

«سال ۱۳۹۵» چگونه آغاز شد؟ و چگونه در حال به پایان رسیدن، می‌باشد؟

نیم نگاهی واکاوانه به حوادث مهم «بین‌المللی» و «منطقه‌ای» و «داخلی ایران» در سال ۱۳۹۵

سرمقاله

امسال برعکس سال‌های گذشته، برای «واکاوی حوادث مهم سال ۱۳۹۵» از «حوادث مهم بین‌المللی» در سال ۹۵ شروع می‌کنیم تا بعد از آن به واکاوی «حوادث مهم منطقه‌ای» در سالی که گذشت بپردازیم، تا در خاتمه این سرمقاله نشر مستضعفین بتوانیم به صورت تفصیلی به تحلیل حوادث مهم ایران در سال ۹۵ دست پیدا کنیم.

جمعه شب، ۵ آذر ماه سال ۱۳۹۵ برابر با ۲۵ نوامبر ۲۰۱۶ در ساعت ده و ۲۹ دقیقه شب، «فیدل کاسترو» پس از ۹۰ سال عمر، درگذشت. او که از ۴ مرداد سال ۱۳۳۲ (۲۶ ژوئیه ۱۹۵۳) با تسخیر پادگان مونکادای شهر سانتیاگو در کوبا «گفتمان نوین چریک‌گرانی مدرن» در قرن بیستم، وارد چرخه «تنوری پیشاهنگ» در کنار دو تنوری «حزب طراز نوین لنین» و «ارتش خلقی مانو» کرد، برای مدت بیش از ۳۰ سال توانست «تنوری چریک‌گرانی مدرن» (که توسط رژی دبره در کتاب «انقلاب در انقلاب» برای اولین بار تئوریزه شد)، به عنوان «گفتمان مسلط، در عرصه استراتژی پیشاهنگ و مبارزه رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی از آمریکای لاتین تا آسیای جنوب شرقی درآورد.»

۲

«کارنامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»

«ترازنامه ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقاقتی»

قسمت اول

در شبانگاه یکشنبه ۱۹ دی ماه ۹۵ به یکباره خبر فوت هاشمی رفسنجانی به صورت یک «شک سیاسی» بر سه مؤلفه حاکمیت و جنبش و مردم ایران در داخل و خارج از کشور وارد شد. البته، «علت» اینکه «این خبر» برای حاکمیت و جنبش و مردم ایران، صورت «شک سیاسی» پیدا کرد، این بود که مرگ هاشمی رفسنجانی در زمانی و شرایطی به یکباره اعلام گردید که هیچکدام از سه مؤلفه فوق آن را پیش‌بینی نکرده بود؛ و دلیل اینکه، این خبر صورت «شک سیاسی» پیدا کرد، این بود که در شرایطی که کمتر از چهار ماه به «انتخابات دولت دوازدهم» باقی مانده بود، از آنجائیکه حضور هاشمی رفسنجانی، در اردوگاه انتلافی دو جریان به اصطلاح، «اعتدالیون و اصلاح‌طلبان» می‌توانست وزنه ترازو را در برابر اردوگاه پاره پاره و هزار تکه «راست» به سود جبهه انتلافی «اعتدالیون و اصلاح‌طلبان»، (در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت در درون حاکمیت مطلقه فقاقتی) تغییر دهد، طبیعی بود که در فرایند انتخابات دولت دوازدهم، خبر فوت هاشمی رفسنجانی که نقش «لیدر» برای جبهه انتلافی فوق داشت، بتواند در تمامی جناح‌ها و جریان‌هایی که «معتقد به اصلاح رژیم مطلقه فقاقتی از درون هستند» شک سیاسی بکند.

۱۱

○ انتخابات آمریکا...۴

○ جنبش کارگری در برابر دو آوردگاه ۲

○ جنبش حاشیه نشینان ایران ۶

○ جنبش دانشجویی، پیشرو؛ پیشگام؟...۳

○ دموکراسی و آزادی ۳۱

○ پرسش و پاسخ دهم ۳

○ مبانی تئوریک استراتژی اقدام عملی...۳

○ اقبال «پیام - آوری»...۸

○ شریعتی در آئینه اقبال ۱۹

○ درس هائی از تاریخ ۲۴ (تشکیلات گریزی)

○ بحث شناسی ۳۳

○ درس هائی از نهج البلاغه ۲

○ تفسیر سوره انبیاء، ۵

و اکنون اگر رهبر یک آدم بی‌شعوری مثل استالین باشد. باید تمام افکار فلسفی‌مان را در رابطه با سوسیالیسم که یک بحث علمی است. از آقای رهبرمان بیاموزیم و هر چیز نوشت دیگر وحی منزل است» (م - آ ۲ - ص ۷۸).

«من سوسیالیسم را. عالی‌ترین و انسانی‌ترین کشف انسان امروز می‌دانم؛ و سوسیالیسم تنها مکتبی می‌داند که باید برایش فداکاری کرد و خون نثارش گردد. اما اگر آنچنان که رالیست‌ها می‌فهمند. سوسیالیست عبارت باشد از آمبورژوا کردن تمام جامعه. توسعه روح و فکر و خلق و خوی زندگی مصرفی بورژواها. در همه طبقات و لایه‌ها و گروه‌های اجتماعی هرگز به جانبازی نمی‌ارزد. سوسیالیسم من درست برعکس. نه تعمیم زندگی و روح بورژوازی است. بلکه نابود کردن آن و شستن اجتماع بشری از این بیماری انسان‌کش است» (م - آ ۳۵ - ص ۷۱).

ب - به علت همین تفکیک «دموکراسی» از «سوسیالیسم» در اندیشه کاسترو و پیروی کاسترو «از راه سوسیالیسم دولتی قرن بیستم» و تکیه او بر «سیستم تک حزبی» در عرصه «نظام سیاسی» باعث گردید تا کاسترو و کوبا از بعد از «فروپاشی نظام سوسیالیست دولتی» در دهه آخر قرن بیستم جهت بقا حاکمیت خود، راهی جز مسیر سرمایه‌داری هار، آنچنانکه روسیه و چین و ویتنام و دیگر کشورهای اردوگاه سوسیالیست دولتی در پیش گرفته‌اند، نداشته باشد. لذا در این رابطه است که کوبا از بعد از فوت کاسترو، «در حال استحاله در مسیر روسیه و چین و ویتنام به طرف سرمایه‌داری هار جهانی می‌باشد؛ و این راهی است که توسط قربانی کردن «دموکراسی» یا «سوسیالیسم سیاسی» در پای «سوسیالیسم دولتی» هموار گردیده است.

ج - ریشه انحراف تئوری «سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم» و «سوسیالیسم دولتی قرن بیستم» اعم از سوسیالیسم لنین و استالین و مانو و غیره در الگوی حکومتی و «نظام سیاسی حزب - دولت» به جای «جنبش - دولت» یا «طبقه - دولت» نهفته است. چراکه با تئوری «حزب - دولت» در چارچوب نظام سیاسی و در عرصه استراتژی پیشاهنگی (به جای استراتژی پیشگامی و استراتژی پیشروئی)، راهی جز قربانی کردن «دموکراسی» و تکیه بر «سوسیالیسم سرنیزه‌ای دولتی استالینیستی» باقی نمی‌ماند.

به عبارت دیگر «استالینیسم» مولود سنتزی استراتژی «حزب - دولت» لنین می‌باشد؛ و قربانی شدن دموکراسی در عرصه سوسیالیسم دولتی و سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا، مولود همین اندیشه است؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «دموکراسی سوسیالیستی شریعتی» (نه سوسیال دموکراسی اروپائی

تا آنجا که در کشور خودمان، از ۲۹ بهمن ماه سال ۱۳۴۹ (با حماسه سیاهکل) تا سال ۱۳۵۵، برای مدت شش سال، «گفتمان چریکگرایی مدرن، به عنوان گفتمان مسلط مبارزه مدرن (در چارچوب استراتژی پیشاهنگ)، درآمد»، مبارزه مدرنی که از شهریور ۱۳۲۰ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در چارچوب «تئوری حزب طراز نوین لنین» و تحت هژمونی حزب توده، در جامعه ایران به عنوان گفتمان مسلط «استراتژی پیشاهنگ» درآمد بود. آنچنانکه از ۳۰ خرداد سال ۱۳۶۰ تا زمان اشغال کشور عراق در سال ۲۰۰۳ توسط امپریالیسم آمریکا، «گفتمان ارتش خلقی مانو، تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق ایران، به عنوان گفتمان مسلط بر استراتژی پیشاهنگ ایران بوده است.»

کاسترو هر چند «در عرصه استراتژی پیشاهنگ دارای نوآوری بود و راهی نو در چارچوب چریکگرایی مدرن ایجاد کرد»، با همه این احوال، از بعد از پیروزی انقلاب کوبا تا لحظه فوتش، «با تاسی از سوسیالیسم دولتی قرن بیستم تحت هژمونی اتحاد جماهیر شوروی، نتوانست راهی نو در کنار سوسیالیسم دولتی قرن بیستم، ایجاد نماید.» چرا که:

الف - کشور کوبا از زمان پیروزی انقلابش بر علیه باتیستا الی یومنا هذا به لحاظ نظام سیاسی به صورت «تک حزبی» که همان حزب کمونیست می‌باشد، اداره می‌گردد. لذا دموکراسی در کوبا، در مدت بیش از نیم قرن که از عمر آن می‌گذرد، امری فراموش شده می‌باشد و در این مدت، کاسترو تلاش می‌کرد تا (مانند لنین و استالین و مانو و...) به «سوسیالیسم اقتصادی» جدای از «سوسیالیسم سیاسی» که همان «دموکراسی سوسیالیستی» می‌باشد، راه پیدا کند. یادمان باشد که تفاوت «سوسیالیسم معلم کبیرمان شریعتی» با «سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا» و «سوسیالیسم دولتی قرن بیستم لنین و استالین و مانو و...» در این است که، «طرفداران سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی» بدون تفکیک خود «سوسیالیسم» به سه مؤلفه «سوسیالیسم اقتصادی» و «سوسیالیسم سیاسی» و «سوسیالیسم معرفتی»، با «تکیه صرف اقتصادی کردن بر سوسیالیسم اقتصادی»، باعث بحران و فروپاشی سوسیالیسم دولتی، در دهه آخر قرن بیستم شدند. در صورتی که در «سوسیالیسم شریعتی» به علت تفکیک «سوسیالیسم سیاسی، از سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم معرفتی» و تعریف «سوسیالیسم سیاسی» در چارچوب «دموکراسی سوسیالیستی»، راه «سوسیالیسم اقتصادی، از مسیر دموکراسی سوسیالیستی، عبور می‌کند.»

«نقطه ضعف سوسیالیسم این است که آن را به ماده‌گرایی وصل کرده‌اند؛ و در عمل هم به صورت دولت‌پرستی و اصالت دولتش درآورده‌اند و اصالت دولت هم بعداً به صورت اصالت رئیس دولت و رهبر درآمد است:



که مضمونی بورژوائی دارد)، برعکس «دموکراسی لیبرالیستی» نمی‌توان به صورت نسخه‌ای و بخشنامه‌ای و از بالا بر جامعه تزیق کرد. لذا تنها «استراتژی جنبشی» در چارچوب «تئوری پیشگام» است (نه استراتژی پیشاهنگی حزب طراز نوین لندن و چریک‌گرایی مدرن رژی دیره و ارتش خلقی مائو) که می‌تواند به «پروژه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی» لباس واقعیت ببخشد.

بنابراین کاسترو مانند سلف خود در شوروی و چین و... کوشید توسط استراتژی «حزب - دولت» به این مهم پردازد لذا راه او به جای آب به سراب انجامید. در نتیجه «تا زمانیکه در عرصه پروژه سه مؤلفه‌ای سوسیالیسم، تکلیف خود را با دموکراسی یا سوسیالیسم سیاسی مشخص نکنیم، راهی جز سراب کاسترو برای ما نمی‌ماند». پر پیداست که این امر ممکن‌پذیر نیست «جز با جایگزینی استراتژی جنبشی و جامعه مدنی جنبشی به جای استراتژی حزب - دولت لنینیستی»، چراکه دیگر در این چارچوب ما مجبور نمی‌شویم تا حزب طراز نوین پیشاهنگ را - آنچنانکه لنین می‌گفت - جایگزین طبقه و جنبش‌های چهارگانه بکنیم؛ و تنها بدین ترتیب است که ما می‌توانیم به دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری اروپائی)، با تعریف جنبش اکثریت برای اکثریت و در خدمت اکثریت، دست پیدا کنیم؛ و بعد از این است که در عرصه سوسیالیسم اقتصادی، برعکس دموکراسی لیبرالیستی، «به جای اینکه کدخدا را ببینیم تا ده را بچاپیم، می‌توانیم ده را ببینیم تا کدخدا را در خدمت طبقه زحمتکش بچاپیم»؛ و تنها توسط «دموکراسی سوسیالیستی شریعتی» (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری اروپائی) است که ما می‌توانیم توسط «دموکراسی جنبشی» در چارچوب «جامعه مدنی جنبشی» به «حکومت مردم برای مردم به وسیله مردم»، آنچنانکه شریعتی می‌پنداشت دست پیدا کنیم؛ و سوسیالیسم شورائی یا سوسیالیسم از پائین، برعکس سوسیالیسم دولتی از بالا بنا نمائیم؛ و تنها در این چارچوب است که «دموکراسی» به جای اینکه مانند «دموکراسی لیبرالیستی» زرادخانه‌ای در دست طبقه حاکم یا بورژوازی باشد، خود همین «دموکراسی سوسیالیستی» به عنوان زرادخانه‌ای در خدمت جنبش‌های چهارگانه در می‌آید. چراکه تنها با این دموکراسی سوسیالیست است که شرایط جهت سازماندهی و سازمان‌گری مردم برای حاکمیت بر خویش هموار می‌شود؛ و دیگر برعکس «نظام سیاسی حزب - دولت لنینیستی» از پیوند «جنبش با دولت»، سیستم پلیسی (که به قول گرامشی معلول پیوند حزب با دولت است) زائیده نمی‌شود.

با این رویکرد به دموکراسی است که «دموکراسی به جای اینکه یک نظام اجتماعی باشد، بدل به یک شیوه حکومتی می‌گردد.» یعنی نه تنها آنچنانکه طرفداران «دموکراسی لیبرالیستی» می‌گویند، «دموکراسی

سوسیالیستی» مترادف با سرمایه‌داری نیست، حتی با رویکرد شریعتی به دموکراسی، دموکراسی مترادف با سوسیالیسم هم نیست، بلکه در این رویکرد، تنها «مؤلفه سیاسی سوسیالیسم» است که به عنوان شیوه حکومت تعریف می‌شود؛ و «دموکراسی، بدل به شیوه کنترل بالائی‌های قدرت، توسط پائینی‌های جامعه می‌گردد»؛ و تنها با این رویکرد به سوسیالیسم و دموکراسی است که برعکس لنین که می‌گفت: «سوسیالیسم عبارت است از الکتریسته بعلاوه شورا»، ما می‌توانیم سوسیالیسم را اینچنین تعریف کنیم که: «سوسیالیسم عبارت است از اجتماعی کردن سیاست و آگاهی و اقتصاد»؛ یعنی تنها با این رویکرد به سوسیالیسم است که ما توانیم «از نیروی کار، کالازدائی کنیم» و به «حق تغذیه اجتماعی» و «حق مسکن اجتماعی» و «حق کار اجتماعی» و «حق بهداشت اجتماعی» و «حق آموزش اجتماعی» که میانی «برنامه سوسیالیستی» می‌باشد، دست پیدا کنیم؛ و دست «بخش خصوصی» اعم از دولت یا طبقه سرمایه‌دار «از مبانی اقتصادی جامعه» قطع کنیم و «اقتصاد ماکرو یا اقتصاد کلان» را در خدمت «اقتصاد میکرو یا اقتصاد خرد» درآوریم؛ و «حق انتخاب در مصرف و رقابت در کار را برای مردم ارزش بدانیم» و به «دموکراسی فعال یا دموکراسی مشارکتی یا دموکراسی شورائی» دست پیدا کنیم؛ و در عرصه «اقتصاد ماکرو یا کلان»، به «برنامه‌ریزی متمرکز دست پیدا کنیم» و «دموکراسی سوسیالیستی» را شرط دستیابی به «سوسیالیسم اقتصادی» بدانیم؛ و آنچنانکه خود را متعهد به «سوسیالیسم اقتصادی» می‌دانیم، مقدم بر آن، متعهد به دموکراسی بدانیم و به مبارزه برای سوسیالیست از کانال مبارزه برای دموکراسی اعتقاد پیدا کنیم؛ و معتقد شویم که «عامل دگرگونی اجتماعی»، مردم و جنبش‌های چهارگانه هستند، نه «حزب و پیشاهنگ و دولت» و مانند «پیشگام» خودمان را بخشی از جنبش و طبقه و مردم بدانیم، نه مانند «پیشاهنگ» خودمان را قیم مردم و جنبش و طبقه به حساب آوریم؛ و مانند «پیشگام» به این اصل اعتقاد پیدا کنیم که «مردم در عرصه زندگی روزمره خود، برای سوسیالیسم و دموکراسی مبارزه می‌کنند، نه آنچنانکه پیشاهنگ معتقد است، توسط دنباله‌روی از قهرمانان». چراکه برشت در نفی پیشاهنگ می‌گوید: «بدبخت مردمی هستند که برای مبارزه نیازمند به قهرمان و پیشاهنگ می‌باشند.»

در سال ۱۳۹۵ با پیروزی «ترامپ» بر هیلاری کلینتون در انتخابات رئیس جمهوری آمریکا، در شرایطی که «پوپولیسم سیاسی و ساختاری» در آمریکای لاتین در حال عقب‌نشینی و اضمحلال می‌باشد، ما شاهد ظهور «پوپولیسم سیاسی» در دژ سرمایه‌داری و کاپیتالیسم، یعنی آمریکا هستیم. «شعار اصلی ترامپ که بستر ساز پیروزی او بر کلینتون گردید، این است که آمریکا برای آمریکایی‌ها است» و در لوای این شعار است که او،



اولاً «مهار اقتصادی و سیاسی و نظامی چین» به عنوان اولویت اول برنامه خود مطرح می‌کند.

ثانیاً با حمایت از انگلیس «پروژه فروپاشی اتحادیه اروپا» را دنبال می‌نماید.

ثالثاً در شرایطی که نظم و نظام تک قطبی جهان با ظهور قدرت‌های جدید بین‌المللی (که در رأس آنها چین قرار دارد) به چالش کشیده می‌شود و به علت بحران جهانی سرمایه‌داری، اقتصاد مسلط آمریکا از سه زاویه آسیای جنوب شرقی و اتحادیه اروپا و بریکس به چالش کشیده شده است، ترامپ می‌کوشد تا با عمده کردن جنگ اقتصادی با چین، دخالت‌های سرمایه‌سوز نظامی امپریالیسم آمریکا، بخصوص در خاورمیانه که بیش از سه تریلیون دلار برای مردم آمریکا بار مالی داشته است، کاهش دهد.

رابعاً در راستای کاهش درصد بیکاری در آمریکا که از سال ۱۹۷۹ از ۲۰ میلیون نیروی کار آمریکائی، بیش از ۸ میلیون نفر شغل در اثر اتوماسیون و بحران جهانی سرمایه‌داری از بین رفته‌اند، ترامپ می‌کوشد تا با «اخراج وسیع نیروی کار مهاجر آمریکای لاتین» از کشور آمریکا و کشیدن دیوار در مرز با مکزیک و مخالفت با ورود مهاجرین به این کشور، علاوه بر اینکه از ظهور بحران مهاجرین که باعث زلزله سیاسی و اجتماعی در اتحادیه اروپا گردیده است، جلوگیری نماید، شرایط جهت کاهش بیکاری در آمریکا فراهم سازد.

خامساً در راستای مهار نظامی روسیه، ترامپ می‌کوشد تا در چارچوب کاهش قدر سهم هزینه آمریکا در ناتو، توسط استراتژی نفوذ ناتو به طرف اقمار جغرافیائی اتحاد جماهیر شوروی سابق که در رأس آنها اوکراین و گرجستان قرار دارد، علاوه بر جداسازی روسیه از چین، روسیه را گرفتار بحران‌های نظامی درونی خود بکند، همان روسیه‌ای که از بعد از اشغال کریمه و ظهور تمام‌قد در سوریه و پیمان شانگهای، «هژمونی نظامی آمریکا را در عرصه بین‌المللی به چالش کشیده است». لذا به همین دلیل ترامپ می‌کوشد تا با حمایت نئوکان‌ها در دستگاه سیاسی آمریکا، یکی از اولویت‌های سیاست خارجی خود را، «تنظیم مجدد مناسبات با روسیه» در معنای مثبت آن (برعکس زمان اوپاما) تعریف کند.

سادساً در رابطه با «منطقه خاورمیانه»؛ با توجه به تحولات اخیر میدانی داخلی در سوریه و پیروزی ارتش اسد با حمایت نظامی روسیه و لشکر قدس رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران و حزب الله لبنان که باعث گردیده است تا علاوه بر تثبیت هژمونی روسیه بر منطقه، موازنه و صف‌بندی منطقه‌ای به سود رژیم مطلقه فقهاتی ایران، در رابطه با هژمونی بر هلال شیعہ از خلیج فارس تا دریای مدیترانه تغییر کند،

ترامپ می‌کوشد تا در چارچوب به چالش کشیدن «برجام» و تقویت صف رقیب، از رژیم کودکش و ضد انسان و اشغالگر اسرائیل گرفته تا رژیم ارتجاعی عربستان سعودی، رژیم مطلقه فقهاتی را در عرصه منطقه خاورمیانه به انزوا بکشاند تا با ایجاد صف‌بندی جدید در خاورمیانه بتواند، علاوه بر پایان دادن به حضور سرمایه‌سوز نظامی خود در منطقه خاورمیانه، شرایط جهت عقب‌نشینی رژیم مطلقه فقهاتی در جنگ‌های نیابتی از یمن تا عراق و سوریه فراهم کند.

ثامناً جهت افزایش رشد سرمایه‌داری و تولید ناخالص ملی در آمریکا که امروزه کمتر از ۲٪ می‌باشد، ترامپ می‌کوشد تا با حمایت از سیاست «فروپاشی اتحادیه اروپا» توسط انگلیس، «اتحادیه اروپا را که امروزه ۵۰۰ میلیون نفر جمعیت دارد و به عنوان بزرگترین بازار مصرف جهان می‌باشد و بزرگترین آلت‌رناتیو بالفعل آمریکا است، به چالش بکشد». تا علاوه بر نفی آلت‌رناتیو سیاسی و اقتصادی اتحادیه اروپا در برابر آمریکا، با منفرد کردن کشور آلمان که اقتصاد اول اتحادیه اروپا می‌باشد، شرایط جهت رونق اقتصادی و رشد سرمایه‌داری در کشور آمریکا فراهم بکند.

علی‌ایحاله، با توجه به موارد فوق است که ظهور پدیده پوپولیسم در لباس ترامپ در سال ۱۳۹۵ در آمریکا، «خود معرف زوال امپریالیسم آمریکا، در عرصه هژمونی منوپولی نظم بین‌المللی (که از اواخر قرن بیستم با فروپاشی بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی تکوین پیدا کرده است)، می‌باشد». چراکه جوهر تمامی شعارها و برنامه‌های ترامپ در راستای پر کردن گسل‌هایی است که در اقتصاد و سیاست و جامعه آمریکا بوجود آمده است. فراموش نکنیم که ترامپ در چارچوب نظام لیبرال دموکراسی آمریکا توانسته است وارد کاخ سفید بشود، بنابراین، در این رابطه نباید ظهور ترامپیسم در آمریکا، فقط در چارچوب سیاست نئوکان‌ها مورد تحلیل قرار دهیم، بلکه بالعکس باید در پیوند با بحران جهان سرمایه‌داری و بحران بیکاری و بحران مهاجرت و بحران کاهش رشد سرمایه‌داری به کمتر از ۲٪ و بحران فروپاشی اتحادیه اروپا و بحران ژئوپولیتیکی خاورمیانه و غیره تحلیل کنیم. ماحصل اینکه:

الف - ترامپ در این شرایط در تدارک اعمال فشار ویژه‌ای علیه ایران و رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد تا توسط استراتژی تعادل صف‌بندی‌های منطقه‌ای در خاورمیانه، بستر خروج نظامی و کاهش دخالت مستقیم و کاهش هزینه‌های نجومی آمریکا، فراهم نماید.

ب - از آنجائیکه توفیق اوپاما برای رسیدن به توافق هسته‌ای با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و وادار کردن رژیم ایران برای خوردن جام دوم زهر، معلول کسب اجماع فراگیر جهانی در عرصه تحریم اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی بوده است، بطوریکه توسط این اجماع جهانی،



اوباما توانست یکی از شدیدترین تحریم‌های اقتصادی تاریخ که حتی شدیدتر از تحریم صدام حسین و عراق از بعد از اشغال کویت هم بود، بر رژیم مطلقه فقهاتی ایران تحمیل نماید، تا آنجا که حتی روسیه و چین حاضر به قبول عضویت ایران در زمان محمود احمدی نژاد به شانگهای نشدند و حتی تا آنجا که (از بعد از شکست استراتژی اشغال نظامی بوش پسر در افغانستان و عراق)، امپریالیسم آمریکا توسط تحریم رژیم مطلقه فقهاتی توانست، در دوران اوباما بزرگترین پیروزی تاریخ خود را (از طریق غیر دخالت مستقیم نظامی)، حاصل نماید؛ و توسط «برجام» پروژه‌ای که بیش از ۵۰۰ میلیارد دلار در مدت ۲۲ سال، برای رژیم مطلقه فقهاتی هزینه داشت، سترون و عقیم نماید؛ و با تحمیل شرایط بر رژیم مطلقه فقهاتی، برای مدت ۳۰ سال، خواسته خود را در این رابطه بر رژیم مطلقه فقهاتی تحمیل نماید.

آنچنانکه رژیم مطلقه فقهاتی (در مقایسه با قطعنامه ۵۹۸ جنگ ایران و عراق) توسط «برجام» مجبور شد تا دست‌های خود را جهت تسلیم بالا ببرد؛ و برای همیشه با این پروژه خامان‌سوز و بلندپروازنه که بیش از ۵۰۰ میلیارد دلار در مدت ۲۲ سال از سرمایه‌های مردم نگویند بخت ایران تکوین کرده بود، وداع نماید؛ و عطا قدرت استراتژیک انرژی هسته‌ای و بدل شدن به کره شمالی را، به لقا نش ببخشد. البته پیش‌بینی می‌شود که ترامپ، جهت اعمال فشار ویژه بر رژیم مطلقه فقهاتی نتواند، از موفقیت اوباما برخوردار گردد، چرا که سیاست آنارشیستی ترامپ، در چارچوب به چالش کشیدن هم زمان چین و اتحادیه اروپا و رژیم مطلقه فقهاتی، نمی‌تواند مانند اوباما، باعث اجماع جهانی بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی بشود، هر چند که سیاست‌های ضد ایرانی ترامپ در اندک زمان گذشته نشان داده است که سال‌های پر تنش آنچنان که از بهارش پیداست، در رابطه با رژیم مطلقه فقهاتی در پیش است.

ج - از آنجائیکه موضع‌گیری‌های سیاسی ترامپ پیش‌بینی‌ناپذیر می‌باشد، لذا وضعیت جهان در دوران ترامپ نامطمئن و خطرناک خواهد بود، بخصوص که ترامپ نوک پیکان استراتژی جهانی خودش «مهار چین و متلاشی کردن اتحادیه اروپا قرار داده است». لذا ارائه لایحه‌ای توسط کمیسیون اروپا در نیمه دوم سال ۹۵ از بعد از انتخاب ترامپ، مبنی بر اختصاص میلیاردها یورو به توسعه تسلیحاتی، اولین واکنش اتحادیه اروپا به انتخاب ترامپ در راستای تشدید تضاد نظامی و پیش درآمدی بر ایجاد یک ارتش اروپائی در برابر ناتو می‌باشد.

د - موضع‌گیری‌های ناسیونالیستی و پوپولیستی ترامپ و نگاه مردد او به ناتو، باعث گردیده است تا هم فاز با افزایش قابل توجه بودجه نظامی اتحادیه اروپا، این کشورها در بودجه ملی‌شان هم که خارج از کادر اتحادیه اروپا می‌باشد (مثل آلمان و فرانسه که تا ۱۵٪ این افزایش را به انجام رسانده‌اند و حتی در کشورهایی مثل چین که در آسیای جنوب

شرقی قرار دارد، این افزایش بودجه نظامی حتی به بیش از ۳۰٪ هم رسیده است) به این افزایش تن دهند.

ه - در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا، برای اولین بار در تاریخ آمریکا، کسی توانست پیروز شود که هم پوپولیست است و هم زن‌ستیز و هم ضد مهاجر و راسیست می‌باشد. همین امر باعث گردیده است تا با ورود ترامپ به کاخ سفید یکی از عظیم‌ترین جنبش‌ها در آمریکا و جهان بر علیه ترامپ و سیاست‌های پوپولیستی و راسیستی او (از بعد تظاهرات بر علیه حمله امپریالیسم آمریکا به عراق) شکل بگیرد، بطوریکه در تظاهرات ۲۱ ژانویه آمریکائی‌ها بر علیه ترامپ، بیش از سه میلیون نفر شرکت داشتند، فراموش نکنیم که به علت همین مواضع ضد مهاجر و زن‌ستیزانه و راسیستی ترامپ، این جنبش‌های ضد ترامپی، از شکل رنگارنگ ملیتی و جنسیتی و طبقاتی برخوردار می‌باشند.

و - خروج بریتانیا از اتحادیه اروپا و انتخاب دونالد ترامپ و تراژدی سوریه از اهم مسائل سیاسی بین‌المللی در سال ۱۳۹۵ بوده است.

در سال ۱۳۹۵ «بحران خاورمیانه» از سوریه و عراق گرفته تا یمن و لبنان و بحرین و تا شمال آفریقا لیبی و... وارد فاز نوینی از پروسس پیچیدگی خود شد. چراکه از بعد از اینکه «جنگ داخلی سوریه» در ادامه بن بست «بهار عربی» در این کشور، بدل به «جنگ نیابتی» گردیده است، آنچنانکه «هیرارشی جنگ داخلی سوریه» تاکنون در سه لایه: ۱ - اسد و ارتش سوریه، ۲ - ارتش آزاد سوریه یا جریان‌های مذهبی اخوان المسلمین و نیروهای ملی، ۳ - جریان‌های سلفیه از داعش تا جبهه النصره و احرار الشام و غیره، آرایش یافته‌اند، با استحال «جنگ داخلی سوریه، به جنگ نیابتی منطقه‌ای»، جنگ نیابتی منطقه‌ای از بدو ظهور الی یومنا هذا، نیز مانند جنگ داخلی سوریه، در سه سطح داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی، ساری و جاری گردیده است. چراکه با استحال «جنگ داخلی سوریه، به جنگ‌های نیابتی منطقه‌ای» توسط این جنگ‌های نیابتی، علاوه بر اینکه، در عرصه «جنگ داخلی سوریه» مانند گذشته «نیروهای رقیب داخلی، از کردها تا سلفیه تا ارتش ملی و ارتش اسد، به طناب‌کشی و وزن‌کشی میدانی مشغول می‌باشند.»

در سطح منطقه خاورمیانه، در عرصه جنگ‌های نیابتی، عربستان سعودی و ترکیه و رژیم مطلقه فقهاتی، به عنوان «سه قدرت برتر منطقه خاورمیانه» در حال طناب‌کشی و وزن‌کشی میدانی و دیپلماتیک می‌باشند؛ و به موازات این طناب‌کشی و وزن‌کشی میدانی و دیپلماتیک قدرت‌های سه گانه منطقه خاورمیانه است که همین طناب‌کشی و وزن‌کشی بین صف‌های بین‌المللی که در رأس آنها دو صف غرب تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا و صف دیگر تحت هژمونی روسیه قرار



دارد، انتقال پیدا کرده است؛ که در سال ۱۳۹۵ بخصوص از بعد از فتح حلب، توسط ارتش اسد و حمایت همه جانبه روسیه و سپاه قدس رژیم مطلقه فقهاتی و حزب الله لبنان، در عرصه بین‌المللی شرایط به سود جناح رقیب تحت هژمونی روسیه، در برابر جناح غرب تحت هژمونی امپریالیسم، تغییر کرد. همین امر باعث گردید تا:

اولاً جناح رقیب هم در منطقه و هم در عرصه بین‌المللی، از صدر تا ذیل (منهای ترکیه) از شرط شعار سرنگونی اسد حداقل در دوره انتقال قدرت، عقب نشینی کنند.

ثانیاً تحرک و قدرت‌گیری روسیه، به عنوان یک مدعی نوین ابرقدرت نظامی (نه اقتصادی) در جهان (که این حرکت روسیه از الحاق کریمه در جریان بحران اوکراین شروع شد و با دخالت فعالانه خود روسیه در جنگ سوریه به آن عمق بخشید و سرانجام با گسترش بی‌سابقه صنعت تسلیحاتی خود توانست آن را تثبیت نماید)، باعث گردید تا روسیه هم اکنون به عنوان قدرت اول نظامی (نه اقتصادی) در عرصه خاورمیانه تبدیل شود.

لذا با توجه به تحولات اخیر جنگ داخلی و جنگ نیابتی در سوریه و موقعیت برتری که در این رابطه روسیه در سوریه و منطقه ژئوپولیتیکی خاورمیانه در سال ۱۳۹۵ پیدا کرده است، هیچ دلیلی وجود ندارد که روسیه در شرایط جدید منطقه، در عرصه دیپلماسی، خود را محدود به دیپلماسی هژمونی‌طلبانه رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب هلال شیعیه از خلیج فارس تا در پای مدیترانه ببیند. علیهذا، نامحتمل است که روسیه در تنش‌های احتمالی آتی (دوران ترامپ) بین ایران و آمریکا، از راهی جز «امتیازگیری دو جانبه گام بردارد».

یادمان باشد که استراتژی جهان سرمایه‌داری تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا (برعکس دوران ترامپ)، در زمان اوباما برای مهار روسیه، با تکیه بر نقشه برژنیسکی که می‌گفت: «روسیه خیلی بزرگ است، باید آن را به چهار کشور تقسیم کنیم»، امپریالیسم جهانی تلاش می‌کرد تا با نفوذ ناتو به پشت دیوارهای روسیه و حیات خلوت‌های روسیه، مثل اوکراین و گرجستان، روسیه را در چارچوب جغرافیای داخلی‌اش، محصور و محدود و زندانی نمایند. علی‌احاله، در همین رابطه بود که روسیه با الحاق کریمه به خاک خود، کوشید تا گلوگاه نفوذ ناتو به حیات خلوت‌های خود ببندد؛ و از آنجا بود که دو منطقه داغ خاورمیانه و اوکراین، در پیوند با هم در دوران ۸ ساله دولت اوباما، «عرصه جدال و تسویه حساب و مهار روسیه بود».

پر واضح است که در دوران ۸ ساله عمر دولت اوباما، روسیه هم بیکار ننشست، لذا تلاش می‌کرد تا از یکطرف، با تحریک روس‌های شرق اوکراین که بخش صنعتی کشور اوکراین می‌باشند، کشور اوکراین را

در برابر ناتو و آمریکا، از بعد از الحاق کریمه به خاک خود، در خطر تجزیه و نابودی قرار دهد، آنچنانکه از طرف دیگر، در همین رابطه روسیه در دوران ۸ ساله دولت اوباما تلاش کرده است تا در عرصه جنگ داخلی سوریه و جنگ نیابتی منطقه‌ای خاورمیانه، با پیوند با رژیم مطلقه فقهاتی و استفاده از پایگاه‌های نظامی رژیم مطلقه فقهاتی در همدان (نورژه) و ذرفول، وزنه میدانی به سود خود تغییر دهد؛ که صد البته با فتح حلب در دوران پایانی دولت اوباما، این خواسته برای روسیه حاصل شد؛ و همین امر باعث گردید تا در دولت انتخاباتی بین ترامپ و هیلاری کلینتون در سال ۱۳۹۵، موضوع شکست امپریالیسم آمریکا با سه تریلیون دلار هزینه در جنگ داخلی سوریه و جنگ نیابتی منطقه خاورمیانه در دوران اوباما، توسط ترامپ به عنوان پاشنه آشیل دموکرات‌ها مطرح شود.

باز در همین رابطه است که ترامپ قصد دارد، «با دادن امتیاز سیاسی به روسیه، از جمله در مورد اوکراین و سوریه و برقراری رابطه دوستانه با پوتین، روسیه را در عرصه بین‌المللی از متحد فعال چین، به نظاره منفعل در رابطه با چین تبدیل نماید». زیرا آنچنانکه از هنگام ورود به هزاره سوم، امپریالیسم آمریکا معتقد به انتقال ثقل سیاست آمریکا از خاورمیانه به آسیای جنوب شرقی جهت مهار چین به عنوان قدرت دوم اقتصاد جهان می‌باشد، با ورود ترامپ به کاخ سفید، این پروژه در نوک پیکان استراتژی ترامپ قرار گرفته است.

ادامه تنش رژیم مطلقه فقهاتی با کشورهای عربی بویژه عربستان سعودی و قطر و بحرین در سال ۱۳۹۵، یکی دیگر از شاخص‌های منفی وضعیت جنگ‌های نیابتی در منطقه خاور میانه بوده است.

در سال ۱۳۹۵ در عرصه داخلی مؤلفه «حاکمیت مطلقه فقهاتی» به علت فرایند انتخابات دولت دوازدهم و فوت هاشمی رفسنجانی و تغییر در توازن جناح‌های درونی قدرت، از بیشترین عقبگرد در عرصه فونکسیون سیاسی و اقتصادی و اجتماعی برخوردار بوده است. چرا که در سال ۱۳۹۵، بحران سیاسی یا تضادهای درونی جناح‌های حاکمیت مطلقه فقهاتی، در چارچوب صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، از همان آغاز سال ۹۵ به خاطر پس‌لرزه‌های انتخابات اسفند ماه ۹۴، در خصوص «مجلس دهم و خبرگان پنجم» روندی رو به افزایش داشت. چراکه جناح راست حاکمیت، اعم از راست سنتی تحت هژمونی سازمان روحانیت و راست پادگانی، تحت هژمونی سپاه و راست بازاری، تحت هژمونی مؤتلفه و راست داعشی تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی و راست پوپولیسیم، تحت هژمونی باند محمود احمدی‌نژاد، در خصوص انتخابات اسفند ماه ۹۴، «احساس شکست سیاسی و اجتماعی و تاریخی می‌کرد»؛ و در این میان تنها راست اعتدالی و بوروکراتیک تحت هژمونی علی لاریجانی و علی مطهری



و اکبر ولایتی و اکبر ناطق نوری و حسن روحانی و هاشمی رفسنجانی بود که احساس پیروزی می‌کرد.

لذا به همین دلیل بود که جناح هزار تکه راست و رشکسته سیاسی تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، از همان آغاز سال ۱۳۹۵ تلاش کرد «تا تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت به ترمیم زخم‌های انتخابات دو قلوئی اسفند ماه ۹۴ بپردازند»؛ که البته هم در عرصه مجلس دهم و هم در رابطه با خبرگان پنجم، این مهم در نیمه اول سال ۱۳۹۵، تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، برای جناح هزار تکه راست حاصل شد؛ زیرا در خصوص تعیین هیئت رئیسه خبرگان پنجم با انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای، جناح راست تحت هژمونی احمد جنتی، آخرین مهره انتخابات تهران (که به صورت ناپلئونی و تصمیمات آشپزی شده)، از لیست جناح راست وارد خبرگان پنجم بشود، همراه با آچمز کردن مهندسی شده جناح راست اعتدالی تحت هژمونی اکبر هاشمی رفسنجانی که منتخب اول مردم تهران بود، توانست (پس از تصفیه مصباح یزدی و محمد یزدی از خبرگان رهبری)، و در خلاء مهدوی کنی و خزعلی، هژمونی جناح راست را بر خبرگان پنجم رهبری (که نقشی اساسی در انتخاب جایگزین برای خامنه‌ای دارد)، تثبیت کند؛ و توسط تثبیت جناح راست بر هیئت رئیسه خبرگان پنجم، حزب پادگانی خامنه‌ای، «انتقام شکست انتخابات دو قلوئی اسفندماه ۹۴، از راست اعتدالی تحت هژمونی اکبر هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی و حسن خمینی بگیرند.»

البته در عرصه تعیین هیئت رئیسه مجلس دهم، هم در سال ۱۳۹۵ همین انتقام‌گیری مهندسی شده، جناح راست هزار تکه تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، از راست اعتدالی و جریان به اصطلاح «اصلاح‌طلب» تحت هژمونی سید محمد خاتمی ادامه پیدا کرد. چراکه، در این رابطه هم حزب پادگانی خامنه‌ای توانست، به صورت مهندسی شده از جناح اصلاح‌طلب در مجلس دهم، تحت هژمونی عارف، انتقام بگیرد. بطوریکه در آشپزی مهندسی شده نهائی، توسط حزب پادگانی خامنه‌ای، علی لاریجانی کاندید جناح هزار تکه راست، به عنوان رئیس قوه مقننه رژیم مطلقه فقهاتی انتخاب گردید. آنچنانکه قبل از آن همین مکانیزم و انتخابات مهندسی شده، در تعیین هیئت رئیسه شورای شهر تهران (توسط پروژه آشپزی شده الهه راستگو) برای جناح هزار تکه راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای به بار نشسته بود؛ و بستر جهت استمرار محمد باقر قالیباف بر کرسی بسیار مهم شهرداری تهران فراهم گردید.

علی ایحاله این همه باعث گردید تا در سه ماه اول سال ۱۳۹۵، بحران سیاسی حاکمیت یا جنگ جریان‌های درون حاکمیت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، فقط صرف تسویه حساب پس‌لرزه‌های

انتخابات دو قلوئی اسفند ماه ۹۴ بشود؛ اما به موازات تثبیت هژمونی آشپزی شده و مهندسی شده جناح هزار تکه راست، تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، بر دو نهاد قدرت رژیم مطلقه فقهاتی، یعنی مجلس دهم و خبرگان پنجم، جناح هزار تکه راست، رفته رفته خود را آماده برای وزن‌کشی و طناب‌کشی در خصوص انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ماه ۹۶ کردند؛ زیرا انتخابات دو قلوئی اسفند ماه ۹۴، هر چند که با آشپزی‌های مهندسی شده بعدی حزب پادگانی خامنه‌ای، توانست در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، در عرصه هژمونی دو نهاد مجلس دهم و خبرگان پنجم، بالاخره جناح هزار تکه راست از مهلکه نجات بدهد، ولی در تحلیل نهائی خود انتخابات دو قلوئی اسفند ۹۴، برای جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای «حامل یک پیام استراتژیک بود؛ و آن اینکه آنچنانکه انتخابات مردم تهران در این رابطه نشان داد، مردم ایران تنها در چارچوب تکیه بر «بد» برای نفی «بدتر» در انتخابات، به جناح رقیب حاکمیت اعم از اصلاح‌طلب و راست اعتدالی رأی می‌دهند»؛ و رأی نهائی مردم ایران در انتخابات هر چند در صندوق اصلاح‌طلبان و راست اعتدالی هم ریخته شود، «دارای مضمون نفی حاکمیت می‌باشد.»

آنچنانکه در جریان تشییع جنازه اکبر هاشمی رفسنجانی در روز سه شنبه ۹۵/۱۰/۱۹ دیدیم که در شرایطی، طبق اعلام استانداری تهران، بیش از سه ملیون نفر از مردم تهران، شعار «بازگشت به جنبش سبزی سر دادند که جناح هزار تکه راست، تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، فکر می‌کردند توسط انتخاب حسن روحانی در دولت یازدهم در سال ۹۲ با حمایت هاشمی رفسنجانی و اصلاح‌طلبان تحت هژمونی عارف - خاتمی، در طول نزدیک به ۸ سالی که از جنبش سبزی گذشته است، مردم ایران و تهران از جنبش سبزی عبور کرده‌اند» و لذا در خصوص شکست حصر سران جنبش سبزی، جناح هزار تکه راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، فکر می‌کردند که توانسته‌اند در چارچوب پروژه «برجام» با دولت یازدهم معامله کنند و عدم دفاع روحانی از شکست حصر رهبران جنبش سبزی، وجه معامله یا وجه المصلحه جهت حمایت حزب پادگانی خامنه‌ای از حسن روحانی در چارچوب پروژه برجام بکنند، که واقعیت قضیه در جریان تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی که شعار «شکست حصر رهبران جنبش سبزی سر می‌دادند»، این رشته تحلیلی راست هزار تکه و حزب پادگانی خامنه‌ای را پنبه کردند.

چراکه شعار تشییع‌کنندگان جنازه هاشمی رفسنجانی در ۹۵/۱۰/۱۹ مبنی بر شکست حصر سران جنبش سبزی، بر حزب پادگانی خامنه‌ای و جناح هزار تکه راست ثابت کرد که جامعه ایران هنوز از جنبش سبزی عبور نکرده‌اند. لذا از آنجائیکه جناح هزار تکه راست و حزب



پادگانی خامنه‌ای، از جنبش سبز و رهبران آن (برعکس جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان سید محمد خاتمی و جناح راست اعتدالی هاشمی رفسنجانی - حسن روحانی)، برداشت آترناتیوی و تضاد برون از حاکمیت دارند، به همین دلیل در جریان «تشییع جنازه، آتش‌نشانان پلاسکو در تاریخ ۹۵/۱۱/۱۱ جناح هزار تکه راست و حزب پادگانی خامنه‌ای، کوشیدند تا با محدود و محصور کردن مهندسی شده این مراسم، (از انتقال مراسم از دانشگاه تهران به مصلی گرفته تا سازماندهی آن از آغاز تا انجام)، از بدل شدن این مراسم، مانند مراسم تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی در ۹۵/۱۰/۱۹ در حمایت از جنبش سبز و شکست حصر رهبران آن جلوگیری نمایند.»

باری، بدین ترتیب بود که از بعد از تثبیت رهبری جناح هزار تکه راست بر ریاست مجلس دهم و خبرگان پنجم، این جناح کوشید تا با استقبال زودرس از انتخابات دولت دوازدهم، وضعیت آچمز شده سیاسی و اجتماعی خود در انتخابات دو قلوی اسفند ماه ۹۴ دچار تغییر استراتژیک بکند. لذا در این رابطه بود که جناح هزار تکه راست، «به صورت یکپارچه پروژه برجام و دستاوردهای آن را به چالش گرفتند». غافل از اینکه آغاز و انجام پروژه برجام توسط حزب پادگانی خامنه‌ای طراحی و برنامه‌ریزی شده است، ولی از آنجائیکه جناح هزار تکه راست معتقد است که جناح رقیب از راست اعتدالی تحت هژمونی هاشمی رفسنجانی - حسن روحانی گرفته تا اصلاح‌طلبان سید محمد خاتمی، تنها عرصه‌ای که می‌تواند، بی‌برنامگی جناح هزار تکه راست و حزب پادگانی خامنه‌ای را در برابر مردم نگون‌بخت ایران به نمایش بگذارد، همین شکست پروژه بیش از ۵۰۰ میلیارد دلاری انرژی هسته‌ای می‌باشد که برای مدت ۲۲ سال، رژیم مطلقه فقهاتی از همه جناح‌هایش، (منهای جنبش سبز) کوشیدند تا بر الگوی کره شمالی و پاکستان، تمام هست و نیست این مردم نگون‌بخت را با قبول رشد منفی ۷٪ و تورم ۴۵٪ به آتش بکشند و آخر الامر هم تازه زمانی حاضر به خوردن زهر و نرمش قهرمانه بشوند که کارد تحریم‌های بی‌سابقه تاریخ جهان سرمایه داری، به استخوان رژیم مطلقه فقهاتی رسانده بود و در شرایطی تن به قبول برجام و عقب‌نشینی از همه آن آلام و بلندپروازی‌های خود دادند که توافقی ذلت‌آورتر از ترکمنچای و قطعنامه ۵۹۸ بر رژیم مطلقه فقهاتی تحمیل شده بود که مطابق آن رژیم مطلقه فقهاتی حاضر شد تا برای ۳۰ سال آینده تمام پروژه انرژی هسته‌ای خود را در چارچوب خواسته‌های جهان سرمایه‌داری و در رأس آنها امپریالیسم آمریکا طراحی نماید.

لذا به این دلیل است که در سال ۱۳۹۵ جناح هزار تکه راست، چهار اسبه تلاش می‌کنند تا با فرار به جلو، به جای اینکه پروژه برجام را متعلق به حزب پادگانی خامنه‌ای بدانند، این پروژه را دست پخت جناح

رقیب از راست اعتدالی هاشمی رفسنجانی - حسن روحانی گرفته تا اصلاح‌طلبان سید محمد خاتمی، معرفی کنند. چراکه با این حرکت جناح هزار تکه راست، تحت هژمونی راست پادگانی - سپاه، تلاش می‌کنند تا «بین حزب پادگانی خامنه‌ای و جناح رقیب فاصله بیاندازند». بر پیداست که «پروژه موشک‌پرانی و جنگ‌های نیابتی از سوریه تا یمن و عراق، راست پادگانی - سپاه، در این رابطه قابل تفسیر می‌باشند»، البته از بعد مرگ هاشمی رفسنجانی و مانور تشییع جنازه او، جناح اصلاح‌طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی و جریان راست اعتدالی تحت هژمونی حسن خمینی - اکبر ناطق نوری - حسن روحانی، هم بیکار ننشسته‌اند و توسط «پروژه آشتی ملی» می‌کوشند تا از یکطرف خامنه‌ای را، «مجبور به خوردن جام زهر دوم خود، با قبول شکست حصر سران جنبش سبز بکنند» و از طرف دیگر خامنه‌ای را وادار کنند تا در انتخابات پیش روی دولت دوازدهم و جایگزینی هاشمی رفسنجانی در خبرگان پنجم، سفره مهندسی شده خود را، توسط نظارت استصوابی شورای نگهبان، جهت فیلترینگ کردن افراد رقیب، تعطیل نماید. تا در ادامه انتخابات دو قلوی اسفند ماه ۹۴ یکبار دیگر جناح رقیب قدرت خود را در برابر جناح هزار تکه راست به نمایش بگذارند.

اینکه تا چه اندازه جناح رقیب می‌توانند تا قبل از انتخابات اردیبهشت ماه ۹۶ پروژه آشتی ملی خود را با شکست حصر رهبران جنبش سبز بر حزب پادگانی خامنه‌ای تحمیل نمایند، بستگی به قوی شدن سمبه جناح رقیب، در این مدت دارد. لذا به همین دلیل جناح رقیب با همه توان تلاش می‌کنند تا با فراگیر و توده‌ای کردن «شعار آشتی ملی»، حزب پادگانی خامنه‌ای را آچمز کنند.

یادمان باشد که جناح رقیب از بعد از فوت هاشمی رفسنجانی، به این تحلیل دست یافته‌اند که دیگر برای آنها «امکان عبور از جنبش سبز، جهت معامله با حزب پادگانی خامنه‌ای وجود ندارد». یعنی همان پروژه‌ای که هاشمی رفسنجانی از سال ۸۸ آن را دنبال می‌کرد و پیوسته تلاش می‌کرد تا «عبور از پروژه جنبش سبز» وجه معامله مشارکت و تقسیم قدرت با حزب پادگانی خامنه‌ای قرار دهد. دعوت سید محمد خاتمی از مردم ایران جهت شرکت در راهپیمایی ۲۲ بهمن ۹۵ در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

علی‌البحاله در همین رابطه فوت هاشمی رفسنجانی در ۱۷ دیماه ۱۳۹۵ شرایط بحران سیاسی درون حاکمیت و جنگ جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی را وارد فاز نوینی از حرکت خود کرد. چراکه اگر بپذیریم که هاشمی رفسنجانی به عنوان معمار اصلی رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ سال گذشته حتی در زمان خود خمینی بوده است و اگر بپذیریم که هاشمی رفسنجانی عامل اصلی تمامی پروژه‌های رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ سال گذشته، از پروژه تکوین سپاه



و جنگ عراق و مک فارلین و پایان جنگ ۸ ساله و قبول قطعنامه ۵۹۸، همراه با زهر خوردن خمینی و انقلاب فرهنگی گرفته تا پروژه نصب و عزل منتظری و جایگزینی خامنه‌ای به جای خمینی و پروژه هسته‌ای و بالاخره پروژه برجام و پروژه ظهور اصلاح‌طلبان در خرداد ۷۶ و غیره بوده است، بی شک فوت او، «که از بعد حصر سران جنبش سبز، او به عنوان لیدر جناح رقیب در رنگ‌های مختلف آن بوده است»، توانسته است «موازنه‌های قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت دچار چالش جدی بکند.»

پر واضح است که این چالش موازنه بین جناح‌های درونی حکومت، بیش از هر امری «معلول عدم امکان جایگزینی هاشمی رفسنجانی برای جناح رقیب می‌باشد، امری که باعث گردیده است تا در این شرایط جناح رقیب، توسط شعار آشتی ملی و شکستن حصر سران جنبش سبز، شرایط جهت جایگزینی سیدمحمد خاتمی، به جای هاشمی رفسنجانی بر خامنه‌ای تحمیل نمایند». علی‌هذا، هر چند «جناح رقیب، قبل از فوت هاشمی رفسنجانی می‌کوشید تا با وجه‌المعامله، یا وجه‌المصالحه قرار دادن، عبور از جنبش سبز، وارد معامله قدرت با خامنه‌ای بشوند، از بعد از فوت هاشمی رفسنجانی، دیگر این امکان برای جناح رقیب وجود ندارد»، چراکه عبور از جنبش سبز توسط جناح رقیب، در مرحله بعد از فوت هاشمی رفسنجانی، باعث از دست دادن هواداران اجتماعی و منفرد شدن جناح رقیب در برابر جناح هزار تکه راست و حزب پادگانی خامنه‌ای می‌شود.

شعار تشییع کننده جنازه هاشمی رفسنجانی که همگی بر شکست حصر سران جنبش سبز استوار بود، این حقیقت را برای جناح رقیب در این زمان روشن کرده است که «دیگر برای آنها امکان معامله با حزب پادگانی خامنه‌ای، توسط عبور از جنبش سبز و رهبران محصور آن وجود ندارد». به همین دلیل پیش‌بینی می‌شود که با پایان سال ۹۵ و ورود به سال ۹۶ مهم‌ترین پدیده در رابطه با جنگ جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقاهتی، «اوج‌گیری این تضادها، در چارچوب استراتژی آشتی ملی جناح رقیب، همراه با ریزش این تضادها به پائینی‌ها جامعه باشد که صد البته امر میمون و مبارکی خواهد بود.»

بنابراین، هر چند که جناح هزار تکه راست فشرتر از آن است که بتواند، «به عنوان آلترناتیو جدی در انتخابات دولت دوازدهم، در برابر حسن روحانی ظاهر بشوند»، ولی شکی نیست به بن‌بست کشانیدن برجام که بسترساز شکست اقتصادی دولت یازدهم می‌شود، می‌تواند بسترساز رشد نارضایتی مردم، از دولت یازدهم و حامیان او در جریان انتخابات دولت دوازدهم بشود؛ که متعاقب آن، البته خود همین ریزش نیروهای طرفدار جناح رقیب باعث می‌گردد تا قدرت چانه‌زنی جناح راست در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بالا برود. لذا

در این رابطه است که تمامی افشاگری‌های جناح هزار تکه راست در سال ۱۳۹۵، از جریان فیش‌های نجومی گرفته تا افشاگری در باب فسادهای دولت یازدهم و در ادامه آن از موشک پرانی‌های تا گرم کردن تنور جنگ‌های نیابتی توسط راست پادگانی، در این زمان باید، همه در این رابطه تحلیل کنیم.

پر واضح است که در سال ۹۵ بحران‌های دیگر رژیم مطلقه فقاهتی، از بحران اقتصادی گرفته تا بحران اجتماعی و تا بحران محیط زیست و غیره، صورتی کمتر از بحران سیاسی درون حاکمیت نداشته است، لذا به همین دلیل است که هر چند رژیم مطلقه فقاهتی و دولت یازدهم به علت امکان فروش نفت که معلول برجام می‌باشد، در سال ۹۵ توانسته است، بار دیگر به دلارهای نفتی دست پیدا کند و در این رابطه با تعمیم رونق تولید نفتی، به اقتصاد بحران‌زده رژیم مطلقه فقاهتی، ادعای شکست رکود و دستیابی به رونق اقتصادی ۳ تا ۵٪ بکند، با همه احوال طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقاهتی در سال ۹۵ سایه شوم رکود بر اقتصاد ایران ادامه پیدا کرده است و در نتیجه طبق آمار خود رژیم مطلقه فقاهتی در سال ۹۵، بیش از ۵۰۰ هزار نیروی کار بیکار بر جمعیت ۱۵ میلیون قبلی اضافه گردیده است و به موازات بحران‌های اجتماعی از اعتیاد و طلاق گرفته تا خودکشی و جنایت، رشد فساد در دستگاه حاکمیت مطلقه فقاهتی افزایش پیدا کرده است.

لذا همین امر باعث گردیده است تا در سال ۹۵ به موازات رشد تضادهای درونی حاکمیت، جنبش اعتراضی مردم ایران در همه اقشار و اصناف، از جنبش کارگران گرفته تا جنبش دانشجویان و معلمان و دیگر زحمتکشان شهر و روستا، روندی رو به اعتلا به خود بگیرد؛ و به علت تداوم رکود و تحمیل هزینه‌های جنگ‌های نیابتی بر مردم ایران و رقابت سرمایه‌سوز بین جناح‌های درونی قدرت و فسادهای سیستمی و ساختاری چند لایحه‌ای درون حاکمیت در سال ۱۳۹۵، بیکاری، استثمار و عدم امنیت شغلی بر نیروی کار جامعه ایران فزونی پیدا کند؛ و همراه با ظهور گورخوابی و رشد کارتن خوابی و گسترش بازار فروش کلیه و کاهش سن تن فروشی، «عدالت و آزادی در جامعه ایران در ادامه روند گذشته توامان توسط حاکمیت به محاق هر چه بیشتر برود». آنچنانکه طبق گفته علی اکبر سیاری معاون وزارت بهداشت دولت یازدهم در روز ۲۵ مرداد ۱۳۹۵، «در سال ۱۳۹۵ محرومیت و فقر آنچنان در جامعه ایران فراگیر شده است که بیش از ۳۰٪ مردم ایران حتی نان خالی جهت خوردن ندارند.»

همچنین در سال ۱۳۹۵، رشد سازمان‌گری مردم ایران در عرصه فضای مجازی و شبکه‌سازی‌های اینترنتی، در ادامه روندسال‌های گذشته ادامه پیدا کرد. بطوریکه طبق اعلام مدیریت شبکه تلگرام، تعداد استفاده‌کنندگان ایرانی از شبکه تلگرام، در سال ۹۵ به بیش از



۲۰ میلیون نفر رسیده است؛ و تعداد شبکه‌های تلگرامی مردم ایران در سال ۱۳۹۵ به ۱۷۰ هزار شبکه اجتماعی رسید که ۱۱ هزار کانال از این ۱۷۰ هزار شبکه‌ها، بیش از ۵۰۰۰ نفر عضو دارند؛ و آنچنان سطح آموزشی شبکه‌های تلگرامی عمیق و فراگیر شده است که هر کاربر ایرانی روزانه بیش از ۱۰۰ مطلب در تلگرام مطالعه می‌کند که در مقایسه با آمار جهانی بی‌مثال می‌باشد. در نتیجه همین امر باعث گردیده است «تا علاوه بر اینکه امکان دیالوگ مستقیم و بدون سانسور بین تمامی لایه‌های جنبش‌های چهارگانه مردم ایران فراگیر بشود، در ادامه روند گذشته، فضای مجازی عرصه اصلی فراخوانی و سازمان‌گری و شبکه‌سازی‌های تشکیلاتی جنبش‌های چهارگانه مردم ایران بشود» و باعث گردیده است تا در سال ۱۳۹۵، «موضوع فضای مجازی و مهار آن» به عنوان «درد چه کنم؟ و مشکل اصلی و عمده رژیم مطلقه فقهاتی بشود».

آنچنانکه دآوری نهائی و قطعی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که شبکه‌های اجتماعی می‌رود تا به بخش جدائی‌ناپذیر از مبارزه و سازمان‌گری فراگیر مردم ایران تبدیل بشود. چراکه بیش از ۶۰٪ نیروهای جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران امروز توسط شبکه‌های اجتماعی در پیوند تنگاتنگ با هم قرار گرفته‌اند و بدین ترتیب باعث شده است تا حتی در عرصه مبارزه صنفی، قدرت چانه‌زنی‌های جنبش‌های فوق با حاکمیت بالا برود؛ و باعث انسجام مبارزاتی جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران بشوند؛ و عاملی جهت فعال شدن «گسل سیاسی و جنگ اسب‌های درشکه حاکمیت، در سربالائی‌های تقسیم قدرت بین یکدیگر بشوند»؛ که جریان آتش‌سوزی پلاسکو در بهمن ماه ۹۵، نمایش این پیوند مردم در مبارزه با حاکمیت در عرصه فضای مجازی بود. چرا که به علت مشارکت همه جانبه مردم در اطلاع‌رسانی و افشاکاری‌ها بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی، مقابله مردم با حاکمیت تا بدانجا رسید، که حادثه آتش‌سوزی پلاسکو، برای رژیم مطلقه فقهاتی به صورت یک بحران اجتماعی و سیاسی درآمد. رژیم که تنها بودجه دوربین‌های کنترل سطح شهر تهران (برای کنترل امنیتی مردم تهران، در راستای حفظ حاکمیت خودش)، طبق گفته یکی از اعضای شورای شهر تهران، دو هزار میلیارد تومان می‌باشد، در صورتی که بودجه آتش‌نشانی شهر ۱۷ میلیون نفری تهران، تنها ۳۹۵ میلیارد تومان است «تو خود حدیث مفصل بخوان، از این مجمل». به عبارت دیگر بودجه دوربین‌های امنیتی شهر تهران رژیم مطلقه فقهاتی، بیش از پنج برابر بودجه آتش‌نشانی شهر ۱۷ میلیون نفری تهران است. طبیعی است که با چنین بودجه‌ای، یک حادثه کوچک آتش‌سوزی درون یک ساختمانی که روزی عروس ساختمان‌های خاورمیانه بوده است و نخستین ساختمان مهندسی‌ساز با اسکلت فلز ایران بوده است، بدل به یک بحران و فاجعه ملی می‌شود؛ و بیش از ۱۶ نفر از آتش‌نشان‌ها، مظلوم، زنده زنده در

حرارت بیش از ۶۰۰ درجه کشته می‌شوند و بیش از ۱۵۰۰ میلیارد تومان کالای صنف پیراهن دوزان و پیراهن فروشان خاکستر می‌گردد و بیش از ۷۰۰ کارگر بیکار می‌شوند، بدون آنکه کوچکترین برخورد حقوقی و قضائی و قانونی با متولی این ساختمان یعنی بنیاد مستضعفان بشود.

لذا سال ۱۳۹۵، سال بحران‌های بزرگ برای رژیم مطلقه فقهاتی و مردم ایران بود، چراکه، جنگ‌های نیابتی رژیم مطلقه فقهاتی در منطقه خاورمیانه در این سال، همراه با فراگیر شدن فقر استخوان‌سوز مردم ایران گردید؛ و در این سال بر مثال ۳۸ ساله گذشته، رژیم مطلقه فقهاتی «حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی و حقوق فرهنگی و حقوق اقتصادی، مردم ایران را به چالش گرفت».

در سال ۹۵، هنوز نیروی کار ایرانی نتوانستند به تشکیلات مستقل و طبقاتی و صنفی خود دست پیدا کند.

در سال ۹۵ اقتصاد کشور بالاترین سطح بیکاری در ۳۸ ساله گذشته تجربه کرد و در سال ۹۵، ورشکستگی واحدهای تولیدی، همراه با رکود مزمن و کسر بودجه کلان و اخراج‌های دسته جمعی کارگران و حمله به اعتراض‌های صنفی کارگران و زحمتکشان حتی در چارچوب قانون کار، ادامه پیدا کرد.

در سال ۹۵، دولت یازدهم به جای تقویت صنایع و تولیدات داخلی و اتکا به آنها، به شدت وابسته به سیاست‌های مالی و پولی و نفتی گردید تا آنجا که ۳۵٪ کل درآمد دولت در سال ۹۵ معلول فرآورده‌های نفتی شد. در سال ۹۵ بودجه دولت، باعث گسترش بیکاری و رکود مزمن فراگیر شد، در سال ۹۵ بحران اکوسیستم به حدی افزایش پیدا کرد که حتی خود مسئولان رژیم اعتراف کردند که بیش از نیمی از خاک کشور به کویر و مناطق خشک بدل شده است.

در سال ۹۵ بسان ۳۸ سال گذشته هنوز رژیم مطلقه فقهاتی از حقوق اقلیت‌های قومی ایران درکی به شدت امنیتی داشت. در سال ۹۵ به علت عدم کنترل نهادهای قدرت حاکم توسط جامعه مدنی، فساد و اختلاس و ارتشاء در شکل سیستمی و ساختاری مانند سرطان بدخیم در ادامه ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، رشد نجومی پیدا کرد.

در سال ۹۵ بسان ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی تمامی شیوه‌های جنبش دموکراتیک مردم ایران اعم از جامعه مدنی و تشکل‌های سیاسی و حزبی و صنفی و سندیکائی به چالش کشیده شد و دوران استخوان‌سوز انسداد و اختناق ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی، ادامه پیدا کرد. □

پایان



«کارنامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»

«ترازنامه ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی»

در قاموس اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی، حیوانی است که خداوندان را به شکل انسان درآورده است و تنها برای تولید نسل، در خدمت انسان که همان مردان می‌باشند، قرار داده است، لذا به جز وظیفه تولید، محروم از هر گونه حقوق انسانی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، در راستای تعیین سرنوشت خودشان می‌باشند.

به همین دلیل روحانیت حوزه‌های فقهاتی داخل ایران معتقد بودند که «زن ایرانی نباید، نه حق رأی دادن و نه حق انتخاب کردن و نه حق انتخاب شدن برای تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خود داشته باشد»؛ به عبارت دیگر، تنها موضوعی که تا قیام ۱۵ خرداد ۴۲، بین روحانیت حوزه‌های فقهاتی و طرفداران اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و ولایتی، استثناء بردار نبود، همین موضوع «مخالفت با حق زنان ایران، در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خودشان بود.»

ثانیاً «در مخالفت با اصلاحات ارضی، موضوع اصلی پروژه رفم شاه - کندی بود که توسط این پروژه، دربار پهلوی دوم، تلاش می‌کرد تا تحت فشار امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و دولت کندی، جهت بسترسازی تثبیت پایدار سرمایه‌داری وابسته در ایران، توسط سرمایه‌های نفتی، با خرید زمین از زمین‌داران بزرگ، علاوه بر ایجاد بورژوازی بزرگ دربار توسط همین زمین‌داران و با سرمایه‌های نفتی اراضی زمین‌داران بزرگ، بین دهقانان روستاها تقسیم نماید»؛ اما از آنجائیکه روحانیت حوزه‌های فقهاتی ایران، با تکیه بر روایت «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم»، از منافع زمین‌داران بزرگ بر علیه زحمتکشان روستاها حمایت می‌کردند، همین حمایت سنتی و تاریخی روحانیت حوزه‌های فقهاتی از منافع زمین‌داران بزرگ باعث گردید تا از سال ۴۱ به بعد، علم مخالفت

بر این مطلب بیافزایم که از آنجائیکه در طول ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، محوری‌ترین هدف آنها، تثبیت حاکمیت مطلقه فقهاتی در شکل غیر دموکراتیک و در چارچوب «مشروعیت خودساخته آسمانی» و «نظریه ولایت فقیه، به عنوان یک نظام حکومتی» بوده است، همین امر باعث گردیده است تا در ۳۸ سال گذشته، مردم ایران جهت «مقابله با استبداد مهارناپذیر» مطلقه فقهاتی حاکم، در «خلاء عدم امکان مبارزه علنی احزاب و سندیکاها و نهادهای مستقل مردمی، بر تضادهای داخلی رژیم که باعث شکنندگی هر چه بیشتر قدرت مطلقه نیمه خدائی حاکمیت فقهاتی می‌شود، تکیه نمایند.»

علیهذا، از آنجائیکه «تضاد هاشمی رفسنجانی، از بعد از کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸، با قدرت مطلقه فقهاتی، از چنین فونکسیون پرخوردار بود، لذا به همین دلیل، فوت هاشمی رفسنجانی باعث گردید تا «شک سیاسی» فوق، علاوه بر جریان‌های سیاسی درون حاکمیت مطلقه فقهاتی و علاوه بر جنبش‌های سیاسی و اجتماعی جامعه ایران، بر مردم ایران هم تأثیرگذار بشود». حضور میلیونی مردم تهران در تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی، در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

علی‌ایحاله، منهای فاکت‌های اجتماعی و تاریخی ۳۸ سال گذشته جامعه ایران که هرگز پیشگام مستضعفین ایران، نباید در تحلیل سیاسی مشخص خود از شرایط مشخص ایران، با آنها بازی کند یا آنها را نادیده بگیرد. بنابراین، «از آنجائیکه زندگی سیاسی هاشمی رفسنجانی در نیم قرن گذشته نمایش دهنده پروسس حیات رژیم مطلقه فقهاتی از بعد از سرکوب خرداد، ۴۲ الی یومنا هذا می‌باشد»، لازم گردید تا در سلسله «درس‌هایی از تاریخ نشر مستضعفین» کارنامه سیاسی ۵۰ ساله هاشمی رفسنجانی که تراز نامه ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد، به نقد بکشیم.

در این رابطه، آنچنانکه در بحث‌های گذشته درس‌هایی از تاریخ، در شماره‌های قبل «نشر مستضعفین، ارگان عقیدتی سیاسی پیشگام مستضعفین ایران» مطرح کردیم، تا قیام ۱۵ خرداد ۴۲، انگیزه مخالفت روحانیت حوزه‌های فقهاتی داخل ایران با رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی،

اولاً «به خاطر حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن زنان ایران، جهت تعیین سرنوشت‌شان، به خصوص در جریان تشکیل شوراهای ایالتی و ولایتی بود» که برای اولین بار در تاریخ استبدادزده و فقه‌زده و تصوف‌زده ایران، زنان ایران که نیمی از جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند، جهت تعیین سرنوشت خودشان از حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن برخوردار گشته بودند؛ و لذا از سال ۴۱ روحانیت حوزه‌های فقهاتی داخل ایران، به صورت یکدست جهت مخالفت با این «حقوق زنان ایران» در برابر دربار رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم، صف‌آرایی کردند.

چراکه آنچنانکه ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و حتی خود مدرس معتقد بودند، زن



با پروژه رفرم ارضی شاه - کندی بلند نمایند.

۱۳۴۶ - کوشید تا مخالفت خودش با دربار و با مشروطیت، در چارچوب نظریه فقهی - کلامی ولایت فقیه یا فقه حکومتی، برای اولین بار در تاریخ هزار ساله حوزه‌های فقهاتی، تئوریزه فقهی - کلامی نماید. در نتیجه، بدین ترتیب بود که از تابستان ۴۶ - یعنی چهار سال بعد از سرکوب خونین قیام ۱۵ خرداد ۴۲ توسط رژیم کودتائی و تو تالیتر پهلوی دوم -، حرکت «صرفاً سیاسی خمینی» که با «مخالفت او با حقوق زنان ایران، در جریان شورای ایالتی و ولایتی و مخالفت با اصلاحات ارضی رفرم شاه - کندی، یک سال بعد از فوت بروجردی در حالی که بیش از شصت سال از عمر او می‌گذشت، شروع شده بود، صورت فقهی - کلامی به خود گرفت». چراکه خمینی برای اولین بار در تاریخ عمر هزار ساله حوزه‌های فقهاتی، «با تکیه بر روایات فقهی» توسط «نظریه فقهی ولایت فقیه»، نظریه شخصی فقهی حکومتی بر ساخت، و «با تکیه بر مشروعیت خودساخته آسمانی برای فقهای حوزه‌های فقهاتی، حکومت کردن بر مسلمانان، حق منحصر فقهای حوزه‌های فقهاتی اعلام کرد.»

علیهذا در این رابطه بود که از سال ۴۶ «با تدوین نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی» حرکت ضد درباری قشری از روحانیت حوزه‌های فقهاتی ایران که طرفدار خمینی بودند، صورت نظری فقهی پیدا کرد.

الف - فرایند اول «کارنامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»: ماحصل اینکه، از سال ۴۶ «اندک مهره‌های روحانی حامی خمینی» که تماماً در حوزه قم بودند (نه در نجف)، کوشیدند تا حرکت خود را در طول حرکت نظری - فقهی خمینی قرار دهند. البته در رأس همه اینها هاشمی رفسنجانی قرار داشت که در میان حامیان انگشت شمار خمینی در حوزه قم، او از طلبه‌هایی بود که به صورت غریزی، قدرت سازمان‌گری و نوچه‌پروری و شبکه‌سازی داشت. لذا «همین قدرت سازمان‌گری غریزی او بود که باعث گردید تا به حرکت فردی نظری فقهی خمینی از بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد، صورت عینی و عملی ببخشد»؛ زیرا او دریافته بود که دیگر از بعد از سرکوب ۱۵ خرداد ۴۲ امکان مبارزه علنی با دربار پهلوی وجود ندارد.

به همین دلیل در راستای این تحلیل او بود که او «نخست به حمایت از جریان سنت‌گرای چریکی مؤتلفه پرداخت». تا آنجا که حتی «اسلحه قتل حسنعلی منصور، نخست وزیر شاه که به دست مؤتلفه صورت گرفت، توسط هاشمی رفسنجانی، تهیه شده بود». البته به مرور زمان او دریافت که جریان مؤتلفه تکیه‌گاهی مناسبی جهت مبارزه درازمدت با دربار نیست، در نتیجه رفته رفته «با تولد جریان چریک‌گرای مدرن - در لوای سازمان مجاهدین خلق - هاشمی رفسنجانی کوشید تا با حمایت مادی و معنوی از این تشکیلات، راهی به ده باز کند؛ که البته همین حمایت مادی و معنوی هاشمی رفسنجانی از سازمان مجاهدین

در نتیجه، در این رابطه بود که از بعد از فوت بروجردی در سال ۱۳۴۰، از آنجائیکه حوزه‌های فقهاتی شیعه چه در ایران و چه در عراق برای همیشه «قدرت بلامنازع تک مرجعی» از دست دادند و بروجردی آخرین مرجع حوزه‌های فقهاتی شیعه در ایران و عراق بود که به صورت بلامنازع و واحد قدرت مرجعیت فقهاتی را در دست داشت و توسط همین قدرت واحد مرجعیت او بود که او می‌کوشید تا با مامشات با دربار پهلوی دوم، قدرت بلامنازع خود را، در خدمت نهادینه کردن سازمان روحانیت در داخل ایران، بخصوص در حوزه قم متمرکز کند. «مخالفت بروجردی با دکتر محمد مصدق و مهمتر از آن، مخالفت سرسختانه او با فدائیان اسلام، بخصوص با نواب صفوی در همین رابطه قابل تفسیر می‌باشد.»

لذا از بعد از فوت بروجردی به علت اینکه دربار پهلوی تلاش کرد تا «مرجعیت حوزه‌های فقهاتی را از حوزه قم به حوزه نجف منقل نماید، این امر باعث شعله‌ور شدن تضاد مرجعیت داخل ایران که در رأس آنها خمینی قرار داشت، با دربار گردید، تسلیم شاه در رابطه با فقدان بروجردی، در سال ۴۰ به جای مراجع داخل ایران، به حکیم، یعنی مرجعی که در نجف ساکن بود و عراقی و عرب و اهداء انگشتر خوئی، مرجع بزرگ حوزه نجف، به فرح همسر پهلوی دوم، در جریان انقلاب بهمن ۵۷ (طبق گفته سید حسین نصر که در آن سفر همراه فرح بوده است)، فکتهائی است که همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشند.»

علی ابی‌حاله، قیام ۱۵ خرداد ۴۲ (که توسط طیب حاجی رضائی و نوچه‌هایش، همراه با پشتیبانی جنبش دانشجویی ایران شکل گرفت) در شرایطی توسط رژیم کودتائی و تو تالیتر پهلوی دوم سرکوب گردید که هژمونی این قیام، یعنی «خمینی هنوز معتقد به حرکت مدرس و نهضت مشروطیت بود». آنچنانکه در کتاب کشف الاسرار، «خمینی این حقیقت را تمام عیار به نمایش می‌گذرد»؛ اما از بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد بود که شرایط و تحلیل‌ها و موضع‌گیری‌ها تغییر کرد، چرا که سرکوب خشن و تمام عیار رژیم کودتائی و تو تالیتر پهلوی دوم، باعث گردید تا خمینی برعکس بروجردی، دیگر از هر گونه امیدی از دربار ناامید شود؛ و با دربار پهلوی دوم، برای همیشه پشت کند. تا آنجا که «از بعد از آشنائی با اندیشه جلال آل‌احمد در «غرب زدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکر»، حتی با مشروطیت هم، خمینی مانند دربار پشت کرد»؛ و به تاسی از جلال آل‌احمد، با شهید خواندن شیخ فضل الله نوری، «خمینی جزء مخالفین سرسخت مشروطیت درآمد.»

لذا به همین دلیل بود که خمینی از بعد از تبعید به نجف - در تابستان



خلق، بسترساز چهار سال زندان برای او شد؛ که حاصل زندان برای او آن شد که تا جریان کودتای اپورتونستی که در داخل سازمان مجاهدین خلق، از سال ۵۴ تکوین پیدا کرد، «هاشمی رفسنجانی جزء سمپات‌های سازمان مجاهدین خلق باشد» و از بعد از جریان کودتای اپورتونستی و دستگیری وحید افراخته بود که هاشمی رفسنجانی در زندان فرصت‌طلبانه کوشید تا با انشعاب راست‌گرایانه از مجاهدین خلق داخل زندان و گردآوری نوچه‌های از پیش تربیت کرده‌اش (امثال لاجوردی)، در چارچوب دو فتوای فقهی طالقانی و منتظری که بر علیه مارکسیست‌ها و مجاهدین خلق مسلمان درون زندان صادر شده بود، جریان راست حامی خمینی در زندان شاه، سازمان‌گری نماید.

فراموش نکنیم که در زمان فترت تغییر انتخاب هاشمی رفسنجانی بین دو جریان چریک‌گرایی سنتی مؤتلفه و چریک‌گرایی مدرن مجاهدین خلق، او توسط تألیف کتاب «امیرکبیر» و کتاب «فلسطین یا کارنامه سیاه»، کوشید تا خلاء سیاسی نظریه فقهی ولایت فقیه خمینی را پر کند، چراکه در آن شرایط بر عکس سیدعلی خامنه‌ای که می‌کوشید تا توسط ترجمه کتاب‌های سید قطب، به فقه حکومتی خمینی، جنبه منطقه‌ای و عام ببخشد، هاشمی رفسنجانی دریافته بود که خلاء نظریه ولایت فقیه خمینی فقدان جوهر سیاسی است، لذا در همین رابطه بود که او به این باور رسیده بود که با نظریه صرف فقهی ولایت فقیه خمینی، نمی‌توان در جامعه ایران و منطقه حرکتی سیاسی ایجاد کرد. همین امر باعث گردید تا او توسط دو کتاب «امیرکبیر» و «کارنامه سیاه فلسطین»، به حرکت فقهی و حوزه‌ای خمینی جوهر سیاسی ببخشد.

البته فراموش نکنیم که تکیه هاشمی رفسنجانی بر امیرکبیر در آن شرایط یک تکیه فرصت‌طلبانه بود، چراکه هاشمی رفسنجانی با طرح و تبلیغ امیرکبیر، از یکطرف می‌خواست مانند همه روحانیت حوزه‌های فقهاتی ایران (منهای طالقانی و محمد تقی شریعتی و زنجانی)، بر علیه مصدق، آلترناتیو تاریخی بسازد و از طرف دیگر، با عنایت به الگوی پروژه توسعه و مدرنیزاسیون امیرکبیر که (برعکس مصدق) جوهر یک جانبه اقتصادی در چارچوب استبداد ناصرالدین شاهی داشت و (در غیبت توسعه سیاسی) با اندیشه فناتیک مذهبی (آنچنانکه در اعدام محمد علی باب دیدیم)، قابل اجرا بود، بنابراین الگوی امیرکبیر می‌توانست برای روحانیت حوزه‌های فقهاتی یک الگوی مناسبی باشد. آنچنانکه دیدیم که خود هاشمی رفسنجانی در تمام ۸ سال دوران ریاست جمهوری‌اش در دولت‌های پنجم و ششم رژیم مطلقه فقهاتی، بر همین الگوی امیرکبیری، جهت توسعه اقتصادی در چارچوب استبداد فقهاتی حاکم تکیه می‌کرد.

نکته دیگری که باز در رابطه با دوران فترت انتقال حمایت هاشمی رفسنجانی از چریک‌گرایی سنتی مؤتلفه به چریک‌گرایی مدرن

مجاهدین خلق باید به آن توجه بکنیم، نقش آفرینی او به همراه سید حسین نصر در جریان جدائی جناح شیخ مرتضی مطهری (از نیمه دوم سال ۴۹ از حسینیه ارشاد)، در مخالفت با شریعتی و صف‌آرایی جناح شیخ مرتضی مطهری در مسجد الجواد میدان ۲۵ شهریور (۷ تیر فعلی) در برابر حرکت ارشاد شریعتی بود. باری در سال ۵۵ بود که با بسترسازی ساواک شاه در زندان اوین بند یک، طبقه بالا، روحانیت زندانی که در رأس آنها سیدمحمود طالقانی و حسینعلی منتظری و لاهوتی و هاشمی رفسنجانی قرار داشتن، جمع شدند و همین جمع شدن روحانیت زندان در یک جا، شرایط جهت فرصت‌طلبی هاشمی رفسنجانی، «برای اخذ دو فتوا در داخل زندان، از حسینعلی منتظری و سیدمحمود طالقانی فراهم گردید (که فتوای اول با امضاء سیدمحمود طالقانی و منتظری بود و در این فتوا فقهی فقط به نجس بودن مارکسیست‌ها و جدائی از کمون آنها فتوا داده شده بود، اما در فتوای دوم که فقط به امضای حسینعلی منتظری رسیده بود و سیدمحمود طالقانی با آن مخالف بود، به نجس بودن مجاهدین خلق مسلمان و جدائی از کمون آنها هم فتوا داده شده بود).

همین دو فتوای طالقانی و منتظری در داخل زندان اوین در سال ۵۵ بود که عامل بزرگترین بحران در میان مسلمانان سیاسی داخل زندان شاه گردید. چراکه از بعد از این دو فتوا بود که علاوه بر هزار تکه شدن کمون اولیه زندانیان سیاسی، درون خود مسلمانان سیاسی زندانی هم دیوارکشی و حصار در حصار ایجاد شد و شاید بزرگترین پروژه‌ای که ساواک شاه توانست توسط آن انرژی زندانیان سیاسی را درگیر درونی خودشان بکند، «همین پروژه فتواها بود» که منهای بسترسازی ساواک جهت انجام آن، هاشمی رفسنجانی باید به عنوان بزرگترین معمار این پروژه به حساب آورد؛ زیرا او با این پروژه توانست به تمامی خواسته‌های سیاسی خود در داخل زندان دست پیدا کند. چراکه، اولاً به سرعت هاشمی رفسنجانی با بسترسازی که ساواک شاه به صورت غیر مستقیم در این رابطه می‌کرد، توسط چند طلبه سمپات که در طبقه بالای بند یک زندان اوین بودند، توانست این فتواها را به تمامی زندان‌های تهران و حتی شهرستان‌ها برساند.

ثانیاً به موازات حصارکشی فقهی توسط این دو فتوا بین زندانیان سیاسی و هزار تکه شدن کمون واحد زندانیان سیاسی در برابر ساواک و جدا کردن سفره‌ها، حتی در یک اتاق‌های در بسته هاشمی رفسنجانی توانست جهت سازمان‌گری و شبکه‌سازی در راستای حرکت خمینی در داخل زندان، از آن آب گل‌آلود ایجاد شده توسط فتواهای فوق، ماهیگیری نماید. □

ادامه دارد



بنابراین در یک مقایسه بین شعارهای دونالد ترامپ و بوش پسر که هر دو نماینده حزب جمهوری خواه و لایه‌های مشخصی از سرمایه‌های آمریکایی می‌باشند، درمی‌یابیم که اگر بوش پسر در چارچوب سیاست نئوکنسرولیست‌ها، سعی می‌کرد تا در جامعه مذهبی آمریکا توسط شعارهای کلیسا پسند و نفی سقط جنین جامعه مذهبی آمریکا را به حمایت از لایه‌های مشخص سرمایه جذب نماید، همین حزب جمهوری خواه و همین نمایندگان، همان لایه‌های سرمایه در آمریکای امروز با شعارهای پوپولیستی خود (به جای سخن از مذهب و کلیسا) از محرومین و کارگران و بیکاران داخل آمریکا سخن می‌گویند؛ که پیروزی دونالد ترامپ در این انتخابات نشان داد که روانشناسی اجتماعی جمهوری خواهان بسیار قوی‌تر از دمکرات‌ها و هیلاری کلینتون می‌باشد. آیا دونالد ترامپ میلیاردی نظام امپریالیسم آمریکا یک شبه در عرصه رقابت قدرت با جناح‌های دیگر سرمایه، «قهرمان بینوایان کتاب ویکتور هوگو» شده است. پر پیداست که اگر ظهور ترامپ و بوش پسر و ریگان در چارچوب سیاست‌های حزبی و منافع سرمایه‌داری جهانی تبیین نمائیم و هرگز به این ورطه غلط نیافتیم که بخواهیم تحولات و تغییرات سیاسی و استراتژی در عرصه مدیریت جهانی و داخلی امپریالیسم به صورت فردی و جریان‌ی تبیین و تحلیل کنیم، پاسخ ما به این سؤال‌ها منفی خواهد بود؛ و در چارچوب این پاسخ منفی است که باید به طرح این سؤال کلیدی در این رابطه بپردازیم، «که چه شد که شعارهای آتش‌افروزانه ریگان و بوش پسر در چارچوب حزب جمهوری خواه آمریکا امروز بدل به شعارهای پوپولیستی از فاسد بودن نظام انتخاباتی آمریکا تا غلط بودن تجاوز به افغانستان و عراق و لیبی و سوریه و دفاع از حقوق کارگران آمریکا و ۴۰ میلیون مردم آمریکا که از خدمات تأمین اجتماعی محروم می‌باشند و ۲۰ میلیون بیکار و اخراج دو میلیون از مهاجرین از آمریکا شده است؟»

آیا ترامپ نمی‌خواهد توسط این شعارهای پوپولیستی، چند قطبی کردن مدیریت نظم جهانی و سیاست بین‌المللی در پای تلاش جهت تک قطبی کردن تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا برای بازتولید عظمت از دست رفته امپریالیسم آمریکا قربانی کند؟ آیا ترامپ نمی‌خواهد، با این شعارهای پوپولیستی جایگاه تعیین کننده ساختارهای سرمایه‌داری در کشور آمریکا در غبار شعارهای فردی و عوام پسند و پوپولیستی به محاق برود؟ آیا ترامپ نمی‌خواهد، با زیر سؤال بردن نظام الکترالی در آمریکا، به لیبرال دموکراسی آمریکا که در خدمت سرمایه‌داری حاکم بر این کشور امپریالیستی می‌باشد، هویت صوری ببخشد؟

آیا ترامپ نمی‌خواهد، در این شرایط که جمهوری خواهان در آمریکا توانسته‌اند از بعد از تسخیر کنگره و سن، کاخ سفید را هم تسخیر کنند، با توجه به سابقه جنگ طلبانه و ضد حقوق بشری و ضد دموکراسی خواهانه این حزب، در کشورهای پیرامونی و حمایت این حزب از کودتاها و رژیم‌های مرتجع پیرامونی، رنگ و لعاب جدید به این حزب ارتجاعی بدهد؟

بنابراین به این دلیل است که پوپولیسم ظاهر شده در کشور آمریکا در جریان چهل و پنجمین

بنابراین در یک مقایسه بین شعارهای دونالد ترامپ و بوش پسر که هر دو نماینده حزب جمهوری خواه و لایه‌های مشخصی از سرمایه‌های آمریکایی می‌باشند، درمی‌یابیم که اگر بوش پسر در چارچوب سیاست نئوکنسرولیست‌ها، سعی می‌کرد تا در جامعه مذهبی آمریکا توسط شعارهای کلیسا پسند و نفی سقط جنین جامعه مذهبی آمریکا را به حمایت از لایه‌های مشخص سرمایه جذب نماید، همین حزب جمهوری خواه و همین نمایندگان، همان لایه‌های سرمایه در آمریکای امروز با شعارهای پوپولیستی خود (به جای سخن از مذهب و کلیسا) از محرومین و کارگران و بیکاران داخل آمریکا سخن می‌گویند؛ که پیروزی دونالد ترامپ در این انتخابات نشان داد که روانشناسی اجتماعی جمهوری خواهان بسیار قوی‌تر از دمکرات‌ها و هیلاری کلینتون می‌باشد. آیا دونالد ترامپ میلیاردی نظام امپریالیسم آمریکا یک شبه در عرصه رقابت قدرت با جناح‌های دیگر سرمایه، «قهرمان بینوایان کتاب ویکتور هوگو» شده است. پر پیداست که اگر ظهور ترامپ و بوش پسر و ریگان در چارچوب سیاست‌های حزبی و منافع سرمایه‌داری جهانی تبیین نمائیم و هرگز به این ورطه غلط نیافتیم که بخواهیم تحولات و تغییرات سیاسی و استراتژی در عرصه مدیریت جهانی و داخلی امپریالیسم به صورت فردی و جریان‌ی تبیین و تحلیل کنیم، پاسخ ما به این سؤال‌ها منفی خواهد بود؛ و در چارچوب این پاسخ منفی است که باید به طرح این سؤال کلیدی در این رابطه بپردازیم، «که چه شد که شعارهای آتش‌افروزانه ریگان و بوش پسر در چارچوب حزب جمهوری خواه آمریکا امروز بدل به شعارهای پوپولیستی از فاسد بودن نظام انتخاباتی آمریکا تا غلط بودن تجاوز به افغانستان و عراق و لیبی و سوریه و دفاع از حقوق کارگران آمریکا و ۴۰ میلیون مردم آمریکا که از خدمات تأمین اجتماعی محروم می‌باشند و ۲۰ میلیون بیکار و اخراج دو میلیون از مهاجرین از آمریکا شده است؟»

چه شده است که امروز دونالد ترامپ سخن از بر باد رفتن شش تریلیون دلار هزینه جنگ و عراق و سوریه توسط ارتش امپریالیسم آمریکا می‌گوید؟ چه شده است که امروز دونالد ترامپ سخن از دوستی با پوتین و شکست تحریم‌های روسیه می‌گوید؟ چه شده است که دونالد ترامپ امروز سخن از بازگشت عظمت از دست رفته آمریکا می‌گوید؟ چه شده است که امروز ترامپ سخن از دیوار کشیدن بین مرز مکزیک و آمریکا می‌گوید؟ چه شده است که امروز دونالد ترامپ سخن از تکوین داعش به دست امپریالیسم آمریکا می‌گوید؟

چه شده است که امروز دونالد ترامپ حمایت سرمایه‌های کشورهای مرتجع خلیج فارس یعنی عربستان سعودی و قطر از جناح داخلی آمریکا در انتخابات به نقد می‌کشد؟ چه شده است که ترامپ امروز نظام انتخاباتی مهندسی شده در ۲۰۰ سال گذشته تاریخ آمریکا به نقد می‌کشد و آن را فاجعه دموکراسی می‌خواند؟ چه شده است که امروز ترامپ می‌گوید: «فساد ساختار نظام سیاسی آمریکا را در برگرفته است؟» چه شده است که ترامپ امروز اعلام می‌کند که در نظام سیاسی آمریکا آدم مستقل و حزب مستقل وجود ندارد؟ چه شده است که ترامپ امروز شعار پاکسازی سیاسی سر می‌دهد؟

آیا دیگر برای ترامپ و حزب جمهوری خواه موضوع حقوق بشر و دموکراسی در کشورهای

انتخابات رئیس جمهوری آمریکا، «یک پوپولیسم ساختاری و نهادینه شده، نمی‌باشد و هرگز نباید این پوپولیسم سیاسی و صوری و اپورتونیست را، با پوپولیسم ساختاری در کشورهای پیرامونی مقایسه بکنیم.» چراکه در کشورهای پیرامونی مثل ایران و ونزوئلا، پوپولیسم به صورت ساختاری ظهور کرده است، نه مانند آمریکا به صورت سیاسی و صوری؛ یعنی مثلاً در ایران پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر در دولت نهم و دهم زمانی ظهور کرد که در چارچوب بحران ساختار طبقاتی زائیده ندانم‌کاری‌های رژیم مطلقه فقهاتی از سال ۵۸ تا سال ۸۴ «حاشیه‌نشینان شهری در اثر شکست سیاست‌های اقتصادی دولت‌های پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی و هفتم و هشتم سید محمد خاتمی، سونامی‌وار حرکت کردند و برای انتقام از هاشمی رفسنجانی و سید محمد خاتمی، محمود احمدی نژاد را بر دوش گرفتند و به ساختمان پاستور بردند.»

فراموش نکنیم که عامل اصلی بسترساز ظهور پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر در دولت‌های نهم و دهم رژیم مطلقه فقهاتی، از خرداد ۸۴ تا خرداد ۹۲ در جامعه ایران، شکست سیاست و برنامه‌های اقتصادی چهار دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی که معروف به دولت سازندگی می‌باشد و دولت هفتم و هشتم سید محمد خاتمی که به اصطلاح دولت اصلاحات خوانده می‌شود، می‌باشند، چراکه همین شکست برنامه‌های سیاسی و اقتصادی دولت‌های چهارگانه، پنجم و ششم هاشمی و هفتم و هشتم محمد خاتمی، بسترساز رشد فراگیر فیزیکی و فقر «حاشیه‌نشینان شهری» گردید.

پر واضح است که اگر سیاست‌های اقتصادی و حمایتی هاشمی رفسنجانی و سید محمد خاتمی می‌توانست، حداقل ثمری برای جامعه ایران داشته باشد، قطعاً مانع نارضایتی و رشد فیزیکی حاشیه‌نشینان تولید در ایران می‌شد؛ و دیگر چشمه امید راست پادگانی و پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر در جامعه ایران کور می‌شد. بنابراین در جامعه پیرامونی مثل ایران، برعکس جامعه متروپل مثل آمریکا، ظهور پوپولیسم معلول بحران ساختار طبقاتی و رشد فیزیکی و فقر حاشیه‌نشینان شهری می‌باشد، در صورتی که در کشوری مثل کشور آمریکای انتخابات چهل و پنجم، حداکثر اتفاقی که بسترساز ظهور پوپولیسم فرصت‌طلب و سیاسی شده است، بحران اقتصادی ۲۰۰۸ می‌باشد که هنوز سایه آن بر اقتصادی جهان سرمایه‌داری و آمریکا حاکم می‌باشد.

شکی نیست که بحران اقتصادی در کشورهای متروپل سرمایه‌داری، علاوه بر اینکه همراه با بحران اقتصادی در جهان می‌باشد، حل این بحران‌ها هم هر چند در عرصه داخلی کشورهایی مثل آمریکا همراه با رکود و کاهش رشد تولید ناخالص ملی‌شان و افزایش بیکاری و فقر مردم هم باشد، راه نجات از بحران و رکود و دستیابی به رونق اقتصادی، در گرو حل بحران در همه جهان است. با همه این احوال آنچه نباید از نظر

دور بداریم، اینکه اینگونه بحران‌ها نمی‌توانند مانند بحران در کشورهای پیرامونی، تغییر ساختاری طبقاتی در جامعه متروپل ایجاد نمایند. یا مثلاً بسترساز رشد فیزیکی و فقر و اعتراض گروه فراگیر حاشیه‌نشین شهری بشوند.

ماحصل اینکه، در تبیین پوپولیسم فرصت‌طلب و اپورتونیست، در کشور متروپلی مثل آمریکا، در مقایسه با ظهور پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر در کشور پیرامونی مثل ایران، «در عرصه تفسیر و تبیین، ما پوپولیسم را به دو صورت پوپولیسم سیاسی و پوپولیسم ساختاری تقسیم می‌کنیم.» چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، «پوپولیسم ساختاری در کشورهای پیرامونی مثل ایران معلول و مولود تغییر ساختار طبقاتی یا بحران در ساختار طبقاتی جامعه می‌باشد» یعنی ابتدا در ایران، ماقبل سال ۸۴ با رشد فیزیکی و فقر و اعتراض و نارضایتی و حرکت حاشیه‌نشینان شهری، بحران ساختاری و طبقاتی روندی صعودی به خود می‌گیرد و از بعد از آن است که «این بحران ساختاری و طبقاتی با حمایت همه جانبه راست پادگانی بستر ساز ظهور پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر می‌شود.

اما در کشور متروپلی مثل آمریکا هر چند بحران اقتصادی ۲۰۰۸ در حد بحران سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۳ آمریکا بوده است، ولی با همه اینها، هرگز این بحران‌های فراگیر نمی‌توانند بسترساز بحران ساختاری و طبقاتی در جامعه‌ای مثل جامعه آمریکا بشوند، زیرا هر چند نظام حاکم بر این کشورها، نظام سرمایه‌داری و کاپیتالیسم می‌باشد و بزرگترین آفتی که بسترساز انحلال و فرسودگی و از پای درآمدن این نظام‌های در کشورهای متروپل می‌گردد، آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید: «بحران‌های دوره‌ای درونی آنها است»، با همه این احوال، «جهانی شدن سرمایه‌داری در عصر امپریالیسم و تولیدی بودن ماهیت اقتصاد سرمایه‌داری در کشورهای متروپلی مثل آمریکا، شرایط برای فرار از بحران و دستیابی به رونق، توسط انتقال انباشت از کشورهای مرکزی به کشورهای پیرامونی فراهم می‌کند»، آنچنانکه در دوران ۸ ساله خود باراک اوباما تا اندازه‌ای این بحران فراگیر محدود و سر و سامان پیدا کرد.

لذا به همین دلیل است که در پوپولیسم فرصت‌طلب و سیاسی، مثل پوپولیسم نو ظهور در آمریکا، پوپولیسم صورت ساختاری نداشته و تنها به عنوان سلاح و شعار جهت به زانو درآوردن رقیب در عرصه مبارزه در رقابت جهت کسب قدرت به کار گرفته می‌شود؛ و همین ماهیت پوپولیسم فرصت‌طلب و سیاسی در آمریکا است که شعارهای حمایت از کارگران و بیکاران و محرومین آمریکا، توسط ترامپ، هرگز نمی‌تواند در چارچوب یک راهبرد ساختاری در نظام سرمایه‌داری بحران زده آمریکا به جایی برسد. □

والسلام



«جنبش کارگری» در برابر دو آوردگاه:

مقابله با «لایحه اصلاح قانون کار» جهت دستیابی به حقوق از دست رفته،

«تعیین حداقل دستمزد سال ۹۶»

فشار بدنه این تشکلهای زرد کارگری، بر سران وابسته این نهادها بوده است. چراکه از بعد از شکست پروژه قانون هدفمندی یارانهها در دولت نهم و دهم و غارت بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار نفت فروخته شده در دولت نهم و دهم و فساد فراگیر همراه با رکود و تورم که بستر ساز فقر و تبعیض در جامعه کارگری ایران گردیده است، این همه باعث شده است تا شکاف بین گردانندگان و بدنه تشکلهای حکومتی زرد کارگری بوجود بیاید. یادمان باشد که در سه دهه گذشته به علت سرکوب نهادهای مستقل کارگری، جنبش کارگری ایران، مانند جنبش دانشجویی ایران، کوشیده است تا با نفوذ در تشکلهای حکومتی، اعم از خانه کارگر و شوراهای اسلامی کار و انجمنهای صنفی، خلاء تشکیلاتی خود را تا اندازه‌ای در قاعده و بدنه این تشکلهای جبران نماید. هر چند که به علت مدیریت یکطرفه این تشکلهای، امکان دخالت در تصمیم‌گیری‌های بالایی‌های این تشکلهای حکومتی، برای پائینی‌ها وجود نداشته است.

علی‌ایحال، به موازات شکست پروژه هدفمندی یارانهها (پروژه حذف یارانهها) توسط دولت نهم و دهم احمدی نژاد و فراگیر شدن رکود و افزایش فقر و تبعیض و فشارهای معیشتی بر طبقه کارگر و زحمتکشان ایرانی، به علت پیوند و همسویی بین نهادهای مستقل کارگری با قاعده و بدنه تشکلهای زرد حکومتی اعم از خانه کارگر و شوراهای اسلامی کار و انجمنهای صنفی، «رفته رفته بین بدنه و گردانندگان تشکلهای زرد حکومتی شکاف بوجود آمد». همین شکاف

آوردگاه دوم جنبش کارگری: هر چند لایحه اصلاح قانون کار، «به علت مخالفت جامعه کارگری و جنبش سیاسی در داخل و خارج از کشور» طبق گفته حسن هفده تن معاون وزیر کار برای بار دوم، توسط دولت از مجلس پس گرفته شده است، اما ماجرای این پروژه چه در دولت دهم محمود احمدی نژاد و چه در دولت یازدهم حسن روحانی «در مشخص کردن رویکرد حاکمیت به حقوق کارگران حامل چند نکته کلیدی است که طرح آنها در اینجا در رابطه با فهم شرایط زمانی، تعیین حداقل دستمزد طبقه کارگر ایران در سال ۹۶ خالی از فایده نیست» گرچه این لایحه در دولت دهم، پس از رکود تورمی مولود اجرای قانون طرح هدفمندی یارانهها، به بهانه ایجاد رونق اقتصادی و اشتغال تحویل مجلس نهم گردید، اما به علت مخالفت نهادهای کارگری حتی در شکل دولتی و زرد و جنبش سیاسی ایران در داخل و خارج کشور، مجلس نهم از بررسی لایحه فوق سرباز زد؛ و به دولت دهم بازگرداند.

دولت یازدهم پس از تکوین مجلس دهم، (که در مقایسه با مجلس نهم همسو با دولت یازدهم می‌باشند) «در ادامه پروژه برجام، جهت بسترسازی جذب سرمایه‌های خارجی، توسط نیروی کار ارزان و انرژی ارزان و بازار آماده، لایحه اصلاح قانون کار دولت دهم، بدون هیچگونه تغییری (در غیبت جنبشهای کارگری و تشکیلات مستقل کارگری و نمایندگان آنها) با چراغ خاموش به مجلس دهم برد، اما فشار معیشتی ناشی از سیاستهای ضد کارگری دولت یازدهم، همراه با رکود تورمی فراگیر و افزایش نجومی بیکاری به همراه فقر و تبعیض و فساد سیستمی و ساختاری و چند لایه‌ای، در طول سه و نیم سال عمر دولت یازدهم، به حدی رسیده است، که حتی باعث نارضایتی شدید تشکلهای زرد کارگری وابسته به حکومت و نماینده آنها در مجلس شده است.»

به همین دلیل به محض تحویل بی سر و صدای دوباره لایحه اصلاح قانون کار توسط دولت یازدهم به مجلس دهم، موضوع از طرف همان تشکلهای زرد کارگری وابسته به حکومت، به بیرون درز کرد. در نتیجه به موازات انتشار خبر در فضای مجازی، مخالفت و اعتراض با لایحه قانون کار از طرف حامیان سیاسی طبقه کارگر در داخل و خارج کشور و نهادهای مستقل کارگری، سونامی‌وار برای اولین بار در تاریخ سی سال گذشته عمر قانون کار رژیم مطلقه فقهانی، جاری گردید. به طوریکه در تظاهرات ۲۵ آبانماه ۹۵ در برابر مجلس برای اولین بار تشکلهای وابسته به حکومت یعنی شوراهای اسلامی کار و خانه کارگر و انجمنهای صنفی، در کنار تشکلهای مستقل کارگری به صورت صف واحد به مخالفت و اعتراض نسبت به این لایحه پرداختند.

فراموش نکنیم که همسویی تشکلهای وابسته به حکومت در تظاهرات ۲۵ آبانماه ۹۵ در برابر مجلس در اعتراض به لایحه اصلاح قانون کار با نهادهای مستقل کارگری، معلول

بین گردانندگان و بدنه تشکلهای زرد کارگری، علاوه بر اینکه در خدمت همان نهادهای کارگری مستقل نفوذ کرده در این تشکلهای زرد آمد، بستر ساز ایجاد فشار اعتراض بدنه‌های این تشکلهای زرد کارگری حکومتی، بر گردانندگان آنها گردیده است.

علی‌هذا، همسوئی بین تشکلهای مستقل کارگری و تشکلهای زرد حکومتی در جریان تظاهرات ۲۵ آبانماه در برابر مجلس که برای اولین بار در عمر رژیم مطلقه فقهاتی صورت گرفت، معرف این شکاف بزرگ در بدنه و گردانندگان تشکلهای زرد کارگری حکومتی می‌باشد. طبیعی است که در خلاء تشکلهای فراگیر مستقل کارگری، شکاف بین بدنه و گردانندگان تشکلهای زرد کارگری حکومتی، باید به فال نیک گرفت. ذکر این موضوع در اینجا خالی از عریضه نیست که «همین پروسس ایجاد شکاف بین بدنه و گردانندگان تشکلهای زرد حکومتی، قبل از اینکه در تشکلهای زرد حکومتی کارگری صورت بگیرد، در تشکلهای حکومتی زرد دانشجویی صورت گرفت.» توضیح اینکه از بعد از کودتای فرهنگی بهار ۵۹ از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی توسط شورای بازگشائی دانشگاه‌ها، در طول ۴ سال - از سال ۵۹ تا ۶۳ - بسترهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری، امکان هر گونه فعالیت سیاسی و صنفی از دانشجویان مستقل از حکومت و نهادهای مستقل دانشجویی گرفت و با طرح پروژه دانشگاه پادگانی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای زیر چتر تشکیلات راست پادگانی تحت هژمونی سپاه و اطلاعات، با تکوین تشکیلات فراگیر حکومتی، تحت عنوان تحکیم وحدت و شوراهای اسلامی دانشجویی و انجمن‌های اسلامی دانشجویان تلاش کردند تا با سرپل قرار دادن این تشکلهای فراگیر دانشجویی زرد حکومتی، «پروژه دانشگاه پادگانی، تحت مدیریت حزب پادگانی خامنه‌ای و سازماندهی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه و اطلاعات به انجام برسانند.»

چرا که حزب پادگانی خامنه‌ای از بدو تکوین خود در دهه ۷۰ پس از فوت خمینی دریافت که با توجه به ضعف پایگاه کاریزماتیک خود نسبت به خمینی و ضعف جایگاه فقهی و فقهاتی‌اش در هیرارشی حوزه‌های فقهاتی نسبت به خمینی و ضعف پایگاه اجتماعی و سیاسی‌اش نسبت به خمینی، برای او دیگر امکان کنترل دانشگاه‌های توسط بسیج و سرکوب و قلع و قمع کردن و نسل‌کشی و ورود با تانک و توپ و دارهای اعدام مانند گذشته ممکن نیست. لذا در این رابطه بود که از بعد از فوت خمینی، حزب پادگانی خامنه‌ای معتقد گردید که تنها راه سلطه بر دانشگاه‌ها، به جای سرکوب مستقیم گذشته، سرکوب و کنترل مهندسی شده می‌باشد.

لذا در رابطه با پروژه مهندسی شده دانشگاه پادگانی بود که از آنجائیکه

حضور مستقیم تشکیلات راست پادگانی اعم از سپاه و بسیج و لباس شخصی‌ها و نیروی‌های وابسته انتظامی و اطلاعاتی در دانشگاه‌ها (به علت خودویژگی‌های ذهنی و فرهنگی و آگاهی دانشجویان) وجود نداشت، (چراکه خود حضور فیزیکی سرنیزه راست پادگانی عامل تهییج دانشجویان می‌گردد) در همین رابطه تنها مکانیزمی که برای حزب پادگانی خامنه‌ای، جهت ایجاد پروژه دانشگاه پادگانی وجود داشت، اینکه توسط ایجاد تشکلهای فراگیر زرد حکومتی دانشجویی، به وسیله دانشجویان تزریقی و تحمیلی و رانتی، تحت عنوان‌های مختلف خانواده شهدا و یا سپاه و بسیج و رزمندگان و اسراء و غیره، «بتوانند سرپل و واسطه بین راست پادگانی و دانشگاه پادگانی، از دانشجو تا استاد فراهم سازند.»

علی‌ایحال، در این رابطه بود که در آغاز «تشکیلات زرد واحد فراگیر حکومتی دانشجویی، توسط همان دانشجویان تزریقی و تحمیلی و رانتی به عنوان سرپل دانشگاه پادگانی جهت مدیریت مهندسی شده، تکوین پیدا کرد، اما به موازات بازگشائی دانشگاه‌ها از بعد از کودتای فرهنگی بهار ۵۹ گرچه در نیمه اول دهه ۶۰ جنبش دانشجویی به علت ضربات نرم‌افزاری و سخت‌افزاری شورای بازگشائی دانشگاه‌ها، در وضعیت صفر قرار داشت و تا زمان فوت خمینی و نسل‌کشی تابستان ۶۷ تقریباً هیچگونه امکان فعالیت فردی و جمعی یا صنفی و سیاسی و فرهنگی برای دانشجویان مستقل وجود نداشت و تمامی امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری دانشگاه‌ها به صورت حکومتی در خدمت تشکیلات زرد دانشجویی حکومتی قرار داشت، از بعد از فوت خمینی و به موازات به خود آمدن دانشجویان و آب شدن یخ‌های سرکوب نرم‌افزاری و سخت‌افزاری کودتای فرهنگی ۵۹ به بعد، رفته رفته دانشجویان مستقل به این حقیقت دست پیدا کردند که در فضای مطلق پادگانی حاکم بر دانشگاه‌های ایران که هر گونه حرکت مستقلانه دانشجویی چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی سرکوب می‌گردد و تمامی امکانات در خدمت تشکیلات خود ساخته زرد دانشجویی حکومتی می‌باشد، «به همین دلیل در تحلیل نهانی، دانشجویان مستقل به این حقیقت دست پیدا کردند که تنها راه بقاء آنها در دانشگاه چه به صورت فردی و چه به صورت تشکیلاتی و جمعی، نفوذ به بدنه و قاعده همان تشکیلات زرد حکومتی دانشجویی می‌باشد.»

همین تاکتیک‌محوری دانشجویان مستقل در دهه ۷۰ باعث گردید تا رفته رفته با نفوذ و ورود دانشجویان مستقل به تشکیلات پادگانی دانشجویان حکومتی، علاوه بر اینکه از امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری آن تشکیلات حکومتی در خدمت خواسته‌های صنفی و سیاسی خود استفاده می‌کردند، «رفته رفته توانستند، بین قاعده و بدنه تشکیلات زرد



دانشجویی حکومتی با گردانندگان وابسته حکومتی آنها شکاف ایجاد کنند» و این شکاف بین گردانندگان و بدنه تشکیلات زرد حکومتی دانشجویی، هر چند در نیمه اول دهه ۷۰ در دوران دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی در دانشگاه‌ها به وضوح هویدا گردید، اما به موازات شکست اقتصادی هاشمی رفسنجانی و حمایت شش دانگ خامنه‌ای از هاشمی رفسنجانی در دولت پنجم و ششم، این شکاف بین بدنه و گردانندگان تشکیلات زرد حکومتی دانشجویی، در جریان انتخابات دولت هفتم در خرداد ۷۶ تحت مدیریت سید محمد خاتمی (و یا جریان به اصطلاح «اصلاحات») بدل به فراکسیون و انشعاب و عصیان بدنه برگردانندگان حکومتی تشکیلات زرد دانشجویی گردید؛ و تا آنجا این استحاله پیش رفت که «در جریان قیام تیرماه ۷۸ بدنه و قاعده این تشکیلات زرد دانشجویی حکومتی توانست گردانندگان حکومتی این تشکیلات را آچمز نماید.»

لذا اگر سرکوب همه جانبه حزب پادگانی خامنه‌ای با پشتیبانی جریان به اصطلاح «اصلاحات» سید محمد خاتمی و حمایت شورای امنیت شیخ حسن روحانی و سرپنجه اجرائی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه و بسیج و اطلاعات نیروهای انتظامی و لباس شخصی‌ها نبود، برای همیشه قدرت تشکیلات سرپل زرد دانشجویی حکومتی در عرصه پروژه دانشگاه‌های پادگانی، توسط جنبش بازتولید شده مستقل دانشجویی از بین رفته بود. هر چند که خود سرکوب تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی باعث گردید تا جنبش دانشجویی، ماهیت ضد دانشجویی جریان به اصطلاح «اصلاحات» تحت هژمونی سید محمد خاتمی فهم نماید.

به هر حال قیام و اعتلا و سرکوب جنبش دانشجویی در تیرماه ۷۸ نه تنها برای جنبش دانشجویی ایران حامل درس‌های فراموش نشدنی می‌باشد، برای کل جنبش ایران اعم از جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی و جنبش اجتماعی، حامل درس‌های فراموش نشدنی نیز می‌باشد. لذا هر چه پیشگام مستضعفین ایران، به حفاری قیام دانشجویان در تیرماه ۷۸ بپردازد جا دارد. چراکه آن قیام مشعلی است که می‌تواند برای همیشه به عنوان راهنمای هدایت جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیست و اجتماعی ایران قرار گیرد؛ و لذا در این رابطه است که هرگز آنالیز و تجزیه و تحلیل قیام تیرماه ۷۸ دانشجویان نباید در چارچوب جنبش دانشجویی محصور گردد، بلکه بالعکس قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی، «باید آینه تمام نمای مسیر اعتلای جنبش‌های سه گانه ایران اعم از جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی و جنبش اجتماعی بدانیم» و با شناخت و حفاری و آسیب‌شناسی مستمر قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی، به آسیب‌شناسی و بازشناسی کل جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی ایران

بپردازیم.

به عبارت دیگر شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که آنچنانکه بدون شناخت و فهم جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق و کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ امکان شناخت و فهم جنبش تحول‌خواهانه بیش از یک قرن گذشته جامعه ایران و گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران وجود ندارد، بدون فهم و تحلیل مشخص از قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران و سرکوب آن در ۱۸ و ۱۹ تیرماه توسط حزب پادگانی خامنه‌ای، امکان فهم و شناخت جنبش‌های سه گانه ایران در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی وجود ندارد.

پر پیداست که یکی جنبش‌هایی که توانست در پروسس بازتولید جنبش دانشجویی ایران از بعد از کودتا فرهنگی بهار ۵۹ تا قیام تیرماه ۷۸ درس بازسازی و بازتولید بگیرد، جنبش کارگری ایران است. چراکه این جنبش به موازات سرکوب جنبش دانشجویی توسط رژیم مطلقه فقهاتی، از همان سال ۵۸ الی زماننا هذا، پیوسته در زیر ارابه سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی قرار داشته است؛ و بسان جنبش دانشجویی در طول ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، از حداقل حرکت جمعی مستقل کارگری حتی در راستای کسب منافع صنفی خود محروم بوده‌اند و پیوسته تمامی اعتراضات صنفی حتی شکل کارگاهی آنها هم سرکوب گردیده است؛ و امکان هر گونه مبارزه مستقل تشکیلاتی اعم از اتحادیه‌ای و سندیکایی از آنها گرفته شده است؛ و با اینکه تشکیلات کارگری ایران دارای سابقه صد ساله می‌باشد، هنوز حتی در حد کشور عقب مانده بنگلادش، جنبش کارگری ایران نمی‌تواند در عرصه جامعه مدنی ایران دارای نقش باشد.

در همین رابطه هر چند رژیم مطلقه فقهاتی از بعد سرکوب خونین تظاهرات ۱۷ شهریور ۵۷ در میدان ژاله تهران توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، توانست توسط اعتصاب کارگران صنعت نفت و با حمایت جنبش کارگری ایران، رژیم شاه را به زانو در آورد «و بر خر مراد قدرت سوار بشود» ولی از بعد انقلاب فقهاتی بهمن ۵۷ و کسب قدرت سیاسی، «سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی، دریافتند که جنبش کارگری ایران مرکب رامی نیست که بتوانند در مرحله تثبیت و نهادینه کردن حکومت و زمامداری رژیم مطلقه فقهاتی از آنها سواری بگیرند». به همین دلیل از همان اوان کوشیدند تا با پادگانی کردند فضای کارخانه‌ها، تحت عنوان نهادهای بسیج و انجمن‌ها و خانه کارگر و شوراهای کارگری و غیره، امکان هر گونه تحرک و بازتولید و بازسازی نهادهای مستقل کارگری از آنها بگیرند. □

ادامه دارد



جنبش حاشیه‌نشینان ایران

و «پوپولیسم ستیزه‌گر و غارتگر و دگماتیسم»

ب - حسین حاجی فرج دباغ در یازده جلسه اقبال‌شناسی خود در خارج از کشور تلاش می‌کند تا با جداسازی اقبال شاعر از اقبال اصلاح‌گر نظری و عملی و عمده کردن اقبال شاعر بدون آنکه به تبیین جوهر کلیات اقبال بپردازد، به خیال کاذب خود در راستای رویکرد شریعتی‌ستیزی که دارد، اقبال سوسیالیستی را در پای اندیشه راه رشد سرمایه‌داری و لیبرالیسم خود ذبح نماید.

ج - حسین حاجی فرج دباغ در یازده سخنرانی اقبال‌شناسی خود در خارج از کشور تلاش می‌کند تا علاوه بر عمده کردن اقبال شاعر بر اقبال سوسیالیسم و اصلاح‌گر نظری و عملی قرن بیستم جهان اسلام، اقبال شاعر را شاگرد و مقلد مولوی معرفی نماید، تا بدینوسیله او بتواند عرفان اقبال که یک عرفان اجتماعی و مدرن می‌باشد و گم‌شده بشریت قرن بیستم و بیست و یکم است در پای عرفان فردگرا و دنیاستیز و اختیارستیز و جبرگرای اشعری‌منش مولوی ذبح کند.

د - عبدالکریم سروش در یازده سخنرانی اقبال‌شناسی خود در خارج کشور تلاش می‌کند تا با برخورد الکتیویته‌ای خود با اندیشه اقبال، هفت فصل کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال را به صورت جداگانه و مکانیکی مورد بازشناسی قرار دهد که این امر باعث گشته است تا او در هر فصلی در چارچوب اندیشه فردگراانه فلسفی و عرفانی خود و با رویکرد ذهن‌گرایانه کانتی-پوپری‌اش همراه با اصالت دادن به ذهن نه پراکسیس و به فرد نه اجتماع و به آخرت جدای از دنیا و به جبر و نفی اختیار انسان در عرصه کلام و فلسفه یونانی‌زده ارسطوئی خود، اقبال اجتماعی و سوسیالیسم را در پای اقبال فردی ذبح نماید.

حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - در مدت ۲۰ سالی که به علت فاصله گرفتن از رژیم مطلقه فقهاتی می‌کوشد تا در چارچوب تئوری لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی جهت لیبرالیسم اقتصادی در جامعه ایران بسترسازی نظری بکند، امروز معتقد به این دکترین می‌باشد؛ و بدین ترتیب از نظر او، اولاً سوسیالیسم یک نظریه غیر علمی و غیر تاریخی و غیر تجربی می‌باشد.

ثانیاً برعکس سوسیالیسم از آنجائیکه سرمایه‌داری بر بستر لیبرالیسم کلامی و لیبرالیسم فلسفی و لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم اقتصادی استوار می‌باشد، این رویکرد برعکس رویکرد سوسیالیسم، هم یک رویکرد نظری و عملی و علمی می‌باشد و هم دارای پایه و اصالت تاریخی چندین قرنه در مغرب زمین دارد و هم با شکست سوسیالیسم دولتی در دهه آخر قرن بیستم، سرمایه‌داری توانسته است برتری و اصالت خود را در برابر سوسیالیسم نظری و عملی به نمایش بگذارد.

لذا به همین دلیل از نظر حسین حاجی فرج دباغ عاملی که به خیال او باعث عبور از شریعتی می‌شود و در این زمان ما دیگر نباید راه شریعتی را دنباله‌روی کنیم، همان جوهر سوسیالیستی و تاریخی و تکیه اندیشه شریعتی بر مبارزه طبقاتی است. حسین حاجی فرج دباغ معتقد است که شریعتی تمام این سه مؤلفه را از مارکسیسم وام گرفته است و اینها محصول استنباطات و تاملات و نظریه‌پردازی خود شریعتی نمی‌باشد، چراکه از دیدگاه او به همان اندازه که لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف شش گانه آن قابل پیوند با اسلام مورد اعتقادش می‌باشد با سوسیالیسم اقبال و شریعتی بیگانه است.

لذا به همین دلیل او در سلسله سخنرانی‌هایی که تحت عنوان اقبال‌شناسی در خارج از کشور کرده است، جهت جداسازی اقبال از شریعتی:

الف - در این سخنرانی‌های یازده گانه خود، تلاش می‌کند تا با چراغ خاموش در کنار اقبال سوسیالیسم و اقبال دموکراتیک عبور کند و حتی به اشاره هم سخنی از دموکراسی سوسیالیستی اقبال (نه سوسیال دموکراسی اقبال) نمی‌کند. چراکه حسین حاجی فرج دباغ خوب می‌داند که اگر مانند نشر مستضعفین، (در ۴۰ سالی که از عمر نشر مستضعفین می‌گذرد) برای شناخت علامه محمد اقبال لاهوری، بزرگ معمار بازسازی کننده نظری و عملی اسلام و مسلمین در قرن بیستم، «از دموکراسی سوسیالیستی» (نه سوسیال دموکراسی) اقبال شروع می‌کرد دیگر او مجبور می‌شد تا تمامی منظومه معرفتی اقبال را در چارچوب همین دموکراسی - سوسیالیستی مورد اعتقاد اقبال تبیین و تعریف بکند و این رویکردی است که عبدالکریم سروش با تمام وجود در طول عمر خود از زمانیکه از انجمن حجتیه مدرسه علوی جدا شده است، با آن مخالفت می‌کرده است.

در صورتی که برعکس رویکرد حسین حاجی فرج دباغ اگر ما تمام هفت فصل کتاب بازسازی فکر دینی اقبال را در چارچوب «اقبال سوسیالیست» تبیین نمایم، اقبال در تمامی منظومه معرفتی خود، یک هدف دنبال می‌کند و آن تبیین اسلام اختیارگرا و اسلام دنیاگرا و اسلام دموکراسی‌طلب و اسلام سوسیالیستی در چارچوب «آشتی دادن بین ابدیت و تغییر به صورت تطبیقی نه انطباقی و نه دگماتیسم می‌باشد.»

ه - حسین حاجی فرج دباغ در یازده جلسه اقبال‌شناسی خود در خارج از کشور تلاش می‌کند تا با کانتی نشان دادن اندیشه ضد کانتی و پراکسیسی اقبال، پروژه اسلام سوسیالیستی اقبال را محتوم به شکست نشان دهد.

و - سرورش در جلسات یازدگانه اقبال‌شناسی خود با اصالت دادن و تبیین کاذب از فلسفه یونانی و ارسطویی و افلاطونی و حتی ملاصدرائی، جوهر ضد یونانی اندیشه اقبال به چالش بکشد.

ز - حسین حاجی فرج دباغ در یازده جلسه اقبال‌شناسی خود در خارج از کشور تلاش می‌کند تا بازسازی کلام اقبال در عرصه بازشناسی خداوند مختار و با اراده و خالق و فاعل جهان در چارچوب خدای حلولی هگل و خدای انضمامی اسپینوزائی و خدای وحدت وجودی مولوی به چالش بکشد. در صورتی که «خدای اقبال در منظومه معرفتی بازسازی شده‌اش، نه خدای وحدت وجودی مولوی است و نه خدای حلولی هگلی است و نه خدای انضمامی اسپینوزائی است. خدای اقبال آنچنانکه خود او می‌گوید، خدائی است که او از آیات اولیه سوره توحید و سوره اخلاص کشف کرده است. خدائی است که با وجود است و به سوی آینده باز پیوسته در حال خلق جدید می‌باشد. نه خدای علت اولی ارسطویی است و نه خدای بیرون از وجود اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده است و نه خدای انسان‌واره اسلام انطباقی است.»

ط - «بورژوازی ملی» در ایران دهه ۴۰، «اسطوره بود یا واقعیت؟»:

از آنجائیکه سرمایه‌داری وابسته معلول رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ در راستای سرمایه‌های نفتی و حکومتی و منافع سرمایه‌داری جهانی امپریالیسم به سرکردگی امپریالیسم آمریکا تکوین پیدا کرد، همین امر باعث گردید تا به موازات استقرار و تثبیت سرمایه‌داری وابسته نفتی و رانتی و حکومتی دهه ۴۰ محصول رفرم شاه - کندی سرمایه‌های ملی و به تبع آن بورژوازی ملی که در دوران دولت مصدق توانسته بودند به اوج اعتلای سیاسی و اقتصادی یا نظری و عملی خود برسند، روندی اضمحلالی به خود گرفتند. آنچنانکه به موازات رشد سرمایه‌های وابسته در عرصه تولید و خدمات و تجارت در جامعه ایران در دهه ۴۰، از بعد از رفرم شاه - کندی سرمایه‌های ملی و مستقل در سرمایه‌های

جهان سرمایه‌داری مضمحل شد.

در نتیجه و به موازات آن بورژوازی ملی در جامعه ایران روندی اضمحلالی به خود گرفت؛ و رفته رفته به صورت یک اسطوره تاریخی درآمد، چراکه این از خودویژگی‌های سرمایه‌داری جهانی در عصر امپریالیسم در مؤلفه‌های مختلف سرمایه‌های مالی و بانکی و صنعتی و تجاری و غیره است که تلاش می‌کند تا جهت وابسته کردن اقتصاد کشورهای پیرامونی، سرمایه‌های مستقل و ملی آن کشورها را در سرمایه‌های مسلط متروپل اعم از تراست‌ها و کارتل‌های بین‌المللی هضم و ادغام نمایند.

به همین دلیل از بعد از کودتای سیاسی - نظامی ۲۸ مرداد ۳۲ که توسط امپریالیسم جهانی و همراهی دربار و ارتجاع مذهبی در ایران صورت گرفت و نخستین دولت دموکراتیک و ملی تاریخ ایران یعنی دولت دکتر محمد مصدق را سرنگون کردند، امپریالیسم جهانی کوشیدند تا توسط رفرم ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ در ادامه کودتای سیاسی - نظامی ۲۸ مرداد، جهت وابسته کردن اقتصاد ایران به اقتصاد جهان سرمایه‌داری، کودتای اقتصادی بر علیه سرمایه‌های ملی و بورژوازی ملی به انجام برسانند.

بر این موضوع بیافزائیم که به موازات اضمحلال و ادغام سرمایه‌های ملی در سرمایه‌های جهانی امپریالیسم، از بعد از رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ الی زماننا هذا، از آنجائیکه بورژوازی بزرگ وابسته و رانتی و نفتی دربار پهلوی دوم نتوانست در غیبت صنایع بزرگ و کارگاه‌های بزرگ تولیدی و توزیعی و خدماتی وابسته در ایران، بستر ساز طبقه نوین پرولتاریای صنعتی مانند مغرب زمین بشود، همین امر عامل بحران طبقاتی در جامعه ایران از دهه ۴۰ تاکنون گردیده است؛ که خروجی نهائی آن، این شد که هرم طبقاتی جامعه ایران با یک قشر عظیم خرده بورژوازی در سه لایه خرده بورژوازی مرفه و خرده بورژوازی نیمه مرفه و خرده بورژوازی غیر مرفه در شهر روستا و در عرصه تولید و تجارت و خدمات اداری و غیر اداری روبرو گردید. به طوری که به لحاظ کمی آنچنان این قشر ستبر خرده بورژوازی در هرم طبقاتی جامعه ایران گسترده و عظیم گردیده است که توانسته است در نیم قرن گذشته تمامی مبارزه طبقاتی جامعه ایران را تحت‌الشعاع خود قرار دهد.

ریزش طبقه زحمتکش روستاهای ایران (که در دهه ۴۰ بیش از ۷۰٪ جمعیت ایران را تشکیل می‌دادند) در اثر شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی، از روستاها به طرف شهرها که بستر ساز تکوین کمربندی حاشیه‌نشینان شهری در اطراف شهرهای ایران به خصوص در کلان شهرها در چارچوب زورآبادها و کپرنشین‌ها و گودها که در فقری استخوان‌سوز زندگی می‌کردند، باعث تکوین بزرگترین لایه غیر مرفه



خرده بورژوازی در هرم طبقاتی جامعه ایران گردید، که «خود قوزی بالا قوزها گردید» چراکه بحران طبقاتی ایران را به آستانه انفجار در دهه ۵۰ رسانید؛ و ماری که دربار پهلوی دوم در آستین خود توسط رفرم شاه - کندی پرورش داده بود، در نیمه دوم دهه ۵۰ به جان خود دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم افتاد و حکومتش را به آتش کشید، تا پهلوی دوم بداند که از بعد از آن همه خریزه خوردن، باید منتظر لرزیدن آن هم باشد؛ زیرا خواستگاه روستائی حاشیه‌نشینان و عدم پراکسیس استحاله‌ساز طبقاتی تولید سرمایه‌داری و خلاء پراتیک جمعی اقتصادی تولیدی و خدماتی و تجاری، باعث گردید تا بینش سنت‌گرای مذهبی آنها، همراه با خصلت تشکیلات‌گریز و فردگرایانه حاشیه‌نشینان تکوین پیدا کند.

در نتیجه بدین ترتیب بود که حاشیه‌نشینان شهری به صورت یک سونامی خطرناک در حرکت تاریخی و اجتماعی و طبقاتی جامعه ایران در طول نیم قرن گذشته ظاهر شدند و آنچنان این سونامی در سال‌های ۵۵ تا ۵۷ خطرناک ظاهر شدند که توانستند «روحانیت موج‌سوار از راه رسیده به میوه چین مبارزه ضد استبدادی مردم ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ بدل نمایند» و عکس آنها را بر سطح ماه قرار دهند و با تحمیل هژمونی خود بر مبارزه طبقه کارگر ایران (که از ۱۸ شهریور ماه ۵۷ تحت هژمونی جنبش کارگران صنعت نفت ایران به میدان مبارزه ضد استبدادی مردم ایران آمده بودند)، تحمیل نمایند و مبارزه ضد استبدادی مردم ایران را دو دستی تقدیم روحانیت سنتی بکنند.

به همین دلیل از این مرحله بود که «روحانیت موج‌سوار از راه رسیده» که بر دوش حاشیه‌نشینان شهری سوار شده بود جهت تثبیت هژمونی خود کوشید با تکیه بر بیش از ۶۰ هزار مسجد و تکیه و حسینیه‌ها که در سراسر ایران در خدمت داشت، جهت سازماندهی حاشیه‌نشینان شهری به کار گیرد تا توسط آن انرژی عظیم حاشیه‌نشینان، روحانیت موج‌سوار از راه رسیده بتواند به خواسته‌های سرکوب شده تاریخی خویش جهت کسب قدرت در سه مؤلفه آن لباس واقعیت بپوشاند.

فراموش نکنیم که آنچه که باعث موج‌سواری روحانیت در سال ۵۶ و ۵۷ بر موج جنبش حاشیه‌نشینان گردید بحران اقتصادی دهه ۵۰ رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی دوم بود که خود این بحران اقتصادی در ادامه رفرم ویرانگر شاه - کندی باعث گردید تا ضمن متوقف کردن رشد تولید ناخالص ملی، سیل خروج طبقه زحمتکش روستائی از روستاها به طرف شهرها ممکن سازد. در نتیجه همین هجرت همه جانبه و فراگیر طبقه زحمتکش روستاها به طرف شهرها بود که باعث گردید که رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی دوم احساس خطر بکند و در ظل این احساس خطر بود که حکومت کودتائی پهلوی دوم کوشید توسط شهرداری شهرها با حمایت نیروهای نظامی و انتظامی خود به جنگ

حاشیه‌نشینان شهرها برود.

لذا در این رابطه بود که جنگ بین حاشیه‌نشینان با رژیم کودتائی پهلوی از نیمه دوم دهه ۵۰ توسط تجریب خانه‌ها و آلونک‌ها و کپرها و زاغه‌های آنها از سر گرفته شد؛ که خروجی نهائی این امر آن گردید که حاشیه‌نشینان در برابر این هجمه خانمان‌سوز شهرداری‌های رژیم کودتائی پهلوی غیر از آلونک‌های زورآباد خود چیزی برای از دست دادن نداشتند، در برابر رژیم کودتائی پهلوی قیام کردند، در نتیجه از این مرحله بود که جنبش حاشیه‌نشینان شهری در جامعه ایران تکوین پیدا کرد.

به موازات تکوین جنبش حاشیه‌نشینان شهری در نیمه دوم دهه ۵۰ از آنجائیکه این جنبش دارای مشخصاتی خودویژه بود که از جمله آنها، مذهبی بودن و نگاه سنتی به مذهب داشتن نخستین مشخصه جنبش حاشیه‌نشینان شهری بود که به علت اعتقاد آنها به مذهب تکلیفی و تقلیدی و فقهاتی و عامیانه باعث گردیده که حاشیه‌نشینان شهرهای ایران در طول نیم قرن که از عمر آنها می‌گذرد پیوسته در چارچوب اسلام فقهاتی و تقلیدی و تکلیفی حرکت کنند. همین امر باعث گردید که از سال ۵۶ که جنبش حاشیه‌نشینان ایران (در اعتراض به سیاست ضد حاشیه‌نشینی رژیم کودتائی پهلوی دوم توسط تخریب خانه آنها به وسیله شهرداری‌ها) تکوین پیدا کردند، این جنبش بهترین اهرمی شود که روحانیت موج‌سوار و از راه رسیده بتواند، توسط موج‌سواری بر این جنبش بی‌صاحب در جهت تصاحب رهبری جنبش ضد استبدادی اجتماعی مردم ایران گام بردارد.

البته روحانیت موج‌سوار از راه رسیده در این امر موفق گردید چراکه حرکت خود به خودی در عرصه عینی همراه با ذهنیت مذهبی سنتی و تقلیدی و تکلیفی حاشیه‌نشینان شهرهای ایران و خواستگاه روستائی آنها در عرصه مناسبات زمین‌داری که عامل تکوین خصلت فردگرایی در حاشیه‌نشینان ایران شده بود، به همراه عدم پتانسیل طبقاتی و تاریخی جهت تشکیلات‌پذیری، باعث گردید تا جنبش حاشیه‌نشینان از بدو تکوین خود در سال ۵۶ امکان رهبری و هژمونی درون ذات خود نداشته باشد. در نتیجه همین خلاء هژمونی در جنبش خود به خودی حاشیه‌نشینان ایران باعث گردید که روحانیت از راه رسیده و موج‌سوار که در کمین رهبری مبارزه ضد استبدادی جنبش اجتماعی ایران نشسته بودند، از این بستر آماده حداکثری بهره‌وری ممکن بکنند. □

ادامه دارد



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

«پیشرو؟» یا «پیشگام؟» یا «پیشاهنگ؟»

۳

لذا در همین رابطه بود که در ۱۶ آذر سال ۹۵ جنبش دانشجویی ایران کوشیدند تا تمام قدر در صحنه حاضر شوند و شرایط سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی امروز جامعه ایران را به چالش و نقد بکشند. با عنایت به اینکه در شرایط فعلی تعداد دانشجویان ایرانی بیش از چهار میلیون و پانصد هزار نفر می‌باشند، طبیعتاً جنبش دانشجویی ایران در این شرایط نماینده ۴/۵ میلیون خانوار ایرانی می‌باشند؛ و از آنجائیکه این ۴/۵ میلیون نفر دانشجویی فعلی دانشگاه‌های ایران، از میان گروه‌های مختلف اجتماعی و مردم شهر و روستاهای ایران برخاسته‌اند، در نتیجه خواستگاه‌های اجتماعی این ۴/۵ میلیون نفر دانشجویی فعلی متفاوت می‌باشند. همین امر باعث گردیده است تا جایگاه جنبش دانشجویی ایران به عنوان لکوموتیو جنبش اجتماعی ایران، همچنان محفوظ بماند، تا آنجا که در این رابطه می‌توان اینچنین داوری کرد که «تا زمانی‌که جنبش دانشجویی ایران فرایند رکود خود را پشت سر نگذارد، امکان اعتلای جنبش اجتماعی ایران وجود ندارد.»

بی‌شک به مجرد به رکود رفتن جنبش دانشجویی ایران، قطعاً در پی آن جنبش اجتماعی ایران گرفتار رکود خواهد شد؛ و به همین دلیل در جریان جنبش سبز، در کودتای انتخاباتی سال ۸۸ ابتدا جنبش دانشجویی به حمایت از مهدی کروبی و در ادامه آن به حمایت از میرحسین موسوی وارد فرایند مبارزه دموکراسی‌خواهانه گردید و از بعد از اینکه به علت فقدان برنامه و توان سازماندهی جنبش سبز و عدم حمایت

جنبش دانشجویی ایران از فردای کودتا ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق، به علت غیبت در روز ۲۸ مرداد، خود را مقصر می‌دانست و در عرصه پرداخت کفاره این گناه بود که بی‌درنگ با بازگشائی دانشگاه‌ها و مدارس کوشیدند تا «توسط نوشدارو بعد از مرگ سهراب، کفاره گناه خود را در روز ۱۶ آذر ۳۲ با سه قطره در پای نیکسون، در حمایت از مصدق پرداخت نماید، احمد قندچی و مصطفی بزرگنیا و مهدی شریعت رضوی سه قطره خونی بودند که در روز ۱۶ آذر، در پای نیکسون، توسط رژیم کودتائی و توتالیتزر پهلوی ریخته شد.

پر پیداست که خودیژگی‌های فکری و شخصیتی و تیپولوژی این سه قطره خون ریخته شده در پای نیکسون توسط دربار کودتائی پهلوی، خود نماینده بسی پیام‌ها است. چراکه هر کدام از این سه قطره خون، نماینده جناحی از جنبش دانشجو ایران در شرایط ماقبل کودتا و در دوران پیشاهنگی جنبش دانشجویی ایران بودند؛ یعنی از حزب توده تا سازمان جوانان جبهه ملی در این سه قطره خون نماینده‌ای وجود دارد؛ و به همین دلیل است که به وضوح می‌توانیم داوری کنیم که ۱۶ آذر ۳۲ روز عذرخواهی جنبش دانشجویی در برابر دکتر محمد مصدق بود. فراموش نکنیم که درست در همین روز بود که محاکمه دکتر محمد مصدق در دادگاه نظامی رژیم توتالیتزر و کودتائی پهلوی دوم در حال انجام بود.

علی‌هذا، برای عذرخواهی جنبش دانشجویی ایران درباب غیبت روز ۲۸ مرداد ۳۲ چه فرصتی مناسب‌تر از این بود. به همین دلیل است که داوری نهائی ما در باب روز ۱۶ آذر ۳۲ بر این امر قرار دارد که جنبش دانشجویی ایران در برابر کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ خود را گنهکار می‌دانست و قیام ۱۶ آذر ۳۲ دانشجویان ایران، کفاره احساس گناه این جنبش بود. لذا در این رابطه است که در برابر سه قطره خون ۱۶ آذر ۳۲ باید بگوئیم:

«وَالسَّلَامُ عَلٰی یَوْمٍ وُلِدْتُ وَیَوْمٍ اُمُوتُ وَیَوْمٍ اُبْعَثُ حَیًّا» (سوره مریم - آیه ۳۳).

باری، جنبش دانشجویی ایران در روز ۱۶ آذر ۳۲ به این مرحله از داوری رسیده بود که اگر یک دهم همین حضور فیزیکی جنبش دانشجویی در روز ۱۶ آذر ۳۲ در روز ۲۸ مرداد در شهر تهران در برابر چند تا اوباش و لومپن و نوچه‌هایشان می‌بودند، بدون اغراق کودتای ۲۸ مرداد شکست می‌خورد. به هر حال همه این امور باعث گردید تا ۱۶ آذر ۳۲ برای جنبش دانشجویی ایران، «سرفصل کتابی نو، در راهی نو بشود» و همچنین در این رابطه بود که ۱۶ آذر ۳۲ و ۱۶ آذر ۶۳ سال بعد از ۳۲ الی یومنا هذا، برای جنبش دانشجویی ایران اعلام حضور تاریخی می‌باشد تا این جنبش در این روز، از یکطرف به تجدید پیمان با مصدق کبیر بیردازند و از طرف دیگر میثاق گذشته خود را با جنبش‌های دموکراتیک و اجتماعی و کارگری ایران تجدید نمایند.



ایرانی بگذاریم، کافی است که بدانیم از دهه ۷۰ یعنی دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی الی زمانها، کشور ایران سالانه بیش از یک و نیم میلیون نفر فارغ التحصیل دانشگاهی داشته است؛ که اگر از این ۱/۵ میلیون نفر فارغ التحصیل سالانه، ۵۰۰ هزار نفر به خارج از کشور رفته باشند، بی‌شک از نیمه دهه ۷۰ سالانه نزدیک به یک میلیون نفر تحصیل کرده دانشگاهی، وارد بازار کار بدون کار داخلی شده‌اند.

همین امر باعث گردیده است تا طبق گفته خبرگزاری ایسنا در دوم خرداد ۹۴: «هم اکنون بیش از ۱۵ میلیون نفر فارغ التحصیل بیکار در جامعه ایران وجود دارد». با نگاهی هر چند اجمالی به این آمار، اوج بحران و فاجعه در جامعه ایران را روشن می‌سازد، چرا که همین لشکر پانزده میلیون نفری فارغ التحصیلان بیکار باعث گردیده است تا سرپل انتقال بحران از دایره اقتصادی رکودزده رژیم مطلقه فقهاتی به دایره‌های بحران زده اجتماعی بشوند.

به عبارت دیگر، امروزه ریشه تمامی بحران‌های اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی از رشد نجومی طلاق‌ها گرفته تا عدم امکان ازدواج و تشکیل خانواده و فسادهای جنسی و جنایت‌های فراگیر روزمره، در همین لشکر پانزده میلیون تحصیل کرده‌های بیکار نهفته است. قابل ذکر است که طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقهاتی، تعداد این لشکر ۱۵ میلیون نفری تحصیل کرده‌های بیکار در کمتر از چهار سال آینده، به بیش از بیست میلیون نفر خواهد رسید؛ و بی‌شک در این رابطه است که معضل لشکر ۲۰ میلیون نفری بیکاران در چهار ساله آینده، به عنوان بزرگترین بحران رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد. بطوریکه دیدیم در سال گذشته در سفر علی ربیعی به فرانسه، او در دیدار با نخست وزیر و وزیر کار فرانسه در محل وزارت کار فرانسه با اشاره به جمعیت نجومی فارغ التحصیلان بیکار ایران گفت: «به زودی ۴/۵ میلیون نفر فارغ التحصیل جدید بیکار وارد بازار کار بدون کار ایران می‌شوند. لذا فرانسه می‌تواند از این موقعیت بیشترین بهره‌بری را ببرد» (خبرگزاری ایرنا - ۲۲ اسفند ماه سال ۹۴).

باز در این رابطه بود که ربیعی وزیر کار دولت یازدهم چند روز پیش از آغاز کار دولت روحانی، شاغل دانستن افراد تحصیل کرده ایرانی با یک ساعت کار در هفته از جانب دولت احمدی‌نژاد را دروغ بزرگ نامید. در صورتی که امروز با مقابله دولت شیخ حسن روحانی با این لشکر پانزده میلیونی، اخیراً معاون توسعه کارآفرینی و اشتغال علی ربیعی اعلام کرد که «یک ساعت کار در هفته استاندارد جهانی است و نمی‌توانیم آن را تغییر بدهیم» (خبرگزاری مهر - ۳۰ خرداد ۹۵) و این در شرایطی است که طبق گفته معاون خانه صنعت و تجارت ایران: «در جامعه امروز ایران با روزی ۸ ساعت کار (در یک روز) نمی‌توان درآمد لازم

جنبش کارگری از جنبش سبز، جنبش سبز دچار شکست و سرکوب شد، از آنجائیکه جنبش دانشجویی ایران، (آنچنانکه در جریان قیام تیر ۷۸ هم شاهد بودیم) از پتانسیل سازمان‌گرایانه و مدیریتی لازم جهت هدایت جنبش اجتماعی ۸۸ برخوردار نبود، همین امر باعث گردید تا در غیاب جنبش سبز، به خصوص از بعد از حادثه عاشورای ۸۸ «جنبش دانشجویی ایران نتواند مستقل از جنبش سبز و در غیاب رهبران جنبش سبز به هدایت‌گری مبارزه دموکراسی‌خواهانه جنبش اجتماعی ایران بپردازد.»

لذا جنبش دانشجویی ایران از بعد از سرکوب خونین عاشورای ۸۸ حزب پادگانی خامنه‌ای، روندی رو به عقب و رو به رکود پیش گرفت تا آنجا که تا خرداد ۹۲ طولانی‌ترین رکود جنبش دانشجویی ایران ادامه پیدا کرد. همین رکود جنبش دانشجویی از بعد از عاشورای ۸۸ باعث گردید تا جنبش اجتماعی ایران هم فرایند رو به عقب به سمت رکود در پیش بگیرد، به هر حال آنائیکه اندیشه اعتلای دوباره جنبش اجتماعی ایران در سر می‌پرورانند، باید به این حقیقت عنایت داشته باشند که «کلید طلایی و رمز روشن شدن لکوموتیو جنبش اجتماعی ایران، در اعتلای جنبش دانشجویی ایران نهفته است.»

جا دارد در اینجا به طرح یک نکته کلیدی دیگر هم بپردازیم و آن اینکه «پیوند بین دو جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی در ایران، آنچنانکه فوقاً به طرح آن پرداختیم، نمی‌توان به جوامع دیگر مثل جوامع اروپا تعمیم داد. چرا که علت پیوند بین دو جنبش دانشجویی و اجتماعی در ایران، خودویژگی‌های ساختاری جنبش دانشجویی ایران می‌باشد که این خودویژگی‌ها عبارتند از:

۱ - کثرت کمی دانشجویان در ایران.
۲ - خواستگاه‌های متفاوت و متنوع دانشجویان در ایران که از شهر تا روستا و از طبقات حاشیه‌نشین شهری گرفته تا زحمتکشان روستا و طبقه کارگر و طیف خرده بورژوازی تا طبقه مرفه شامل می‌شوند.»
حجم چهار و نیم میلیون نفر دانشجو در یک کشور ۸۰ میلیون نفری (اگر میانگین تعداد افراد خانواده ایرانی ۵ نفر محاسبه نمایم، نزدیک به ۱۶ میلیون خانواده در ایران وجود دارد که از این ۱۶ میلیون خانواده ایرانی چهار و نیم میلیون یعنی بیش از یک چهارم جمعیت کشور در همین زمان در جنبش دانشجویی ایران نمایندگی دارند) با خواستگاه متفاوت دانشجویان، باعث می‌گردد تا این حجم کمی دانشجویی بسط‌ساز پیوند بین جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی ایران بشوند.

البته ذکر این موضوع در اینجا ضرورت دارد که مقایسه جمعیتی فوق، فقط مختص به دانشجویان فعلی دانشگاه‌های ایران است نه بیشتر از آن، چراکه اگر بخواهیم به جای دانشجویان فعلی، آمار تحصیل کرده‌های



جهت تأمین حداقل معیشت و هزینه زندگی روزانه را تأمین کرد» (ایسنا ۵- آیین سال ۹۵).

علیهذا در این رابطه بود که مشاهده کردیم که در بیانیه فراگیر دانشجویان کشور که به مناسبت ۱۶ آذر سال ۹۵ منتشر گردید، اکثریت بندهای این بیانیه از جوهر اقتصادی برخوردار بود. برای نمونه: در این بیانیه مطرح شده است که:

۱ - بیکاری، استثمار و عدم امنیت شغلی، امروز در جامعه ایران بیداد می‌کند.

۲ - بهداشت و درمان و مسکن در جامعه امروز ایران بدل به کالاهای گران شده است.

۳ - عدالت و آزادی در جامعه امروز ایران توأمان به محاق رفته است.

۴ - تبعیض بنیادین جامعه اعم از تبعیض طبقاتی و تبعیض جنسیتی به دانشگاه‌های ایران پا نهاده‌اند.

۵ - بومی‌گزینی، گزینش جنسیتی، هدایت تحصیلی و پولی‌سازی آموزش عمومی که طبق قانون اساسی باید برای تمام آحاد ملت به رایگان در دسترس همه باشد، در دانشگاه‌های کشور به صورت یک ثرم در آمده است.

۶ - پدیده گسترش مدارس غیر انتفاعی، مؤسسات آموزشی، کلاس‌های خصوصی، به نابرابری رقابت تحصیلی در ایران دامن زده است و بسترساز آن شده است تا پایه‌های تبعیض در مدارس و دانشگاه‌های ایران استوارتر گردد.

۷ - کالائی‌سازی آموزشی، سبب شده است که نه تنها فرزندان طبقات فرودست حین تحصیل در دانشگاه‌ها تحت فشار هزینه‌های سنگین آموزشی باشند، بلکه به تدریج از ورود به دانشگاه محروم شوند.

۸ - سنوات تحصیلی، هزینه‌های روزافزون خوابگاه و تغذیه و شهریه‌های گزاف و واگذاری فضاها و امکانات دانشگاهی به نهاد و سازمان‌های بیرون از دانشگاه، واداشتن دانشجویان به کار اجباری و سوء استفاده علمی از آنان، فشارهای امنیتی و حراستی، کاردها به استخوان دانشجویان رسانده است.

۹ - قانون سنوات، دست دانشگاه‌ها را برای اخذ هزینه‌های گزاف در خصوص ترم‌های تحصیلی سنواتی و واحدهای افتاده، باز گذاشته است.

۱۰ - تصویب قوانینی از قبیل قانون سنوات، از قضا فشار را دقیقاً به همان خانواده‌هایی وارد می‌کند که همزمان تحت فشار قوانین حداقل دستمزد قرار دارند. این چرخه حاصلی جز تشدید محرومیت و فقر برای تولیدکنندگان واقعی ثروت جامعه ایران ندارد.

۱۱ - دانشگاه‌هایی که عموماً می‌پندارند مرکز علم آموزی، حقیقت‌جویی و نیز ضامن رفاه و آزادی جامعه، سال‌هاست که بدل به بازاری برای

دلالتان و جاعلان علمی شده است.

۱۲ - رشد و گسترش پردیس‌های بین‌المللی، افزایش شمار دانشجویان پولی، اعمال سهمیه‌های مختلف از جمله سهمیه‌هایی برای فرزندان اعضای هیئت علمی، نهادهای امنیتی و موارد خاص در کنار کاستن سال به سال از تعداد دانشجویان روزانه و کاهش خدمات رایگان آموزشی برای کلیه دانشجویان، علاوه بر مشکل‌های مختلف، تبعیض آموزشی به سود طبقات بالا دست، لاجرم به زیان فرودستان ضربه زده است.

۱۳ - صندوق رفاه دانشجویان بر خلاف عنوانش، کارکردی جز بدهکاری دانشجویان به نظام بانکی کشور نداشته است.

۱۴ - بودجه‌ای که باید صرف رفاه و معیشت کلیه دانشجویان کشور بشود، به وام‌های اشتغال و کارآفرینی استحاله شده است و فقط در اختیار اقلیتی از دانشجویان نورچشمی قرار می‌گیرد.

۱۵ - تبعیض جنسیتی در قالب سهمیه‌بندی جنسیتی رشته‌های دانشگاهی و کنترل و فشار مضاعف در حوزه‌های آزادی‌های فردی و پوشش دختران دانشجو، حجاب اجباری در خوابگاه‌ها، محدودیت‌های بیشتر در رفت و آمد و ساعت‌های ورود و خروج به خوابگاه‌های دختران، برخوردهای سلیقه‌ای حراست با دختران دانشجو نمود یافته است.

۱۶ - تنها با تشکلیابی فراگیر شوراهای صنفی می‌توان در برابر برنامه و قوانین دانشجویستیز ایستاد.

۱۷ - در کنار نهاد شورای صنفی، تلاش برای استقلال دانشگاه‌ها از قدرت و سرمایه و نیز تقویت نگاه انتقادی مستقل از قدرت و زدودن از ایدئولوژی حاکم تنها دریچه امید برای بیرون شدن از وضعیت اسفناک فعلی است.

۱۸ - در عین حال اعتراضات صنفی دانشجویی بایستی به مبارزات بر حق کارگران، معلمان، زنان و تمام محذوفان و مطرودان اجتماع بپیوندد.

۱۹ - کلیت ساختار و برنامه‌های کلان اقتصاد سیاسی کشور که تجاری‌سازی آموزشی نیز بخشی از آن است، به نقد بکشند.

۲۰ - بدون همراهی جنبش کارگران و معلمان و زنان با جنبش دانشجویی، مقاومت در برابر این سیل بنیان برانداز که هستی دانشجو، کارگر و معلم و زنان و تمام فرودستان جامعه ایران را تهدید می‌کند غیر ممکن می‌نماید. □

ادامه دارد



مبانی فلسفی

۳۱

مقوله آزادی و عدالت

در منظومه معرفت اقبال و شریعت

آزادی انسان، به موضوع اختیار و اراده انسان می‌پردازد» و در راستای عقل استقرائی و اختیار و اراده انسان است که او «به حقوق طبیعی انسان، به خاطر انسان بودن می‌رسد» و از آنجائی که او بر پایه حقوق طبیعی و عقل استقرائی غیر دینی انسان، به آزادی انسان می‌رسد، بر عکس اشاعره و مولوی به عقل دینی قائل نیست و برعکس معتزله به عقل فلسفی قیاسی ارسطویی هم اعتقادی ندارد و به نفی عقل فقهی در اسلام و قرآن هم در این رابطه می‌پردازد. و در چارچوب دو پروژه «ختم نبوت» و «ختم ولایت» پیامبر اسلام، توسط نفی عقل فقهی، او «حقوق طبیعی انسان» را که پایه «حقوق بشر» می‌باشد، تبیین می‌نماید.

لذا در این رابطه است که اقبال به همان میزان که موضوع تکلیف فقهی و فقه حقوقی (نه فقه عبادی فردی) در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام نفی می‌نماید، به جایگزینی «حق به جای تکلیف» تکیه می‌نماید. بنابراین، از نظر علامه محمد اقبال لاهوری، «آدمی چون عقل دارد، آزاد است» و در میان حیوانات، این تنها انسان است که «عقل» دارد، در نتیجه، اگر «در تعریف انسان (از نگاه اقبال)، بگوئیم انسان حیوان عاقل است، تعریفی خارج از دیسکورس اقبال نکرده‌ایم»؛ و در همین رابطه است که سنگ زیربنای دستگاه فلسفی و معرفتی و کلامی اقبال بر مبنای عقل و تعقل انسانی استوار می‌باشد.

لذا هر چند که معتزله در هدف خود که عقل بشر را غیر دینی می‌دانستند درست فکر می‌کردند، در اثبات غیر دینی بودن عقل، توسط عقل فلسفی یونانی به انحراف رفتند. علی‌الیه، بدین ترتیب بود که اقبال معتقد بود که برای اثبات غیر دینی بودن عقل انسان، تنها باید بر عقل استقرائی برهانی تکیه بکنیم. چراکه تنها «عقل برهانی استقرائی است که غیر دینی است؛ و می‌تواند بستر ساز آزادی انسان از همه حصارهای فلسفی و عرفانی و کلامی بشود» با همه این تفاسیر، اقبال شکست معتزله در برابر اشاعره، شکست عقل غیر دینی در برابر عقل دینی تفسیر می‌کند.

از نظر اقبال با پیروزی اشاعره بر معتزله فاجعه‌ای که در تاریخ اسلام اتفاق افتاد این بود که «عقل دینی بر تمام رشته فکری مسلمانان حاکم گردید، هم بر عقل عرفانی و هم بر عقل فقهی و هم بر عقل کلامی و هم بر عقل فلسفی و غیره.» در نتیجه به موازات حاکمیت عقل دینی، اشاعره بر اندیشه مسلمانان، «مسلمانان بالاجبار با عقل برهان استقرائی قرآن وداع کردند» و همین وداع مسلمانان با عقل برهان استقرائی بود که بستر ساز ظهور انحطاط در میان مسلمانان در رشته‌های مختلف آن اعم از انحطاط تمدنی و انحطاط فقهی و انحطاط کلامی و انحطاط سیاسی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سنتی و انحطاط فلسفی گردید.

در این رابطه است که اقبال معتقد است که برای مبارزه با انحطاط حاکم بر جوامع مسلمین، «باید از همان راهی وارد بشویم که این انحطاط شکل گرفت» و آن مسیر از نظر اقبال، «حاکم شدن عقل دینی اشاعره در اشکال مختلف آن، بر عقل غیر دینی استقرائی و برهانی قرآن می‌باشد». اقبال معتقد است که پیامبر اسلام و قرآن به دو طریق جهت مقابله کردن با عقل دینی مسیحیت و یهودیت بشر قرن هفتم میلادی و غیر دینی کردن آن و بستر سازی جهت ظهور عقل برهانی استقرائی و انتقال هدایت‌گری انسان از صورتی برونی وحی به صورت درونی عقل استقرائی و برهانی وارد عمل شدند:

۱ - تغییر منابع معرفتی بشر از صورت تک منبعی وحی‌ای و دینی قبلی، به سه منبع: الف - طبیعت، ب - تاریخ، ج - تجربه درونی.

۲ - «ختم نبوت» و «ختم ولایت پیامبران» الهی بر بشر؛ که این دو، بستر ساز جایگزینی عقل استقرائی برهانی بشر به جای وحی از بیرون شد.

اقبال از آنجائیکه گوهر آزادی انسان را در چارچوب عقل استقرائی تبیین می‌کرد و از آنجائیکه عقل استقرائی انسان را یک عقل غیر دینی می‌دانست، به همین دلیل او «قبیل از

تا آنجا که می‌توان دآوری کرد که «کسی که جایگاه عقل برهانی استقرانی در دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی اقبال، فهم نکند، اصلاً بونی از دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی اقبال نبرده است». چرا که «در دستگاه فلسفی اقبال، آنچنانکه در عرصه وجود، حیات مقدم بر ماده می‌باشد و ماده مرتبه نازلی از حیات است و برعکس تمام فلاسفه قدیم و جدید، اقبال ماده را معلول حیات می‌داند (نه حیات را مولود ماده)، در عرصه انسان، اقبال عقل را (که از نظر او مولود پروسس حیات و وحی نبوی پیامبران ابراهیمی می‌باشد)، مقدم بر معرف‌های دیگر انسانی می‌داند.»

لذا در این رابطه است که اقبال، هم انسان و هم «ختم نبوت» و «ختم ولایت پیامبر اسلام» و هم آزادی و هم اراده و هم انتخاب و هم خلاقیت انسانی و هم امامت الهی که به انسان عرضه شد (و آسمان و زمین از قبول آن استنکاف کردند، سوره احزاب - آیه ۷۲) و هم علت مقام خلافت و جانشینی خدا در زمین برای انسان (سوره بقره - آیه ۲۹) و هم علت برگزیده خدا شدن انسان (سوره طه - آیه ۱۲۱) همه در چارچوب عقل برهانی استقرانی انسان تبیین و تعریف می‌نماید. در دستگاه معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی اقبال، او تلاش می‌کند تا با پر رنگ کردن عقل برهانی استقرانی در برابر عقل قیاسی ارسطونی و عقل مثنی افلاطونی و عقل انتزاعی و تکلیفی فقهی و عقل دنیاگریز و اختیاریستیز عرفا و صوفیان، به تفکیک انواع عقل و عقلانیت در انسان بپردازد.

به طوریکه در دستگاه معرفت‌شناسی اقبال، عقلانیت علمی و حسی از عقلانیت فلسفی و عقلانیت کلامی و عقلانیت عرفانی و عقلانیت فقهی جدا و منفک می‌باشد. یادمان باشد که آنچنانکه اقبال در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی تأکید می‌نماید، در اسلام و قرآن و در دستگاه فلسفی و معرفت‌شناسی او، «جهان‌نمائی، یا فلسفه نظری، یا تفسیر جهان، باید در خدمت، جهان‌گشائی و فلسفه عملی و تغییر جهان باشد.»

در همین راستا است که اقبال در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان آیا دین ممکن است؟ ص ۲۱۸ - س ۱۵ با تاسی از شیخ احمد سر هندی (قابل توجه است که اقبال در عرصه پروژه نظری بازسازی اسلام و در چارچوب نقد عقل فقهی و نقد عقل عارفانه و صوفیانه مسلمانان، در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود، «از دو پیشکسوت هندی، تاسی می‌جوید، اول شاه ولی الله دهلوی است که متفکر و نظریه‌پرداز و مفسر و متکلم بزرگ هندی جهان اسلام در قرن هیجدهم میلادی می‌باشد» که او در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام ص ۱۹۶ از سطر چهارم به بعد، می‌کوشد از

نظریات فقهی و کلامی شاه ولی الله دهلوی در کتاب «حجه الله بالغه» جهت نقد عقل فقهی اسلام فقه‌تاسی کند. «دوم شیخ احمد سر هندی است که از نوابغ دینی هندی مسلمانان در قرن هفدهم میلادی می‌باشد» و در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان آیا دین ممکن است؟ ص ۲۱۸ از سطر ۱۵ به بعد، می‌کوشد از نظریات او جهت نقد اسلام صوفیانه و عارفانه، دنیاگریز و اجتماع‌گریز و اختیاریستیز و فردگرایانه صوفیانه و عارفان مسلمان هزار ساله گذشته تاسی نماید؛ و شاید بهتر باشد که این چنین مطرح کنیم که «در عرصه پروژه بازسازی نظری اسلام، اقبال از دو عالم هندی یعنی شاه ولی الله دهلوی و شیخ احمد سر هندی تاسی می‌جوید، در صورتی که در عرصه پروژه بازسازی عملی مسلمانان اقبال فقط از سیدجمال الدین اسدآبادی تاسی می‌کند)، عقل صوفیانه هزار ساله مسلمانان را به چالش می‌کشد؛ و با آسیب‌شناسی عقل صوفیانه و عارفانه چهارده قرنه مسلمانان، به تاسی از شیخ احمد سر هندی، ضعف اساسی عقل صوفیانه و عارفانه گذشته مسلمانان را، «پاسیف و فردگرا و دنیاگریز و اختیاریستیز بودن اسلام عارفانه و صوفیانه می‌داند.»

آنچنانکه اقبال در آغاز فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی، با نقل قولی طنزآمیز از عبدالقدوس گنگھی، این بیزاری خود را از اسلام صوفیانه و اسلام عارفانه چهارده قرنه مسلمانان اعلام می‌دارد.

«محمد (ص) 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 اتحادی پیدا می‌کند. به زندگی این جهان باز گردد و تازه در آن هنگام که بنابر ضرورت باز می‌گردد. بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط در آورد و از این راه. جهان تازه‌ای از کمال مطلوبها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اتحادی مرحله نهائی است. اما 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 می‌کوشند تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر 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. آزمون 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 پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - س ۱).

چراکه بن مایه دستگاه فلسفی و معرفت‌شناسانه اقبال بر این اصل قرار دارد که تفسیر جهان برای تغییر جهان است، جهان‌نمایی برای جهان‌گشائی است، فلسفه نظری برای فلسفه عملی است، بدین دلیل است که، اقبال فونکسیون عقل صوفیانه افلاطونی و افلوپینی و عقل فلسفی قیاسی ارسطویی، گرفتار کردن انسان در دایره جبر تبیین می‌نماید؛ و از آنجائیکه اقبال سنگ زیربنای دو پروژه نظری و عملی بازسازی اسلام و مسلمین خود، «تبیین اراده و اختیار و آزادی انسان می‌داند» و معتقد است که علت انحطاط تمدنی و انحطاط کلامی و انحطاط فقهی و انحطاط عرفانی و انحطاط فلسفی مسلمانان، در چهارده قرن گذشته، در تحلیل نهائی، «معلول لگدمال شدن اراده و اختیار و آزادی مسلمانان بوده است.»

در همین رابطه است که «اقبال معتقد است که تا زمانی که ما نتوانیم به بازتولید تبیین فلسفی و کلامی اراده و اختیار و آزادی انسان دست پیدا کنیم، امکان رهائی مسلمانان از دایره انحطاط در مؤلفه‌های مختلف آن وجود ندارد»؛ و بدین دلیل است که اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، در سرلوحه پروژه نظری بازسازی اسلام خود، پروژه بازتولید تبیین فلسفی و کلامی اراده و اختیار و آزادی انسان را، در دستور کار قرار داده است و برای این منظور به خصوص در سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان‌های، محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی و تصور خدا، معنی نیایش، من بشری - آزادی و جاودانی آن، می‌کوشد تا با تبیین «جانشینی خداوند»، انسان و «برگزیده خداوند بودن انسان» و «امانتدار بودن انسان»، به «تبیین آزادی انسان» بپردازد.

باز در همین رابطه است که اقبال برای تبیین فلسفی و کلامی «آزادی و اختیار و اراده انسان» قبل از آن، به «تبیین فلسفی و کلامی آزادی و اختیار و اراده در خداوند» می‌پردازد. چراکه معتقد است «تا زمانی که بشر و مسلمانان، معتقد به خدای مستبد و سلطانی و شبه انسانی باشند و همین خداوند خارج از طبیعت و نشسته در ماوراءالطبیعه از

آنجائیکه محصور در زندان علم مقدر باری خود می‌باشد و هیچگونه اراده و اختیار و آزادی خارج از علم از پیش مقدر شده خود ندارد، هرگز با اعتقاد به چنین خداوند، بدون اراده و اختیار، امکان بازتولید اختیار و آزادی و اراده در مسلمانان نیست.»

در نتیجه اقبال برای تبیین فلسفی و کلامی اختیار و اراده و آزادی انسان، در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام «از تبیین فلسفی و کلامی اراده و اختیار و آزادی خداوند شروع می‌کند و توسط تبیین آزادی و اراده و اختیار خداوند است که به آزادی و اختیار و آفرینندگی انسان می‌رسد». چرا که او معتقد است که «انسانی که جانشین چنین خداوند آزاد و مختار و آفریننده می‌شود، باید مانند او مختار و آزاد و آفریننده و خلاق باشد؛ و مانند او آنچنانکه، آینده برایش باز است و آینده را می‌سازد، آینده برای انسان نیز باز می‌باشد و انسان مانند خداوند محصور و محدود هیچگونه جبری نیست، لذا باید با اراده و آزادی و اختیار، آینده خود را، خود با دستان خویش بسازد.»

در نتیجه او با تاسی از آیه ۱۱ - سوره رعد که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» نتیجه می‌گیرد که «رابطه انسان و خداوند، در عرصه سازندگی جامعه و آینده سرنوشت خود، یک رابطه مشارکتی و دو طرفه است، نه یک رابطه یکطرفه از پیش مقدر شده.»

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش بدست خویش بنوشت
به آن ملت سرو کاری ندارد که دهقانش برای دیگری کشت

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - س ۱۱

شبی پیش خدا بگریستم زار مسلمانان چرا خوارند و زارند
ندا آمد نمی‌دانی که این قوم دلی دارند محبوبی ندارند

ص ۴۴۵ - س ۵

پر پیدا است که «مبارزه اقبال با اصل فنا فی الله تصوف و عرفا در این رابطه می‌باشد»، چراکه اقبال معتقد است که «اعتقاد به اصل فناء فی الله عرفا و تصوف در چهارده قرن گذشته، باعث گردیده است تا اراده و اختیار و آفرینندگی انسان، توسط این اصل نادیده و نابود گردد»؛ و در همین رابطه است که اقبال می‌گوید «تنها همین یک اصل فناء فی الله عرفا و تصوف مسلمان، در هزار سال گذشته، می‌توانسته به عنوان سنگ زیربنای انحطاط مسلمین بشود؛ و تنها همین یک اصل فناء فی الله عرفا و صوفیان مسلمان، از نظر اقبال می‌تواند برای همیشه مسلمانان را در تاریکی و انحطاط نگاه دارد.» □

ادامه دارد



میزگرد مستضعفین

سوال دهم قسمت سوم

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

آیا شریعتی در عرصه کشف «مستضعفین تاریخی» در بستر «استثمار فرایندی و تاریخی» بود که به «اجتهاد اصول در کلام توحیدی» رسید و توانست توسط این «اجتهاد در اصول»، «توحید را از حصار کلامی یونانی‌زده یعنی بحث‌های مجرد و انتزاعی و ذهنی مربوط به توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی و غیره نجات بدهد و توحید را به عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخی و وجودی بکشاند، یا بالعکس؟»

* * *

در چارچوب ترمولوژی قرآنی، ترم «مستضعف و مستضعفین و استضعاف» از مهمترین ترم‌هایی است که در عرصه استحاله اسلام قرآنی به اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام کلامی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی از نیمه دوم قرن اول هجری الی یومنا هذا، دچار تحول ساختاری و مضمونی و جوهری شده است. چراکه آنچنانکه امام علی در خصوص استحاله خود اسلام در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام مطرح می‌کند:

«...الْإِسْلَامُ لُبْسُ الْفَرَوِ مَقْلُوبًا - و امروز اسلامی پوشیده می‌شود که مانند پوستین پشمین وارونه پوشیده شده، درآمده است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۰۸ - ص ۱۵۸ - س ۱).

آنچنان ترم «مستضعفین» در طول چهارده قرن گذشته دچار استحاله شده است که مانند پوستین پشمین وارونه پوشیده شده در آمده است، بطوریکه داوری در باب ترم «مستضعفین» امروز، آنچنانکه یک صورت آن زیبا و دلنواز می‌باشد، چهره دیگر آن زشت و منفی

چرا حرکت‌های فردی و ذهن‌گرایانه در چهل سال گذشته بعد از انقلاب ۵۷ در جامعه ایران که به سه ضلع مثلث قدرت «زر و زور و تزویر» به صورت مکانیکی و غیر تاریخی و غیر فرایندی نگاه می‌کردند، سر انجام‌شان به آنجا رسید که «علاوه بر تفکیک کار فرهنگی و کار سیاسی و کار نظری و کار میدانی و کار انفسی و کار فردی و کار اجتماعی و کار ذهنی و کار عینی، به نفی روشنفکر دینی رسیدند و کار روشنفکری را متضاد با کار دینی دانستند» و یا با تفکیک معرفت دینی از خود دین، در چارچوب تفکیک نومن و فنومن اندیشه کانتی، توسط مطلق کردن عرضیات دین و جایگزین کردن اندیشه پیامبرمحوری به جای اندیشه خدامحوری اقبال و شریعتی، ذاتیات دین در سایه رفتند و سرانجام معرفت دینی مطلق گردید و خود دین هم در غیاب ذاتیات و پیامبرمحوری به صورت خواب‌نامه پیامبر درآمد؟ در نتیجه مبارزه فرهنگی و سیاسی نظریه‌پردازان مسلمان را غیر روشنفکرانه و غیر سیاسی کردند و بر تن آن لباس عالمانه پوشانند و جوهر دین را که ابتدا غیر ایدئولوژیک کرده بودند، تعبد تعریف کردند و به موازات آن جوهر روشنفکری و پیشگامی را عقلانیت تعریف نمودند و حاصل آن شد تا از دین فاصله بگیرند و معنویت‌گرایی را جایگزین دین‌گرایی بکنند؟ چرا شریعتی در چارچوب «استثمار فرایندی و تاریخی» توانست به تبیین «مستضعفین تاریخی» دست پیدا کند و تعیین مصداق‌های مستضعفین تاریخی در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی در گرو تطبیق با فرایندهای تاریخی استثمار می‌دانست؟

آیا شریعتی می‌توانست برعکس آنچه که اتفاق افتاد، از طریق فهم مستضعفین تاریخی به فهم استثمار فرایندی و تاریخی و استثمار و استبداد فرآورده‌ای دست پیدا کند؟ آیا شریعتی می‌توانست برعکس آنچه که اتفاق افتاد، خارج از رویکرد تاریخی و فرایندی به استثمار، به تثلیث «زر و زور و تزویر» دست پیدا کند؟

چرا در چارچوب «کشف حقیقت» (مستضعفین به عنوان یک پدیده فرایندی و تاریخی در عرصه استثمار تاریخی و فرایندی)، برای شریعتی «کشف حقیقت، کشف تضادهای جامعه و انتقال آنها به خودآگاهی جامعه تعریف می‌شود؟»

چرا شریعتی در عرصه کشف «مستضعفین تاریخی» در بستر استثمار فرایندی و تاریخی، «موتور حرکت جامعه و حرکت تحول‌خواهانه آن را در چارچوب خودآگاهی اجتماعی توسط انتقال تضادها از متن جامعه به نفس توده‌ها تعریف می‌کند؟»

چرا شریعتی احساس تضادهای طبقاتی (نه خود واقعبیت تضادهای طبقاتی را) به عنوان موتور مبارزه طبقاتی در تاریخ تبیین می‌کند؟

انسان گریز شده است.

بلا و مصیبتی که اسلام کلامی اشعری و اسلام فیلسوفانه یونانی زده ارسطویی و افلاطونی و اسلام روایتی دگماتیسم و اسلام فقهاتی سرطانی زده حوزه های فقهاتی و اسلام صوفیانه هند شرقی بر سر ترم «استضعاف و مستضعفین و مستضعف» قرآن آورده اند این است که:

اولاً آن را از صورت تاریخی و فرایندی در عرصه پروسس مبارزه طبقاتی ضد استثمارگرایی بشری از آغاز تکوین تاریخ و پدیده استثمار تاریخی خارج کرده اند و آن را محدود به قومی خاص موسی نمودند، که برای فهم بیشتر این مقصود بهتر است دیدگاه علامه محمد حسین طباطبائی صاحب «تفسیر المیزان» و شاگرد بلافضلش شیخ مرتضی مطهری در این رابطه مورد مطالعه قرار گیرد. چراکه رویکرد این دو نظریه پرداز اسلام فیلسوفانه و اسلام فقهاتی امروز حوزه های فقهاتی شیعه، در خصوص ترم «مستضعفین» و نقش تاریخی آنها (که در آیه ۵ سوره قصص به صراحت تبیین گشته است) و برای «مستضعفین» در رابطه با آینده تاریخ بشر نقش وراثت و امامت قائل است، «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ - و ما اراده کرده ایم تا بر مستضعفین زمین منت بگذاریم برای وراثت و امامت آنها در زمین» (سوره قصص - آیه ۵) این ترم را محدود به زمان موسی می کنند و مضمون و جوهری غیر تاریخی و غیر فرایندی به آن می دهند.

ثانیاً با محدود کردن ترم «مستضعفین تاریخی و اجتماعی» به «استضعاف فردی» آن را به صورت گدا و فقیر فردی و عقب ماندگی اقتصادی و اجتماعی فردی تعریف کرده اند که ۳۸ سال است که رژیم مطلقه فقهاتی بر طبل این تعریف انفرادی از مستضعفین می کوبد، علی هذا در نتیجه این انحراف ترم «مستضعفین» از صورت فرایندی و تاریخی و اجتماعی به شکل فردی و موردی و فرآورده ای است که باعث شده است تا بزرگترین انحراف مکتبی در فهم این ترم استراتژیک بوجود بیاید. تا آنجا که آنچنانکه شاهدیم، در طول ۳۸ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می گذرد، مصداق «مستضعفین در جامعه ایران همان گدا و فقیر فردی شده است که از طریق صندوق های خیریه و سازمان بهزیستی و کمیته امداد امام تلاش می شود تا به صورت فردی به جای تغییر ساختار اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تنها توسط برنامه های گدادرولی و گداحکومتی به مداوای این امر بپردازند.»

به همین دلیل در طول ۳۸ گذشته ترم «مستضعفین» که تنها ترم دینامیک و فرایندی و تاریخی و اجتماعی قرآن می باشد و به عنوان تنها پشتوانه استراتژیک سازمان گرایانه جنبشی اسلام سیاسی می باشد و تنها پشتوانه استراتژیک تاریخی است که قرآن به صراحت امامت و وراثت تاریخی آنها را بر زمین تأیید می کند، امروز توسط اسلام حکومتی و اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی بدل به پاسیف ترین

نیروی های جامعه شده است، بطوریکه در ۳۸ سالی گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی بزرگترین فشاری که بر حرکت «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن بر «نشر مستضعفین» وجود داشته است، همین فشار از طرف نیروهای سیاسی به خاطر «اسم مستضعفین و اسم پیشگام بوده است.»

به همین دلیل است که آنچنانکه بارها و بارها توسط «آرمان مستضعفین»؛ و در ادامه آن «نشر مستضعفین» اعلام کرده ایم تا زمانیکه به جایگاه ترم «مستضعفین» در اسلام قرآنی که همان اسلام محمدی و اسلام علوی می باشد، تحلیل علمی و تاریخی و واقع گرایانه به دست نیاوریم، هرگز امکان فهم «کشف بزرگ معلم کبیرمان شریعتی در خصوص جایگاه تاریخی و فرایندی مستضعفین پیدا نمی کنیم.»

ثالثاً آنچه بستر ساز انحراف تفسیری و تبیینی اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام ولایتی و اسلام روایتی در فهم ترم «مستضعفین» گردیده است، (البته به صورت آگاهانه و هدفدار صورت گرفت) این بوده است که از یک طرف کوشیدند تا ترم «مستضعفین» را در جایگاه غیر تاریخی و غیر اجتماعی و غیر فرایندی آن، «منفک از ترم استثمار، به عنوان عامل بستر ساز تکوین تاریخ بشر و مبارزه طبقاتی جامعه انسانی مطرح کنند.» مضافاً بر اینکه در اسلام دگماتیسم یا اسلام حکومتی و ولایتی و روایتی و فقهاتی، اصلاً منهای اینکه ترم «مستضعفین» به صورت غیر اجتماعی و غیر تاریخی و غیر فرایندی تبیین می شود و منهای اینکه بین پدیده استثمار و استضعاف هیچگونه پیوند تاریخی و تکوینی و ساختاری قائل نیستند، اصلاً برای خود استثمار به عنوان یک واقعیت اجتماعی و تاریخی جایگاهی قائل نمی باشند.

بطوریکه دیدیم خود خمینی در اوج بحران مناسبات سرمایه داری و استثمارگرانه حاکم بر جامعه ایران اعلام کرد «اقتصاد مال خرها است» و در خصوص مکانیزم رهایی زحمتکش روستائی ایران، از مناسبات زمین داری و بهره کشی این مناسبات، به جای برخورد برنامه ای و ساختاری با این مناسبات استثمارگرایی، اعلام کرد که به علت اینکه این زمین داران از قبل بدهی خمس و سهم امام داشته اند، در چارچوب بدهی خمس آنها می توان، زمین های آنها را بین دهقانان تقسیم کرد.

علی ایحال اسلام دگماتیسم یا اسلام فقهاتی یا اسلام ولایتی یا اسلام روایتی که از آغاز در طول بیش از هزار سال گذشته در خدمت طبقات حاکمه بوده است، در خصوص پدیده استثمار نه تنها به این پدیده مانند ترم «مستضعفین» به شکل فردی و غیر اجتماعی و غیر تاریخی نگاه می کنند و نه تنها هیچگونه پیوند تاریخی و تکوینی بین پدیده استثمار و ترم مستضعفین قائل نیستند، اصلاً به صورت علی پدیده استثمار را نفی می کنند، و حتی در توجیه فقهی عمل ربا

در قرآن که بزرگترین سلاح قرآن در مبارزه با استثمار می‌باشد، ربا را توسط علم الحیل خود (تعریف فقه از نظر امام محمد غزالی در احیاء العلوم) توجیه شرعی می‌کنند.

بنابراین در این رابطه بود که معلم کبیرمان شریعتی علاوه بر اینکه توسط «اجتهاد در اصول و کلام» توانست توحید را از عرصه انتزاعی و مجرد کلام یونانی‌زده (که محدود به توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی شده بود) خارج کند، با وارد کردن توحید به عرصه انسان و اجتماع و تاریخ، توانست در راستای تبیین مبارزه طبقاتی بشر به عنوان بستر تکوین پروسس تاریخ انسان، موضوع استثمار طبقاتی را (نه به صورت فردی) بلکه به عنوان یک پدیده تاریخی و اجتماعی و فرایندی به عنوان موتور حرکت تاریخ طبقاتی بشر از عصر برده‌داری تا دوران سرمایه‌داری بداند و «در چارچوب این تبیین حرکت تاریخ طبقاتی بشر بر پایه پدیده فرایندی و اجتماعی و تاریخ‌ساز استثمار طبقاتی بود که شریعتی به تبیین مکتبی و قرآنی پدیده مستضعفین به عنوان تنها پشتوانه حرکت ضد استثمارگرایانه انبیاء ابراهیمی تا پایان تاریخ بشر اعلام کرد». آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توان داوری نهائی کرد که بدون فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی و فرایندی «مستضعفین» از نظر قرآن، امکان فهم توحید اجتماعی و تاریخی شریعتی وجود ندارد.

لذا در این رابطه بوده است که جریان «آرمان مستضعفین» از سال ۵۵ الی یومنا هذا بر کاربرد و تکیه بر ترم «مستضعفین» تعصب خاصی دارد؛ یعنی آنچنانکه شریعتی معتقد بود، در طول ۴۰ سالی که از عمر «آرمان مستضعفین» و «نشر مستضعفین» می‌گذرد، این جریان پیوسته تلاش کرده است تا تمامی مصداق‌های زحمتکش‌شان شهر و روستا چه در مبارزه دموکراتیک و چه در مبارزه سوسیالیستی، از دهقانان و خرده بورژوازی غیر مرفه شهر و روستا گرفته تا طبقه کارگر ایران را به عنوان مصداق‌های کنکری تاریخ و اجتماعی مستضعفین در عصر حاضر تبیین و تفسیر نمایند؛ و از زمانیکه «آرمان مستضعفین» در سال ۵۸ کتاب «مانیفست اسلامی» خود را انتشار داد، توسط این کتاب که در ادامه آن در «سلسله مقالات سوسیالیسم - نشر مستضعفین» در سال‌های ۸۸ و ۸۹ این نظریه بارورتر گردید.

«آرمان مستضعفین» تلاش کرده است «تا در چارچوب پدیده استثمار به عنوان یک پدیده فرایندی و تاریخی و اجتماعی به تبیین پروسس تاریخ بشر از آغاز الی زماننا هذا با زیرساخت مبارزه طبقاتی پردازد»؛ و در کادر این مبارزه طبقاتی بوده است که «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در «سلسله مقالات سوسیالیسم» تلاش داشته است تا بر «مستضعفین» به عنوان یک پدیده تاریخی و اجتماعی و فرایندی که معلول پدیده استثمار تاریخی و فرایندی می‌باشد، تکیه استراتژیک بکند.

البته بزرگترین مسئولیت نظریه‌پردازان «پیشگام مستضعفین» در هر مقطعی تعیین مصداق اجتماعی و تاریخی این پشتوانه استراتژیک حرکت تحول‌خواهانه جامعه می‌باشد و در این راستا است که «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در ۴۰ سال گذشته تلاش کرده است تا در راستای آرایش تثلیث قدرت سه مؤلفه‌ای «زر و زور و تزویر» علاوه بر اینکه پدیده «زر» که همان پدیده استثمار می‌باشد، عمده نماید و با رویکرد تاریخی و اجتماعی و فرایندی به تبیین آن می‌پردازد، دو پدیده دیگر این مثلث سه مؤلفه‌ای قدرت، یعنی پدیده «تزویر یا استثمار نو و کهنه» و پدیده «زور یا استبداد سیاسی» را هر چند در شکل تاریخی آن در چارچوب پدیده تاریخی و فرایندی و اجتماعی استثمار تبیین نماید.

و همین موضوع رمز وحدت تئوریک اندیشه «آرمان مستضعفین» در ۴۰ سال گذشته می‌باشد. بطوریکه داوری نهائی ما در این رابطه بر این اصل قرار دارد که کسی که بتواند در چارچوب پدیده اجتماعی و تاریخی و فرایندی استثمار به عنوان عامل اصلی تکوین پروسس تاریخ بشر و مبارزه طبقاتی، به تبیین مثلث قدرت اجتماعی و تاریخی و فرایندی «زر و زور و تزویر» پردازد، نه تنها نمی‌تواند به فهم جوهر توحید اجتماعی و تاریخی «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در ۴۰ سال گذشته دست پیدا کند، بلکه مهمتر از آن حتی توان فهم جوهر اندیشه شریعتی را هم ندارد.

لذا در این رابطه بود که «آرمان مستضعفین» تلاش جریانی که در دهه ۷۰ تحت عنوان «دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر شریعتی» می‌کوشیدند تا «با منفک کردن مبارزه طبقاتی و سوسیالیسم از اندیشه شریعتی به لیبرالیزه کردن اندیشه شریعتی پردازند»، جریانی بسیار خطرناک تشخیص داد و تا کنون در راستای مبارزه ایدئولوژیک با این جریان انحرافی، در عرصه حرکت شریعتی، جهدی وافر کرده است و امروز بسیار خرسندیم که این جریان انحرافی به بن بست کامل رسیده است. آنچنانکه دوباره نظریه‌پردازان این جریان انحرافی تلاش می‌کنند تا با فرار به جلو، خارج از مبارزه طبقاتی و خارج از پدیده استثمار تاریخی، مدعی سوسیالیسم اخلاقی و غیر تاریخی و غیر فرایندی بشوند؛ که صد البته باز هم سورنا را از دهان گشادش می‌نوازند، چرا که امروز طشت رسوائی لیبرالیزم جهانی از آسمان به زمین افتاده است. باری، بدین ترتیب است که «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در طول ۴۰ سال گذشته پیوسته تلاش کرده است تا دو پدیده استثمار و استبداد در بستر استثمار تاریخی و فرایندی تبیین نماید نه بالعکس. □

ادامه دارد



اقدام عملی سازمان‌گرایانه

یا

تخریب‌گرایانه جنبشی

مبارزه نمی‌کنند، بلکه بالعکس با استبداد مبارزه می‌کنند و مستبد را در عرصه نفی استبداد نفی می‌کنند، نه اینکه استبداد را در عرصه نفی مستبد که نشدنی و غیر ممکن می‌باشد.» و به این ترتیب است که تنها این مبارزه توده‌ها است که می‌تواند «در فرایند ایجابی به دموکراسی بیانجامد» و تنها با این مبارزه دو فرایندی است که توده‌ها توان آن را پیدا می‌کنند تا «دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی (که همان سوسیالیسم می‌باشد) و دموکراسی معرفتی (که همان پلورالیسم اطلاعاتی می‌باشد) جایگزین استبداد سیاسی (که همان دسپاتیزم و دیکتاتوری) و استبداد اقتصادی (که همان سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی می‌باشد) و استبداد اطلاعاتی (که همان منورالیسم می‌باشد) بکنند؛ و به نفی تمرکز فردی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعاتی همراه با اجتماعی کردن، مؤلفه‌های سه گانه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعاتی، دست پیدا کنند.

شاید جا داشته باشد که در همین جا به این مطلب بیافزاییم که یکی از عواملی که باعث شکست مبارزه مدرن ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران شده است، همین «تک مؤلفه‌ای یا تک فرایندی بودن مبارزه آنها بوده است» به این ترتیب که در طول ۱۵۰ سال گذشته، مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران چه در عرصه انقلاب مشروطیت اول و مشروطیت دوم و چه در عرصه مبارزه قیام‌های تجزیه‌طلبانه منطقه‌ای جنگل و تبریز و کردستان و خوزستان و غیره

به این ترتیب که پیشگام آنچنانکه در چارچوب عقلانیت ابزاری برای کشف حقیقت، قدرت‌های سه گانه زر و زور و تزویر را به صورت مصداقی و عینی و مشخص و کنکریت به نقد می‌کشد، در عرصه سرپل قراردادن تضادهای عینی و مشخص و خاص و کنکریت حاکم بر زندگی روزمره همان گروه‌های اجتماعی، این نقدهای سه گانه سلبی قدرت‌های حاکم بر جامعه، در کنار فرآورده‌های ایجابی قرار می‌دهد.

به این ترتیب است که مثلاً در عرصه نقد سیاسی در فرایند سلبی، او پروژه دموکراسی را به عنوان فرآورده ایجابی در چارچوب خودآگاهی‌سازی توده‌ها به صورت آلترناتیو مطرح می‌نماید. یا در عرصه نقد سلبی اقتصاد سرمایه‌داری، او بر پروژه سوسیالیسم به عنوان فرآورده ایجابی یا آلترنیوی تکیه می‌کند؛ و در عرصه نقد سلبی معرفتی یا باورهای سنتی توده‌ها، او پلورالیسم را به عنوان پروژه ایجابی مطرح می‌سازد.

علیهذا به همین دلیل است که خودآگاهی ادراکی مولود ادراک تضادها توسط گروه‌های مختلف و مشخص اجتماعی، «خود به دو مؤلفه خودآگاهی سلبی و خودآگاهی ایجابی تقسیم می‌شوند». در فرایند خودآگاهی سلبی، از آنجائیکه به صورت طبیعی برای گروه‌های مختلف اجتماعی سهل و وصول می‌باشد، توده‌ها تنها به این فهم می‌رسند که نسبت به چه چیزی کافر و بیگانه هستند، اما در خودآگاهی ایجابی توده‌ها درمی‌یابند که چه یکجی و چه برنامه آلترناتیوی در مرحله بعد از نفی آن موضوع دارند.

شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که تا زمانیکه «خودآگاهی سلبی توده‌ها، بدل به خودآگاهی ایجابی نشود، آن خودآگاهی در مرحله اراده و انتخاب و حرکت نمی‌تواند، تحول‌ساز اجتماعی و تاریخی به صورت همه جانبه بشود؛ یعنی اگر بخواهیم با زبان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، در این رابطه سخن بگوئیم، باید بگوئیم که «خودآگاهی و پرورس خودآگاهی‌ساز پیشگام، پیوسته به صورت تنگاتنگ دارای دو فرایند می‌باشند، یکی فرایند «لا»، دیگری فرایند «الا»، در فرایند «لا» خودآگاهی فقط جنبه سلبی دارد؛ یعنی توده‌ها فقط درمی‌یابند که چه چیزی نمی‌خواهند و یا با چه چیزی باید مبارزه کنند و آن را نفی نمایند. اما در فرایند دوم که فرایند «الا» می‌باشد، توده‌ها، علاوه بر اینکه می‌دانند، چه چیزی نمی‌خواهند و با چه چیزی باید مبارزه کنند، آگاه به این حقیقت نیز می‌شوند که از بعد از نفی آن نخواست‌های خود، چه چیزی باید جانشین و جایگزین آن نفی شده‌های خودشان بکنند.»

اینجا است که دیگر توده‌ها فریب نمی‌خورند و دیگر «توده‌ها تنها با مستبد و مستبدین



و چه در فرایند نهضت مقاومت ملی دوران دکتر محمد مصدق و چه در فرایند انقلاب فقهاتی ۵۷، در همه اینها توده‌های ایران «تتها می‌دانستند که چه کسی باید برود و چه کسی باید جانشین آنها بشود، بدون اینکه بدانند، چه نظامی باید برود و چه نظامی باید جانشین آنها بشوند.»

به عبارت دیگر در ۱۵۰ سال گذشته، مردم ایران می‌دانستند «مستبد کیست» و باید با او مبارزه کنند و او را از مسند قدرت پائین بکشند، «اما نمی‌دانستند که استبداد چیست؟ و چگونه باید به جای مستبد با استبداد مبارزه کنند؟» علی‌هذا، چون استبداد نمی‌شناختند و «چون پیشگامان آنها برای استبداد تئوری کنکریت و مشخص نداشتند» در نتیجه توان دستیابی به دموکراسی را هم پیدا نمی‌کردند. چرا که ذی‌المقدمه «فهم دموکراسی، فهم استبداد است» و «پیشفرض فهم استبداد این است که پیشگام اعتقاد داشته باشد که آنچنانکه دموکراسی در هر جامعه‌ای و برای هر جامعه‌ای، علاوه بر تئوری عام علمی، دارای تئوری خاص کنکریت می‌باشد، (و قطعاً و جزماً بدون دستیابی به تئوری عام و خاص و کنکریت دموکراسی در هر جامعه‌ای، امکان دستیابی به دموکراسی در آن جامعه وجود ندارد، قبل از دستیابی به این تئوری دموکراسی در عرصه عام و خاص و مشخص) پیشگام جهت دستیابی به تئوری خاص و مشخص و کنکریت دموکراسی در هر جامعه‌ای، باید بتواند تئوری استبداد در آن جامعه را (در چارچوب بسترهای تاریخی و اجتماعی و فرهنگی تکوین استبداد در آن جامعه) تبیین نماید.

تا زمانیکه ما نتوانیم تئوری استبداد به صورت مشخص و کنکریت و خاص در یک جامعه را، بر مبنای بسترهای تاریخی و اجتماعی و فرهنگی خاص آن جامعه تبیین نمائیم، هرگز امکان دستیابی به تئوری خاص و مشخص و کنکریت دموکراسی در آن جامعه وجود ندارد. در همین رابطه، توجه داشته باشیم که در انقلاب فقهاتی سال ۵۷ ایران، جامعه ایران تا اواخر دهه ۶۰ که تمامی مبانی رژیم مطلقه فقهاتی نهادینه گردید، حتی از یک تحلیل مشخص و تبیین خاص و کنکریت از استبداد ۲۵۰۰ حاکم بر تاریخ ایران محروم بود. دلیل آن هم این بود که «روشنفکران و نواندیشان و پیشگامان جامعه ایران، هرگز نه معتقد به تئوری داشتن استبداد بودند و نه معتقد بودند که برای دستیابی به تئوری خاص و کنکریت دموکراسی در جامعه ایران، نیازمند به داشتن تئوری خاص و مشخص و کنکریت استبداد در جامعه ایران بر پایه تاریخ و اجتماع و فرهنگ مردم ایران هستند.»

چه مصیبتی از این بزرگتر که ما در دهه ۴۰ و ۵۰ و ۶۰ یعنی مدت بیش از ۳۰ سال یک تحلیل علمی مشخص نفاذانه توسط روشنفکران و نواندیشان و پیشگامان جامعه ایران از کتاب «ولایت فقیه» خمینی

نداشتیم، چه مصیبتی از این بالاتر که «امروز تمامی جریان‌های اصلاح‌طلب در رنگ‌های مختلف سبز و سفید و سیاه آن، برای فراخوانی از مردم ایران، در برنامه خود، تمامی آنها طلب بازگرداندن جامعه ایران، به دهه ۶۰ تحت هژمونی خمینی می‌کنند»، چه مصیبتی از این بالاتر که «تمامی روشنفکران و نواندیشان و پیشگامان جامعه ایران در زمان تدوین قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، حتی یکبار کتاب «ولایت فقیه» خمینی را نخوانده بودند»، چه مصیبتی از این بالاتر که «حتی جریان‌های تحول‌خواه بیرون نظام مطلقه فقهاتی امروز به دنبال تغییر و تحول رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب قانون اساسی فقهاتی هستند که بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی و قضایی و تقنینی و اجرایی و اقتصادی و تبلیغی و اطلاعاتی و نظامی و انتظامی مملکت در اختیار یک فردی است که علاوه بر اینکه مشروعیتش از آسمان و امام زمان گرفته است، در برابر هیچ نهادی در جامعه ایران خود را پاسخگو و مسئول نمی‌داند.»

چه مصیبتی از این بالاتر که در طول ۱۵۰ سالی که از تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مدرن مردم ایران می‌گذرد، ۱۵۰ سطر تئوری و تحلیل در باب استبداد ۲۵۰۰ ساله تاریخ ایران تدوین نشده است، چه مصیبتی از این بالاتر که تمامی تئوری‌هایی که در ۱۵۰ سال گذشته توسط روشنفکران و نواندیشان و پیشگامان جامعه ایران در باب تئوری دموکراسی برای جامعه ایران نوشته شده است، همه «کپی و پیست» تئوری‌های عام و علمی دموکراسی اروپائی آنهم از نوع ضد مذهبی دموکراسی انقلاب کبیر فرانسه بوده است، چه مصیبتی از این بالاتر که تمامی منتقدین امروز رژیم مطلقه فقهاتی، همان کسانی هستند که در دهه ۶۰ جزء معماران شش آتش رژیم مطلقه فقهاتی بودند و از بعد از فوت خمینی، یکشبه بدون هیچگونه نقد گذشته خود، (مانند بابا طاهر عریان که گفت «امسیت کردیا و اصحبت عربیا») در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم بین نیروی‌های داخلی رژیم مطلقه فقهاتی، وقتی که دریافتند که از نم قدرت حاکم کلاهی نصیب آنها نمی‌شود، لباس اپوزیسیون به تن کردند و حتی در همین دوران اپوزیسیون و نقادی آنها، امروز در پای عظمت مجسمه معمار اول رژیم مطلقه فقهاتی، سخن از اسلام عزیزانه و عزت مسلمانان خمینی سر می‌دهند و نوحه بازگشت به دهه ۶۰ می‌خوانند.

علی‌ایحال تا زمانی که نتوانیم به فهم تئوری استبداد به صورت خاص و مشخص و کنکریت در جامعه ایران دست پیدا کنیم، نمی‌توانیم به اجرای دموکراسی پایدار در جامعه ایران دست پیدا کنیم. باری، همین «رابطه تئوری استبداد و تئوری دموکراسی، تبیین‌کننده دو فرایند «لا» و «الا»ی، می‌باشد»؛ که فوقاً به شرح آنها پرداختیم؛ زیرا «تئوری استبداد، در اینجا دلالت بر همان فرایند «لا» می‌کند،



آنچنانکه تئوری دموکراسی بر پایه منظومه معرفتی دموکراسی می‌باشد؛ و به همین دلیل است که مطرح کردیم که تا زمانیکه ما به نفی مستبدین در عرصه نفی استبداد نپردازیم، با رفتن هر مستبد توسط انقلاب و حرکت تحول‌خواهانه ما، مستبدی وحشتناکتر از او بر ما حاکم خواهد شد و مجبور می‌شویم تا با دست خودمان مستبد مخوف جدید را، جانشین مستبد قبلی بکنیم و او را بر دوش خود قرار دهیم و عکسش را بر سطح کره ماه بچسبانیم و به عنوان جانشین امام زمان بر کرسی مطلقه فقهاتی حاکم گردانیم و تازه بعد از اینکه فهمیدیم که کلاه سرمان رفته است، می‌ایستیم و شعار می‌دهیم که «کی و کدام بد رفته است که جانشینان بدتر نشده باشد» یا این ترانه را می‌خوانیم، که «سال به سال، دریغ از پارسال» همه این مصیبت‌ها معلول همان تکیه تک مؤلفه‌ای حرکت سلبی است.

البته علامه محمد اقبال لاهوری که با دیدی گسترده‌تر به این موضوع نگاه می‌کند، حتی شکست پروژه سوسیالیسم دولتی در عرصه بین‌المللی، از بعد انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه را هم معلول همین تک مؤلفه‌ای بودن حرکت سلبی آنها می‌داند:

| | |
|-------------------------------|-----------------------------|
| روس را قلب و جگر گردیده خون | از ضمیرش حرف لا آمد برون |
| آن نظام کهنه را بر هم زدست | تیز نیشی بر برگ عالم زدست |
| کرده‌ام اندر مقاماتش نگه | لا سلاطین. لا کلیسا. لا اله |
| فکر او در تند باد لا بماند | مرکب خود را سوی الا نراند |
| آیدش روزی که از زور جنون | خویش را زین تندباد آرد برون |
| در مقام لا نیاساید حیات | سوی الا می‌خرامد کائنات |
| لا و الا ساز و برگ امتان | نفی بی اثبات مرگ امتان |
| در محبت پخته کی گردد خلیل | تا نگردد لا سوی الا دلیل |
| ای که اندر حجره‌ها سازی سخن | نعره لا پیش نمرودی بزن |
| این که می‌بینی نیرزد با دو جو | از جلال لا اله آگاه شو |
| هر که اندر دست او شمشیر لاسست | جمله موجودات را فرمانرواست |

کلیات اقبال لاهوری - فصل چه باید کرد - ص ۳۹۵ - س ۹

هسته اصلی اندیشه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، چه در فلسفه اقبالی و چه در کلام اقبالی و چه در عرفان اقبالی و چه در انسان‌شناسی اقبالی و چه در جامعه‌شناسی اقبالی و چه در نظام سیاسی اقبالی و چه در استراتژی اصلاح‌گرایانه نظری اقبالی و چه در استراتژی اصلاح‌گرایانه عملی اقبالی، همه و همه در چارچوب همین دیالکتیک ایجابی و سلبی یا دیالکتیک «لا»ئی و «الا»ئی استوار می‌باشند.

قابل ذکر است که طبق ادعای خود حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، این هسته دیالکتیکی دو مؤلفه‌ای سلبی و ایجابی یا به زبان

اقبال هسته دو مؤلفه‌ای «لا»ئی و «الا»ئی او از شعار «لا اله الا الله» پیامبر اسلام تاسی جسته است. همان شعاری که برای مدت سه سال اول حرکت مکی پیامبر اسلام، به عنوان تنها شعار پیامبر اسلام و مسلمین بود؛ و تمامی قرآن و حرکت تحول‌ساز انسانی و اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام چه در فاز ۱۳ ساله مکی او و چه در فاز ۱۰ ساله مدنی‌اش، در چارچوب و در کادر همین شعار «لا اله الا الله» و یا در عرصه همین استراتژی سلبی و ایجابی تکوین پیدا کرد؛ و تنها چارچوبی که در ۲۳ سال حرکت پیامبر اسلام در عرصه نظری و عملی پیوسته ثابت بوده است و هرگز تغییر نکرده است، همین شعار «لا اله الا الله» و همین دیالکتیک سلبی و ایجابی یا نفی‌ایی و اثباتی بوده است.

به طوریکه هم در پلان کلی قرآن و هم در پلان کلی حج و هم در پلان استراتژی جامعه‌سازانه پیامبر اسلام و در ۵۴ جنگ و مبارزه قهرآمیزی که داشت، این کادر و چارچوب به صورت ثابت برقرار گردید. البته فراموش نکنیم که هسته سخت اولیه اندیشه معلم کبیرمان شریعتی، چه در عرصه استراتژی حرکت اصلاح‌گرایانه نظری‌اش و چه در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه عملی‌اش، بر همین دیالکتیک سلبی و ایجابی یا دیالکتیک «لا»ئی و «الا»ئی استوار می‌باشد»، بنابراین، «دیالکتیک لجن و روح خدا در انسان‌شناسی و دیالکتیک هابیل و قابیل، در تبیین تاریخی و دیالکتیک ناس و ملاء و مترف و رهبان در جامعه‌شناسی شریعتی، همه ریشه در همین رویکرد دو مؤلفه‌ای «لا»ئی و «الا»ئی یا دیالکتیک سلبی و ایجابی شریعتی دارد. □

ادامه دارد





که از نو باید او را شناخت!

توحید شش مؤلفه‌ای وجودی، انسانی، اجتماعی، تاریخی، فلسفی و معرفت‌شناسانه

و بلال و یاسر و ابوزر و علی گرفته تا نسل دوم و سوم یعنی امام حسین در عاشورا این بوده است که «تمامی این انسان‌ها با رویکرد تغییرگرایانه و جامعه‌گرایانه اسلام و قرآن را می‌شناختند و به آن ایمان پیدا می‌کردند، نه با رویکرد فردگرایانه، دنیاگریز و جامعه‌ستیز، حافظ و مولوی و غزالی و یا فقیهان حوزه‌های فقهاتی و یا فیلسوفان و متکلمین یونانی‌زده.»

به همین دلیل در راستای دستیابی به انسان تغییرگرا و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز بود که هم اقبال و هم شریعتی، معتقد بودند که «تنها توسط دستیابی به انسان مختار و مرید و سازنده و خلاق و آینده‌نگر، می‌توان به انسان تغییرگرا و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز دست پیدا کرد»؛ و طبیعتاً هرگز انسان جبرگرا و تقدیرگرا و دکماتیسست و فردگرا نمی‌تواند یک انسان تغییرگرای اجتماعی و تاریخ‌ساز بشود و برای خود مانند ابوزر و عمار و امام حسین رسالت تغییر اجتماعی تبیین و تعریف بکند. بدین ترتیب بود که در راستای پرورش و دستیابی به انسان تغییرگرا، هم اقبال و هم شریعتی کوشیدند تا با تبیین خدای مختار و فاعل و خالق و با اراده، جانشین این خداوند در زمین - که از نظر قرآن انسان می‌باشد -، موجودی مختار و با اراده و آفریننده و خلاق بسازند.

به عبارت دیگر «هم اقبال و هم شریعتی از خداوند شروع کردند تا به انسان برسند و خداوند را برای خود خداوند نمی‌خواستند» آنچنانکه در کلام یونانی‌زده توسط محدود و محصور کردن

خامسا هم اقبال و هم شریعتی اسلام بازسازی شده را، بزرگترین خطر اسلام فقهاتی فقه‌زده و اسلام روایتی تحریف شده و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز می‌دانستند.

بهمین دلیل «هم اقبال و هم شریعتی جهت مبارزه با اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه اجتماع‌ستیز و دنیاگریز، به جای مبارزه منفی، معتقد به مبارزه مثبت بودند و به جای خوب حمله کردن، معتقد به بد دفاع کردند بودند»؛ و در این عرصه بود که هم اندیشه شریعتی و هم اندیشه اقبال، در چارچوب پروژه بازسازی اسلام یک اندیشه اثباتی می‌باشد نه نفی. چراکه هر دو معتقدند بودند که قدرت و قوت تاریخی اسلام‌های تحریف شده روایتی و فقهاتی و فلسفی و صوفیانه در گذشته مولود برخوردهای مکانیکی و نافیانه بوده است. باری همین امر باعث گردید تا تمام تلاش شریعتی و اقبال در عرصه پروژه بازسازی اسلام، «حول بازسازی اثباتی اصول اسلام بشود». لذا هرگز خود را گرفتار جنگ‌های حیدر نعمتی فقهاتی و مداحی‌گری و روایتی و صوفیانه نکردند.

بهترین مثال شریعتی در این رابطه، داستان خروس بهمین آباد بود که شریعتی در چارچوب طرح این مثال تلاش می‌کرد تا به طرح این موضوع بپردازد که «فدا کردن تضاد اصلی توسط طرح تضادهای برونی و فرعی در عرصه استراتژی اصلاح‌گرایانه نظری و عملی پروژه بازسازی امری انحرافی و عوام‌فریبانه می‌باشد»؛ یعنی او با این مثال می‌کوشد تا این درس را به همه معماران این راه بدهد که در این عرصه نباید «هیاهوی پوچ و سرکاری شاه غلام خروس دزد» را جایگزین مبارزه درونی و اصلی با دزدان واقعی بکنیم.

سادساً هدف نهائی اقبال و شریعتی در این رابطه، «برای اینکه بتوانند پروژه بازسازی اصلاح‌گرایانه نظری خود را (همان شعار نجات اسلام قبل از مسلمین شریعتی یا شعار بازسازی نظری اسلام قبل از بازسازی سیاسی مسلمین اقبال) در خدمت حرکت اصلاح‌گرایانه عملی‌شان در آورند، تا توسط اسلام بازسازی شده خود بتوانند انسان تغییرساز و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز مسلمان را جایگزین انسان تفسیرگرا و فردگرا و ذهنی مسلمانان دیروز بکنند»؛ زیرا «هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که فونکسیون غلبه اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام کلامی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه در ۱۳ قرن گذشته بر اسلام قرآنی و اسلام محمدی و مسلمانان این بوده است که توانستند انسان پاسیفیسم و ذهن‌گرا و دنیاگریز و اختیارستیز و فردگرا، جایگزین انسان تغییرگرا اجتماعی و تاریخی پیامبر اسلام بکنند.»

مشخصه اصلی انسان‌هایی که از دامن اسلام محمدی و اسلام قرآنی برخوردارند اعم از عمار

اصل توحید به توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی، تنها در چارچوب خدا برای خدا می‌خواستند به خدا برسند، یعنی شیپور را از دهان گشادش می‌نوختند.

«خود نهائی (خداوند) به گفته قرآن از جهانیان بی‌نیاز است (آیه ۵ سوره عنکبوت و آیه ۲۹ سوره آل عمران) برای او ناخود به صورت چیزی که با آن رو به رو است جلوه‌گر نمی‌شود. چه، اگر چنین باشد، وی نیز مانند خود محدود ما با «دیگر» رو به رو می‌شود و در ارتباط مکانی قرار می‌گیرد. آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظه فراری در حیات خداست. «من هستمی» وی مستقل و اساسی و مطلق است. تصور کامل از چنین خودی پیدا کردن برای ما غیر ممکن است. همانگونه که قرآن می‌گوید: «هیچ چیز مانند او نیست - ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (آیه ۱۱ - سوره شوری) ولی «می‌شنود و می‌بیند». خود بدون خصوصیت، یعنی بدون شکل یکنواختی از رفتار قابل تصور نیست. طبیعت، چنانکه دیدیم، توده‌ای از ماده محض نیست که خلاء را اشغال کرده باشند. ساختمانی از حوادث و شکل تنظیم یافته از رفتار است و از همین طریق با خود مطلق ارتباط سازمانی دارد. طبیعت نسبت به خود الاهی همچون اخلاق و رفتار است. نسبت به خود بشری در بیان تصویری قرآن عادت خدا یا «سننه الله» است. از دیدگاه بشری تعبیری است که ما در وضع حاضر، از فعالیت خلاق من مطلق می‌کنیم. در لحظه خاصی از حرکت رو به پیش آن محدود است. ولی چون خودی که طبیعت به آن ارتباط سازمانی دارد خلاق است. قابل افزایش است و در نتیجه ناپسته است، به این معنی که حد قطعی برای گسترش آن وجود ندارد. ناپستگی آن با لا مکان است نه بالفعل. بنابراین، طبیعت را باید همچون موجودی زنده و سازواره‌ای پیوسته در حال نمو فهم کرد که نمو آن حدود خارجی نهایی ندارد. تنها حد آن درونی است و آن خود پایداری است که به کل جان می‌بخشد و آن را نگاه می‌دارد. چنان است که قرآن گفته است: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبَعِي - و حد و پایان به پروردگار تو است» (سوره نجم - آیه ۴۲). بدین ترتیب، نظری که ما انتخاب کردیم معنای تازه‌ای به علوم فیزیکی می‌بخشد. شناسایی طبیعت شناسایی رفتار و سنت خدا است. در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، در واقع جویای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست...» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۶۷ - س ۱۶).

«شاید چنین سوالی برای شما پیدا شده باشد که آیا من مطلق (خود خداوند) نیز تغییرپذیر است؟ ما به عنوان موجودات بشری از لحاظ وظیفه به یک فرایند جهانی مستقل پیوستگی داریم. قسمت عمده شرایط

زندگی ما نسبت به ما خارجی است. تنها نوعی از زندگی که برای ما شناخته است، میل و تلاش و نرسیدن و رسیدن به مقصود است که تغییرات پیوسته‌ای از وضعی به وضع دیگر است. از دیدگاه ما، حیات تغییر است و تغییر اصولاً عدم کمال است. در عین حال، چون تجربه خودآگاهانه ما تنها نقطه عزیمت برای دست یافتن به هر معرفت است، نمی‌توانیم از محدودیت تغییر واقعیت‌ها در پرتو تجربه درونی خویش برکنار بمانیم. تصور خدا به صورت بشری، امری است که برای فهم حیات از آن نمی‌توان حذر کرد. چه حیات را تنها از درون می‌توان شناخت...» (ص ۷۰ - س ۱۶)

«من مطلق، چنانکه دیدیم، تمام واقعیت و حقیقت است. در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد. در نتیجه مراحل حیات او از درون معین می‌شود. پس آشکار است که تغییر، به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کاملتر، یا بالعکس، بر او قابل تطبیق نیست. ولی تغییر به این معنی تنها شکل ممکن حیات نیست. نظری عمیقتر به تجربه خودآگاهانه ما نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری یک دوام حقیقی وجود دارد. من نهایی در دوام محض وجود دارد که در آن دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد؛ و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد که «... وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ - خستگی در او راه ندارد» (سوره ق - آیه ۲۸) و «... لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ... - چرت و خواب مانع عمل او نمی‌شود» (سوره بقره - آیه ۲۵۵). من نهائی را (خداوند) به این معنی از تغییر، بی‌تغییر دانستن، او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است. تغییر در مورد خود خلاق، نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خود خلاق عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست که ظاهراً این حزم، از طریق آثار ارسطو به آن رسیده است. عبارت است از شالوده وسیعتری در فعالیت خلاق و چشم اندازی نامحدود در بصیرت خلاق او. حیات خدا جلی او است و تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست... چنین نقادی فلسفی جامع در باب حقایق تجربه، خواه از جنبه کارآمدی و خواه از جنبه ارزیابی آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهایی یک حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است. این حیات را به صورت یک «من» تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده تجربه است که حیات سیالی بی‌شکل نیست. بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیتی ترکیبی است که به منظور سازندگی، اوضاع پراکنده سازواره زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آنها می‌دهد. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد، بر ماهیت حقیقی حیات حجابی می‌افکند و تنها آن را به صورت نوعی

از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر وجود ساری است. بنابراین. نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً صورت همه خدایی‌گرانه دارد. ولی یک معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. اشراق و درون‌بینی حیات را همچون یک من‌مرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. جلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به این ترتیب. واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهائی واقعیت روحانی است و باید همچون یک من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از آن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه درآورد. به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیکتری با حقیقت و واقعیت دارد. یکی نظریه است و دیگری تجربه زنده و اتصال و پیوستگی. برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا کند. اندیشه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات یا نیایش توصیف کرده است و صلات یکی از بازیسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد» (ص ۷۱ س ۱۸).

آنچه از بیانات و تقریر فوق اقبال قابل فهم است اینکه:

۱ - در عبارات فوق اقبال آنچه‌انکه خداوند را به عنوان یک «من نهائی و یک خود مطلق تعریف می‌نماید»، جهان و وجود و انسان را با رویکرد آورگانیزی که اقبال دارد، «به صورت من‌های منتهائی غوطه‌ور در آن من برتر یا خود مطلق تعریف می‌کند». اقبال با تبیین «خداوند به صورت یک من بی‌نهایت یا خود مطلق» سه هدف دنبال می‌کند:

اول اینکه می‌خواهد با تعریف کردن «من الهی به صورت من بی‌نهایت و من انسانی و وجودی به صورت من بانهایت» رابطه «شدن و تکامل دیالکتیکی بین بی‌نهایت و بانهایت تبیین و تفسیر نماید». چراکه در چارچوب نوع تبیین و تعریفی که ما از بی‌نهایت می‌کنیم، آنچه‌انکه دکارت می‌گوید، شدن و تکامل تعریف و معنا پیدا می‌کند. به عبارت دیگر هر رویکرد و منظومه معرفتی مجبور است تا برای تبیین و امکان و انجام «شدن و تکامل در آن رویکرد قبل از هر چیز به تبیین بی‌نهایت بپردازد و بی‌نهایت را برای خود تعریف نماید لذا تا زمانیکه در یک منظومه معرفتی بی‌نهایت تعریف نشده است نه تنها نمی‌توان در باب شدن و تکامل در آن منظومه داوری کرد، بلکه مهمتر از آن اینکه نمی‌توان برای آن منظومه، فلسفه قائل شد.»

چون «همه چیز از تعریف بی‌نهایت شروع می‌شود» و قبل از هر

چیز برای داوری فلسفی چه در عرصه انسان‌شناسی و چه در عرصه وجودشناسی یک منظومه معرفتی باید به داوری آن منظومه در باب بی‌نهایت توجه کنیم. علی‌ایحال، «بدون تبیین بی‌نهایت هرگز امکان تبیین فلسفی و عرفانی و تئوریک جهت تبیین تکامل در آن رویکرد و منظومه معرفتی وجود ندارد.»

دومین هدفی که اقبال در عبارات فوق از تبیین رابطه انسان و وجود با خداوند به صورت «دو من بانهایت و بی‌نهایت» دنبال می‌کند این است که اقبال می‌کوشد خداوند ماوراءالطبیعت و علت اولی و بیکار و بیرون از وجود ارسطویی و یونانیان را در چارچوب بینش قرآنی و رویکرد فلسفی پیامبر اسلام «وارد وجود و طبیعت بکند» آن هم نه به شکل حلولی هگلی و نه به شکل اتحادی اسپینوزائی و تصوف هند شرقی، بلکه به صورت «پیوند بانهایت با بی‌نهایت.»

«...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ...» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۰ - س ۳)، لذا در این رابطه است که اقبال در تبیین شعار «انا الحق» حسین بن منصور حلاج در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۱ می‌گوید: «تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان انا الحق حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی. این گفته وی را به صورت همه خدائی ترجمه و تفسیر کرده‌اند... در صورتی که معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزیده در دریائی بدانند. بلکه حلاج با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یک شخصیت عمیقتر اثبات و شجاعانه تصدیق کند.»

به عبارت دیگر هدف اقبال از تبیین رابطه انسان و خداوند به عنوان «دو من یا دو خود بانهایت و بی‌نهایت» این است که به معارضه با تز «فنا فی الله» عرفا و تصوف مسلمان در ۱۳ قرن گذشته بپردازد و بیان:

پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۹۵ - س ۲۷ □

ادامه دارد

«پیوند جدولی یا دو طرفه».

اقبال لاهوری = شریعتی

۹ - هر چند پروسه تکوین و تبیین منظومه معرفتی اقبال و شریعتی از آگزیستانسی و تجربی بودن وحی نبوی پیامبر اسلام از دو فصل اول کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام یعنی فصل معرفت و تجربه دینی و فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی» شروع گردید و در ادامه آن در عرصه فهم دین و فهم اسلام وارد فرایند «کدامین اسلام؟» و «کدامین فهم از دین؟» شریعتی شد، ولی مهم‌تر از همه این‌ها اینکه، «اقبال و شریعتی در عرصه واسازی و بازسازی و بازفهمی اسلام تطبیقی، توسط مبنا قرار دادن قرآن و سنت پیامبر اسلام به عنوان متن اسلام و تکیه بر اجتهاد در اصول در چارچوب ایجاد پیوند بین ابدیت و تغییر متد تطبیقی اسلام‌شناسی را جایگزین متد دکماتیسیم اسلام فقهاتی و اسلام کلامی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام شفاعتی و اسلام صوفیانه فردی کردند» و با تبیین اسلام تاریخی برای اولین در دیسکورس اسلام‌شناسی مسلمانان توانستند دایره اسلام‌شناسی انطباقی را که از زمان ابن خلدون جاری شده بود، به بن بست بکشانند.

۱۰ - کار بزرگ دیگری که اقبال و شریعتی در عرصه منظومه معرفت‌شناسی اسلام نبوی پیامبر اسلام کردند، این است که با تبیین تاریخی قرآن و سنت و تجربه دینی پیامبر اسلام توانستند، به «قرآن و سنت پیامبر اسلام هویت دینامیکی ببخشند» و در چارچوب همین هویت دینامیکی قرآن توسط اقبال و شریعتی است که، «قرآن به عنوان کتاب راهنمای عمل انسانی و اجتماعی و تاریخی ما در آمد.»

حق اگر از پیش ما برداردش

بیش 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 لاهوری - جاوید نامه - ص ۳۱۷ - س

۱ به بعد

همچنین، در رابطه با همین هویت دینامیکی قرآن به عنوان راهنمای عمل است که شریعتی در تفسیر سوره روم، سوره روم را به عنوان «پیام امید به روشنفکر مسئول در زمان ما» معرفی می‌کند.

۱۱ - پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام قبل از اقبال

و شریعتی، «تنها یک موضوعی بود که در اسلام‌شناسی دکماتیسیم، کلامی و فقهی و فلسفی و عرفانی، توسط تبیین درون دینی به عنوان یک خبر تلقی می‌شد نه بیشتر و ختم نبوت پیامبر اسلام، تنها حادثه پس از وقوعی می‌دانستند که خود پیامبر اسلام خبر آن را داده است و اگر پیامبر اسلام مدعی آن نمی‌شد، مسلمانان امکان فهم آن را نداشتند» در نتیجه این تفسیر دکماتیسیم کلامی و فقهی و فلسفی و عرفانی از پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام بود که در طول بیش از هزار سال گذشته، مسلمانان انتظار حداقلی از ختم نبوت پیامبر اسلام پیدا کردند، که فونکسیون عملی این انتظار حداقلی مسلمانان از پروژه ختم نبوت

نقشهای پاپ و کاهن را شکست

این کنایه نیست چیز دیگر است

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

زنده و پاینده و گویا ست این

سرعت اندیشه پیدا کن چو برق

هر چه از حاجت فزون‌داری بده

اندکی با نور قرآنش نگر

هم ز تقدیر حیات اگه شوی

ساز قرآن را نواها باقی است

آسمان دارد هزاران زخمه ور

از زمان و از مکان آمد غنی

احتیاج روم و شام او را کجاست

نقش قرآن تا در این عالم نشست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است

چون به جان در رفت جان دیگر شود

مثل حق پنهان و هم پیداست این

اندر و تقدیرهای غرب و شرق

با مسلمان گفت جان بر کف بنه

آفریدی شرع و آئینی دگر

از بم و زیر حیات اگه شوی

محفل ما بی می و بی ساقی است

زخمه ما بی‌اثر افتد اگر

ذکر حق از امتان آمد غنی

ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست



پیامبر، بستر ساز، «تکوین واسطه‌گری بین انسان و خداوند در اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه و اسلام ولایتی و اسلام روایتی در هزار سال گذشته شده است.»

اما انقلاب بزرگی که اقبال و شریعتی در عرصه تبیین ختم نبوت پیامبر اسلام کردند این بود که، علاوه بر اینکه با نگاه برون دینی در چارچوب تکامل حیات و تکوین عقل برهانی استقرایی به تبیین ختم پیامبر اسلام پرداختند و علاوه بر اینکه پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام را به صورت یک اصل مطرح کردند نه یک خبر و حادثه گذشته تاریخی، توسط اجتهاد در اصول که ساز و کار اصلی اقبال و شریعتی در بازفهمی و بازسازی و بازخوانی اسلام تطبیقی می‌باشد، توانستند «با تعمیم ختم نبوت پیامبر اسلام به ختم ولایت او، مدعی شوند که از بعد از رحلت پیامبر اسلام احدی حق ندارد مانند پیامبر اسلام شخصیت خود را به عنوان دلیل مدعی خود عرضه نماید و به همین ترتیب است که از نظر اقبال و شریعتی به موازات تحقق ختم ولایت پیامبر اسلام همزمان با ختم نبوت او و از بعد از رحلت پیامبر اسلام، مسلمانان به عنوان آزادترین امت روی زمین می‌باشند.» چرا که از بعد از رحلت پیامبر اسلام، «مسلمانان موظفند به جای تکیه بر شخصیت‌ها، خرد جمعی معلول عقل برهانی استقرایی راهنمای خود قرار دهند.» «نحن ابناء الدلیل.»

۱۲ - از آنجائیکه اقبال و شریعتی در چارچوب تفکیک تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام از تجربه عرفانی صوفیانه اهل تصوف، معتقد به هویت دینامیکی و هدایت‌گری عملی قرآن، در حرکت تغییر ساز اجتماعی و انسانی و تاریخ شدند، هم اقبال و هم شریعتی (بر عکس مرحوم بازرگان که زبان قرآن را اخباری می‌دانست و محمد ارکون و نصر حامد ابوزید که زبان قرآن را عرفی می‌دانند) ضمن مخالفت با اندیشه ظاهریه و باطنیه در باب زبان قرآن در گذشته و حال، «معتقد به سمبلیک بودن زبان قرآن شدند» و در چارچوب همین زبان سمبلیک قرآن است که اقبال و شریعتی معتقدند که، «هدایت‌گری تطبیقی قرآن نه در صورت دکماتیسیم حرف زمان را با زبان گذشته زدن می‌باشد و نه در صورت انطباقی به صورت حرف زمان را با زبان قرآن و دین زدن می‌باشد، بلکه بالعکس، هدایت‌گری تطبیقی قرآن از نظر اقبال و شریعتی به معنای آن است که، با زبان دین حرف زمان را بزینم» علی‌احال، از نظر اقبال و شریعتی، «زبان قرآن نه زبان اخباری است و نه زبان باطنی است و نه زبان عرفی است بلکه زبان قرآن زبان سمبلیک می‌باشد.»

۱۳ - اقبال و شریعتی در تعریف تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام این تجربه دینی را مانند تجربه عرفانی به معنای مواجه با امر مطلق و متعالی تبیین نمی‌کنند بلکه بالعکس، از دیدگاه اقبال و شریعتی، «تجربه دینی عبارت است از فهم آگزیستانسی وجود در قالب موجود، بدون وجود خندق ذهن و عین کانتی و دکارتی و پوپری است» لذا در این رابطه است که اقبال و شریعتی تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را به صورت یک پروسس ۲۳ ساله مکی و مدنی تبیین می‌کنند نه یک حادثه عرفانی و باطنی دفعی که برای یکبار در فرایند ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام صورت گرفته باشد، بنابراین در این رابطه است که برای اقبال و شریعتی «آنچنانکه وقوف پیامبر اسلام در مرحله معراج منفک از جامعه و مردم امری غیر ممکن می‌باشد، امکان تصور معراج پیامبر اسلام منفک از اسرای اجتماعی و تاریخی، امری غیر ممکن می‌باشد» و به همین دلیل برعکس مولوی، اقبال و شریعتی هر گونه معراج مکانیکی منفک از اسرای تغییر ساز اجتماعی و تاریخی امت پیامبر اسلام انحرافی و صوفیانه می‌دانند.

۱۴ - از نظر اقبال و شریعتی آنچنانکه خندق ذهن و عین و خندق نومن و فنومن در منظومه معرفتی کانتی - دکارتی - پوپری، امری انتزاعی و مجرد می‌باشد، خندق بین ذات دین و معرفت دینی هم، امری انتزاعی و ذهنی خواهد بود و لذا در این راستا است که، اقبال و شریعتی معتقدند که، «اگر ما زبان قرآن را عرفی ندانیم و اگر ما قرانت پیامبر از دین را قرانت رسمی بخوانیم، توسط زبان سمبلیک و تاویل و تفسیر قرآن می‌توانیم، به فهم عصری از دین دست پیدا کنیم»، چراکه اقبال و شریعتی «تنها معتقد به فهم عصری از قرآن هستند، نه فهم مطلق و مجرد و انتزاعی» و در راستای این فهم عصری از قرآن و دین و اسلام است که اقبال و شریعتی بر ساز و کار اسلام تطبیقی تکیه می‌کنند، چرا که تنها ساز و کاری که می‌تواند ما را به فهم عصری نه مطلق از قرآن و دین و اسلام برساند، ساز و کار تطبیقی از دین می‌باشد؛ و به همین دلیل است که «از منظر اقبال و شریعتی نه خندق عین و ذهن و نه خندق وجود و موجود و نه خندق نومن و فنومن و نه خندق ذات دین از معرفت دینی اصالت ندارد.» «توحید برای اقبال و شریعتی عبارت است از وحدت عین، ذهن و وحدت وجود، موجود و وحدت درون، برون و وحدت ایده، ماده و وحدت روح، بدن و وحدت دل، دماغ یا عقل، عشق.»

۱۵ - هر چند از نظر اقبال و شریعتی معرفت بشری اعم از معرفت دینی و غیر دینی، امری مشککه و ذومراتب می‌باشد و در کانتکس تاریخی دانستن جوهر معرفت، خود معرفت بشری را به صورت امری



جمعی و ساری در تاریخ می‌دانند، با همه این احوال، از آنجائیکه از نظر اقبال و شریعتی معرفت عصری در چارچوب معرفت تاریخی معیار داوری ما در باب ارزش معرفت می‌باشد، این اعتقاد به مشککه بودن معرفت عاملی نمی‌شود تا به معرفت عصری و تاریخی خود اعتماد نکنیم.

۱۶ - برای اقبال و شریعتی خود معرفت نه مانند معرفت ارسطویی هویت فردی و انفعالی دارد و نه مانند معرفت کانتی هویت مجرد و انتزاعی و نه مانند معرفت مارکسی هویت طبقاتی، بلکه برعکس همه این‌ها، برای اقبال و شریعتی معرفت مانند انسان و اجتماع تنها هویت تاریخی دارد.

۱۷ - شریعتی و اقبال برعکس کانت که معتقد بود که، معرفت انسان عبارت است از دیدن صور ذهنی کنکریب و مشخص توسط مقوله‌های فاهمه‌ای، مانند علیت و کلیت و ضرورت و زمان و مکان و غیره که به صورت جبری در ذهن انسان‌ها از قبل از شروع آگاهی او وجود دارد، حتی خود مقوله‌های فاهمه ذهنی کانتی را به صورت تاریخی تبیین می‌کنند چراکه معتقدند که هر کس همانگونه که به صورت تاریخی می‌زید، می‌اندیشد، نه (آنچنانکه کانت و دکارت و پوپر می‌گویند) هر کس همانگونه که می‌اندیشد، زندگی می‌کند در این راستا است که از آنجائیکه اقبال و شریعتی در داوری بین زیستن و اندیشه معتقد به تقدم زیستن بر اندیشه می‌باشند، همین امر باعث می‌گردد تا اقبال و شریعتی برای معرفت انسانی هویت تاریخی قائل شوند.

علی ایحال، در این رابطه است که «اقبال و شریعتی به جای فرمول از عین به ذهن ارسطو و فرمول از ذهن به عین کانت و دکارت، معتقد به فرمول زیستن و اندیشه هستند» و بدین ترتیب است که شریعتی آن جمله دوران‌ساز خود را مطرح می‌کند، «به من بگو که از کجا می‌خورد تا به تو بگویم که چگونه فکر می‌کند» و یا آن جمله ارسطوسوز و کانت‌سوز می‌گوید، «کسی که ابوسفیانی زندگی می‌کند نمی‌تواند ابوذری فکر کند.» پس، در انقلاب کپرنیکی اقبال و شریعتی نه تنها فقط مانند انقلاب کپرنیکی کانت و دکارت جای عین و ذهن معرفت‌شناسی ارسطو عوض می‌شود، بلکه مهم‌تر از آن، جایگزینی زیستن و اندیشه به جای جابجایی عین و ذهن کانت و دکارت است و به همین دلیل است که، در دستگاه اپیستمولوژی اقبال و شریعتی به جای اینکه مانند منظومه معرفتی ارسطو و کانت و دکارت و هگل و هایدگر دنبال عین و ذهن یا ابژه و سوژه باشیم، «باید دنبال نوع زیستن در چارچوب هویت تاریخی باشیم.»

۱۸ - برعکس منظومه معرفتی کانتی که معتقد است که، ما نمی‌توانیم از نومن درکی و معرفتی کسب نماییم و «نومن مانند وجود ملاصدرا، حقیقت همه چیز می‌باشد»؛ و «نومن عبارت است از حقیقت فی‌نفسه» در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی از آنجائیکه این نومن در چارچوب هویت تاریخی، معرفت و جایگزینی معادله زیستن - اندیشه صورت تاریخی پیدا می‌کند، نه تنها خود این نومن قابل شناخت می‌شود و نه تنها خود این نومن دیگر مانند طبیعت ارسطویی و افلاطونی، صورتی ثابت و از پیش تعیین شده و مقدر ندارد، بلکه وجود هم مانند موجود ملاصدرائی، به صورت رودخانه‌ای در حال سیلان و تغییر می‌باشد و به همین دلیل از نظر اقبال و شریعتی، در عرصه معرفت در چارچوب زیستن و اندیشه اقبال و شریعتی معتقدند که در برخورد با عین و ابژه، ماقبل از دیدن عین و ابژه آن را در چارچوب هویت تاریخی قبلی خود آن را تجربه می‌کنیم. به عبارت دیگر «از نظر اقبال و شریعتی در منظومه معرفت‌شناسی ما، همیشه تجربه کردن قبل از دیدن ممکن می‌شود و به همین دلیل است که، در عرصه اپیستمولوژی، برعکس ارسطو که می‌گفت از عین شروع کنیم و برعکس کانت که می‌گفت از ذهن شروع می‌کنیم، اقبال و شریعتی معتقدند باید از زندگی و تاریخ و اجتماع، شروع کنیم.»

۱۹ - فهم اقبال بدون شریعتی یک فهم کانتی خواهد بود. چراکه هر چند اقبال به تقدم وجود بر موجود و به تقدم تکامل بر وحی و به تقدم وحی بر عقل انسانی معتقد است و عقل انسانی را به عنوان میوه نهایی پروسه تکامل تبیین می‌کند با همه این احوال از آنجائیکه اقبال نتوانست در تبیین هویت معرفتی دامنه منظومه خود را به عرصه هویت تاریخی و جایگزین کردن با هویت فکر مجرد و انتزاعی کانت بکشد، همین امر باعث می‌گردد تا در فهم و داوری اقبال منهای شریعتی گرفتار منظومه کانتی بشویم.

۲۰ - گرچه کانت توانست پروژه دکارت را پیش ببرد و در نهایت برای عقل و اخلاق اس و اساس سکولاری قائل بشود، اما از آنجائیکه کانت نتوانست هویت معرفت بشری را از حصار انتزاعی و مجرد نجات بدهد در قضاوت این سکولار بودن عقل و اخلاق انسان هم گرفتار توهم و ذهنی نگری شد. برعکس اقبال و شریعتی که در چارچوب هویت تاریخی معرفت توانستند به تبیین عقل و اخلاق و عدالت برون دینی دست پیدا کنند و آنچنان پیش بروند که در ترازوی عدالت و اخلاق و عقل غیر دینی خود حتی خود خداوند را هم وزن نمایند و اعلام کنند که این غلط است که «آنچه آن خسرو کند شیرین بود / چون درخت طین که جمله طین کند» قضاوت مولوی از خدا) درست آن است که شیرین

بودن کار آن خسرو در گرو وزن کردن اعمالش با ترازوی برون دینی اخلاق و عدالت و عقل می‌باشد، لذا به این ترتیب است که از نظر اقبال و شریعتی، خود عدالت به عنوان یک مقوله مستقل برون دینی به صورت علت احکام و علت اخلاق و علت همه فضیلت‌ها می‌باشد و ترازویی است که آنچنانکه در فرد توسط ارزش‌های اخلاقی قابل مادیت بخشیدن می‌باشند، در جامعه به صورت توزیع عادلانه ثروت و قدرت و معرفت دست یافتنی می‌باشد.

۲۱ - برعکس منظومه معرفتی کانت که در آن به علت مجرد و انتزاعی بودن معرفت عقل و عقلانیت به دو مؤلفه نظری و عملی تقسیم می‌شوند، در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی به دلیل تاریخی بودن، هویت معرفت انسانی دیگر بین عقل نظری و عقل عملی دیوار چین وجود ندارد و به همین دلیل اقبال و شریعتی در تعریف روشنفکر دینی سه مؤلفه «مسئولیت و آگاهی و حرکت تغییرساز اجتماعی» را به عنوان معیار تعریف مطرح می‌کنند و باز در این رابطه است که شریعتی بین روشنفکر و انتلکنتول تمایز قائل می‌شود و آنچنانکه حاضر می‌شود تا ستارخان بی‌سواد را به عنوان پارادایم کیس روشنفکر مورد نظر خود معرفی کند، آنچنانکه هرگز حاضر نیست تا دهخدا را به عنوان یک روشنفکر معرفی نماید و باز در همین رابطه است که، شریعتی و اقبال گوهر روشنفکری را آگاهی و مسئولیت و خودآگاهی می‌دانند.

۲۲ - اقبال و شریعتی در دایره و دور اینکه، آیا وحی نبوی تابع پیامبر اسلام می‌باشد یا اینکه پیامبر تابع وحی نبوی است؟ «از آنجائیکه وحی نبوی پیامبر اسلام را مولود تجربه دینی پیامبر می‌دانند و از آنجائیکه تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام را به صورت پروسسی می‌دانند نه دفعی و از آنجائیکه بین تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی صوفیه تمایز قائل می‌شوند و از آنجائیکه برای تجربه دینی پیامبر اسلام هویت تاریخی قائل هستند، در نتیجه پیوند بین پیامبر و وحی نبوی یک رابطه یکطرفه و یک سویه از وحی به پیغمبر یا از پیغمبر به وحی تبیین نمی‌کنند بلکه بالعکس - مانند عبدالرحمن خلدون تونسی در کتاب گرانسنگ مقدمه تاریخ العبر -، معتقدند که وحی نبوی پیامبر اسلام با شخصیت پیامبر پیوند دیالکتیکی دارد نه یکسویه، یعنی به موازات اینکه تجربه دینی و وحی نبوی پیامبر اسلام را می‌سازد و باعث تکامل شخصیت وجودی پیامبر اسلام می‌شود، خود پیامبر تکامل یافته در عرصه پراکسیس وحی نبوی هم در مرحله دیگر باعث تعالی وحی نبوی می‌شود.»

در همین رابطه است که ابن خلدون معتقد است که پیامبر اسلام در دوران مکی و آغاز بعثت خود توان انتقال و تولید آیات بزرگ را نداشت و به همین دلیل آیات مکی از نظر ابن خلدون کوتاه‌تر از آیات مدنی می‌باشند؛ لذا به موازات اینکه پتانسیل پیامبر اسلام در جذب تجارب نبوی و وحی نبوی بیشتر می‌شود، توان او در جذب انتقال آیات بلندتر بیشتر می‌شود. در نتیجه «از نظر اقبال و شریعتی نه وحی نبوی به صورت یکطرفه تابع پیامبر است و نه پیامبر به صورت یکسویه و یکطرفه تابع وحی نبوی می‌باشد برعکس این دو مؤلفه در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر رشد و تکامل و تکوین و اعتلا پیدا می‌کنند» در نتیجه، «از نظر اقبال و شریعتی وحی نبوی پیامبر اسلام یا همان قرآن رابطه‌اش با پیامبر اسلام به صورت یک فرآورده نیست، بلکه بالعکس صورت فرایند دو طرفه دارد.»

۲۳ - شریعتی و اقبال در چارچوب سه مؤلفه روشنفکر ساز، «خودآگاهی و مسئولیت و حرکت تغییرساز اجتماعی» برعکس شعار دوران ساز کانت که می‌گفت، «جرات دانستن داشته باش» شعارشان عبارت است، از اینکه. «جرات انتخاب کردن داشته باشد»

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| بگذر از فقری که عربانی دهد | ای خنک فقری که سلطانی |
| الحذر از جبر. هم از خوی صبر | جابر و مجبور را زهر است جبر |
| این به صبر پیهمی خوگر شود | آن به جبر پیهمی خوگر شود |
| هر دو را ذوق ستم گردد فزون | ورد من یا لیت قومی یعلمون |

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۳۵۰ - س ۶

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| خدا آن ملتی را سروری داد | که تقدیرش بدست خویش بنوشت |
| به آن ملت سر و کاری ندارد | که دهقانیش برای دیگران کشت |

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - س ۱۱

لذا برعکس امام محمد غزالی که در تعریف توکل می‌گوید باید مثل مرده در اختیار مرده شو قرار بگیریم، اقبال می‌گوید:

| | |
|--------------------------|-----------------------------|
| شبی پیش خدا بگریستم زار | مسلمانان چرا زارند و خوارند |
| ندا آمد ندانی که این قوم | دلی دارند و محبوبی ندارند |

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵



۲۴ - از آنجائیکه گوهر معرفت تاریخی اقبال و شریعتی «آگاهی و مسئولیت و حرکت خودآگاهانه تغییرساز می‌باشد» رهائی و نجات انسانی و اجتماعی در این جهان در گرو خویش فرمائی انسان است.

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| آدمی شمشیر و حق شمشیر زن | عالم این شمشیر را سنگ فسن |
| شرق حق را دید و عالم را ندید | غرب در عالم جزید از حق رمید |
| چشم بر حق باز کردن بندگی است | خویش را بی‌پرده دیدن زندگی است |
| بنده چون از زندگی گیرد برات | هم خدا آن بنده را گوید صلوت |
| هر که را تقدیر خویش آگاه نیست | خاک او با سوز جان همراه نیست |

کلیات اقبال - جاوید نامه - ص ۲۹۰ - س ۴

۲۵ - از نظر اقبال و شریعتی در چارچوب تعریف آگزیستانسیالیستی که از تجربه دینی دارند و در این رابطه مخالف با تجربه عرفانی مبتنی بر ثنویت وجودی افلاطونی هستند، از آنجائیکه خود تجربه دینی از نظر شریعتی و اقبال، یک امر فرایندی و تاریخی می‌باشد نه فرآورده‌ای، لذا اقبال و شریعتی منهای اینکه تنهائی آگزیستانسی خود را از جدائی افلاطونی مولوی جدا می‌کنند و معتقدند که مرز بین تجربه دینی و تجربه عرفانی، در پرورش عرفانی ما، حفظ قدرت اراده و آگاهی انسان می‌باشد، آنچنانکه این اراده در چارچوب رابطه مرید و مرادی تجربه عرفانی صوفیه قربانی می‌شود، در عرصه تجربه دینی آگزیستانسی پا بر جا می‌باشد؛ و به همین دلیل در دیسکورس اقبال و شریعتی، عرفان پیامبران ابراهیمی همان تجربه دینی است که به صورت حرکت جدولی در پیوند دیالکتیکی بین دو ستون عمودی معراج و ستون افقی اسرا تکوین پیدا می‌کند و در همین رابطه در دیسکورس اقبال و شریعتی تجربه دینی با معرفت دینی و کنش دینی پیوندی انفکاکناپذیر دارند.

۲۶ - علت مخالفت اقبال و شریعتی با عرفان کلاسیک صوفیه از غزالی تا مولوی و حافظ در این است که، عرفان کلاسیک بر پایه رابطه مرید و مرادی تکوین پیدا می‌کند در صورتی که در عرفان اقبال - شریعتی، به جای رابطه مرید و مرادی، رابطه اراده‌گرایانه حاکم می‌باشد همچنین در عرفان کلاسیک، «جامعه‌گریزی و انزوا و فردیت و جدائی بستر حرکت عرفانی می‌باشد» در صورتی که در عرفان اقبال و شریعتی، «مسئولیت اجتماعی و حرکت آگاهانه تغییرساز و تنهائی در میان جمع معیار تکوین عرفان می‌باشد» در عرفان کلاسیک، «کشتن نفس و ملامتی‌گری و زندان دانستن دنیا و بی‌اختیاری انسان شرط اعتلاست» در صورتی که در عرفان اقبال و شریعتی، «مبارزه اجتماعی و کار اقتصادی و عبادت بسترساز اعتلا می‌باشد.»

۲۷ - مبانی عرفان اقبال و شریعتی عبارتند از:

الف - اراده و انتخاب.

ب - خودآگاهی و آگاهی.

ج - آفرینندگی و حرکت تغییرساز اجتماعی.

د - متافیزیک حداقلی.

ه - عبور آخرت از دنیا و تقدم دنیا بر آخرت.

و - نفی ثنویت وجودی افلاطونی و اعتقاد به توحید به عنوان یک جهان‌بینی.

ز - از پرداختن به دیگران عرفان آغاز می‌شود.

ح - راه آسمان و راه آخرت جز از طریق دنیا و زمین نمی‌گذرد.

ط - دلمشغولی درد مردم و تلاش در جهت کاهش درد و رنج مردم گوشت و پوست استخوان دار جامعه.

ی - دین برای انسان است نه انسان برای دین، شریعت و فقاقت برای انسان است نه انسان برای شریعت و مذهب و دین و شریعت، طریقت راه است نه هدف. □

ادامه دارد



حلال و دلایل



«تشکیلات گریزی ایرانیان»

۱ - کار فردی.
 ۲ - پیوند با آسمان.
 ۳ - بی‌نیازی به کار جمعی.
 ۴ - ابزارکار ساده فردی، باعث گردید تا برای قرن‌ها، اکثریت جامعه ایران که طبقه زحمتکش ایرانی را تشکیل می‌دادند، در چارچوب مناسبات زمین‌داری «جهان بسته و بی‌نیازی به زندگی جمعی و پیوند با ابزارکار فردی و دائماً برای کسب روزی در طبیعت بی‌آب ایران چشم به آسمان داشتن، تجربه کنند». بر این مطلب بیافزائیم که «پراکندگی روستاها و قطعه قطعه بودن زمین‌های کشاورزی در ایران - برعکس مغرب زمین - مانع از جایگزینی مناسبات فنودالیسم به جای مناسبات زمین‌داری گردید. همچنین دوری روستاها از شهرها که بستر ساز تکوین جهان بسته همراه با اقتصاد بسته تهاتری گردید، همراه با کمبود آب و خشکسالی پی در پی و جنگ بین روستاها بر سر آب قنات و چشمه، در ایران گذشته، بر امر افزایش روحیه فردگرایی در بین طبقه زحمتکش ایرانی افزوده است که برای فهم اوج این فاجعه در این رابطه تنها کافی است که توجه داشته باشیم که حتی در نیم قرن گذشته که جامعه ایران فرایند گذار از مناسبات زمین‌داری به مناسبات سرمایه‌داری طی کرده است، از آنجائیکه پروسه انتقال مناسبات از زمین‌داری به سرمایه‌داری، در جامعه ایران،

علی‌ایحال، به این دلیل است که اگر با بیماری تشکیلات‌گریزی مردم ایران به صورت تاریخی برخورد نمائیم نه با رویکرد ذات‌گرایانه، باید مانند شریعتی به این داور پی‌دازیم که تشکیلات‌گریزی مردم ایران، یک معلول تاریخی است، نه یک علت زیرساختی. چراکه مردم ایران از زمانی گرفتار بیماری تشکیلات‌گریزی شدند و توسط آن با مسئولیت‌پذیری و حرکت تحول‌آفرین و تغییرساز اجتماعی وداع کردند که این ملت دچار انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط فرهنگی و انحطاط مناسبات تولیدی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سنتی گردیدند؛ یعنی این چنین نبوده است که جامعه ایران ابتدا گرفتار بیماری مهلك تشکیلات‌گریزی شده باشند و از پس از آن گرفتار انحطاط شده باشند.

درست برعکس، «باور شریعتی بر این امر قرار دارد که جامعه ایران ابتدا گرفتار انحطاط تمدنی و انحطاط فرهنگی و انحطاط اجتماعی و انحطاط اقتصادی و انحطاط سیاسی شد و از بعد از آن بود که جامعه ایران، عطای حرکت تحول‌خواهانه و عدالت‌خواهانه و آزادی‌خواهانه که مستلزم حرکت جمعی و تشکیلات‌پذیری و مبارزه درازمدت بود، به لقانش بخشید. جوهر اندیشه شریعتی در رابطه با درمان این بیماری مهلك تاریخی جامعه ایران، فقط و فقط در نسخه دموکراسی سوسیالیستی آن‌ها نهفته است.»

پر پیداست که نسخه شریعتی در این رابطه، غیر از نسخه ابن‌خلدون و سیدجمال و حتی خود اقبال می‌باشد؛ زیرا از نظر شریعتی تا زمانیکه موضع ما با قدرت در سه مؤلفه مختلف زر و زور و تزویر روشن نکنیم، نمی‌توانیم توسط برخوردهای مکانیکی و نظری صرف و نفی‌ای مانند غزالی و سیدجمال و عبده و کواکبی و غیره به مقابله با این بیماری‌های تاریخی بپردازیم.

ج - مناسبات عقب مانده تولیدی حاکم بر جامعه ایران:

به این ترتیب، از آنجائیکه در بیشتر عمر تاریخ گذشته ایران، جامعه ایران در چارچوب مناسبات عقب مانده زمین‌داری، به کسب معیشت می‌پرداختند، خودیژگی‌های مناسبات عقب مانده زمین‌داری که عبارت است از:



صورت طبیعی نداشته است و این عمل که از سال‌های ۴۲ تحت پروژه رفم ارضی کندی - شاه، به صورت سزارین توسط سرمایه‌های نفتی (نه سرمایه تجاری مانند مغرب زمین) و در شکل رانتهی انجام گرفته است، نتوانسته است در عرصه مناسبات سرمایه‌داری نفتی - رانتهی حاکم، تغییری در روحیه فردگرایی جامعه ایران بدهد چراکه،

اولاً پرولتاریای صنعتی ایران در این فرایند همان حاشیه‌نشینان شهری هستند که به علت شکست پروژه رفم ارضی شاه - کندی، همان دهقانان فردگرایی روستاها، پس از فرار و ترک روستا و اسکان در حاشیه‌های شهری و انتقال به کارخانه‌ها بدل به پرولتاریای صنعتی ایران شده‌اند. در نتیجه به علت اینکه پرولتاریای صنعتی ایران، پس از تکوین شخصیت فردگرایی آنها در روستا و مناسبات زمین‌داری، وارد پروسس سرمایه‌داری گردیدند، همین امر باعث گردیده است تا برعکس مغرب زمین حتی ابزارکار صنعتی و تولید اجتماعی مناسبات سرمایه‌داری، نتواند خصلت فردگرایی تکوین یافته در روستاها و مناسبات عقب مانده زمین‌داری کارگران ایرانی را به چالش بکشد؛ و روحیه جمع‌گرایی، جایگزین روحیه فردگرایی گذشته آنها بکند.

به همین دلیل با اینکه بیش از ۵۰ سال از عمر تثبیت سرمایه‌داری وابسته ایران می‌گذرد و نزدیک به یک قرن از تکوین طبقه کارگر و پرولتاریای صنعتی شرکت نفت ایران می‌گذرد، با همه این احوال، «جامعه امروز ایران، حتی در حد کشور فقیر بنگلادش نتوانسته است صاحب جنبش سندیکائی طبقه کارگر ایرانی بشود»؛ که منهای نظام‌های استبدادی و توتالیتری حاکم بر جامعه ایران در گذشته تاریخی، باید مهمترین عامل در تکوین این فاجعه روحیه فردگرایی باز مانده از مناسبات عقب مانده زمین‌داری و روستائی طبقه کارگر ایران بدانیم که تا کنون این روحیه فردگرایی نتوانسته است در عرصه تولید اجتماعی و صنعتی مناسبات سرمایه‌داری استحاله گردد.

ثانیاً از آنجائیکه پروسه تکوین سرمایه‌داری صنعتی ایران در چارچوب سرمایه‌های نفتی و رانتهی توسط پروژه رفم ارضی شاه - کندی تنها به صورت فرمایشی توسط همان زمین‌داران بزرگ روستاها که یک شبه توسط سرمایه‌های نفتی با فروش زمین‌های خود به دربار (و تقسیم آن‌ها به صورت مکانیکی و غیر برنامه‌ریزی شده و غیر تعاونی با قطعه قطعه کردن آنها

بین دهقانان) بدل به بورژوازی بزرگ دربار پهلوی شده بودند، خود این امر باعث گردید تا (برعکس مغرب زمین) با جایگزینی سرمایه‌های نفتی و رانتهی به جای سرمایه‌های تجاری بورژوازی تجاری و کلاسیک ایران و عدم برنامه‌ریزی دربار جهت تعاونی کردن و تجمیع زمین‌های قطعه قطعه شده و سرمایه‌گذاری در ایجاد پیوند بین اقتصاد کشاورزی و اقتصاد صنعتی ایران، این همه، بستر ساز شکست پروژه رفم ارضی شاه - کندی و بحران در ساختار سرمایه‌داری تازه تثبیت شده و جایگزین شدن سرمایه‌داری وابسته و کمپرادور به جای سرمایه‌داری طبیعی و تاریخی گردید؛ و همین امر عاملی گردید تا سرمایه‌داری وابسته ایران، بستر پیوند یکطرفه با سرمایه‌داری جهانی، جهت افزایش بهروری آن‌ها بر پایه نیروی کار ارزان و مواد اولیه غارت شده بشود.

د - فونکسیون حاکمیت نظام‌های مستبد و توتالیتر:

که در طول قرن‌های گذشته، در چارچوب سیاست غارت و غنیمتی می‌کوشیدند تا هر گونه روحیه جمع‌گرایی و مسئولیت‌طلبی و حرکت عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه مردم ایران را در ظل سرنیزه سرکوب نمایند؛ و به قول حافظ این استبداد و سرکوب با تیغ و داغ و درفش مردم ایران توسط مستبدین باعث گردید که:

سحر زهاتف غیبه رسید مژده بگوش

که دور شاه شجاعست می دلیر بنوش

شد آنکه اهل نظر بر کناره می‌رفتند

هزار گونه سخن در دهان و خود خاموش

بیانگ چنگ بگوئیم آن حکایت‌ها

که از نهفتن آن دیگ سینه می‌زد جوش

شراب خانگی از ترس محتسب خوردن

ببوی یار بنوشیم و بانگ نوشا نوش

زکوی می‌کده دوشش بدوش می‌بردند

امام شهر که سجاده می‌کشید بر دوش

گرچه رقیب شمع است. اسرار از او بپوشان

کان ششوخ سر بریده بند زبان ندارد

جریده رو که گذرگاه عافیت تنگست

بیاله گیر که عمر عزیز بی‌بدلست



دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند

پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۲۵۲ - س ۷

علی‌ایحال، بر پایه چهار عوامل فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و استبدادزدگی و مناسبات عقب‌مانده تولیدی بوده است که امروز یکی از خودویژگی‌های گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران «تشکیلات‌گریزی و عدم اعتقاد به حرکت منظم تشکیلاتی» می‌باشد که خود این آفت باعث گردیده است تا نه تنها طبقه زحمتکش جامعه ایران و در رأس آنها طبقه کارگر ایرانی، مجبور شوند برای بیش از نیم قرن هزینه آن را پرداخت نمایند و امروز از حداقل تشکیلات مستقل زحمتکشان شهر و روستا و کارگران جهت پیگیری خواسته صنفی خود محروم باشند، در عرصه سیاسی طبقه کارگر ایرانی یا جنبش کارگران ایران در همه جنبش‌های سیاسی و اجتماعی جامعه امروز ایران غایب باشند (و در نهادهای تصمیم‌گیری سرنوشت او مثل شورای عالی کار جهت تعیین حداقل حقوق سالانه موضوع ماده ۴۱ قانون کار، به جای نماینده‌های واقعی آنها، نماینده‌ها تشکیلات زرد دولتی حضور پیدا کنند، و در غیبت نماینده واقعی خود، با تبنای پشت پرده با نمایندگان کارفرما که در رأس آنها نماینده دولت و حکومت می‌باشند، سرنوشت او را رقم بزنند).

مهم‌تر از آن اینکه حتی جنبش سیاسی و نیروهای پیشگام و روشنفکر جامعه ایران هم در دهه‌های گذشته، دارای همین بیماری خصلت تشکیلات‌گریزی و حرکت انفرادی بوده‌اند، بطوریکه بوضوح می‌بینیم که روشنفکران یا نواندیشان امروز جامعه ما برای اینکه آبرومندانه این تشکیلات‌گریزی خود را به نمایش بگذارند اعلام می‌کنند که «من یا ما در تشکیلات نمی‌گنجیم» و آنچنان این آفت دامن جامعه امروز ایران شده است که کار و حرکت حزب‌گرایانه در جامعه امروز ایران به صورت یک عیب در آمده است و طنز تاریخ اینکه، همین افرادی که امروز هر گونه حرکت حزب‌گرایانه و تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه افقی و عمودی را به ریشخند می‌گیرند، منادی شعار دموکراسی در جامعه امروز ایران شده‌اند، «انگار که بدون حرکت حزب‌گرایانه و جامعه مدنی جنبشی از نگاه این گروه، می‌توان به دموکراسی دست پیدا کرد.»

البته آفت‌های تشکیلات‌گریزی گروه‌های مختلف جامعه ایران تنها به همین چند قلم خلاصه نمی‌شود، چراکه منهای تأثیرات مستقیم این آفت‌ها که فوقاً به ذکر چند نمونه از آنها پرداختیم، آفت تشکیلات‌گریزی گروه‌های مختلف جامعه ایران، دارای تأثیرات غیر مستقیم نیز می‌باشد؛ که از مهم‌ترین آن‌ها نفوذ نهادینه شده و تشکیلاتی حاکمیت‌های غاصب جهت تثبیت حاکمیت خود بر جامعه نگون‌بخت ایران می‌باشد. در این رابطه می‌توانیم به ترفندهای ۳۷ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای اشاره کنیم که با اینکه در ۳۷ گذشته جهت نفی هر گونه مبارزه تشکیلاتی و سازماندهی و حزب‌گرایانه تبلیغ می‌کنند، و حتی دستور انحلال حزب‌های دست‌ساز و دست‌پرورده و دست‌پخت خود، یعنی حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی در دهه ۶۰ دادند، به موازات آن رژیم مطلقه فقه‌ای، با چراغ خاموش جهت پر کردن این خلاء تشکیلاتی در جامعه ایران، در ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای، همین رژیم ضد حزب‌گرایانه و ضد تشکیلاتی، توسط اهرم قدرت و حکومت تمامی نهادهای وابسته به خود، از هیئت‌های مذهبی گرفته تا کاروان‌های حج و زیارت قبور ائمه و غیره به صورت آهنگین سازماندهی کرده است.

آنچنانکه به صراحت می‌توان دآوری کرد که امروزه حزب پادگانی خامنه‌ای در جامعه ایران بیش از ۵ میلیون عضو نظامی و بسیجی و اطلاعاتی ثابت از سپاه و بسیج و وزارت گرفته تا هیئت‌های مذهبی و ائمه جمعه و جماعت دارد و توسط همین سازماندهی و تشکیلات حکومتی است که در ۳۷ سال گذشته رژیم مطلقه فقه‌ای توانسته است، با سرنیزه هر کاری که خواسته است، بکند و برای جامعه ایران دستاوردی جز سرکوب مردم ایران توسط تیغ و داغ و درفش به بار نیاورده است. البته در خصوص آسیب تشکیلات‌گریزی جامعه ایران علاوه بر عوامل مطرح شده، خود جنبش سیاسی یا گروه‌های سیاسی هم در کنار عوامل فوق در گسترش این آفت در صد سال گذشته عمر این جنبش سیاسی ایران دخیل بوده‌اند؛ که این تأثیر جنبش سیاسی جامعه ایران در صد سال گذشته در خصوص تشدید تشکیلات‌گریزی جامعه ایران، در چارچوب دو مؤلفه به انجام رسیده است:

الف - مؤلفه اول مؤلفه استراتژی بوده است،

ب - مؤلفه دوم مؤلفه حرکت‌های اپورتونیستی درون تشکیلاتی بوده است.



کرده‌اند.»

فراموش نکنیم وقتی که مسعود احمد زاده «شعار چریک یک حزب است» یا «مشی مسلحانه هم تاکتیک است و هم استراتژی» سر می‌داد و زمانیکه پرویز پویان بر «به حرکت در آوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک رژی دبره پای می‌فشرد» و یا جریان سیاهکل و صفائی فراهانی، بر «محاصره شهرها توسط روستاها» اصرار می‌کردند و یا شهید مهندس محمد حنیف نژاد بر «چریک شهری و محاصره روستاها توسط شهرها» معتقد بود، یا جریان حزب توده که از دهه ۲۰ بر طبل «تحزب‌گرایانه و حزب طراز نوین لنینیستی» می‌کوبید، همه این طیف مختلف استراتژی در نهایت منادی یک شعار بودند، و آن اینکه «باید توسط جنبش سیاسی که همان پیشاهنگ می‌باشند، به جای مردم، آن‌ها انقلاب بکنند.»

طبیعی است که فونکسیون این رویکردها هم در جامعه ایران یکی می‌باشد و آن اینکه این مردم نیستند که باید حرکت کنند و سازماندهی بشوند تا تغییرات اجتماعی ایجاد کنند، این روشنفکران یا پیشاهنگان مردم هستند که مجبورند و یا خود را مجبور می‌بینند که باید به جای مردم حرکت کنند و به جای مردم مبارزه کنند و به جای مردم بازی‌گری کنند و به جای مردم فکر کنند و به جای مردم حکومت کنند و به جای مردم تصمیم‌گیری نمایند، همانند خمینی که می‌گفت: «اگر همه مردم بگویند آری اما اسلام (مقصود خودش بود) بگوید نه، نه اسلام (خودش) درست است. نه آری همه مردم.» □

ادامه دارد

در خصوص مؤلفه اول، «مؤلفه استراتژی» باید توجه داشته باشیم که این مؤلفه در «دو رابطه بستر ساز تزریق تشکیلات‌گریزی در جامعه امروز ایران شده است» نخست اینکه توسط اتخاذ استراتژی‌های غیر جنبشی که شامل استراتژی چریک‌گرایی و استراتژی تجزیه‌گرایانه و حزب طراز نوین پیشاهنگ لنینیستی می‌شود، از آنجائی که در تحلیل نهائی، در این رویکردها، این چریک و حزب پیشاهنگ است که به نمایندگی از جامعه ایران، «خود را یک حزب می‌خوانند». در نتیجه این رویکرد عاملی است که در نهایت بستر ساز آن شود، «تا گروه‌های مختلف جامعه از طبقه کارگر گرفته تا کارمند و مزدبگیر و دانشجو در برابر نیروهای تابع این استراتژی و رویکردها خود را پاسیف و تماشاچی به حساب آورند» و هرگز احساس نیاز تشکیلات مستقل برای گروه اجتماعی خود نکنند.

وضعیت گروه‌های اجتماعی جامعه ایران در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و ۵۰ که دو رویکرد تحزب‌گرایانه لنینیستی و رویکرد چریک‌گرایی مدرن به عنوان دیسکورس غالب جامعه ایران در آمده بودند، معرف این آسیب می‌باشد، چراکه در طول ۴۰ سالی که طرفداران دو رویکرد فوق، تعیین کننده جنبش سیاسی ایران بودند، با عمده و مطلق کردن حرکت پیشاهنگ و جایگزین کردن حرکت پیشاهنگ، به جای مردم و گروه‌های اجتماعی «شرایط جهت پاسیف کردن، گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران فراهم کرده‌اند». شاید این داوری در این رابطه مقداری تند باشد، ولی باید بگوئیم که هزینه قهرمان‌سازی‌های دو رویکرد فوق در مدت ۴۰ سالی که این دو رویکرد، دیسکورس غالب جامعه ایران بوده است «تنها گروه‌های مختلف مردم و جامعه ایران، با غیبت و بیزاری خود از سازماندهی و تشکیلات پرداخت

وب سایت:

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

Info@nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

«خدای نو» برای معماری،

۳۳

«جهان نو»، «انسان نو»، «تاریخ نو»، «جامعه نو»

دینی که در چارچوب شعار عدالت خواهانه خود معتقد به «توزیع عادلانه ثروت و قدرت و معرفت بین مردم بر حسب شرایط عینی و ذهنی جامعه می‌باشد.»

دینی که «قدرت در جامعه را در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی همزمان و در پیوند با یکدیگر تعریف می‌کند.»

دینی که «هدف بعثت انبیاء را، شورانیدن عقول مردم و شورانیدن توده‌ها جهت برپائی قسط اجتماعی و توزیع عادلانه سه مؤلفه‌ای قدرت تعریف می‌کند.»

دینی که «در تبیین موتور حرکتش، بر اصل هجرت تکیه دارد؛» و این هجرت را در چهار مؤلفه، هجرت انفسی یا اخلاقی، هجرت جغرافیائی، هجرت سیاسی و هجرت معرفتی تعریف می‌کند؛ و «دینامیسم خود را توسط تحول تطبیقی متکی بر اجتهاد در اصول و فروع تشریح می‌نماید.»

دینی که معاد را در عرصه معاش و آخرت را در چارچوب دنیا و فرد را در کانتکس اجتماع تعریف می‌کند.

دینی که طبیعت را به صورت یک کتاب ریاضی مطالعه می‌کند و معرفت‌شناسی و ایپستمولوژی و درک کلیات عقلی را معلول

«اسلام دینی است که در راستای معماری چهار رابطه انسان و خدا، انسان و خودش، انسان و جهان، انسان و جامعه و تاریخش تکوین پیدا کرده است.»

دینی که چهار رابطه فوق را نه به صورت جدا از هم و مکانیکی می‌خواهد، بلکه برعکس در پیوند دیالکتیکی خدا و انسان و جهان و جامعه و تاریخ و در کانتکس زمان و تکامل، این چهار رابطه را تعریف و تبیین و معماری می‌نماید.

دینی که به قدرت اختیار و انتخاب و خلیفه الهی و آفرینندگی انسان در زمین اعتقاد دارد؛ و با جبرپذیری و بی‌اختیاری و دنیاگریزی انسان به شدت مخالف می‌باشد؛ و معتقد به کرامت انسانی است.

دینی که با سلاح، «کتاب و بینه و میزان» به جنگ جهل و ظلم قاسط می‌رود. دینی که، «با بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیای اسلام صوفیانه اشعری مشرب، به شدت مبارزه می‌کند؛» و انسان را در عرصه اختیار و انتخاب و اراده، جانشین خدا می‌داند؛ و «راه آخرت را از جاده دنیا عبور می‌دهد؛» و برای کسی که در این دنیا کور آگاهی است، آخرتی کورتر طلب و تعریف می‌کند.

دینی که خدایش نه مستبد است و نه بی‌اختیار، نه صانع ارسطوئی است و نه ناظم نیوتنی، بلکه خالق جهانی است که از آغاز تا پایان پیوسته در حال خلقتی نو و متکامل‌تر می‌باشد.

بدین ترتیب است که، «معتقد است که بر انسان و جهان و جامعه زمان می‌گذرد» و در چارچوب رویکرد «یَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) معتقد است که «حتی بر خداوند هم زمان می‌گذرد» و حتی آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید، «خداوند هم بیرون از زمان نیست.»

دینی که تغییر باورهای مردم توسط مبارزه با بت‌پرستی، با سلاح «کتاب و بینه و میزان» به عنوان «موتور حرکت انسان و جامعه و تاریخ تعریف می‌کند؛» و هدف بعثت انبیاء ابراهیمی، در راستای «تغییر باورهای اعتقادی و اجتماعی و تاریخی و فرهنگی و سیاسی» تبیین می‌نماید.

ادراک حسی و مطالعه جزئیات می‌داند؛ و ادراک جزئیات حسی جهان برون از ذهن را بسترساز تکوین کلیات ذهنی می‌داند؛ و بر شمس و قمر و نحل و نمل و عنکبوت به عنوان آیه‌های خداوند، جهت مطالعه و تکوین معرفت انسانی تاکید می‌کند؛ و هیچگونه اصالتی، «مقدم بر مطالعه جهان برون» مانند افلاطون، «برای کلیات مُثلی و ذهنی، قائل نیست»؛ و برعکس ملاصدرا، «که انسان را در چارچوب مدرکات کلیات تعریف می‌کند»، قرآن انسان را به صورت دیالکتیکی در عرصه رابطه‌های تو در تو و دوطرفه با محیط و جامعه و تاریخ تعریف می‌نماید.

دینی که معتقد است که خداوند طبیعت و جهان و وجود را با زبان نظم و قانون و ریاضی نوشته است. آنچنانکه:

اگر یک ذره را برگیری از جا
فرو ریزد همه عالم سرو پا

دینی که چرائی‌ها یا تبیین فلسفی وجود برای چگونگی‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌خواهد، نه چرائی‌ها برای خود چرائی‌ها.

دینی که تکوین جوهر انسان را در عرصه پراکسیس انسانی و اجتماعی و تاریخی تبیین و تعریف می‌کند، نه در چارچوب معرفت‌های مجرد ذهنی انسان.

دینی که انسان و جهان و جامعه و تاریخ را، همزمان در پیوند با هم در چارچوب اصل توحید حاکم بر جهان و انسان و جامعه و تاریخ تبیین می‌نماید؛ و توسط نبوت، توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید آفاقی را تبیین می‌نماید؛ و با اصل آخرت کل هستی و وجود را تبیین توحیدی می‌کند؛ و با اصل عدل، توحید اجتماعی و توحید انسانی و توحید تاریخی را تبیین می‌نماید.

دینی که با سه اصل «هجرت و اجتهاد و امر به معروف و نهی از منکر» به صورت دینامیک در عرصه زمان جاری و ساری می‌شود.

دینی که با اعتقاد به امامت و وراثت مستضعفین در آینده تاریخ، به تبیین جهت مثبت تاریخ در آینده می‌پردازد.

دینی که به عمل و پراکسیس انسانی و اجتماعی، به عنوان کلیدواژه حرکت انبیاء ابراهیمی نگاه می‌کند.

دینی که «به ایدئولوژی و عقیده به عنوان فن ساختن جامعه و

انسان می‌نگرد، نه آگاهی کاذب، مجرد از انسان و جامعه و تاریخ.

دینی که تمامی واسطه‌های بین انسان و خداوند جهت تبیین پلورالیزم معرفتی و پلورالیزم پرستش و پلورالیزم عشق ورزیدن انسان را از میان برمی‌دارد؛ و انسان را به صورت مستقیم و عریان در برابر خداوند قرار می‌دهد؛ و راه هر کس با خداوند را به صورتی خاص تبیین و تعریف می‌نماید، تا پلورالیزم رابطه انسان با خداوند را، به عنوان بن مایه اخلاق و عشق و پرستش و عبادت تعریف کند.

دینی که توسط تکیه همزمان و دیالکتیکی بر دو اصل «معراج و اسری» به تجربه‌های باطنی و درونی و سبژکتیو انسان، تنها در چارچوب تجربه‌های برونی و اجتماعی و ابژکتیو بها و ارزش می‌دهد. به عبارت دیگر، در کانتکس دو اصل «معراج و اسری»، تجربه‌های باطنی و عرفانی و فردی را در عرصه تجربه‌های اجتماعی و برونی تعریف می‌کند. آنچنانکه در این رابطه هیچگونه ارزشی برای تجربه‌های درونی و باطنی مجرد از تجربه‌های اجتماعی قائل نیست؛ و بدین ترتیب است که، در این رویکرد و افروج، آنچنانکه تجربه اجتماعی، پراکسیس اجتماعی می‌باشد، تجربه‌های عرفانی و باطنی و درونی، به صورت پراکسیس باطنی تعریف می‌شوند؛ و برای معراج پیامبر، در چارچوب پراکسیس باطنی حرائی، همان ارزشی قائل است که، برای اسرای پیامبر اسلام در چارچوب پراکسیس تغییرساز تاریخی و اجتماعی قائل است و هرگز با تجربه‌های گوناگون درونی و برونی انسان به صورت مکانیکی و جزیره‌ای برخورد نمی‌کند.

دینی که در طبیعت همه چیز را طبیعی و زمینی می‌بیند و بزرگترین الگوی بشریت یعنی پیامبر اسلام را، به صورت یک بشر کاملاً بشری و انسانی و زمینی و طبیعی تعریف می‌کند.

دینی که همه چیز را به صورت تاریخی نه ذاتی تبیین می‌نماید. هم طبیعت و هم انسان و هم جامعه بشری را به صورت تاریخی تعریف می‌نماید.

دینی که معتقد است که هر چیزی که وارد طبیعت بشود طبیعی می‌شود و هر چیزی که در خدمت انسان در آید، انسانی می‌شود؛ و هر چیز که وارد تاریخ بشود، تاریخی می‌گردد.



دینی که وحی پیامبر اسلام یا قرآن را قرائت نبوی پیامبر اسلام از جهان و وجود می‌داند و آنچنانکه این قرائت نبوی پیامبر اسلام را به صورت «وحی» نامگذاری می‌کند، حرکت هدفدار زنیور عسل را هم در چارچوب وحی تبیین می‌نماید؛ و کل هدایت‌گری و هدفداری و نظم ریاضی حاکم بر حرکت وجود را هم وحی می‌نامد.

دینی که توسط اجتهاد و هجرت و امر به معروف، «ابدیت و تغییر» در راستای ساختار دینامیک جامعه و تاریخ به هم پیوند می‌دهد.

دینی که به همان ترتیبی که برای طبیعت و وجود معتقد به حرکت و رشد و تکامل می‌باشد و برای انسان و جامعه و تاریخ بشر تکامل قائل است، برای خود وحی نبوی پیامبر اسلام نیز معتقد به پروسس رشد و تکامل می‌باشد.

دینی که هر چند به آبشخور اولیه وحی نبوی و معرفت دینی در عرصه پروسس تکوین معرفت بشری اعتقاد دارد، اما رابطه بین معرفت دینی (یا وحی نبوی پیامبران) با معرفت بشری را به صورت یکطرفه نمی‌داند، بلکه بالعکس رابطه بین معرفت دینی و معرفت بشری به صورت تطبیقی و دیالکتیکی تبیین و تعریف می‌کند.

دینی که رابطه دیالوگی بین معرفت دینی انبیاء ابراهیمی با معرفت بشری را به صورت تطبیقی و دیالکتیکی و دو طرفه تبیین می‌نماید؛ و هر چند به معرفت دینی اولویت ارزشی و زمانی می‌دهد، اما نقش معرفت بشری در عرصه تکاملی آن نادیده نمی‌گیرد؛ و در تحلیل نهائی، تکامل تاریخی معرفت دینی انبیاء ابراهیمی را در گرو پیوند تطبیقی با معرفت بشری می‌داند؛ و به این ترتیب بین ذات دین و معرفت دینی دیوار چین ایجاد نمی‌کند، بلکه بالعکس خود معرفت تطبیقی وحی نبوی پیامبران ابراهیمی را همان دین می‌داند؛ و در چارچوب فهم تطبیقی معرفت تاریخی دین معتقد به فهم برتر و متکامل‌تر و متعالی‌تر می‌باشد؛ لذا همه فهم‌ها از دین را در یک خط مورد تأیید قرار نمی‌دهد و فهم و قرائت خود پیامبر اسلام از دین را به عنوان فهم رسمی از دین، (آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی می‌گوید) می‌شناسد.

دینی که ارتباط بین معرفت بشری و معرفت دینی انبیاء ابراهیمی را به صورت ارتباط جدولی حقایق تبیین و تعریف می‌کند؛ و

آنچنانکه در ارتباط جدولی حقایق، ستون عمودی در ستون افقی به صورت دیالکتیکی تأثیرگذار می‌باشد، در تکوین پروسس تاریخی معرفت دینی و معرفت بشری، این دو ستون معرفتی، به صورت تطبیقی و جدولی (با اولویت معرفت دینی بر معرفت بشری آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی خود تبیین می‌کند)، تأثیرگذار می‌باشند.

دینی که به همان اندازه که دین‌شناسی ارتدوکسی، توسط تفکیک کانتی بین ذات دین به عنوان نومن که غیر قابل شناخت می‌باشد و معرفت دینی به عنوان فنومن نفی می‌کند، هر گونه برخورد دگماتیسم با مبانی دینامیک خود، توسط مطلق کردن فقه دین را هم نفی می‌نماید.

دینی که هر چند با رویکرد تاریخی که به خود دین و وحی نبوی دارد و برای دین و وحی نبوی پیامبران ابراهیمی معتقد به تکامل می‌باشد، اما در تبیین این تکامل دین، در کانتکس دین تاریخی، این تکامل را در چارچوب دو مؤلفه «معراجی یا باطنی» و «مؤلفه اسرانی یا اجتماعی» تبیین می‌نماید و هر گونه تبیین و تعریف تک مؤلفه‌ای تکامل معرفت دینی را نفی می‌کند.

دینی که آنچنانکه به طبیعت و جامعه، به صورت فراتاریخی نگاه نمی‌کند، انسان را هم مانند طبیعت و اجتماع و تاریخ به صورت انضمامی تبیین می‌نماید؛ و هر گونه تبیین فراتاریخی از انسان را ارتدوکسی و دگماتیسم می‌داند؛ و لذا در همین رابطه به تعریف ارتدوکسی و مطلق از انسان قائل نیست؛ و انسان را در عرصه اجتماع و تاریخ و پراکسیس، به صورت مشخص و کنکریت تعریف می‌نماید. که صد البته، این پروسس رشد و تکامل را، در بستر زمان فلسفی تبیین می‌نماید.

دینی که مؤلفه‌های سه گانه، «اسلامیات و اجتماعیات و کویریات» آن، نه تنها به صورت سه جزیره منفک از هم شکل نگرفته‌اند بلکه از آنجائیکه پروسس تکوین سه مؤلفه «اسلامیات و کویریات و اجتماعیات» آن، پراکسیس سه گانه اجتماعی و باطنی و تاریخی می‌داند، لذا همین مضمون پراکسیسی این سه مؤلفه، باعث می‌گردد تا سه مؤلفه «کویریات و اجتماعیات و اسلامیات»، به صورت لاینفک و در پیوند دیالکتیکی ساختاری و تکوینی با همدیگر تعریف نماید.

دینی که خداوند یا الله را به عنوان مرکز ثقل وجود و هستی در



عرصه پروسس رشد و تکامل وجود به عنوان یک جهت مطرح می‌کند.

دینی که نه در مرحله تکوین و تاسیس آن و نه در فرایند پروسس رشد آن صورتی اسطوره‌ای نداشته است بلکه برعکس به شکل تاریخی مانند یک غنچه بسته، رفته رفته باز شده است؛ لذا در این چارچوب است که نمی‌توان بین ذات دین با معرفت دینی تفکیک اسطوره‌ای کانتی و افلاطونی قائل شد؛ و به این ترتیب است که، دین تاریخی پیامبر اسلام نه متافیزیکی است و نه اسطوره‌ای و نه استاتیک، بلکه برعکس تاریخی و اجتماعی و دینامیکی می‌باشد.

دینی که هم در فرایند تاسیس آن و هم در فرایند استقرار تاریخی‌اش در بستر زمان صورتی اجتماعی و تاریخی داشته است. در نتیجه به این دلیل بوده است که در فرایند تاسیس ۲۳ ساله، این دین توسط پراکسیس ۲۳ ساله اجتماعی تاریخی پیامبر اسلام، گام به گام وحی نبوی پیامبر اسلام وارد تاریخ و زمان شده است و در فرایند استقرار این دین بوده است که از بعد از وفات پیامبر اسلام، توسط پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام همراه با تولد عقل برهان استقرائی بشر، این وحی تاریخی شده و تزیق شده نبوی پیامبر اسلام به زمان و جامعه توانست در بستر تاریخ بشر به صورت دینامیک سیلان پیدا کند. به عبارت دیگر، وحی نبوی پیامبر اسلام توسط دو پراکسیس «معراجی و اسرائی» پیامبر توانست در دو فرایند ۲۳ ساله تاسیسی و استقرائی در بستر عقل برهان استقرائی و ختم نبوت و ختم ولایت (آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گرانسنگ فکر بازسازی فر دینی می‌گوید) تاریخی بشود.

دینی که برعکس فلسفه فلاسفه و کلام متکلمین و عرفان متصوفه، که هدفشان تنها تفسیر جهان بوده است، در راستای تغییر انسان و جامعه و تاریخ بشر تکوین کرده است.

دینی که شأن رهائی‌بخش دارد. چراکه علاوه بر اینکه بر کرامت انسانی تاکید می‌ورزد، در چارچوب شعار عدالت‌خواهی و قسط‌طلبی خود، معتقد به نفی استثمار و استبداد و استحمار و استعباد همه انسان‌ها می‌باشد و به همین دلیل مخاطب این دین همه انسان‌ها در همه اعصار تاریخی می‌باشند، که به تغییر و تحول و تکامل و رهائی انسان می‌اندیشند.

دینی که در چارچوب پیوند توحید نظری و توحید عملی، بین

روند و قانون پیوند ایجاد می‌کند و توسط وحی نبوی از روند طبیعی جهان و انسان و جامعه به استنتاج قانونی و تئوریک می‌پردازد.

دینی که در چارچوب پراکسیس دو مؤلفه‌ای «باطنی و اجتماعی یا معراجی و اسرائی» و مضمون تغییرساز آن، انسان را در صحنه اجتماع و تاریخ از صورت تماشاگر صرف خارج می‌کند و به صورت بازیگر جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز درمی‌آورد و بدین ترتیب، اخلاق تغییرساز داوری را جایگزین اخلاق تفسیرگرای باورساز گذشته بشر می‌کند.

دینی که هدف بزرگش این است که در چارچوب تفسیر جهان در عرصه الله، به عنوان ثقل وجود و محیط بر هستی، می‌کوشد تا آنچنانکه اقبال می‌گوید، تفسیر روحانی و کیفی از وجود و انسان و جامعه و تاریخ را جایگزین تفسیر غیر روحانی و کمی بشر کند. □

ادامه دارد

چالش «اسلام قرآنی» با «اسلام روایتی»

از نگاه امام علی

چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصرأً همان‌ها را عیناً در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند. شاید از همین لحاظ بوده است که ابوحنیفه، با بصیرت کاملی که نسبت به کلیت تعلیمات اسلامی داشت، عملاً از اینگونه احادیث پیامبر استفاده نمی‌کرد. این حقیقت که وی اصل «استحسان» را به کار می‌برد که مستلزم تفحص دقیق و کامل در اوضاع و احوال فعلی و در نظر گرفتن آنها در تفکر فقهی و دادن فتوی است، روشن می‌سازد که در نتیجه چه انگیزه‌هایی وی به وضع فقهی خاص خویش رسیده بوده است. بعضی گفته‌اند که ابوحنیفه از آن جهت از تمسک به حدیث پیامبر خودداری می‌کرد که در زمان وی مجموعه مدونی از احادیث وجود نداشت. اولاً باید دانست که این ادعا درست نیست. چه مجموعه حدیث عبدالملک و زهری در زمانی تدوین شده که کمتر از سی سال پیش از مرگ ابوحنیفه نبوده است؛ و دیگر اینکه اگر هم فرض کنیم که این مجموعه‌های حدیث به ابوحنیفه نرسیده بوده است در صورتی که وی داشتن چنین مدرکی را ضروری می‌دانسته، می‌توانسته است مانند مالک و ابن حنبل که پس از وی برای خود مجموعه حدیثی فراهم آورده بودند، وی نیز چنین کند. روی هم رفته وضعی که ابوحنیفه در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته است، به نظر من کاملاً درست بوده است و اگر آزادی‌گری جدید همچنان صلاح

در رابطه با این «بازسازی کل اصول اساسی اسلام است» که اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اسلام روایتی را به چالش می‌کشد و پیدایش اسلام روایتی به عنوان یک عامل تضعیف کننده اسلام قرآنی در شیعه و تسنن معرفی می‌نماید.

«احادیث چه در قدیم و چه در زمان‌های جدید، مورد بحث فراوان قرار گرفته است. در میان نقادان جدید، استاد گولدزیهر، به راهنمایی قوانین نقد تاریخی جدید، آنها را در معرض نقد قرار داده و به این نتیجه رسیده است که احادیث، روی هم رفته قابل اعتماد نیستند... برای هدفی که اکنون در پیش داریم، باید میان حدیثی که اهمیت قضائی و فقهی محض دارند، با احادیثی که چنین نیستند فرق بگذاریم. در مورد احادیث دسته اول، سؤال مهمی پیش می‌آید و آن اینکه این دسته از احادیث تا چه اندازه مشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است که در بعضی از حالات پیغمبر اسلام آنها را دست نخورده باقی گذاشته، و در بعضی از حالات دیگر آنها را تغییر داده است. کشف این مطلب دشوار است. چه نویسندگان قدیم ما همیشه به آداب و رسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند؛ و نیز کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در موردی آن آداب و رسوم که پیغمبر (ص) به صورت صریح یا تلویحی در آنها تغییری نداده، غرض کلیت استعمال آنها بوده است یا نه شاه ولی دهلوی (متکلم و مفسر بزرگ قرن هیجدهم هند) تحقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند. و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. روش آموزش پیغمبرانه، به عقیده شاه ولی الله دهلوی، عبارت از این است که به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود، توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است، دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده، نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند. و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار وضع کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل، وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آنها را، با در نظر گرفتن رسم و عادت خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند، در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام فقهی که از این راه فراهم می‌شوند (مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرائم معین می‌شوند)، از لحاظی مخصوص آن قوم است و



بداند که از استفاده از حدیث دست بردارد. کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است. ولی انکار این امر هم ممکن نیست که علمای حدیث، با اصراری که به توجه دادن مردم به حالات خاص عینی داشته و در مقابل تفکر فقهی مجرد از آن به دفاع برخاسته‌اند خدمت بزرگی به فقه اسلامی کرده‌اند؛ و با پژوهش بیشتری که عاقلانه در باره احادیث صورت بگیرد و با همان روحی که پیغمبر اسلام وحی خود را تفسیر می‌کرده است عمل شود. هنوز امکان آن هست که کمک بزرگی به فهم ارزش حیاتی اصول حقوقی و فقهی مندرج در قرآن بشود. تنها فهم ارزش حیاتی آنها است که ما را، در کوششی که برای تفسیر مجدد اصول اساسی اسلام می‌کنیم، مجهزتر خواهد کرد» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۵ - س ۳).

ماحصل آنچه که از سخنان امام علی و اقبال، در باب اسلام روایتی می‌توان جمع بندی کرد اینکه:

۱ - اینکه طبق گفته اقبال ابوحنیفه یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن، معتقد بوده است که «بیش از ۱۷ حدیث قابل اعتماد از پیامبر وجود ندارد.»

۲ - در کل نهج البلاغه، «امام علی بیش از ۱۱ حدیث از پیامبر نقل نکرده است.»

۳ - «فهم مستقل قرآن» اصلی بوده است که از همان دوران پیامبر اسلام مورد توجه مشارالیه بوده است. به عبارت دیگر آنچنانکه علامه محمدحسین طباطبائی در مقدمه تفسیر المیزان خود می‌گوید: «اگر واقعاً قرآن نور است و ادعای منیر بودن او درست باشد. باید قبل از همه، این قرآن. «نور برای فهم خودش باشد» وگرنه. اگر فهم خودش در تاریکی و ظلمت باشد و بخواهیم توسط روایات و احادیث آن را فهم نائیم. «ذات نیافته از هستی بخش / کی تواند که شود هستی بخش.»

۴ - علت تکیه نکردن پیامبر اسلام و امام علی بر احادیث و روایات خود این بوده است که «آنها دلواپس، عدم فهم مستقل قرآن توسط مسلمانان بعد از خود بوده‌اند» در نتیجه ما نباید از روایات و احادیث پیامبر و ائمه، رقیبی برای قرآن بسازیم.

۵ - بی‌نیازی و مخالفت با اسلام روایتی لازمه دستیابی «به اصل فهم مستقل قرآن و تفسیر قرآن با قرآن است.»

۶ - اخباریون که از زمان صفویه در راستای اسلام صفوی و

تشیع صفوی تکوین پیدا کردند با شعار «تحرف قرآن و مطلق کردن جایگاه اسلام روایتی» به صورت عریان و تمام قد به جنگ اسلام قرآن آمدند. آنچنانکه طبق گفته حمید عنایت در کتاب اسلام سیاسی، «انها جهت تثبیت رویکرد روایتی خود به اسلام، دو محور در ادعاهای خود قرار دادند. یکی اینکه قرآن تحریف شده است. دیگر اینکه سب و لعن به سه خلیفه راشدین. جز پروژه خود قرار دادند.»

۷ - به موازات رشد اسلام روایتی، «اسلام قرآنی پیامبر اسلام و امام علی، به محاق رفت.»

۸ - اسلام فقهاتی که از قرن چهارم الی یومنا هذا، به عنوان سدی در برابر اسلام قرآنی پیامبر و امام علی قرار گرفته است، «مولود اسلام روایتی می‌باشد». بطوریکه طبق گفته جوادی آملی، حتی یک حکم از احکام فقهی موجود در رساله‌های عملیه مراجع وجود ندارد که آنها مستقل از روایات به صورت مستقیم از قرآن استنباط کرده باشند و طبق گفته علامه طباطبائی یک طلبه در حوزه‌های فقهاتی، می‌تواند بدون آنکه لای قرآن باز کند از مقدمات، سطح گرفته تا مرجعیت بالا رود. به عبارت دیگر، تمامی احکام فقهی اسلام فقهاتی شیعه و سنی، مولود اسلام روایتی می‌باشند تا آنجا که طبق گفته جوادی آملی، اگر تمام قرآن‌ها هم از بین برود، ذره‌ای خطر برای فقه حوزه‌های فقهاتی ایجاد نمی‌شود. چراکه تمامی فقه حوزه‌های فقهاتی مولود و برداشت شده از روایات می‌باشد نه از آیات قرآن.

۹ - با عنایت به اینکه اسلام روایتی و اسلام فقهاتی به لحاظ زیرساختی یک اسلام غیر تاریخی یا دگماتیستی می‌باشد، همین دگماتیستی یا غیر تاریخی بودن اسلام روایتی و اسلام فقهاتی باعث گردید تا از همان آغاز تکوین اسلام روایتی و اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی بین طرفداران اسلام روایتی و فقهاتی یا دگماتیستی، با طرفداران «اسلام قرآنی» تضاد و کشاکش همه جانبه‌ای بوجود بیاید. لذا طرح شعار تحریف قرآن توسط اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی از قرن سوم هجری، تنها در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد. فراموش نکنیم که شیخ کلینی در سال ۲۶۰ هجری در «اصول کافی» که یکی از کتب اربعه زیربنائی اسلام روایتی شیعه می‌باشد، رسماً از قول امام صادق اعلام کرد که تعداد آیات قرآن در آغاز، هفده هزار آیه بوده است، ولی بعداً به سبب تحریف، تعداد آیات قرآن به حدود ۶۰۰۰ آیه رسیده است، یعنی طبق روایت شیخ کلینی در اصول



کافی، نزدیک به دو سوم آیات قرآن حذف شده است. قابل توجه است که این روایت شیخ کلینی که هم اکنون در «اصول کافی» هم موجود می‌باشد، بعد از قرن دهم هجری در زمان صفویه و تشکیل شیعه صفوی، عیناً در کتاب بحارالانوار ۱۱۰ جلدی ملا محمد باقر مجلسی منتقل شد؛ و از آن زمان بود که با تکوین اخباریون (توسط امین استرآبادی) توسط اخباریون کلاً پنبه قرآن زده شد و اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی، توانست مانند یک سرطان به جان «اسلام تاریخی قرآن بیافتد»، از آن به بعد خواندن قرآن در حوزه‌های فقهاتی تنها صورت فردی پیدا کرد، آنهم برای «کسب ثواب آخرت، نه برای استخراج احکام فقهی از قرآن». قابل ذکر است که «مکتب تفکیک» که امروز زیر نظر محمدرضا حکیمی در حال گسترش می‌باشد، معتقد به همین «اصل بودن اسلام روایتی است که بازتولید همان اسلام روایتی اخباریون می‌باشد.»

۱۰ - گوهر اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی «ماهیت تاریخی داشتن اسلام تطبیقی است». به عبارت دیگر مرز تعیین کننده بین اسلام دگماتیسم و اسلام انطباقی از یک سو، با اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، از سوی دیگر در همین جوهر و ماهیت تاریخی اسلام، در رویکرد تطبیقی اقبال و شریعتی نهفته است؛ و در چارچوب این رویکرد تطبیقی و تاریخی است که اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، «به صورت یک پروسس در عرصه تاریخ مطرح می‌شود». بطوریکه موتور و دینامیزم این پروسس در رویکرد اقبال و شریعتی همان اصل «اجتهاد» می‌باشد، که توسط «اجتهاد در اصول» و «اجتهاد در اصول فقه» و «اجتهاد در فروع دینی و فقهی»، در عرصه پروژه مستمر بازسازی اسلام تاریخی و پروسسی و تطبیقی می‌بایست ساری و جاری گردد.

باری، در همین رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی موضوع «اجتهاد در اصول» قبل از «اجتهاد در فروع» در عرصه پروژه بازسازی اسلام تطبیقی خود جاری و ساری کردند، بطوریکه اقبال توسط «اجتهاد کلامی در خداشناسی» و شریعتی توسط «اجتهاد کلامی در توحیدشناسی» خود در اسلام‌شناسی ارشاد، پروژه بازسازی اسلام تطبیقی خود را استارت زدند. تا آنجا که بدون فهم «جایگاه خدا» در منظومه معرفتی اقبال و بدون فهم «جایگاه توحید» در منظومه معرفتی شریعتی، امکان فهم اسلام‌شناسی اقبال و شریعتی اصلاً و ابداً وجود ندارد.

نتیجتاً، هم اقبال و هم شریعتی در عرصه پروژه بازسازی اسلام

تطبیقی یا اسلام پروسسی یا اسلام تاریخی خود، «توسط موتور اجتهاد در اصول و فروع (به جای اجتهاد در فقه و فروعات فقهی)، اجتهاد از کلام شروع کردند و توسط اجتهاد در کلام مسلمانان، آنها «اجتهاد در اعتقادات و اجتهاد در اخلاق و فلسفه و خداشناسی و انسان‌شناسی و وحی‌شناسی و طبیعت‌شناسی قرآن و مسلمانان، در اولویت اول حرکت بازسازی اسلام تطبیقی خود قرار دادند»؛ و بدین ترتیب آنها در طلیعه حرکت نظری خود، مبارزه و مخالفت نظری با اسلام روایتی را در سر لوحه حرکت خود قرار دادند تا آنجا که هم اقبال و هم شریعتی، «مبارزه با اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیستی، مقدم بر مبارزه با اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی ارسطونی و افلاطونی قرار دادند»، چراکه هم اقبال و هم شریعتی به این مهم واقف بودند که تا زمانیکه نتوانند توسط حرکت نظری و قرآنی ریشه اسلام روایتی را براندازند، امکان مقابله با اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده ارسطونی و افلاطونی در جامعه مسلمانان نیست.

در نتیجه به این دلیل بود که اصلی‌ترین صف مخالفین حرکت اقبال و شریعتی طرفداران اسلام روایتی یا اسلام فقهاتی بودند، بطوریکه در رابطه با حرکت شریعتی در جامعه خودمان به عینه دیدیم که طرفداران اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده به صورت یکپارچه از میلانی و مکارم گرفته تا مطهری و طباطبائی و حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - و داریوش شایگان و سید احمد فرید، در حمله و تکفیر شریعتی جبهه‌ای واحد تشکیل دادند؛ و هنوز که چهل سال از رحلت شریعتی می‌گذرد، این جبهه شوم و سیاه نفرین شده، حتی بر خاک و استخوان‌های شریعتی هم رحم نمی‌کنند.

۱۱ - پروژه «ختم نبوت پیامبر اسلام» که برای اولین بار در تاریخ مسلمین، توسط حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، مورد بازتفسیر معرفتی و کلامی و فلسفی و تاریخی قرار گرفت، این پروژه، بیش از همه، در راستای مبارزه با اسلام دگماتیسم و اسلام روایتی و اسلام فقهاتی، دارای فونکسیون شد، چراکه اقبال، در عرصه تبیین فلسفی و کلامی پروژه «ختم نبوت پیامبر اسلام»: □

ادامه دارد



تبیین قرآن به عنوان «ذکر» انسان ساز

و ضیاء جامعه ساز و فرقان تاریخ ساز

بِیَدِهِ تَوْبَهُ وَ يَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَرَبِيَّ وَ يُرِدْفُ خَلْفَهُ
- او روی زمین غذا می خورد و چون بندگان
می نشست و به دست خود کفش خود را وصله
می زد و جامعه خود را وصله می نمود و بر خر
بی پالان سوار می شد و دیگری را بر ترک خود
سوار می کرد» (نهج البلاغه صبحی الصالح -
خطبه ۱۶۰ - ص ۲۲۸ - س ۶).

لذا با توجه به همین بعد بشری بودن پیامبر
اسلام است که مولوی حتی معراج پیامبر اسلام
را برای همه مسلمانان قابل تاسی می داند و لذا
مسلمانان را تشویق می کند که اگر مسلمان هستید
به پیروی از پیامبرتان به معراج برآئید.

ملولان همه رفتند در خانه ببینید

بر آن عقل ملولانه همه جمع بخندید

به معراج برآئید چو از آل رسولید

رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندی

چو او ماه شکافید شما ابر چرانی

چو او چست و ظریفست شما چون هلبندی

دیوان شمس - غزل ۶۳۸ - ص ۲۷۰ - س ۲۴

بنابراین اگر در آیه ۷ سوره انبیاء کلمه «رَجَالًا»
را با جمله «نُوحِي إِلَيْهِمْ» تعریف کنیم، آیه
فوق حجتی است بر علیه احتجاج مشرکین در
خصوص ابطال نبوت پیامبر اسلام بر پایه بشر
بودن او باشد. بنابراین مضمون آیه ۷ این است
که مگر انبیای گذشته غیر بشر بودند که انتظار
دارید پیامبر شما بشر نباشد؟ بشریت که با نبوت
منافات ندارد.

ز- «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» اصلی
که در این آیه قرآن جهت پاسخ به دشمنان و مخالفین حرکت پیامبر دوباره مطرح می کند و
بر آن تکیه می نماید، اصل عدم منافات میان بشر بودن پیامبر اسلام و نبوت او که از دیدگاه
قرآن بزرگترین مشخصه پیامبر اسلام بشر بودن او می باشد بر عکس آن از نگاه دشمنان
بزرگترین ضعف پیامبر اسلام بشر بودن او می باشد؛ لذا به همین دلیل است که گرچه قبلا
در همین سوره در این رابطه قرآن صحبت کرده بود، برای بار دیگر در این آیه موضوع
بشر بودن پیامبر اسلام و عدم منافات آن با نبوت پیامبر به میان می کشد تا بشر بودن پیامبر
اسلام بر خلاف نگاه دشمنان به عنوان حسن بزرگ نبوت پیامبر مطرح نماید.

علت اختلاف نگاه قرآن با نگاه دشمنان پیامبر در خصوص بشر بودن پیامبر اسلام در این
است که قرآن در این رابطه به یک اصل معتقد است و آن اینکه بشر بودن پیامبر به این علت
می باشد که سنخیت بین هدایتگر و هدایت شونده باید وجود داشته، بدون وجود این سنخیت
امکان هدایتگری برای پیامبران وجود ندارد و در همین رابطه بود که پیامبر اسلام هم در
کلام و هم در عمل و زندگی عادی خویش می کوشید پیوسته بر بشر بودن خود تکیه کند و
بر آن مباحثات نماید. اگر پیامبر اسلام در کلام خود می فرماید «از دنیای شما سه چیز دوست
دارم، صلاه و زن و عطر» تکیه پیامبر بر همین بشر بودن خود است و اگر می بینیم که در
جنگ احد مانند یک سرباز در کنار مسلمانان هم می جنگد و هم فرماندهی می کند تا آنجا که
در شروع جنگ احد رای او که معتقد بود در مدینه بمانند و با دشمن بجنگد، مغلوب می شود
و در آخر هم به شدت زخمی می شود، تلاش او جهت بشری بودنش می باشد.

برعکس عیسی و موسی که به علت شرایط تاریخی معرفت بشری بر بشری مافوق بودن
آن ها تاکید می شده است، اگر عیسی در گهواره حرف می زند و اگر عیسی بدون پدر در رحم
مریم تکوین پیدا می کند، همه در این رابطه می باشد که تلاش می شود تا بعد بشر مافوق بودن
عیسی به رخ مردم کشیده شود، اما در خصوص پیامبر اسلام شرایط کاملا متفاوت می باشد
چراکه در صورت بشر بودن پیامبر اسلام، این پیامبر می تواند آنچنانکه قرآن می گوید به
عنوان الگو و نمونه برای بشریت هدایتگر و امام باشد؛ لذا در صورت مافوق بشر بودن
پیامبر اسلام حتی در حد عیسی بن مریم هم هرگز نمی توانست برای بشریت نمونه و الگو
گردد و در همین رابطه است که امام علی در نهج البلاغه، آن زمانی که می خواهد از پیامبر
اسلام تعریف نماید تنها در چارچوب بشری بودن او تکیه می کند.

«اللَّهُ وَ لَقَدْ كَانَ صَ يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ وَ يَجْلِسُ جَلْسَةَ الْعَبْدِ وَ يَخْصِفُ بِبِيَدِهِ نَعْلَهُ وَ يَرْقَعُ

ح - «وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ - ما پیامبرانمان را پیکرهائی قرار ندادیم که غذا نخورند و عمر جاویدان داشته باشند» این آیه باز در پاسخ به سوال اول می‌باشد که ظالمین در رد نبوت پیامبر اسلام و در راستای نفی ولایت ایشان که تنها پشتوانه تبلیغ پیام و حرکت پیامبر بود و برای سست کردن ایمان توده‌ها نسبت به نبوت پیامبر اسلام در چارچوب شانناژ و جوسازی مخفیانه خود مطرح می‌کردند که «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ؟ - آیا به جز این است که او (پیامبر اسلام) بشری مثل شما می‌باشد؟»

البته این موضوع یکی از آفت‌های روانشناسی بخش عوام توده‌ها می‌باشد که تا برای آن‌ها چیزی مقدس و آسمانی و ماوراء بشر نباشد، قابل اعتقاد و اعتماد و ایمان آوردن نیست لذا در این رابطه برای تقدس بخشیدن و ایمان آوردن به یک دعوت قبل از هر چیز، می‌بایست موضوع آن را متافیزیکی و ماوراء بشری و آسمانی بکنند و از چهره و کاراکتر زمینی او را پاک کنند. دلیل این امر هم آن است که در نگاه این‌ها زمین و هر چه زمینی است، پست است و آسمان و هر چه آسمانی است، مقدس می‌باشد و البته زیربنای فلسفی این اندیشه برمی‌گردد به جهان‌بینی فلسفی افلاطون که از بنیانگزاران ایده‌الیسم فلسفی می‌باشد که در رویکرد فلسفی او به جهان او معتقد است که تمامی آنچه که در جهان ما شاهد آن هستیم سایه‌هایی از واقعیت و حقیقت می‌باشد که اصل آن‌ها در «عالم مُثُل» می‌باشد و در خصوص انسان، از آنجائیکه مبنای تبیین فلسفی افلاطون و سنگ زیربنای اندیشه او بر پایه روح قرار داشت، معتقد بود که آنچه که در انسان ارزش دارد روح است که از «عالم مُثُل» پائین آمده و به صورت زندانی در زمین در بدن انسان قرار گرفته است و لذا تا زمان مرگ انسان، از آنجائیکه مرگ انسان چیزی نیست جز جدا شدن این روح از بدن و بازگشت این روح به «عالم مُثُل»، این روح زندانی در بدن باقی می‌ماند.

از نظر افلاطون مشخصه «عالم مُثُل» فقدان اعداد و اضداد و حاکمیت اتحاد و وحدت است که مولوی در این رابطه در تبیین این اندیشه افلاطونی که به آن معتقد می‌باشد می‌گوید:

| | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش | می‌دود بر خاک و پیران مرغ و ش |
| ابلهی صیاد آن سایه شود | می‌دود چندانکه بی مایه شود |
| بی خبر کان عکس آن مرغ هواست | بی خبر که اصل آن سایه کجاست |
| تیر اندازد به سوی سایه او | ترکشش خالی شود از جستجو |

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۳ - س ۶ بیت ۴۲۰ به بعد

آنچنانکه در مثال فوق از مولوی مشاهده می‌کنید از نظر افلاطون

داستان معرفت انسان در زمین داستان شکاری است که شکارچی آن - که انسان باشد - به جای اینکه خود پرنده را شکار کند - از آنجائیکه اصل پرنده در آسمان و در عالم مُثُل می‌باشد - سایه او را به شکار می‌گیرد، چراکه تنها در این جهان سایه‌ها وجود دارد نه خود حقیقت یا واقعیت. به همین دلیل از نظر افلاطون برای انسان در این زمین و دنیا کسب معرفت حقیقی ممکن نیست.

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| عین آتش در اثر آمد یقین | پرتو و سایه وی است اندر زمین |
| لاجرم پرتو نباید ز اضطراب | سوی معدن باز می‌گردد شتاب |
| قامت تو برقرار آمد به‌ساز | سایه‌ات کوتاه دمی یک دم دراز |

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۰۵ - سطر ۷

و باز در رابطه با این اندیشه افلاطونی نسبت به تبیین جهان است که میرفندرسکی می‌گوید:

چرخ با این اختران نیک و خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالااستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همین با اصل خود یکتااستی

صورت عقلی که جاویدان و بی پایان بود

با همه و بی همه مجموعه یکتااستی

بنابراین از نظر افلاطون آنچه در زمین و این دنیا وجود دارد، پست و اعتباری می‌باشد و بالعکس آنچه که در عالم عقلانی یا عالم فوقانی یا «عالم مُثُل» وجود دارد، متعالی و جاویدان و دارای اصالت و حقیقت می‌باشد چراکه در آن عالم نه کثرت اعداد وجود دارد و نه تفرقه اضداد.

و باز در همین رابطه اندیشه افلاطونی است که مولوی می‌گوید:

| | |
|---------------------------|-------------------------------|
| متحد بودیم و یک گوهر همه | بی سر و بی پا بودیم آن سر همه |
| یک گوهر بودیم همچون آفتاب | بی گره بودیم و صافی همچو آب |
| چون به صورت آمد نور سره | شد عدد چون سایه‌های کنگره |
| کنگره ویران کنید با منجیق | تا رود فرق از میان آن فریق |

آنچنانکه مشاهده می‌کنید مولوی به تاسی از اندیشه افلاطونی عالم جهان و زمین را عالم اعداد و اضداد می‌داند و تنها راه نفی اضداد یا فرق‌ها و اعداد یا کثرت‌ها را ویران کردن فاصله بین ما و «عالم مُثُل» می‌فهمد. خلاصه اینکه از نظر افلاطون عالم بالا، عالم ارزش‌ها است، عالم وحدت و عالم اتحاد است، اما عالم زمین، عالم اعداد و اضداد و سایه و زندان روح می‌باشد.

این نگرش افلاطون که تا قرن هفتم بر اندیشه بشریت به عنوان اندیشه مسلط حضور داشت، توسط قرآن به چالش کشیده شد و قرآن علاوه بر اینکه این دو گانگی بین جهان لاهوت و ناسوت، بین دنیا و آخرت، بین روح و بدن، بین دل و دماغ که همه ناشی از اندیشه افلاطونی بود، توسط توحید به عنوان جهان بینی از بین برد و معرفت و کسب شناخت برای انسان در این جهان ممکن دانست و «عالم مُثَلِّ» افلاطونی و طبقات وجود به صورت ناسوتی، عقلانی، لاهوتی و غیره نفی کرد، به انسان و به این جهان ارزش داد و نه تنها انسان و این دنیا و بشر را پست ندانست بلکه ارزش این بشر را با جانشین خداوند کردن در زمین از ملائکه و موجودات غیر بشری دیگر، که بشر برای خود ساخته بود، بالاتر دانست. به همین دلیل در این آیه باز قرآن بر بشر بودن پیامبر اسلام که از نظر ظالمین و دشمنان وحی نبوی یک عیب بود، به صورت ارزش می‌نگرد و غذا خوردن و مردن پیامبران به عنوان نمونه مشخص بشری بودن، جزء ارزش‌های پیامبران به حساب می‌آورد.

ط - «ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ -
آنگاه وعده خویش را با آنان وفا کردیم و آن‌ها را نجات دادیم و دشمنان ظالمشان را هلاک کردیم» در این آیه به نتیجه گیری هشت آیه ماقبل یعنی هشت آیه آغازین سوره انبیاء می‌پردازد و آنچنانکه در مقدمه تفسیر این سوره مطرح کردیم، پیام سوره انبیاء به خاطر حساسیت شرایط نهضت توحید و رهائی پیامبر اسلام در سال ششم بعثت همراه با علنی شدن مبارزه و حرکت پیامبر در عرصه داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی تقویت روحی مومنین، حرکت و تضعیف روحیه دشمنان این نهضت است که به موازات علنی شدن مبارزه نیازمند به آن می‌باشند.

در این آیه قرآن به صراحت این دو پیام را فریاد می‌زند و به تبیین آن می‌پردازد. پیام اول اینکه خداوند به مومنین و هواداران نهضت توحید و رهائی پیامبر اسلام که نهضت آن‌ها محصول و در ادامه ۲۵ قرن تسلسل نهضت توحید و رهائی ابراهیم خلیل بود، در این آیه با بیان «ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ» وعده پیروزی این نهضت نوپا را می‌دهد، زیرا مراد از وعد در جمله «ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ» وعده نصرتی است که به مومنین و هواداران این نهضت در سال ششم بعثت می‌دهد که نهضت ایشان در این فرایند علنی شدن یاری خواهد کرد و حرکت ایشان را جهانی و تاریخی می‌کند. آنچنانکه در همین رابطه در آیات ۱۷۱ تا ۱۷۳ سوره صافات فرمود:

«وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ - إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ - وَإِنَّ جُنُدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ - قانون ما در باب بندگان پیامبران همیشه چنین

بوده است که نهضت آن‌ها حتما از جانب ما یاری خواهد شد» و به همین دلیل این نهضت حتما غالب می‌شوند و باز در این رابطه است که در آیه ۱۰۳ سوره یونس می‌فرماید:

«حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ - بر ما خداوند واجب است که مومنان و هواداران این نهضت را نجات دهیم.»

پیام دوم اینکه برعکس آیه ۳ که دشمنان نهضت رهائی‌بخش پیامبر اسلام را با بیان «الَّذِينَ ظَلَمُوا» ظالمان قوم و جامعه معرفی می‌کند، در این آیه با بیان «وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ» دشمنان نهضت را با صفت مسرفین مشخص می‌سازد. برای فهم این تفاوت باید در نظر داشته باشیم که هر دو عنوان «ظَلَمُوا» و «الْمُسْرِفِينَ» یک حقیقت را تبیین می‌کند. به این ترتیب که عنوان مسرفین بیانگر خصلت فردی این دشمنان حقیقت می‌باشد، اما عنوان ظالمین بیانگر فونکسیون اجتماعی این گروه است. به عبارت دیگر ظالمین جامعه که همان قاسطین مخالف حرکت قسط طلبانه توده‌های برشوریده بر خویش تحت نهضت بیدارگرانه انبیاء ابراهیمی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام می‌باشند، به موازات این ظلم اجتماعی گرفتار اسراف نفسانی نیز می‌باشند که حاصل جبری و قطعی عملکرد این‌ها، هلاکت خواهد بود.

آنچنانکه در این آیه مطرح می‌کند «وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ» و در آیه ۶ هم همین سرنوشت را برای آن‌ها تبیین کرد «مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا...» - پیش از این دشمنان رویاروی نهضت پیامبر اسلام آن طایفه و فرقه‌ای که مانند این‌ها در برابر حقیقت ایستادن هلاک کردیم.» □

ادامه دارد

