با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود. زمینه عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می‌کند. یک عمل و فعل وقتی دنیائی و نامقدس است که به قصد جدائی از پیچیدگی و تفضیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد. و اگر الهام بخش آن عمل همین پیچیدگی باشد.

روحانی و دینی است. در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دستگاه دولت دو جانب یا دو روی یک چیزاند. اسلام حقیقت واحد غیر قابل تجزیه‌ای است که. بنابر آن که نقطه نظر تغییر کند این یک می‌شود یا آن ماده در دستگاه مقایسه زمانی - مکانی روح است. وحدتی که انسان نام دارد. چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می‌کند. بدن است. و چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل غرض نهائی و هدف این عمل کردن کار می‌کند روح و نفس است. جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است. «مساوات» و «مسئولیت مشترک» و «آزادی» است. دولت. از لحاظ اسلام کوششی است برای آن که این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی و مکانی درآید. و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است. نه به این معنی که «ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. حقیقت نهائی. به گفته قرآن روحانی است. و حیات آن به فعالیت دنیائی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیائی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیائی است. از ریشه وجود خود مقدس است. بزرگترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده. نقادی آن در باره چیزی است که آن را ماده می‌نامیم. و از همین نقادی این مطلب مکتشف شده است که آنچه تنها مادی است. تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد. حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای جلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنانکه پیغمبر اسلام (ص) فرموده است. سراسر زمین یک مسجد است دولت و حکومت بنا بر نظر اسلام. کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار. هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا نشده باشد. و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی مثالی باشد حکومت الهی است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۲ - س ۱۲).

آنچه از نوشته و گفته اقبال می‌توانیم استنتاج کنیم اینک:

الف - در منظومه فلسفه سیاسی اقبال «دین از دولت جدا است»، «جدائی دین و دولت از یکدیگر به شدت مورد تأیید است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۲ - س ۱۴).

ب - در منظومه معرفتی اقبال «دین و دنیا یا دنیا و آخرت» برعکس آنچه که در منظومه معرفتی بازرگان پیر (کتاب خدا و آخرت دو هدف بعثت پیامبران) و به تقلید از او در اندیشه فرج دباغ مطرح شده



است دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند چراکه در اندیشه بازرگان پیر و به تقلید از او فرج دباغ یا یک عمل دنیائی محض است و یا آخرتی محض و آنچنانکه ابوحماد امام محمد غزالی معتقد بود «دنیا و آخرت یا دین و دنیا دو هوی همدیگر هستند» اما در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی بین دنیا و آخرت دیوار چین وجود ندارد یعنی یک عمل واحد در چارچوب دو انگیزه می‌تواند دنیائی و آخرتی یا دینی و دنیائی بشود. «در اسلام، دینی و دنیائی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند. شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد. با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۲ - س ۱۸).

ج - اقبال (برعکس مهدی بازرگان و فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش که معتقد به لیبرال سرمایه‌داری و اقتصاد سرمایه‌داری هستند) مانند شریعتی در فلسفه سیاسی و اقتصادی خود معتقد به عدالت اجتماعی و آرمان سوسیالیستی و دموکراسی سوسیالیستی است (نه سوسیال دموکراسی غربی).

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است. مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است» (کتاب بازسازی - ص ۱۶۳ - س ۱۱).

د - از نظر اقبال حکومت دینی یک حکومت استبدادی و ولایتی و خلافتی تفویض شده از آسمان و مشروعیت یافته از طرف پیامبر و امام زمان و آسمان نیست بلکه مشروعیت هر حکومت دینی تنها باید توسط انتخابات و رای مردم مشخص شود.

«حکومت در اسلام الهی است، نه به این معنی که ریاست آن نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۳ - س ۱۴).

ه - اقبال مانند شریعتی حکومت دموکراسی سوسیالیستی را به نظام توحیدی و اسلام تطبیقی نزدیک‌تر می‌داند تا حکومت‌های دیگر.

«هر حکومتی که بر پایه استبداد و تسلط بنا نشده باشد و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی آرمانی بشر باشد حکومت الهی است» (بازسازی فکر دینی - ص ۱۶۴ - س ۱).

و - اقبال سقوط خلافت عثمانی همراه با جایگزین شدن نظام جمهوری را تأیید می‌کند.

«آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار گردد؟ اجتهاد ترکیه این است که موافق روح اسلام، خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. من شخصا برآنم که نظر ترکیه در این

باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است. بلکه با در نظر گرفتن نیروهائی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است» (کتاب بازسازی - ص ۱۶۵ - س ۱۷).

ز - اقبال مانند شریعتی معتقد به حکومت دینی و آسمانی و ولایتی نیست بلکه بالعکس با تاسی از ابن خلدون فیلسوف، متفکر، جامعه شناس و مورخ قرن هشتم حکومت یک امر زمینی و عرفی می‌داند که باید توسط مردم مشروعیت پیدا کند.

«مناسب چنان است که به توجیهات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام، ابن خلدون توجه کنیم. وی در مقدمه معروف خود در باره خلافت کلی در اسلام به سه وجه نظر متمایز اشاره کرده است: ۱ - این که امامت کلی امری الهی است و بنابراین لازم و واجب است. ۲ - این که امری سودمند است. ۳ - این که اصلاً به چنین دستگاہی نیاز نیست. خوارج بر این نظر سوم بوده‌اند چنان به نظر می‌رسد که ترکیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است. و آن همان نظر معتزلیان است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۵ - س ۲۴).

ح - اقبال در منظومه فلسفه سیاسی خود معتقد است که خلافت به شکل عثمانی و قبل از آن عباسیان، گذشته و ما وارد فاز جدیدی شده‌ایم که جمهوری خواهی می‌باشد و لذا دیگر نباید فکر امپراطوری سازی عثمانی و عباسی مانند سیدجمال در سر بپرورانیم، پر واضح است که اقبال در این جا فلسفه سیاسی سیدجمال را که حسرت امپراطوری‌های گذشته می‌خورد به چالش می‌کشد.

«این تجربه‌ها درست نشان داده‌اند که خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. در آن هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود. این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری تجزیه شده، واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است. اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام موثر باشد. به جای این که نتیجه سودمندی از آن به دست آید. در واقع سد راه اتحاد دولت‌های مستقل مسلمان شده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۶ - س ۶). ♦

ادامه دارد





# اصناف و انواع خداپرستی:

## خداپرستی دگماتیسم خداپرستی انطباقی

### و - «صورت» از «بی‌صورتی» آید برون:

در این رابطه مولوی در غزل شماره ۲۷۰۷ - ص ۱۰۰۴ - س ۲۸ - دیوان شمس می‌گوید:

کف دریاست صورت‌های عالم زکف بگذر اگر اهل صفائی

چنانکه مشاهده می‌کنید در این بیت مولوی در تفسیر آیه ۱۷ - سوره رعد می‌گوید:

«آن کفی که قرآن می‌گوید آب بارانی که پس از نزول از بالا و ورود در زمین باعث جاری شدن سیل در زمین می‌گردد و پس از جاری شدن این سیل در زمین است که کف‌ها بر روی آن ایجاد می‌شود و این کف‌ها به قدری زیادند که سطح آب را می‌پوشاند ولی در نهایت این کف‌ها از بین می‌روند و آن آب باقی خواهد ماند» آب در بالا قبل از ورود در زمین همان «امر بی‌صورت» می‌باشد، که پس از پیوند با وجود آن «امر بی‌صورت» به ناچار مجبور به «صورت‌دار» شدن می‌شود اما این «صورت‌دار شدن امر بی‌صورت» در زمین، «صورتی موقت» دارد چرا که در نهایت این «صورت» مانند کفی در جریان سیلان از «امر بی‌صورت» جدا و نابود می‌شود و بدین ترتیب است که از نظر مولوی «صورت‌سوزی» خداوند آنچنانکه امام علی در خطبه یک نهج البلاغه هم مطرح می‌کند امری است که از توحید وجودی خداوند منتج می‌شود که در سوره اخلاص رابطه بین «صورت و امر بی‌صورت» خداوند اینچنین مطرح می‌شود:

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ - اللَّهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (سوره اخلاص - آیات ۱ الی ۴).

در این سوره که کلمه «احد» هم در آغاز و هم در پایان آمده است گرچه «احد» صفتی است که از ماده وحدت گرفته شده است همچنانکه کلمه «واحد» نیز وصفی از این ماده است، چیزی که هست بین «احد» و «واحد» فرق می‌باشد چراکه کلمه «احد» در مورد چیزی و کسی به کار می‌رود که قابل کثرت و تعدد نباشد و از آنجا که تعدد و تضاد از مشخصات «امر صورت‌دار» است، بنابراین بر خلاف کلمه «واحد» (که هر «واحدی» یک ثانی و ثالثی دارد و مربوط به

«امر صورت‌دار» می‌باشد) کلمه «احد» اگر هم برایش دومی فرض شود، باز خود همان است و چیزی بر او اضافه نشده است، لذا به این دلیل است که «احد» در سوره فوق دلالت بر «امر بی‌صورت» می‌کند و به مجرد اینکه این «امر بی‌صورت» با زمینی شدن «صورت‌دار» می‌گردد هم تعددپذیر می‌شوند و هم تضادپذیر.

آن جهان جز باقی و آباد نیست

زانکه ترکیب وی از اضداد نیست

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجیق

تا رود فرق از میان آن فریق

مولوی - مثنوی

بنابراین کلمه «احد» در سوره اخلاص دلالت بر «امر بی‌صورت» می‌کند و در تشریح این «امر بی‌صورت» است که در آیات بعدی این سوره به تشریح و توضیح آن می‌پردازد آنچنانکه کلمه «صمد» در این سوره که در توصیف «احد» و «امر بی‌صورت» مطرح شده است به معنای هر چیز کامل و غیر تکامل‌پذیر می‌باشد پس، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ -

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» در توصیف همین «امر کامل بی‌صورت غیر تکامل‌پذیر» می‌باشد؛ و بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که:

۱ - دو نوع خداوند از آغاز پیدایش بشر در زمین تا این زمان توسط انسان‌ها مورد پرستش قرار گرفته است:

الف - «خداوند صورت‌ساز».

ب - «خداوند صورت‌سوز».

۲ - روند «خداوند صورت‌ساز» بشر مولود تفسیر انسان از تجربه خداوند بوده است و همین انحراف از تفسیر «صورت‌ساز» بشر از خداوند بوده که علاوه بر اینکه بستر ساز بعثت انبیاء ابراهیمی شده است، مادیت تاریخی آن در پروسس حیات اجتماعی انسان به صورت بت‌پرستی تجلی کرده است و مبارزه تسلسلی ضد بت‌پرستی نهضت ابراهیمی از ابراهیم خلیل تا پیامبر اسلام همه در این راستا قابل توصیف می‌باشد.

۳ - پروژه «حج» و پروژه «نماز» که معمار اصلی هر دو پیامبر اسلام می‌باشد در راستای خارج کردن انسان از دایره «خداوند صورت‌ساز» به دایره «خداوند صورت‌سوز» است چراکه اوج پروژه «حج»، «طواف» می‌باشد و «طواف» چیزی نیست جز حرکت در اطراف یک «نقطه تهی» که خود نماد جسمانی «بی‌صورتی» است آن هم با هفت بار چرخیدن که دلالت بر بی‌نهایت می‌کند.

کعبه یک سنگ نشانی است که ره گم نشود

حاجی احرام دگر بند ببین راه کجاست

بنابراین «نقطه تهی» کعبه در گرانیگاه «طواف» در چارچوب هفت بار چرخیدن یا حرکت به سمت «بی‌نهایت» تلاش پیامبر اسلام برای جایگزین کردن «خداوند صورت‌سوز» به جای «خداوند صورت‌ساز» بشر بوده است آنچنانکه در نماز مسلمان با رکوع و سجود یا خم شدن در برابر بی‌نهایت خودهای متفرقه خویش را به چالش می‌کشد تا به آن «من» حقیقی همگانی که نماد و خود انسان می‌باشد در کانتکس یک «امر بی‌صورت» دست پیدا کند. بنابراین در نماز، نمازگزار «خود» های «صورت‌دار» متفرقه خویش را به چالش می‌کشد تا بتواند به آن «من» «بی‌صورت» حقیقی که به مثابه انسان و انسانیت می‌باشد دست پیدا کند.

در همین رابطه است که هم پروژه «حج» و هم پروژه «نماز» بعد از بعثت پیامبر توسط خود پیامبر اسلام جهت هدایت و خروج مسلمانان از دایره «خداوند صورت‌ساز» به دایره «خداوند صورت‌سوز» تعریف و معماری شده است و در رابطه با این دوگانگی «خداوند صورت‌ساز» و «خداوند صورت‌سوز» است که مولوی در داستان موسی و شبان ثنویت این دو نوع رویکرد را به نمایش می‌گذارد بطوریکه در این داستان شبان نماینده «خداوند صورت‌ساز» است آنچنانکه موسی نماینده «خداوند صورت‌سوز» می‌باشد:

دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی گفت‌ای کریم وای اله
نو کجائی تا شوم من چاکرت	چارفت دوزم کنم شانه سرت
جامهات شوبیم شپش‌هایت کشم	شیر پیشش آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت	وقت خواب آید بروم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من	ای به یادت هی هی و هی‌های من
زاین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان	گفت موسی با که استت ای فلان
گفت با آنکس که ما را آفرید	این زمین و چرخ از و آمد پدید
گفت موسی‌های بس مدبر شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژازست و چه کفرست و فشار	پنبه اندر دهان خود فشار
گند کفر تو جهان را گنده کرد	کفر تو دیبای دین را زنده کرد
چارق و پاتابه لایق مر تراست	آفتابی را چنین‌ها کی رواست
گر نبندی زاین سخن تو حلق را	آتشی آید بسوزد خلق را
آتشی گر نامدست این دود چیست	جان سیه گشته روان مردود چیست
گر همی دانی که یزدان داورست	ژاز و گستاخی ترا چون باورست
دوستی بی‌خرد خود دشمنیست	حق تعالی زاین چنین خدمت غنیست
با که می‌گویی تو این با عم و خال	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال
شیر او نوشد که در نشو و نماست	چارق او پوشد که او محتاج پاست
ور برای بنده است این گفتگو	آنک حق گفت او منست و من خود او
آنک گفتانی مرضت لم تعد	من شدم رنجور او تنها نشد
آنک بی‌سمع و بی‌بصر شده است	در حق آن بنده این هم بیهوده است
بی‌ادب گفتن سخن با خاص حق	دل بمیراند سیه دارد ورق
گر تو مردی را بخوانی فاطمه	گرچه یک جنسند مرد و زن همه
قصد خون تو کند تا ممکن است	گرچه خوشخو و حلیم و ساکن است
فاطمه مدحست در حق زنان	مرد را گویی بود زخم سنان
دست و پا در حق ما استبایش است	در حق پاکی حق آلابش است
لم یلد لم یولد او را لایق است	والد و مولود را او خالق است
هر چه جسم آمد ولادت وصف اوست	هر چه مولودست او زاین سوی جوست
زآنک از کون و فسادست و مهین	حادثست و محدث خواهد یقین
گفت ای موسی دهانم دوختی	وزیشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت	سر نهاد اندر بیابان و برقت



زیانکار گردد» (سوره شمس - آیات ۷ تا ۱۰).

بنابراین انسان‌ها برای «شدن» خود نیازمند به «بی‌نهایت» هستند و اگر آن‌ها این «بی‌نهایت» را نتواند در خارج پیدا کنند خود اقدام به «بی‌نهایت‌سازی» می‌کنند و حیرت انسان تنها زمانی حاصل می‌شود که با مواجهه «پیشاتصوری» و «پیشاتصدیقی» از «بی‌نهایت»، در برابر «بی‌نهایت» قرار گیرند. بنابراین تا زمانیکه ما در کانتکس «بی‌نهایت» مسیر رهائی انسان را ترسیم نکنیم هر گونه تبیین مسیر رهائی انسان به بن بست منتهی خواهد شد. در همین رابطه هرگز رابطه مسیر رهائی انسان را با «بی‌نهایت» نباید با پیوند عرفان و متافیزیک افلاطونی یکی دانست چراکه در پیوند بین عرفان و متافیزیک افلاطونی، متافیزیک افلاطونی بر ثنویت وجودشناسی و معرفت‌شناسی قرار دارند که این ثنویت‌ها عبارتند از:

الف - دوگانگی «طبیعت و ماوراء».

ب - دوگانگی «ذهن و عین».

ج - دوگانگی «روح و بدن».

د - دوگانگی «دل و دماغ».

ه - دوگانگی «دنیا و آخرت».

و - دوگانگی «ماده و معنا».

ز - دوگانگی «فرد و اجتماع».

والسلام

گفت ای موسی از آن بگذشته‌ام	صد هزاران ساله زان سو گشته‌ام
من ز سدره منتهی بگذشته‌ام	صد هزاران ساله زان سو گشته‌ام
تازیانه بر زدی اسبم بگشت	گنبدی کرد و زگردون برگذشت
نقش می‌بینی که در آئینه است	نقش تست آن نقش آن آئینه نیست
دم که مرد نایی اندر نای کرد	در خور نایست نه در خورد مرد
هان و هان گر حمد گویی گر سپاس	همچو نافرجام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهترست	لیک آن نسبت به حق هم ابترست
چند گویی چون غطا برداشتن	کین نبوده‌ست آنچه می‌پنداشتن
این قبول ذکر تو از رحمتست	چون نماز مستحاضه رخصتست
با نماز او بیالودست خون	ذکر تو آلوده تشبیه و چون
در سجودت کاش رو گردانی	معنی سبحان ربی دانی
کان سجودم چون وجودم ناسزا	مردی را تو نکوئی ده جزا

مثنوی - دفتر دوم - بیت ۱۷۳۴ به بعد

۴ - نیاز انسان به خداوند چه «خداوند تصویرساز» و چه «خداوند تصویرسوز» نیاز به «بی‌نهایت» است، چراکه نیاز به «بی‌نهایت» برای انسان یک امر اگزیستنسیلی است تا زمانیکه انسان در آینه «بی‌نهایت» به تماشای خود ننشیند هرگز نمی‌تواند انسانیت خود یا «من» حقیقی گم شده خود را در گورستان «خود» های متفرقه فردی و جمعی‌اش پیدا کند. برای همین امر در پروژه «حج» مسلمانان باید ابتدا با پوشیدن لباس احرام و محرم شدن تمامی اموری که باعث باز حیات و باز تولید «خود» های متفرقه فردی و اجتماعیشان می‌شود (از آرایش و پیرایش گرفته تا امر و نهی و کشتن موجودات ذی حیات حتی کندن گیاهان و غیره که ۱۳ تا می‌باشد) بر خود حرام کنند، تا با مهار کردن این «خود» های محیط بر «من» حقیقی (نه کشتن آن‌ها آنچنانکه مولوی و عرفان هند شرقی و تصوف معتقدند) شرایط جهت باز تولید «من» حقیقی که مشترک در تمام انسان‌ها می‌باشد و اصلاً «خود انسان» یا به قول قرآن «آدم» می‌باشد، فراهم بکنند.

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا -»  
قسم به من حقیقی انسان و آنکه آن را با چنان نظام کاملی بیافرید - و در راستای کمال این من حقیقی انسان است که فجور و تقوی را به آن الهام کردیم - تا هر کس که توانست خودهای متکثر فردی و اجتماعی خود را در راستای باز حیات و اعتلای من حقیقی‌اش پاک نماید او رستگار بشود - و هر کس که آلوده‌اش کرد





## اهداف بعث

## پیامبر اسلام ۲۲

## الف - هدف اول بعث پیامبر اسلام مبارزه با بت‌سازی و بت‌تراشی حاکمین سه گانه قدرت و بت‌پرستی توده‌های محکوم قدرت، جهت پاکسازی و شرک‌زدائی و دستیابی به جهان‌بینی توحیدی بوده است:

یا زحمتکشان عرصه تولید بر زمین می‌باشد، مادیت و عینیت خارجی پیدا کند، ناگزیر از روی آوردن به اسلام تاریخی یا ایدئولوژی اسلامی در هر زمان و در هر مقطع تاریخی هستیم.

آنچنانکه بدون اسلام تاریخی یا ایدئولوژی اسلامی امکان عینت و مادیت خارجی بخشیدن انسانی و اجتماعی و تاریخی جهان‌بینی توحیدی ابراهیم خلیل نیست، زیرا اسلام تاریخی تئوری و ایدئولوژی است که ما می‌توانیم توسط آن در هر مقطع تاریخی و در هر جامعه کنکریت و مشخصی که قرار داشته باشیم، پُلی تئوریک بین ساحت جهان‌بینی نظری توحیدی که ابراهیم خلیل معمار آن در تاریخ بشر بوده است و ساحت عملی کردن آن جهان‌بینی در مؤلفه سه گانه انسانی و اجتماعی و تاریخی که توسط پروژه عدالت در مؤلفه‌های سه گانه عدالت انسانی یا اخلاق و عدالت اجتماعی یا سوسیالیسم و عدالت تاریخی یا استقرار امامت و وراثت مستضعفین بر زمین که همان زحمتکشان یا تولیدکنندگان می‌باشد، ایجاد کنیم.

آنچنانکه بدون پروژه اسلام تاریخی پیامبر اسلام که همان تئوری یا ایدئولوژی اسلام ابراهیمی در ادامه

با یک نگاه اجمالی و کپسولی به حرکت انبیاء ابراهیمی از بعثت ابراهیم خلیل تا بعثت پیامبر اسلام که به لحاظ زمانی نزدیک به ۲۵ قرن فاصله زمانی داشته است، چراکه داستان عظیم یا عظیم‌ترین داستان تاریخ بشر که ابراهیم خلیل سراینده و بازیگر آن بود به ۱۸ قرن قبل از میلاد مسیح باز می‌گردد. یعنی سیزده قرن قبل از فلاسفه یونان اعم از سقراط و افلاطون و ارسطو و فلاسفه و عرفای هند شرقی اعم از لائوتسه و کنفسیوس و بودا و دوازده قرن قبل از موسی بن عمران در تاریخ بشر اتفاق افتاده است که با عنایت به اینکه پیامبر اسلام هفت قرن بعد از عیسی بن مریم مبعوث گردید. بنابراین فاصله زمانی بین بعثت ابراهیم خلیل تا بعثت پیامبر اسلام نزدیک به ۲۵۰۰۰ سال می‌باشد که البته با توجه به فاصله زمانی بیش از ۱۴ قرن بین ما و بعثت پیامبر اسلام فاصله زمانی ما تا بعثت ابراهیم خلیل سر سلسله جنبان کاروان توحید نزدیک به چهار هزار سال می‌شود.

به عبارت دیگر نزدیک به چهار هزار سال از تاریخ بشریت امروز تحت تاثیر جنبش عظیم توحیدی ابراهیم خلیل بوده است و این داستان عظیم که عظیم‌ترین داستانی است که در آیات قرآن به صورت نظری و تئوریک و سمبلیک مطرح شده است و در پروژه حج پیامبر اسلام به صورت عملی و نمایشی، توسط پیامبر اسلام تبیین عملی شده است و به همین دلیل واجب است بر هر مسلمانی که حداقل در طول عمر خود یکبار با پوشیدن لباس توحید ابراهیم - که همان لباس احرام می‌باشد، به جای ابراهیم در نمایشگاه و تئاتر عملی بزرگ حج، نقش ابراهیم خلیل و همسر برده او هاجر و فدیة بزرگ ابراهیم یعنی اسماعیل در موسم حج از میقات زمان تا طواف عشق با بی نهایت و از طواف تا سعی و تلاش اجتماعی و از سعی تا مراحل سه گانه شناخت انسان یعنی عرفات و مشعر الحرام و منا که همان «شناخت و شعور و عشق» می‌باشد و از مراحل سه گانه شناخت تا رمی جمره یعنی نفی خداوندان «زر و زور و تزویر» در هر جامعه و در هر مرحله از تاریخ که هستی همراه با فدیة کردن اسماعیل خویش یعنی هر آنچه که بیشتر دوست داری و بیشتر به آن وابسته هستیم و موظف هستی که در این راه فدا کنی. آنچنانکه در آیه ۹۲ سوره آل عمران فرمود:

«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ - هرگز کسی به سرزمین بر و نیکی یا توحید نمی‌رسد مگر اینکه فدیة او بهترین چیزی باشد که به آن وابسته است و البته خداوند به این فدیة او آگاه است» پروسس ابراهیم خلیل را بازتولید کند. زیرا برای اینکه توحید به عنوان یک جهان‌بینی بتواند در عرصه ساختار اجرایی و عملی انسانی و تاریخی و اجتماعی که همان عدالت انسانی یا اخلاق، عدالت اجتماعی یا سوسیالیسم و عدالت تاریخی یا تکوین امامت و وراثت مستضعفین

جهان‌بینی توحیدی او می‌باشد، (اشاره به آیه ۶۷ - سوره آل عمران) که می‌فرماید:

«مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا...» - ابراهیم نه یهودی و نه نصرانی بود بلکه او مسلمانی موحد بود» پروژه توحید ابراهیم خلیل ناتمام می‌ماند. به طوری که برعکس آن بعثت پیامبر اسلام و تکوین پروژه اسلام تاریخی توسط پیامبر اسلام - که تئوری عملی کننده پروژه جهان‌بینی توحید ابراهیم خلیل می‌باشد - هم بدون پروژه توحید نظری ابراهیم خلیل پروژه‌های ناتمام می‌شد، (اشاره به آیه ۶۵ - سوره آل عمران) که می‌فرماید:

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحْجُونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ النَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» - ای اهل کتاب چرا در باره ابراهیم با هم چالش می‌کنید و هر کدام ابراهیم را وابسته به دین و کتاب خود می‌دانید در صورتی که بعثت ابراهیم مقدم بر تکوین تورات و انجیل بوده است و این‌ها همه در ادامه نهضت او جاری شده است، آیا در این امر تعقل نمی‌کنید؟»

به همین دلیل هر چند موسی بن عمران برای یک برهه از تاریخ بشر در قوم خاصی و جغرافیای مشخصی تلاش کرد تا جهان‌بینی توحید ابراهیم خلیل را به صورت اجرائی و عملی جامعه سازانه درآورد و عیسی بن مریم نیز در مقطعی دیگر از تاریخ بشر و در میان گروهی خاص از بشریت تلاش کرد تا توحید به عنوان جهان‌بینی ابراهیم خلیل را به صورت فردی و اخلاقی در انسان عملی و اجرائی نماید، ولی با همه این‌ها کار بزرگی که پیامبر اسلام با بعثت خود انجام داد و توسط آن توانست بستر ختم نبوت تسلسل نهضت ابراهیمی را توسط بعثت خود فراهم کند، این بود که توسط اسلام تاریخی به عنوان ایدئولوژی و تئوری و حج به عنوان پارادایم عملی بستر اجرائی شدن و عملی کردن جهان‌بینی توحیدی ابراهیم خلیل در ساحت‌های مختلف انسانی و اجتماعی و تاریخی فراهم نماید.

به عبارت دیگر اگر ابراهیم خلیل نهضت خودش را با مبارزه با بت‌پرستی و بت‌ها و از خانواده و پدر و شهر و دیار و اقلیم خود از اور و بابل شروع کرد و با زبان و فکر و تیر به جان بت‌های مجسم و غیر مجسم خود ساخته و خود تراشیده خانواده و پدر و جامعه و شهر و دیار خودش می‌پردازد و از ابتدای شروع حرکتش که چالش او با پدر بت پرست و بت تراش و بت فروش بود و آنچنان این مبارزه با بت‌پرستی به صورت جدی از همان اوان جوانیش شروع کرد که پدرش ابراهیم را از خانه بیرون کرد و او را آواره دشت و صحرا ساخت تا ابراهیم بتواند در ادامه مبارزه با بت‌پرستی در خانواده خود تا پایان

عمر - که گفته می‌شود نزدیک به ۱۲۰ سال عمر کرده است - همه در چارچوب مبارزه با بت‌پرستی و بت‌سازی و بت‌تراشی توسط زبان و فکر و تیر در جامعه و تاریخ سپری نماید، تا بدین وسیله او بتواند در سیمای معمار بزرگ توحید به عنوان جهان‌بینی در تاریخ بشر برای همیشه در کنار همسرش هاجر و فرزندش اسماعیل در مسیر کاروان حرکت تاریخی انسان به عنوان مالم الطریقه یا راهنمای «به کجا رفتند» باقی بماند.

به همین دلیل است که داستان مبارزه ابراهیم با بت‌پرستی داستان یک مبارزه با مجسمه سازی نبوده است بلکه مبارزه او با جهان‌بینی شرک بوده است که خود این جهان‌بینی شرک آئینه جامعه نما و جهان نما و تاریخ نما و انسان نمای بشریت برای همیشه تاریخ از آغاز تا پایان تاریخ می‌باشد، چرا که در زیر چتر این جهان‌بینی شرک توسط بت‌پرستی بت‌تراشان فیزیکی و ماوآء الطبیعی تلاش می‌کردند تا به توجیه آن نظام اجتماعی و تاریخی منحرف بپردازند و گر نه اگر داستان عظیم مبارزه ابراهیم با بت‌تراشی حاکمین قدرت برای بت‌پرستی محکومین قدرت در راستای توحیدی کردن جهان‌بینی بشریت در حد یک مبارزه با چند تا مجسمه شکستن حقیر و کوچک کنیم، دیگر این مبارزه ابراهیم آنقدر عظمت و بزرگی ندارد تا تمامی انبیاء خلف ابراهیم از موسی گرفته تا عیسی و پیامبر اسلام خود را وابسته و پیرو دین ابراهیم بدانند و آنچنانکه قرآن در آیه ۱۲۰ سوره نحل می‌فرماید:

«إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» - ابراهیم خودش به تنهایی و یک تنه و تنها یک امت فرمانبر توحیدی و مخالف با شرک می‌باشد» و بر این پیروی خود از دین ابراهیم افتخار کنند.

لذا در این رابطه است که باید بگوئیم داستان مبارزه با بت‌پرستی نهضت انبیاء ابراهیمی داستان مبارزه با شرک و جهان‌بینی شرک است، در راستای پاکسازی و تحقق و دستیابی به جهان‌بینی توحیدی چرا که بت‌تراشان و بت‌سازان حاکمین قدرت در لوای چتر جهان‌بینی شرک می‌کوشیدند تا نظام ظالمانه اجتماعی و تاریخی خود توسط بت‌پرستی، توده‌های عوام را بر محکومین قدرت سه گانه «زر و زور و تزویر» تفسیر و توجیه آسمانی کنند و خود را در سایه آن بت‌های فیزیکی و غیر فیزیکی در باور توده‌ها به عنوان نمایندگان خدای آسمان‌ها یا فرستادگان او درآورند. ♦

ادامه دارد

# «تصور خدا» در نهج البلاغه



فریبی مثل عشق که در تجربه نبوی پیامبر اسلام وجود نداشت به تجربه نبوی پیامبر اسلام اضافه کنند و به همین دلیل است که فرج دباغ نه تنها (برعکس تمامی پیشگامان ضد انحطاط‌گرایی جوامع مسلمان از عبدالرحمن بن خلدون تونسی تا سیدجمال و اقبال و شریعتی و حتی مرحوم مهندس بازرگان، که عامل انحطاط جوامع مسلمین در فقه و تصوف می‌دانستند، تصوف‌گرایی را در جامعه مسلمان عامل انحطاط جوامع مسلمان نمی‌داند بلکه بالعکس معتقد است راه نجات اسلام و مسلمین در این شرایط تاریخی بازگشت به تصوف‌گرایی و اسلام صوفیانه و اشعری‌گری مولوی می‌باشد و در همین رابطه است که فرج دباغ از بعد از پایان جنگ رژیم مطلقه فقه‌ای با حزب بعث صدام حسین و بعد از فوت خمینی، که او با فرایند ۲۰ ساله، ارتجاع مذهبی و رویکرد اشعری‌گری خود وداع کرد) فرایند ارتجاع مذهبی فرج دباغ از سال ۴۵ با پیوند با انجمن حجتیه در مدرسه علوی و پیوند با کرباسچیان رئیس مدرسه علوی و مرتضی مطهری بر علیه ارشاد شریعتی آغاز شد و تا پایان ۴ ساله دوران حضورش در شورای کودتای فرهنگی بر علیه جنبش دانشجویی ایران ادامه داشت علی‌ایحال، از بعد از فوت خمینی و بعد از جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای با رژیم حزب بعث صدام حسین بود که فرج دباغ از فاز

هر چند در چارچوب جهان‌شناختی دو ساحتی افلاطونی آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

«عرفان و اشراق و درون‌بینی حیات را همچون یک من‌تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که، از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. در تجربه دینی ما منهای نقطه عزیمت (إِنَّا لِلَّهِ جَلِيٌّ مُسْتَقِيمٌ ماهیت واقعیت روحانی نیز مطرح می‌شود (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۳ - ۱۱).

لذا به این ترتیب است که، آنچنانکه متعلق تجربه عرفانی و اشراقی و صوفیانه دیدن یگانی چیزها می‌باشد از نظر اقبال، متعلق تجربه دینی یا نبوی پیامبر اسلام، دیدن چیز یگانه است.

«دیدیم که حکمی که بر پایه تجربه دینی بنا شده باشد. کاملاً با عقل تایید می‌شود. نواحی مهم‌تر تجربه، که با نظری ترکیبی مشاهده می‌شود. آخرین زمینه در تجربه را یک اراده خلاق توجیه شده با عقلی آشکار می‌سازد که ما با دلیل. توانستیم آن را چون یک من توصیف کنیم. قرآن. برای آنکه جنبه فردیت من نهایی را موكد سازد. به نام «الله» می‌دهد. و آن را چنین توصیف می‌کند: بگو الله یگانه است. بی‌نیاز است و دیگران به او نیازمندند. نه زاید و نه زائیده شده است. و هیچ کس هم‌تای او نیست.» (سوره اخلاص) (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل تصور خدا و معنی نیایش - ص ۷۴ - ۱ به بعد).

آنچه از این کلام اقبال قابل فهم است اینکه: از نظر اقبال تجربه دینی با تجربه صوفیانه عرفانی متفاوت می‌باشد و تجربه نبوی پیامبر اسلام از جنس تجربه دینی است نه از جنس تجربه صوفیانه، آنچنانکه امروز فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش بر طبل آن می‌کوبد. یعنی برعکس دیدگاه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، فرج دباغ معتقد است که جنس تجربه نبوی پیامبر اسلام همان جنس تجربه صوفیانه می‌باشد و مضافاً اینکه فرج دباغ معتقد است که، علاوه بر اینکه تجربه صوفیانه از جنس تجربه نبوی می‌باشد تجربه صوفیانه مسلمانان (تاریخ اسلام که از قرن دوم و به خصوص از بعد از قرن پنجم و از بعد از حمله مغول‌ها به جوامع مسلمان جاری و ساری گردید) نه تنها افتی برای تجربه نبوی پیامبر اسلام نبوده، بلکه مقوم و محصول تکاملی تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد.

در همین رابطه است که فرج دباغ تجربه صوفیانه افرادی مثلاً مولوی یا غزالی را برتر از تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌داند چراکه او معتقد است که تجربه صوفیانه در تاریخ اسلام توانست مقولات



ارتجاع مذهبی خود وارد فاز لیبرالیست اقتصادی شد.

در همین رابطه جهت بسترسازی نظری و ذهنی در جامعه جنگ زده و مصیبت زده دهه ۷۰ ایران که بهترین شرایط (مانند دوران بعد از حمله مغول) عینی جهت گرایش به جامعه‌گرایی و مسئولیت‌گرایی و تصوف‌گرایی و فردگرایی فراهم شده بود، بستر جهت تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه از کانال اسلام اشعری و صوفیانه مولوی و غزالی فراهم دید (که معلم کبیرمان شریعتی در درس ۱۹ اسلام‌شناسی ارشاد تبلیغ اندیشه مولوی در جامعه مسلمین در این دوران به عنوان یک سم قاتل معرفی می‌کرد) بهمین ترتیب او در ادامه حرکت هانری کربن و سیداحمد فردید، جامعه ایران و جامعه مسلمین را جهت فردگرایی و گرایش به لیبرالیسم اخلاقی و فلسفی که بسترساز لیبرالیسم اقتصادی مورد هدف او بود، آماده کرد و از اینجا بود که او تمام اسلام از قرآن تا تفسیر و کلام و فلسفه و حتی علم و سیاست از کانال اسلام صوفیانه و اشعری‌گری مولوی و حافظ و غزالی و غیره تبیین می‌کند، در نتیجه او تصوف‌گرایی را در دهه بعد از جنگ در جامعه ایران به عنوان گفتمان غالب درآورد، از اینجا بود که او:

الف - با یک جنس دانستن تجربه نبوی پیامبر اسلام با تجربه صوفیانه.

ب - تبیین صوفیانه تجربه نبوی پیامبر اسلام که همان وحی نبوی می‌باشد جهت اولویت بخشیدن تجربه صوفیانه بر تجربه نبوی.

ج - عرفی کردن زبان قرآن و وحی نبوی جهت به محاق کشانیدن رویکرد قرآنی و تطبیقی اقبال که در تعریف و تبیین آن اقبال گفته است:

نقش قرآن تا در این عالم نشیست	نقش‌های پاپ و کاهن را شکست
فانش گویم آنچه در دل مضمهر است	این کتابی نیست چیز دیگر است
چون به جان در رفت جان دیگر شود	جان چو دیگر شد جهان دیگر
مثل حق پنهان و هم پیداست این	زنده و پاینده و گویاست این
اندرو تقدیرهای غرب و شرق	سرعت اندیشه پیدا کن چو برق
با مسلمان گفت جان بر کف بنه	هر چه از حاجت فزون داری بده
آفریدی شرع و آئینی دگر	اندکی با نور قرآنش نگر
از بم و زیر حیات اگه شوی	هم ز تقدیر حیات اگه شوی
محفل ما بی‌می و بی‌ساقی است	ساز قرآن را نواها باقی است
زخمه ما بی‌اثر افتد اگر	آسمان دارد هزاران زخمه‌ور
ذکر حق از امتان آمد غنی	از زمان و از مکان آمد غنی
ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست	احتیاج روم و شام او را کجاست

حق اگر از پیش ما برداردش  
پیش قومی دیگری بگذاردش  
از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن  
هر زمان جام بلرزد در بدن  
ترسم از روزی که محرومش کنند  
آتش خود بر دل دیگر زنند

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۳۱۷ - س ۱ به بعد

د - تفسیر کردن قرآن از دالان اسلام صوفیانه و اشعری‌گری مولوی (مثل تفسیر سوره حدید ایشان) جهت تبیین اسلام دگماتیسم صوفیانه خود در مدل اسلام تجریت اندیش.

ه - اولویت بخشیدن نهایی، تجربه صوفیانه مولوی و امثالهم بر تجربه نبوی پیامبر اسلام تحت لوای کشف مقوله عشق در اسلام صوفیانه مولوی در برابر مقوله خشیت قرآن. (قابل توجه است که آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، «مقوله عشق» در دیسکورس صوفیانه مولود، «اعتقاد به جهان شناختی دو ساحتی افلاطونی می‌باشد». که خود مولوی به این جهان شناختی دو ساحتی افلاطون اعتقاد داشت آنچنانکه حافظ نیز بر این سیاق فکر می‌کرد).

و - مطلق کردن، «منظومه فکری صوفیانه مولوی» که بسترساز تبلیغ و ترویج و «جایگزینی جهان‌بینی دو ساحتی افلاطونی مولوی به جای جهان‌بینی توحید اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی» در دهه ۷۰ گردید. قابل ذکر است که، آنچنانکه قبلاً هم به اشاره رفت، «مبنای جهان شناختی و جهان‌بینی تمامی عرفا و اسلام صوفیانه در تمامی مذاهب و رویکردهای مختلف از جمله خود مولوی و حافظ و غیره، اعتقاد به ثنویت جهان شناختی افلاطونی توسط دو ساحتی دیدن جهان و وجود می‌باشد.»

ز - طرح، رازدانی در کنار عقل نقاد خودبنیاد به عنوان «گوهر روشنفکر دینی» در برابر طرح مسئولیت‌پذیری و خودآگاهی‌پذیری شریعتی به عنوان گوهر روشنفکر دینی پارادوکسی بود که فرج دباغ جهت مقابله کردن با اسلام تغییرساز و اجتماعی اقبال و شریعتی مطرح کرد.

ح - متافیزیک حداکثری اسلام دگماتیسم صوفیانه فرج دباغ در کانتکس تاسی او از این شعر مولوی در مثنوی - دفتر اول - ص ۱۸ - سطر ۴ بیت ۳۱۲ که می‌گوید:

گه چنین بنماید و گه ضد این  
جز که حیرانی نباشد کار دین

که مطابق این شعر مولوی، فرج دباغ فونکسیون دین را علاوه بر اینکه محدود به فرد می‌کند فرآورده نهایی آن را، ایجاد حیرت در فرد تعریف می‌کند. برعکس ادعای پیامبر اسلام که در سوره حدید آیه ۲۵ کار دین را شورانیدن توده‌ها بر علیه نظام‌های حاکم قدرت ثلاثه جهت برپائی قسط معرفی می‌نماید.

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - هدف ارسال رسل از آدم تا خاتم این بوده است که ما خداوند آن‌ها را فرستادیم تا با بینات و کتاب و میزان، توده‌های جوامع مختلف بشری را جهت برپائی قسط و عدالت برشورانند و آهن را در این رابطه قرار دادیم چراکه در آهن هم قدرت نهفته است و هم صنعت و منفعت و البته در نهایت برای اینکه بدانیم تا چه کسانی در غیبت رسل پیامبرانشان را نصرت می‌کنند. به درستی که خداوند هم قوی است و هم عزیز است» (سوره حدید - آیه ۲۵).

ط - باز در همین رابطه برعکس دیدگاه فرج دباغ، پیامبر اسلام جهت راززدائی کردن اسکولاستیکی جهان، انسان‌ها را آنچنانکه در فصل اول کتاب فکر دینی اقبال هم شاهد هستیم، به مطالعه مکرر طبیعت تشویق می‌کند.

«تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ - الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ - ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِنًا وَهُوَ حَسِيرٌ - پر برکت است خدائی که وجود به دستش ریزش کرد و بدین ترتیب است که او بر همه این وجود توانا است - همان خداوندی که موت و حیات را آفرید تا بیازماید شما را در عمل خودتان و اوست خدائی که هم عزیز است و هم غفور - همان خداوندی که هستی و وجود را خلق کرد پس اگر تو در این خلقت حیران شدی - اقدام به بازفهمی در جهان و وجود بکن، چراکه توحید در خلقت این جهان مانع از رازآلود بودن این خلقت می‌شود پس اگر باز هم این جهان برایت رازآلود بود، دوباره در شناخت خود شک بکن و اقدام به بازفهمی مجدد آن بکن، بدین ترتیب است که دیگر برای تو این جهان رازآلود نخواهد بود تا تو گرفتار حیرت و حیرانی بشوی» (سوره ملک - آیات ۱ تا ۴). ♦

ادامه دارد

وب سایت:

[www.pm-iran.org](http://www.pm-iran.org)  
[www.nashr-mostazafin.com](http://www.nashr-mostazafin.com)

ایمیل آدرس تماس:

[Info@nashr-mostazafin.com](mailto:Info@nashr-mostazafin.com)

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸  
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



## سوره حدید



## مراستمانه حرکت جامعه سازانه مدنی

## پیامبر اسلام

ندارد و اصلاً شاید بهتر آن باشد که بگوئیم که تمام تلاش و هدف قرآن این است که بتواند این تقوی یا نور یا خودآگاهی یا سپر یا عینک در انسان ایجاد کند.

بنابراین رابطه تقوی با قرآن هم مقدمه است، هم هدف، هم راه است و هم منزل و به همین دلیل اگر بتوانیم نهج البلاغه را زهدنامه و مثنوی را عشق‌نامه بنامیم، قرآن تقوی‌نامه می‌باشد، چرا که آنچنانکه در آیه ۲ سوره بقره مشاهده کردیم قرآن تقوی را بستر فهم هرمنوتیک و کشف معنا در قرآن و طبیعت و تاریخ می‌داند.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...» - ای کسانی که ایمان آوردید اگر تقوا داشته باشید آن تقوای شما باعث کسب نور برای شما می‌شود تا توسط آن نور شما بتوانید حق را از باطل تمیز بدهید» (آیه ۲۹ - سوره انفال).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» - ای کسانی که ایمان آوردید روزه بر شما امر شد تا شاید توسط روزه بتوانید به تقوا دست پیدا کنید» (آیه ۱۸۳ - سوره بقره).

و در آیه ۲۸ سوره زمر هدف قرآن را ایجاد تقوی در مخاطب می‌داند:

و لذا به همین دلیل است که قرآن در آیه ۲ سوره بقره لازمه فهم کتاب هستی و کتاب قرآن را تقوی می‌داند که بی‌شک این تقوی قرآن به معنای ترمز نیست بلکه به معنای چراغ و سپر و عینکی است که بستر ساز هرمنوتیک یا کشف معنا یا تاویل در طبیعت و قرآن می‌شود.

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» - این کتاب طبیعت یا قرآن که هیچ تردیدی در آن نیست تنها هدایتگر متقین می‌باشد» (سوره بقره - آیه ۲).

آنچنانکه مشاهده می‌کنید در این آیه شرط هدایت‌گری این کتاب، خواه آن را کتاب طبیعت بدانیم یا کتاب قرآن، داشتن تقوی می‌داند چراکه قطعاً بدون هرمنوتیک و تاویل، ما نمی‌توانیم از کتاب طبیعت و کتاب قرآن کشف معنا بکنیم و بدون کشف معنا از قرآن و تاریخ و طبیعت، ما نمی‌توانیم قرآن یا طبیعت یا تاریخ را راهنمای عملی خود قرار دهیم. لازمه کسب توان کشف معنا از قرآن، طبیعت، تاریخ داشتن شناخت و آگاهی و متدولوژی و منظر و نگاه و دید است، همانی که مولوی در دفتر سوم مثنوی - ص ۴ - س ۳۶ با بیان «سودای سر بالا» از آن یاد می‌کند:

زاین رسن قومی درون چه شدند  
چون تو را سودای سر بالا نبود

زانکه از قرآن بسی گمراه شدند  
مر رسن را نیست جرمی ای عنود

آنچنانکه مشاهده می‌کنید در این ابیات مولوی مدعی است که قرآن نه تنها هدایت‌گر همه نمی‌باشد بلکه بالعکس برای بعضی همین قرآن عامل ضلالت و گمراهی هم می‌باشد.

«يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا...» - گروهی بدان گمراه می‌شوند و گروهی بدان هدایت می‌یابند» (سوره بقره - آیه ۲۶) چراکه از نظر مولوی قرآن مانند یک رسن و ریسمان می‌باشد که برای او علی السویه است که تو با آن درون چاه بروید یا بالعکس، با دست گرفتن به آن ریسمان از درون چاه بیرون بیایی. در این رابطه است که از نظر مولوی شرط اینکه تو با این ریسمان بتوانی از چاه بیرون بیایی و با آن درون چاه نروی، آن است که تو در برخورد با قرآن «سودای سر بالا» داشته باشی، این «سودای سر بالا» داشتن در زمان برخورد با قرآن و طبیعت و تاریخ همان تقوایی است که قرآن در آیه ۲ سوره بقره با ترم تقوی از آن یاد می‌کند و بدون آن امکان هرمنوتیک و تاویل و کشف معنا در قرآن و طبیعت و تاریخ وجود



«قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» - قرآن فصیح (عربی به معنای فصیح است نه زبان عربی) و بدون انحراف می‌باشد شاید که مخاطب خود به تقوی برساند»

و به همین علت است که در آیه ۲۸ سوره حدید می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» - ای کسانی که ایمان آورده‌اید بعد از ایمان، تقوا بورزید تا به وسیله این تقوای بعد از ایمان به نبوت و حرکت پیامبر اسلام ایمان بیاورید و توسط ایمان به پیامبر اسلام به وسیله تقوا، ایمانی روی ایمان یا مرتبه عالی‌تر از ایمان صاحب شوید و به وسیله آن تقوا نوری برای شما قرار دهیم تا در این دنیا با آن نور زندگی و حرکت کنید و با آن نور آگاهی مولود تقوا خداوند شما را مشمول مغفرت خود قرار می‌دهد چراکه خداوند هم غفور است و هم رحیم.»

بنابراین از نظر قرآن تقوی هم سپر است و هم نور، هم آگاهی است و هم چراغ، هم فرقان است و هم نگاه، هم بصیرت در نظر است و هم شجاعت در عمل، هم وسیله و راه است و هم هدف و مقصود. باری پس از شناخت جایگاه تقوی سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه تقوی در انسان مومن چگونه حاصل می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا سپر تکوین تقوی از نظر قرآن به صورت یک مقوله صوفیانه فردی می‌باشد و یا یک مقوله اسکولاستیک راهبانه کلیسایی و یا یک مقوله نظری ارسطویی یا آنچنانکه پیامبر اسلام در کانتکس معراج وجودی خود تعریف کرد، تقوا یک مقوله وجودی می‌باشد که برای هر کس تنها در چارچوب معراج تعریف می‌شود؟ آنچنانکه مولوی می‌گوید:

ملولان همه رفتند در خانه بندید

بر آن عقل ملولانه همه جمع بخندید

به معراج بر آئید چو از آل رسولید

رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

چو او ماه شکافید شما ابر چرایید

چو او چست و ظریفست شما چون هلپندید

دیوان شمس - بدیع الزمان فروزانفر - ص ۲۷۱ - غزل ۶۳۸

بنابراین آنچنانکه مولوی می‌گوید، آنچنانکه پیامبر اسلام با معراج پیامبر شد، هر مسلمانی می‌تواند و باید به تاسی از پیامبر اسلام دست به معراج وجودی بزند و معراج چیزی نیست جز یک تجربه وجودی

برای کشف معنای این جهان و این هستی و همین معراج عامل و بسترساز تقوی می‌باشد و بدون این معراج هرگز نمی‌توان به تقوی دست پیدا کرد.

گفت پیغمبر که معراج مرا

نیست بر معراج بونس 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 نی زود و نی دور ست و دیر

مثنوی - چاپ نیکلسون - دفتر سوم - ص ۶۰۵ - بیت ۴۵۶۲ - س ۱۳

حال اگر تقوی با معراج وجودی توسط هر فرد انسان حاصل می‌شود و همه انسان‌ها توان معراج کردن دارند و معراج یک تجربه وجودی برای کسب توان کشف معنای هرمنوتیک جهان و قرآن و تاریخ است، در این رابطه سوالی که بی‌پاسخ مانده است اینکه خود تجربه وجودی معراج که بسترساز تکوین تقوی می‌باشد، چگونه حاصل می‌شود؟

در پاسخ به این سوال است که باید بگوئیم معراج برای هر فرد، زمانی تکوین پیدا می‌کند که خود را مخاطب بی‌نهایت قرار دهد و از چهار زندان با نهایت فلسفی و تاریخی و نفسانی و اجتماع رهائی پیدا کند، لذا به مجرد اینکه انسان بتواند از چهار زندان با نهایت خود را خلاصی دهد و در برابر یک بی‌نهایت مطلق وجود مشاهده کند، به موازات فهم و احساس و تجربه این بی‌نهایت انسان به مرحله خشیت و تقوی می‌رسد. به عبارت دیگر تا زمانی که انسان نتواند خود را در برابر یک بی‌نهایت وجودی قرار دهد، نمی‌تواند به مقام خشیت و تقوی دست یابد اما از آنجائیکه بی‌نهایت وجودی برعکس بی‌نهایت ریاضی امر بی‌صورت می‌باشد، این بی‌صورتی بی‌نهایت وجودی برای انسان صورت پرست ایجاد رهبت و ترس و خشیت و حزن می‌کند. بنابراین تا زمانی که انسان خود را توسط معراج در برابر یک بی‌نهایت وجودی قرار ندهد تقوی و خشیت حاصل نمی‌شود و بزرگترین کشف پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی خود کشف خداوند به عنوان بی‌نهایت وجود بوده است که این بی‌نهایت وجودی در ۶ آیه اول سوره حدید تبیین می‌شود.

«سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» - لَهُ مُلْكُ



السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِحَيْثُ وَيَمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِهِ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ - هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِهِ مَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ - يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِهِ ذَاتِ الصُّدُورِ»

در این شش آیه اول سوره حدید قرآن و پیامبر اسلام می‌کوشد تا به تبیین آن بی‌نهایت وجودی که پیامبر اسلام در عرصه معراج وجودی خود توانسته است با تجربه وجودی خود، به کشف آن دست یابد، بپردازد. آنچنانکه مشاهده می‌شود پیامبر اسلام تلاش می‌کند تا مانند پیامبران ابراهیمی سلف خود، برعکس بودا - خداوند را به صورت پرسونال تبیین نماید چراکه خدای بی‌نهایتی که بر بودا تجلی کرد به صورت بی‌صورت در چارچوب کل هستی که ماهیتی غیر شخصی و غیر پرسونال داشت و هیچ رابطه‌ای با انسان نداشت، بود در صورتی که بی‌نهایت و خدای پیامبران ابراهیمی از ابراهیم تا پیامبر اسلام صورت شخصی و پرسونال دارد و انسان با دعا می‌تواند با او رابطه و دیالوگ برقرار کند و کسب صفات او، در خود کند و با این عمل خود را به او نزدیک کند و خود را و جهان در او احساس کند؛ لذا در این رابطه است که پیامبر اسلام در شش آیه اول سوره حدید می‌کوشد که این بی‌نهایت وجود در صورت انسان تبیین و توصیف نماید، بنابراین در این آیات قرآن با طرح «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» بی‌نهایت یا خداوند بی‌صورت و بی‌چون توسط صورت‌های ملک، عرش، اول، آخر، ظاهر و باطن صورت می‌بخشد و آن را تبیین می‌کند، یعنی همان پیامبر و قرآنی که بزرگترین تجربه‌اش در باب بی‌نهایت و خداوند بود که:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... - هیچ چیز مثل او نیست (او چیز دیگر است)» (سوره شوری - آیه ۱۱).

در این شش آیه اول سوره حدید می‌کوشد تا با تبیین وحدت خداوند به صورت غیر عددی با بیان «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِهِ كُلِّ شَيْءٍ عَالِمٌ» توصیف نماید، لذا این بی‌نهایت وجود یا خداوندی که پیامبر در این شش آیه اول سوره حدید تبیین می‌کند:

اولا با خدای ارسطو که به صورت علت اولی در کانتکس سلسله علیت مطرح می‌شود متفاوت می‌باشد چراکه خدای و بی‌نهایت فلسفی ارسطو به صورت علت اولی تنها در اول وجود مطرح می‌باشد آن هم

در چارچوب علیت، اما خدای قرآن و پیامبر اسلام نه به صورت علت اولی بلکه به صورت خالق دائم و مستمر وجود، هم در اول است و هم در آخر، هم در ظاهر است و هم در باطن.

ثانیا به علت بی‌صورتی نه تضادپذیر است و نه تعددپذیر می‌باشد، یعنی یکی بودن او وحدت عددی نیست پس هیچ صورتی از خداوند که توسط قرآن و پیامبر ترسیم شود خود خداوند نیست، چه خداوند را مانند قرآن به نور تشبیه کنیم و چه مانند مولوی خداوند را به دریا و خاموشی و سکوت تشبیه کنیم و چه مانند سهراب سپهری خداوند را به باد تشبیه کنیم، در همه حال صورت بخشیدن به امر بی‌صورت است. بنابراین به این دلیل است که پیامبر اسلام و قرآن در این شش آیه اول سوره حدید با بیان «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» همه این صورت‌ها را نفی می‌کند چراکه هر کدام از این صورت‌ها مخلوقی از او می‌باشد نه خود او، یا شبیه او.

بنابراین جهان موجود از آنجائیکه جهان اعداد و اضداد و جهان شدن و حرکت و تکامل و جهان موت و حیات می‌باشد همه این چون‌ها و کیفیت‌ها در وجود آن بی‌چون، بی‌صورت، بی‌کیفیت، بی‌ضد و بی‌ند می‌شود.

«لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِحَيْثُ وَيَمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آیه ۲ - سوره حدید).

«يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِهِ ذَاتِ الصُّدُورِ» (آیه ۶ - سوره حدید).

فرق و اشکالات آید زین مقال

زآنک نبود مثل باشد این مثال

متحد نقشی ندارد این سرا

تا که مثلی وانمایم من ترا

هم مثال ناقصی دست آورم

تا به حیرانی خرد را وآخرم

مثنوی - چاپ نیکلسون - دفتر چهارم - ص ۴۳ - س ۳ - بیت ۴۲۶

چون دوم بار آدمی زاده به زاد

پای خود بر فرق علت‌ها نهاد

علت اولی نباشد دین او

علت جزوی ندارد کین او

مثنوی - دفتر سوم - ص ۵۵۸ - بیت ۳۶۲۱

همچنین جویای درگاه خدا

چون خدا آمد شود جویبده لا

گرچه آن وصلت بقا اندر بقا است

لیک زاول آن بقا اندر فنا است

سایه‌انی که بود جویای نور

نیست گردد چون کند نورش ظهور

عقل کی ماند چو باشد سرده او

کل شی هالک الا وجهه

هالک آید پیش وجهش هست و نیست

هستی اندر نیستی خود طرفه ایست

اندرین محضر خردها شد زدست

چون قلم اینجا رسید ه شد شکست

مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۱۰ - بیت ۴۷۰۸

«آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ - وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ - وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِهِ مَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ - مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرُضُ اللَّهُ فَرَضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ - يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ - يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَسِبْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ - ينادونهم ألم تكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتربصتم وازتبنتم وعرثكم الأمانى حتى جاء أمر الله وعرثكم بالله العرور - فالיום لا يوحى منكم فدية ولا من الذين كفروا ماؤاكم النار هي مولاكم وبئس المصير - به خدا و رسولش ایمان بیاورید و در راه خدا انفاق کنید آنچه از پیشینیان

که امروز شما به عنوان مالک جانشین آن‌ها شده‌اید پس کسانی از شما که ایمان بیاورد به خدا و رسولش و مال و جان خود را در این راه انفاق کند اجری بزرگ خواهند داشت - چرا زمانی که پیامبر شما را دعوت می‌کند که به پروردگارتان ایمان بیاورید ایمان نمی‌آورید با اینکه او از شما پیمان گرفته است اگر به پیمانی که با پیامبر بسته‌اید ایمان دارید - آن خدائی است که آیاتی روشن بر بنده خود محمد نازل کرد تا شما را از ظلمت به سوی نور خارج کند و به درستی که خداوند بر شما رؤف و مهربان می‌باشد - چرا در راه خدا انفاق نمی‌کنید در حالیکه از آن خداوند است آنچه در آسمان و زمین است و برابر نیستند از شما آنانی که قبل از فتح انفاق و جهاد با مال و جان کردند با آنانی که بعد از فتح ایمان می‌آورند البته خداوند به هر دو گروه وعده احسان داده است و خداوند به آنچه می‌کند آگاه است - کیست از شما که به خدا قرض حسنه بدهد و خدا آن را برایش مضاعف کند و برایش اجری ارجمند بدهد - در آن روز مردان و زنان مومن را که نور و روشنائی آن‌ها از پیش رو و دست راستشان حاکم بر حرکت آن‌ها می‌باشد بشارت باد بر شما در آن روز جناتی که نهرها از دامنه‌اش روان است و شما در آن جاودانید و این خود رستگاری عظیم است - در آن روزی که مردان و زنان منافق به این مردم با ایمان بگویند کمی صبر کنید تا ما هم به شما برسیم و از نور شما اقتباس کنیم به ایشان گفته می‌شود به عقب برگردید و از آنجا نور بیاورید پس دیواری بین این دو طایفه کشیده شود که باطنش برای مومنین رحمت است و ظاهرش برای منافقین عذاب - در همین زمان است که منافقین به مومنین می‌گویند که مگر قبلا ما با شما نبودیم؟ مومنین جواب می‌دهند: چرا بودید و لیکن شما خود را فریب دادید و هلاک شدید و در دین شک کردید و پندار اینکه چراغ حرکت خاموش می‌شود شما را مغرور کرد تا آنکه مرگتان رسید و نفستان شما را نسبت به خدا مغرور کرد - امروز دیگر از شما و کفار فدیة پذیرفته نمی‌شود منزلگاهتان آتش که این بد بازگشتگاهی است» (سوره حدید - آیات ۷ تا ۱۵).

ادامه دارد

