

جنبش دانشجویی ایران در ترازوی قیام ۱۸ تیر ۷۸

الف - جنبش‌های چهارگانه دانشجویی، کارگری، اجتماعی و سیاسی ایران در بوته نقد و انتقاد:



یک سنت غلطی که بر جامعه و فرهنگ ما حاکم است و جزو باورهای تاریخی ما شده است اینکه برای تجلیل و بزرگداشت فرد یا جریانی می‌کوشیم تا به جای نقد و بررسی نظری و عملی آن فرد یا آن جریان، به تکریم و تجلیل و تأیید یکطرفه آن فرد یا آن جریان پردازیم و هرگز عادت نکرده‌ایم که نقد یک فرد یا نقد یک جریان را هم جزء وظایف خود بدانیم. به عبارت دیگر امروز در جامعه ایران این عادت غلط در ادبیات ما جا افتاده است که برای احترام گذاشتن به مرده یا زنده یا به فرد و جریانی تنها به تأیید مطلق یکطرفه خشک و خالی از او پردازیم و برای نقد گذشته نظری و عملی آن فرد یا آن جریان ارزشی قائل نباشیم در نتیجه به نقد و بررسی به عنوان تسویه حساب شخصی یا جریانی بنگریم

که البته ریشه این رویکرد انحرافی:

ادامه در صفحه ۲

موضوعات دیگر

- ❑ درس هائی از تاریخ - ۴
- ❑ جنبش صد ساله کارگری - ۳
- ❑ آزادی و دموکراسی - ۱۷
- ❑ اسلام شناسی علی از منظر نهج البلاغه
- ❑ تفسیر سوره جمعه - ۱
- ❑ جلسات پالتاکی - ۳
- ❑ بعثت شناسی - ۱۳

- ❑ در بالائی های قدرت چه میگذرد؟ - ۱
- ❑ خاورمیانه در مسیر بالکانیزه شدن
- ❑ روزه ماه رمضان، خلاف آمد عادات
- ❑ آغاز هفتمین سال تولد نشر - ۲
- ❑ جنبش دانشجویی ایران در ترازوی...
- ❑ الفبای اندیشه محمد در مقایسه با...
- ❑ چگونه قرآن تفسیر کنیم - ۲
- ❑ کدامین اسلام با کدامین شریعتی - ۵

در بالائی‌های قدرت چه می‌گذرد؟

۱ - ۱۴ خرداد و نیاز ۲۶ ساله رژیم مطلقه فقهاتی از این مراسم:

گرچه مدت بیست و شش سال است که از فوت خمینی می‌گذرد (۱۴ خرداد ۶۸) ولی از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی هم در عرصه کسب مشروعیت فقهی و هم در راستای جذب مقبولیت (هواداران پنج درصدی) خمینی در جامعه امروز ایران و هم در چارچوب کسب هویت تاریخی (رهبری روحانیت از ۱۵ خرداد ۴۲) هنوز خود را نیازمند به خمینی می‌داند، لذا می‌کوشد تا پیوند خود را (برای دستیابی به مثلث خواسته‌های فوق) با قبر خمینی حفظ نماید و در کانتکس کوبیدن بر طبل اسلام زیارتی، اسلام قبر، اسلام نوحه، مداحی‌گری و اشک و گریه از قبر خمینی زیارتگاهی بسازد تا شاید بتواند برای رژیم مطلقه فقهاتی خود (در نگاه آن ۵٪ مطرح شده) توسط قبر خمینی ایجاد تقدس و مشروعیت فقهی و مقبولیت بکند.

لذا در این رابطه است که در طول ۲۶ ساله که از فوت خمینی می‌گذرد این رژیم علاوه بر اینکه دو روز ۱۴ و ۱۵ خرداد را جز تعطیلی‌های رسمی کشور قرار داده است، همه ساله از ماه‌ها قبل تلاش می‌کند تا در چارچوب سازماندهی این مراسم توسط سپاه و بسیج و حزب پادگانی خامنه‌ای از تمامی شهر و روستای ایران نیروهای هوادار سازماندهی شده خود را بسیج کنند و به تهران منتقل کنند تا توسط مشارکت کل نیروهای از قبل سازماندهی شده رژیم مطلقه فقهاتی تحت نهادهای بسیج، سپاه، جهاد، انجمن‌های اسلامی و غیره شهر و روستاهای ایران، این مراسم برای رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای هم فال باشد و هم تماشا. زیرا حضور کل نیروهای سازماندهی شده بسیج کشور که همه ساله توسط صرف هزینه‌های نجومی از طرف رژیم مطلقه فقهاتی در این مراسم که تنها مراسمی است که رژیم مطلقه فقهاتی به صورت سازماندهی شده (نه تنها از شهرهای دور افتاده حتی از روستاهای دور افتاده هم توسط ناوگان دولتی و نظامی و انتظامی مدت ۲۶ سال است که بر پا می‌کند، عامل انگیزه دهی به این نیروها می‌شود)

بنابراین علت اینکه رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته توانسته است این حداقل پایگاه اجتماعی خود را در شهر و روستاهای ایران نگه دارد به دلیل سازماندهی کردن آن‌ها زیر چتر نهادهای بسیج، هیئت‌های مذهبی، کاروان‌های سیاحتی، زیارتی و غیره در چارچوب اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری می‌باشد.

به همین دلیل است که آنچنانکه در ۱۸ تیرماه ۷۸ و ۹ دی ماه ۸۸ مشاهده کردیم به محض اینکه این رژیم موجودیت خود را در خطر ببیند با تکیه بر همین حزب پادگانی و همین حداقل نیروی سازماندهی شده خود به قلع و قمع جریان‌های سیاسی و جنبش‌های چهارگانه اجتماعی، کارگری، دموکراتیک و سیاسی ایران می‌پردازد و تقریباً در این امر هم تا این زمان موفق شده است چراکه یکی از عیوب تاریخی جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران نداشتن سازماندهی و تشکیلات و برنامه

و تاکتیک و استراتژی و غیره است که این عیوب تاریخی جنبش‌های تحول خواهانه مردم ایران در طول ۱۱۹ ساله که از حرکت تحول خواهانه مردم ایران می‌گذرد (از واقعه رژی در سال ۱۲۷۵ تا سال ۱۳۹۴) ضربه پذیر کرده است.

لذا رژیم مطلقه فقهاتی هر چند تا سال ۵۷ فاقد هر گونه ثنوری و سازماندهی و برنامه بود و به علت موج سواری در غیبت نیروهای پیشگام و پیشتاز و پیشاهنگ مردم ایران توانست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران را صاحب بشود، ولی از بعد از سرنگونی حکومت توتالیتر پهلوی و تصاحب قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفی بی‌درنگ تلاش کرد تا به سازماندهی حداقل نیروهای هوادار خود (در ظل نهادهای مختلف از بسیج، حزب، سازمان‌های اقتصادی و اداری و سیاسی گرفته تا مساجد، ائمه جمعه و جماعت، حوزه‌های فقهاتی، هیئت‌های مذهبی، کاروان‌های زیارتی و سیاحتی، مداح‌ها و قبرها و زیارتگاه‌ها و غیره) پردازد و به همین دلیل در طول ۳۶ سال گذشته آنچه حتی بیش از سرنیزه توانسته است این رژیم را حفاظت کند، همین سازماندهی هواداران خود است بطوریکه می‌بینیم این رژیم آنچنانکه در اربعین سال گذشته مشاهده کردیم با صرف میلیاردها دلار و تومان یک مرتبه کاروان زیارتی به صورت پیاده روانه کربلا و نجف می‌کند تا توسط آن بتواند هژمونی خود را در عراق تثبیت



نماید و یا با صرف دهها میلیارد تومان ضریح طلائی برای آن قبور می‌سازد و بعد این ضریح‌های طلائی سوار تریلی می‌کند و با تعطیل کردن ادارات شهرها برای بسیج مردم، شهر به شهر این ضریح طلائی خالی را می‌چرخاند تا مردم بتوانند با مالیدن و دست و لباس خود به این ضریح‌ها کسب فیض و صواب بکنند و یا با صرف دهها میلیارد تومان از بیت‌المال مسلمین در قم مجموعه جمکران بنا می‌کند و در کنار آن دو چاه بزرگ حفر می‌کنند یکی برای خانم‌ها و یکی برای آقایان تا نامه‌های خودشان به امام زمان - که از نظر آن‌ها درون این چاه‌ها قرار دارد - بریزند و یا آنچنانکه همین امسال مشاهده کردیم با صرف صد‌ها میلیارد تومان از بیت‌المال مسلمین برای خمینی ضریح طلائی و حرم و بارگاه جدیدی می‌سازند (که در مقایسه با ضریح طلائی امام رضا و امام حسین و غیره آنچنانکه خود رژیم در رادیو و تلویزیونش تبلیغ می‌کرد به مراتب عظیم‌تر و برتر می‌باشد) تا بتوانند توسط این ضریح و بارگاه به خمینی در نگاه مردم تقدس مذهبی ببخشند.

آیا این همه تلاش رژیم مطلقه فقهانی برای تقدیس، تکریم، تعظیم، تجلیل قبر و ضریح و اسلام زیارتی به خاطر عقیده و اعتقاد سردمداران این رژیم مطلقه به اسلام زیارتی است؟ صد البته که هرگز. پس برای چیست؟ در یک کلام برای عوام فریبی و ریا و بسترسازی جهت بسیج مردم در حمایت از حاکمیت خود می‌باشد.

ریا حلال شمارند و باده حرام

زهی طریقت و ملت زهی شریعت و کیش

در میخانه بیستند خدا یا می‌پسند

که در خانه تزویر و ریا بگشایند

حافظا می‌خور و رندی کن و خوش باش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

میوس جز لب معشوق و جام می‌حافظ

که دست زهد فروشان خطاست بوسیدن

و گر فقیه نصیحت کند که می‌نخورید

پیاله‌ای به دهش گو دماغ را تر کن

زکوی می‌کده دوشش بدوش می‌برند

امام شهر که سجاده می‌کشید بر دوش

نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد

ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

گر زمسجد به خرابات نشدم خرده مگیر

مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد

زخانقاه به میخانه می‌رود حافظ

مگر زمستی و زهد و ریا به هوش آید

حلاج بر سر دار این نکته خوش سرآید

از شافعی می‌رسید امثال این مسائل

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند

تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز

مست است و در حق او کس این گمان ندارد

برو ای زاهد خودبین که زچشم من و تو

راز این پرده نهانست و نهان خواهد ماند

واعظان کین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

نه من زبی عملی در جهان ملولم و بس

ملاطت علما هم زعلم بی عملست

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس

توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند

گوئیا باور نمی‌دارند روز داوری

کین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند

بیا به می‌کده و چهره ارغوانی کن

مرو به صومعه کاجا سیاهکارانند

می‌خور که صد گناه زاغبار در حجاب

بهرتر زطاعتی که به روی ریا کنند

من و هم صحبتی اهل ریا دورم باد

از گرانان جهان رطل گران ما را بس

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت

حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو

می‌صوفی افکن کجا می‌فروشند

که در تلم از دست زهد ریائی

به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم

که تا خراب کنم نقش خود پرستی را

ساقی به یار آبی از چشمه خرابات

تا خرق‌ها بشوئیم از عجب خانقاهی

حدیث عشق زحافظ شنو نه از واعظ

اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

قدم دریغ مدار از جنازه حافظ

که گرچه غرق گناهست می‌رود به بهشت

حافظ کسی که عشق نورزید و وصل خواست

احرام طوف کعبه دل بی وضو بیست



رابعاً آنچنانکه در مقدمه قانون اساسی هم دیدیم، خمینی از آغاز تلاش می‌کرد تا در لوای شعار «جنگ جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» و مبارزه شکلی با آمریکا و امپریالیسم جهت صدور انقلاب فقهاتی خود و مداخله در کشورهای به خصوص مسلمان در منطقه بسترسازی کند. به همین دلیل رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۲۶ سال گذشته تلاش کرده است تا در حاشیه این مراسم با دعوت از هواداران خود در کشورهای دیگر به خصوص کشورهای مسلمان منطقه خاورمیانه شرایط جهت صدور انقلاب فقهاتی خود به این کشورها فراهم بکند.

۲ - ۱۴ خرداد ۹۴ و تضادهای درونی بالائی‌های قدرت رژیم مطلقه فقهاتی:

مراسم ۱۴ خرداد امسال (سال ۹۴) در شرایطی برگزار شد که رژیم مطلقه فقهاتی چه در داخل کشور و چه در منطقه و چه در عرصه بین‌المللی گرفتار تند پیچ‌های استراتژیک شده است که بدون فهم این تند پیچ‌های استراتژیک امکان تحلیل در حاشیه ۱۴ خرداد ۹۴ وجود ندارد. این تند پیچ‌های داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۹۴ عبارتند از:

الف - در عرصه داخلی به موازات نزدیک شدن به انتخابات مجلس دهم و خبرگان رهبری (که در اسفند ۹۴ ماه برگزار می‌شود) جنگ جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی علنی‌تر و شعله‌ورتر می‌گردد چراکه هر دو جناح داخلی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی به وضوح می‌دانند که برتری در تقسیم قدرت در کسب کرسی‌های مجلس دهم و کرسی‌های مجلس خبرگان رهبری در اسفندماه ۹۴ می‌تواند در تثبیت هویت و قدرت و استمرار موجودیت آنها نقش استراتژیک و تعیین‌کننده‌ای داشته باشد، زیرا در عرصه مجلس خبرگان رهبری به علت فوت مهدوی کنی - گرچه تحت یک وحدت اجباری و دفعی و تحمیلی که بین تشکیلات روحانیت و مدیریت حکومتی حوزه‌های فقهاتی و نهاد مدرسین حوزه فقهاتی توسط وحدت بین شیخ محمد یزدی و شیخ محمد تقی مصباح یزدی و شیخ موحدی کرمانی صورت گرفت - جناح به اصطلاح اصول‌گرا توانست با کسب آرای بیشتری شیخ اکبر هاشمی رفسنجانی را ناک اوت نماید و شیخ محمد یزدی را جایگزین شیخ محمدرضا مهدوی کنی بکند.

اما جایگاه اجتماعی جدید شیخ اکبر هاشمی رفسنجانی در شرایط جدیدی که از بعد از پیروزی دولت یازدهم حاصل کرده است وضعیت مدیریت و هیئت رئیسه فعلی شورای خبرگان رهبری را لرزان و شناور ساخته

زسر غیب کس آگاه نیست طعنه مزین
کدام محرم دل ره در این حرم دارد
زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه باک
دیو بگیرد از آن قوم که قرآن خوانند
زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست
در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست
دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند
پنهان خورید باده که تکفیر می‌کنند
ناموس عشق و پرده عشاق می‌درند
غیب جوان و سرزنش پیر می‌کنند
جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز
باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند
گویند رمز عشق مگوئید و منشوید
مشکل حکایتیست که تقریر می‌کنند
ما از برون در شده مغرور صد فریب
تا خود درون پرده چه تمویه می‌کنند
می‌خور که شیخ، واعظ، مفتی و محاسب
چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

دیوان حافظ

بنابر این استفاده اولی که رژیم مطلقه فقهاتی (از بسیج سازماندهی شده هواداران خود از شهرها و روستاهای ایران جهت شرکت) از مراسم ۱۴ خرداد می‌کند انگیزه دهی به این نیروهاست.

البته در کنار این استفاده و مهم‌تر از این بهره‌وری رژیم مطلقه فقهاتی می‌کوشد تا با داغ نگاه داشتن این بازار توسط تقدس بخشیدن به حیات و ممات خمینی و تقدس بخشیدن به خاک، قیر، گنبد، بارگاه و ضریح او برای حاکمیت خود:

اولاً مشروعیت فقهی جهت کسب هژمونی بر حوزه‌های فقهاتی شیعه حاصل نماید.

ثانیاً با پیوند ۱۴ خرداد و ۱۵ خرداد (که سالروز سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ توسط حکومت توتالی‌تر پهلوی می‌باشد) برای رژیم مطلقه فقهاتی خود هویت تاریخی تبیین و تعریف نماید.

ثالثاً می‌کوشند تا آنجا که می‌تواند (آنچنانکه در دهه آخر حیات خمینی شاهد بودیم) در راستای ایجاد وحدت درونی بین جناح‌های قدرت حکومت، از قیر خمینی نمادسازی کنند تا شرایط جهت آتش بس و جنگ تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی فراهم کنند.



است و از آنجائیکه جناح به اصطلاح اصلاح طلب اعم از جریان به اصطلاح اصلاح طلب محمد خاتمی، روحانیون موسوی خوینگی، جریان جنبش سبز موسوی، شیخ مهدی کربوبی، جریان کارگزاران و تکنوکرات‌های وابسته به شیخ اکبر هاشمی رفسنجانی، جریان به اصطلاح اعتدالی شیخ حسن روحانی و بالاخره جریان حسن خمینی همگی در این شرایط معتقدند که تنها اهرمی که می‌تواند خامنه‌ای را وادار به نرمش در تقسیم قدرت بکند، کسب کرسی‌ها و رهبری شورای خبرگان رهبری در اسفند ماه ۹۴ می‌باشد چراکه تنها در زیر چتر هژمونی در شورای خبرگان رهبری اسفند ماه ۹۴ است که شرایط جهت تغییر ماهیت شورای خبرگان رهبری از حالت تسلیم فعلی و گذشته خود «به رهبری و خامنه‌ای» به حالت «نظارت بر خامنه‌ای» امکان پذیر می‌شود.

لذا در این رابطه است که تمامی جریان‌های جناح به اصطلاح اصلاح طلب و اعتدالی هم دست و هم داستان شده‌اند تا برای به تسلیم وادار کردن خامنه‌ای و حزب پادگانیش توسط تثبیت رهبری شیخ اکبر هاشمی رفسنجانی بر شورای خبرگان رهبری جدید بسترسازی کنند از طرف دیگر جریان‌های جناح به اصطلاح اصول‌گرا در این رابطه می‌کوشند تا با تسخیر کرسی‌های شورای خبرگان رهبری جدید بتوانند هژمونی این شورا را در دست بگیرند و از انتقال هژمونی به جناح مقابل و هاشمی رفسنجانی جلوگیری کنند چرا که جناح به اصطلاح اصول‌گرا معتقد است که انتقال هژمونی در شورای خبرگان رهبری جدید باعث گردش حرکت خامنه‌ای از این جناح (که در طول ۲۶ سال گذشته ادامه داشته است) به جناح مقابل می‌شود، زیرا آنچنانکه در جریان دولت نهم و دهم خامنه‌ای به وضوح در حمایت بدون مرزبندی از دولت دهم (در جریان کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸) به صورت علنی در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ با هاشمی رفسنجانی مرزبندی کرد اما همین خامنه‌ای در انتخابات خرداد ۷۶ در پای صندوق رای انتخابات دولت هفتم (به اکبر ناطق نوری) حمایت بی چون و چرای خود را از هاشمی رفسنجانی اعلام کرد و به صورت علنی گفت «هر کس که در این انتخابات دولت هفتم رای بیاورد من حمایت می‌کنم اما برای من هیچکس مثل هاشمی رفسنجانی نمی‌شود.»

به همین دلیل خامنه‌ای نشان داده است که در جهتگیری بین جناح‌های دو گانه قدرت، به قدرت برتر نگاه می‌کند. همین موضوع باعث گردیده است تا جناح به اصطلاح اصول‌گرا استمرار حیات سیاسی خود را در گرو حفظ رهبری مطلق و فردی خامنه‌ای (که توسط کسب هژمونی این جناح بر شورای خبرگان رهبری ممکن می‌شود) تعریف نمایند (و

به همین دلیل در جلسه اضطراری که پس از فوت خمینی جهت تعیین جانشینی او تشکیل گردید، این جناح در برابر پیشنهاد رهبری شورائی جناح مقابل جهت جانشینی خمینی بر رهبری فردی تکیه کردند که به علت برتری کمی این جناح، در آن جلسه پیشنهاد رهبری فردی آن‌ها رای آورد با اینکه خود خامنه‌ای در این نشست طرفدار رهبری شورائی به جای رهبری فردی بود) چرا که حاکمیت ۲۶ ساله این جناح از بعد از فوت خمینی بر قوه قضائیه، شورای نگهبان، شورای امنیت کشور، شورای عالی فرهنگی، شورای تشخیص مصلحت و نهادهای اقتصادی خارج از دولت، سپاه، بسیج، رادیو و تلویزیون و حوزه‌های فقهاتی و بیش از ۲۰ سال بر قوه مقننه همه در راستای رهبری فردی خامنه‌ای و حمایت همه جانبه او از این جناح بوده است.

طبیعی است که به محض کاهش حمایت خامنه‌ای از این جناح وضعیت این جناح برمی‌گردد به دوره ده ساله رهبری خمینی که جناح رقیب تحت عنوان‌های مختلف بر نهادهای مختلف فوق حاکمیت می‌کردند و جناح به اصطلاح اصول‌گرا مغلوب جناح دیگر بودند آنچنانکه در این رابطه حتی فرامین خمینی و حمایت بی دریغ خمینی از میرحسین موسوی و دولت سوم و چهارم را هم این جناح در مجلس و بیرون مجلس به چالش کشیدند. به همین دلیل انتخابات اسفند ماه ۹۴ شورای خبرگان رهبری هر چند همراه با انتخابات مجلس دهم برگزار می‌شود، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که وزنه انتخابات شورای خبرگان رهبری در بین این دو انتخابات بنابه دلایل فوق سنگین‌تر می‌باشد.

به همین دلایل در مراسم ۱۴ خرداد ۹۴ خامنه‌ای کوشید تحت عنوان «تحریف صحبت‌ها و خط امام توسط طرح خاطرات امام» مانند نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ موقعیت هاشمی رفسنجانی را به چالش بکشد که برای فهم این موضع‌گیری خامنه‌ای در مراسم ۱۴ خرداد امسال کافی است که بدانیم که هاشمی رفسنجانی از بعد از رد صلاحیت او توسط شورای نگهبان در خصوص کاندیداتوری انتخابات دولت یازدهم و از بعد از انتخابات دولت یازدهم در خرداد ماه ۹۲ که به علت حمایت همه جانبه او و محمد خاتمی از شیخ حسن روحانی باعث پیروزی یک مرحله‌ای شیخ حسن روحانی در این انتخابات شد، سکوت ۸ ساله گذشته خود را شکست و لذا در این شرایط حساس انتخاباتی می‌کوشد تا توسط طرح خاطرات گذشته خود از خمینی برای توافق هسته‌ای و عادی کردن روابط سیاسی و اقتصادی دولت یازدهم با غرب که تنها رمز موفقیت اقتصادی دولت یازدهم می‌باشد، بسترسازی کند.

طبیعی است که این پروژه هاشمی رفسنجانی توسط طرح خاطرات گذشته خود از خمینی به همان اندازه که می‌تواند برای دولت یازدهم

جهت دستیابی به توافق هسته‌ای و رفع تحریم‌ها و رابطه با غرب (که آنچنانکه شیخ حسن روحانی می‌گوید شاه کلید حل همه مشکلات دولت یازدهم و حکومت مطلقه فقه‌ای در این زمان است) جاده صاف کن نظری و ذهنی در بین طرفداران نظام در داخل حکومت باشد، برای خود هاشمی رفسنجانی نیز در عرصه انتخابات شورای خبرگان رهبری اسفند ماه ۹۴ نیز همه چیز خواهد بود زیرا از آنجائیکه در دوران ده ساله رهبری خمینی هاشمی رفسنجانی از آغاز تا انتها به عنوان بازوی راست خمینی عمل کرده است طبیعی است که «طرح اثبات شی در اینجا خودبخود باعث نفی مابیه ازاء، یعنی خامنه‌ای می‌شود» و البته سنگینی این پروژه خاطره گوئی هاشمی رفسنجانی زمانی بیشتر بر خامنه‌ای تحمیل شد که هاشمی رفسنجانی در مراسم بزرگداشت همسر خمینی اعلام کرد که همسر خمینی از همان سال ۸۴ با سر کار آمدن دولت نهم احمدی نژاد مخالف بود و حامی دخالت هاشمی رفسنجانی در این امر شده است که این موضوع از آنجائیکه خامنه‌ای از آغاز انتخابات دولت نهم و دهم حامی بی قید و شرط احمدی نژاد بود بیشتر به معنای نفی حرکت خامنه‌ای تفسیر گردید تا نفی دولت نهم و دهم احمدی نژاد لذا از همان زمان خامنه‌ای مترصد فرصتی بود تا علم مخالفت خودش را در این رابطه بلند کند.

به همین دلیل مراسم ۱۴ خرداد بهترین فرصتی بود که خامنه‌ای جهت اعلام موضع خود انتخاب کرد و البته پیش از آن خامنه‌ای در طول ۱۰ سال گذشته ضمن حمایت از حذف تاریخی هاشمی رفسنجانی در صدا و سیما و تحریف تاریخ ده ساله تکوین نظام مطلقه فقه‌ای توسط حذف هاشمی رفسنجانی و عمده و پررنگ کردن نقش حاشیه‌ای خامنه‌ای در عرصه تکوین نظام توسط ضرغامی در صدا و سیما همچنین آنچنانکه خود خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ رسماً اعلام کرد که «خط فکری من به خط فکری محمود احمدی نژاد نزدیکتر است تا به خط فکری هاشمی رفسنجانی» در مراسم ۱۴ خرداد امسال خامنه‌ای کوشید برای اولین بار به صورت علنی و رسمی صورت حساب را به کلی پاک کند و از موضع بالا اصلاً کل خاطرات هاشمی رفسنجانی که تقریباً امروز به صورت تاریخ رسمی تکوین نظام مطلقه فقه‌ای در آمده است را به زیر سوال ببرد و خود را در این رابطه محق‌تر از هاشمی رفسنجانی اعلام کند.

لذا به این ترتیب بود که خامنه‌ای در مراسم ۱۴ خرداد امسال پروژه خاطره گوئی هاشمی رفسنجانی را به صورت دربست به چالش کشید و آن را تحریف شده خواند. البته این درست در زمانی است که خانواده خود خمینی که در راس آن‌ها زهرا مصطفوی دختر خمینی قرار دارد

رسماً به صورت علنی به حمایت از این خاطرات هاشمی رفسنجانی پرداخته است. علی‌ایحاله گرچه جناح جنگ طلب نظام مطلقه فقه‌ای که استمرار حیات خود را در طول ۳۶ ساله عمر این نظام در گرو جنگ و بحران می‌دانند، از بعد از آتش بس جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای با حزب بعث عراق تلاش کرده‌اند تا هاشمی رفسنجانی را عامل پذیرش قطعنامه ۵۹۸ و آتش بس و نوشیدن جام زهر خمینی در سال ۶۷ معرفی کنند که نخستین مولود این پروژه جناح افراطی و جنگ طلب نظام مطلقه فقه‌ای رویارویی هاشمی رفسنجانی با خامنه‌ای توسط نامه سرگشاده هاشمی رفسنجانی در ۱۷ خرداد ۸۸ به خامنه‌ای و موضع گیری خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ شد، خروجی نهایی این رویارویی بستر ساز کنار گذاشتن هاشمی رفسنجانی از مدیریت و ریاست شورای خبرگان رهبری در سال ۸۸ گردید.

به همین دلیل در جریان مراسم ۱۴ خرداد امسال خامنه‌ای تلاش کرد که نوک پیکان حمله خود را باز مانند نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ متوجه هاشمی رفسنجانی بکند و در رابطه با انتخابات شورای خبرگان رهبری موضع سازشکارانه هاشمی رفسنجانی را به چالش بکشد و قرائت ضد آمریکائی و ضد استکباری از خمینی عرضه کند.

ماحصل اینکه هر چه به اسفند ماه ۹۴ و انتخابات شورای خبرگان رهبری و مجلس دهم نزدیکتر می‌شویم این تضادها عمیق‌تر می‌گردد زیرا تلاش هاشمی رفسنجانی در آن است که خانواده خمینی تحت مدیریت سیدحسین خمینی و شیخ حسن روحانی رئیس دولت یازدهم - که خود عضو شورای خبرگان رهبری هم می‌باشد - همچنین شعار رفع حصر سران جنبش سبز و موضوع توافق هسته‌ای و رفع تحریم‌ها و رابطه با غرب (به جای رابطه با روسیه و اقرار آن که خامنه‌ای از آن حمایت می‌کند) و غیره به موضوع انتخابات اسفند ماه ۹۴ گره بزنند و در همین رابطه بود که در مراسم ۱۴ خرداد امسال سیدحسین خمینی که قبل از خامنه‌ای سخنرانی کرد، اعلام کرد که اگر خامنه‌ای بخواهد تمام اختلافات درونی نظام به یکباره حل می‌شود که صد البته هدف سیدحسین از این کلام این بود که سر سلسله جنبان تمامی بحران داخلی نظام خود خامنه‌ای می‌باشد که این موضوع قضاوت نهایی کل جناح به اصطلاح اصلاح طلب نظام مطلقه فقه‌ای اعم از جریان محمد خاتمی، جریان کارگزاران هاشمی رفسنجانی، جریان جنبش سبز موسوی و کربوبی و جریان اعتدالیون روحانی می‌باشد.

ادامه دارد

خاورهای تازه در هندسایر

بهار کازانه شدن

اقتصادی و اداری و تبدیل آن به بیابان‌های سوخته چیزی از یوگسلاوی سابق باقی نگذاشت و آنچنان قوم‌های مختلف کشور یوگسلاوی به جان هم و کشتار همدیگر تحت لوای مسلمان و مسیحی یا صرب و بوسنی و غیره مشغول کردند که دیگر وحدت درون خلقی دوران تیتو برای مردم این کشور به عنوان یک کابوس درآمد.

به همین دلیل در ادامه موفقیت امپریالیسم جهانی به سرکردگی آمریکا در تجزیه یوگسلاوی بود که امپریالیسم جهانی کوشید این استراتژی بالکانیزه کردن را به داخل کشورهای اقماری اتحاد جماهیر شوروی سابق و در راس آن‌ها روسیه جهت تضعیف روس‌ها بکشانند که البته هر چند در رابطه با بعضی از این کشورها مثل گرجستان و اوکراین توانست صاحب دستاوردی بشود، ولی به علت هوشیاری روس‌ها این استراتژی بالکانیزه کردن در مرزهای روسیه مهار شد در نتیجه کشور روسیه توانست از پس لرزه‌های این استراتژی امپریالیستی خود را مصون نگه دارد که البته پتانسیل مدیریت پوتین از بعد از خیانت‌های یلتسین در روسیه بعد از

از بعد از فروپاشی بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی و تک قطبی شدن نظم بین‌المللی تحت هژمونی امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، امپریالیسم جهانی جهت متلاشی کردن جغرافیای متمرکز کشورهای اقماری بلوک شرق و در راس آن‌ها روسیه کوشیدند تا توسط استراتژی تجزیه و کوچک کردن این کشورها، جغرافیای کشورهای بزرگ و متمرکز بلوک شرق را به چالش بگیرند تا امکان بالقوه جهت بازگشت به دوران ۵۰ ساله جنگ سرد برای روس‌ها دیگر غیر ممکن سازند. در این رابطه بود که به موازات اوج گیری بحران فروپاشی بلوک شرق در دهه آخر قرن بیستم امپریالیسم جهانی استراتژی نفوذ و تجزیه بلوک شرق و در راس آن‌ها روسیه و یوگسلاوی را در دستور کار خود قرار داد و در چارچوب این استراتژی بود که در دهه آخر قرن بیستم تقریباً توانست به اهداف از پیش تعیین شده خود دست پیدا کند چرا که علاوه بر تجزیه کشورهای اروپای شرقی باعث تجزیه کشور بزرگ و قدرتمند یوگسلاوی شد که تحت رهبری تیتو برای سالیان سال اقوام مختلف نژادی و مذهبی و فرهنگی در این کشور در کنار هم زندگی می‌کردند و این کشور تحت رهبری تیتو توانسته بود در سایه این ثبات درونی به عنوان عامل ثبات بین‌المللی و ایجادکننده تعادل استراتژیک بین دو قطب شرق و غرب در دوران ۵۰ ساله جنگ سرد مطرح شود.

لذا طبیعی بود که به موازات فروپاشی بلوک شرق تحت هژمونی اتحاد شوروی و پایان دوران جنگ سرد دیگر تاریخ مصرف یوگسلاوی به عنوان قدرت متمرکزی جهت ایجاد تعادل استراتژیک بین دو قطب شرق و غرب به پایان رسیده بود در نتیجه امپریالیسم جهانی به کشور متمرکز یوگسلاوی به عنوان یک خطر بالقوه از بعد از فروپاشی بلوک شرق برای حاکمیت بلامنازع خود در نظم جدید بین‌المللی نگاه می‌کرد، بنابراین در این رابطه بود که پس از فروپاشی بلوک شرق و پایان دوران ۵۰ ساله جنگ سرد و تثبیت رهبری بلامنازع امپریالیسم آمریکا بر نظم بین‌المللی، موضوع تجزیه کشور یوگسلاوی در نوک پیکان استراتژی امپریالیست‌ها به سرکردگی امپریالیسم آمریکا قرار گرفت.

بر پایه این استراتژی بود که دیدیم به یکباره کشور با ثبات و قدرتمند یوگسلاوی بدل به کوره آتشی شد که هم از درون توسط جنگ‌های نیابتی داخلی قومی و مذهبی و هم از برون توسط حمله مستقیم قدرت‌های امپریالیسم جهانی مورد تجاوز همه جانبه نظامی قرار گرفت تا آنجا که بالاخره امپریالیسم جهانی بلائی بر سر کشور با ثبات و قدرتمند یوگسلاوی آورد که دیگر «نه از تاک نشانی ماند و نه از تاک نشان» و به جز یک خاطره تاریخی در میان دریای خون و جنگ و نابودی تمامی زیرساخت‌های

فروپاشی بلوک شرق در این رابطه عامل تعیین کننده بود.

به هر حال توسط استراتژی بالکانیزه کردن کشورهای مخالف در نظم نوین جهانی در دهه آخر قرن بیستم بود که امپریالیسم جهانی به سرگردگی امپریالیسم آمریکا تلاش می‌کردند به وسیله آن حاکمیت جهانی خود را مدیریت کنند چراکه امپریالیسم جهانی از تجربه نیم قرن دوران جنگ سرد بعد از جنگ بین‌الملل دریافته بود که برای آن‌ها مهار کشورهای تجزیه شده و کوچک شده بیشتر امکان پذیر می‌باشد تا کشورهای بزرگی چون روسیه و یوگسلاوی در این راستا بود که کوشیدند تا تحت لوای این استراتژی منطقه خاورمیانه را هم که همیشه به عنوان یک کوره داغ بحران برای قدرت‌های امپریالیستی بود، خاموش کنند.

اما از آنجائیکه شرایط تاریخی، سیاسی، فرهنگی، ژئوپولیتیکی و ژئواستراتژیکی خاورمیانه با کشورهای بلوک شرق متفاوت بود در نتیجه برای امپریالیست‌ها اجرای این استراتژی در منطقه خاورمیانه ایجاد زلزله و پس لرزه‌هایی کرد که باعث گردید تا علاوه بر اینکه اجرای این استراتژی اوضاع خاورمیانه را به شدت پیچیده کند حتی باعث گردید تا برای مدت‌ها بین جناح‌های داخلی امپریالیستی در آمریکا در خصوص اجرای دو استراتژی مختلف «خاورمیانه بزرگ» و استراتژی «خاورمیانه بالکانیزه شده» اختلاف و شکاف ایجاد کند به طوری که برای مدت‌ها نئوکان‌ها در آمریکا از استراتژی «خاورمیانه بزرگ» تحت هژمونی صهیونیست‌های متجاوز و اشغالگر و کودک کش و ضد انسان اسرائیل حمایت می‌کردند در صورتی که جناح دیگر امپریالیست‌ها تحت لوای تئوری امپریالیستی جنگ تمدن‌های هانتینگتون بر طبل استراتژی «خاورمیانه بالکانیزه شده توسط شعله‌ور کردن جنگ‌های فرقه‌ای و مذهبی» می‌کوبیدند.

دلایل شکست نئوکان‌ها در اجرای استراتژی «تکوین خاورمیانه بزرگ تحت هژمونی کشور متجاوز و اشغالگر اسرائیل» عبارتند از:

۱ - برعکس کشورهای اعمار بلوک شرق در منطقه خاورمیانه:

اولاً تضاد فرقه‌های مذهبی بر تضاد قومیت‌های منطقه‌ای غلبه دارد و به همین دلیل برعکس کشورهای بلوک شرق در خاورمیانه تضادهای مذهبی تعیین کننده هستند نه تضادهای قومی (هر چند تضادهای قومی در مرحله دوم قرار دارند).

ثانیاً از آنجائیکه تضاد مذهبی در کشورهای اقماری بلوک شرق تضاد بین مسیحیت و مسلمانان است این امر به علت در اقلیت بودن مسلمانان و اکثریت مسیحیان در آن کشورها کاتالیزوری جهت اجرای سیاست‌های امپریالیستی در آن منطقه بود اما در کشورهای خاورمیانه به علت اینکه تضادهای مذهبی در چارچوب فرقه‌های مسلمان که در راس آن‌ها سنی و شیعه قرار دارد، می‌باشد. در نتیجه این تضادهای مذهبی در خاورمیانه نتوانست آن دستاوردها برای امپریالیست‌ها به ارمغان بیاورد.

۲ - از سال ۱۹۷۹ به علت حاکمیت روحانیت فقه‌ای شیعه در ایران تضاد مذهبی دو جناح شیعه و سنی در خاورمیانه وارد فاز جدیدی شد که مهم‌ترین مشخصه آن استحاله تضاد فرقه‌ای مذهبی و فقه‌ای این دو جریان از صورت مذهبی به شکل سیاسی است که همین استحاله تضاد، باعث گردیده است تا با اوج گیری جنگ هژمونی طلبانه بین این دو جریان در منطقه (که رهبری سیاسی جریان سنی‌ها در دست سعودی‌های عربستان است و رهبری جریان شیعه در دست رژیم مطلقه فقه‌ای ایران می‌باشد) از آنجائیکه از بعد فروپاشی صفویه برای مدت بیش از چهار صد سال هژمونی سیاسی بلامنازع کشورهای مسلمان (تحت مدیریت امپراطوری عثمانی و از بعد از فروپاشی امپراطوری عثمانی این هژمونی به خانواده سعودی در عربستان منتقل شده است) در دست سنی‌ها بوده است، طبیعی است که با سیاسی شدن رقابت مذهبی بین دو فرقه شیعه و سنی از سال ۱۹۷۹ شرایط سیاسی به کلی در منطقه خاورمیانه تغییر کند چرا که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران از همان آغاز که بر خر مراد قدرت سوار شد، جهت کسب هژمونی در منطقه خاورمیانه تحت لوای شعار صدور انقلاب کوشید تا انقلاب فقه‌ای خود را در راستای کسب قدرت بیشتر سیاسی به کشورهای منطقه و در راس آن‌ها کشورهای هائی که دارای اقلیت یا اکثریت شیعه هستند صادر کند.

همین امر باعث طغیان جنگ شیعه و سنی در منطقه خاورمیانه از سال ۱۹۷۹ تا کنون شده است بطوریکه از سال ۱۹۷۹ تا این تاریخ تمامی جنگ‌های و کشتار و تجاوزات در منطقه خاورمیانه تحت الشعاع این تضاد قرار گرفته است، یعنی از جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای با رژیم صدام حسین در عراق گرفته تا جنگ‌های داخلی امروز در عراق، سوریه، لبنان، یمن، بحرین، پاکستان، افغانستان و حتی جنگ غزه بین حماس و رژیم متجاوز و اشغالگر و کودک کش اسرائیل تحت



الشعاع جنگ شیعه و سنی ایران و عربستان می‌باشد. یعنی گستردگی و نفوذ این جنگ و تضاد هژمونی طلبانه بین دو قطب سعودی‌های عربستان که رهبری سنی‌ها در دست داشتند و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران تا آنجا پیش رفته است که حتی توانسته است جنبش زنجیری بهار عربی را هم تحت الشعاع خود قرار دهد و اینهمه باعث گردیده است تا امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا به مرور زمان دریابند که اجرای استراتژی مهار و سلطه بر خاورمیانه راهی جز به استخدام درآوردن این جنگ مذهبی شیعه و سنی و این تضاد سیاسی و رقابت هژمونی طلبانه بین رژیم مطلقه فقهاتی ایران و سعودی‌های عربستان باقی نگذاشته است.

لذا از این مرحله بود که استراتژی امپریالیست‌ها در خاورمیانه دچار تحول کیفی شد که مشخصه اصلی استراتژی نوین امپریالیست‌ها عبارتند از:

الف - اعتقاد به بقاء رژیم مطلقه فقهاتی ایران برعکس اعتقاد ۳۰ ساله قبلی‌ها که از بعد از کسب حکومت رژیم مطلقه فقهاتی و به خصوص از بعد از اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا معتقد به سرنگونی این رژیم شدند و جهت سرنگونی این رژیم تمام گزینه‌ها بر روی میز خود گذاشته بودند.

ب - ایجاد تعادل استراتژیک بین دو قطب قدرت سیاسی منطقه یعنی رژیم مطلقه فقهاتی ایران و رژیم سعودی‌های عربستان.

ج - تکیه بر جنگ‌های سیاسی مذهبی منطقه از جنگ داعش و القاعده گرفته تا جنگ داخلی یمن، سوریه، عراق، لبنان، بحرین، پاکستان، افغانستان و غیره به عنوان اهرم و وسیله ایجاد تعادل استراتژیک بین دو قطب قدرت سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی ایران و رژیم سعودی‌های عربستان.

د - دستیابی به توافق با رژیم مطلقه فقهاتی ایران در خصوص برنامه هسته‌ای از طریق ابزار دیپلماسی به جای گزینه‌های نظامی و تحریم اقتصادی که باعث ضعیف شدن این رژیم در تعادل استراتژیک منطقه‌ای در برابر عربستان می‌شود.

ه - تکیه بر هژمونی مربع ترکیه، ایران، عربستان و اسرائیل بر منطقه به جای استراتژی خاورمیانه بزرگ قبلی خود که تنها در چارچوب هژمونی بلامنازع رژیم متجاوز و اشغالگر و ضد انسانی اسرائیل

تعریف شده بود.

و - عدم دخالت نظامی مستقیم در کشورهای مخالف منطقه (مانند سال‌های بعد از ۲۰۰۱ در افغانستان و عراق و لیبی و غیره) توسط جایگزینی جنگ‌های نیابتی یا به عبارت دیگر جایگزین کردن جنگ‌های نیابتی به جای اشغال مستقیم نظامی کشورهای منطقه.

ز - حمایت از دولت‌های ارتجاعی و کودتائی منطقه به جای حمایت از شعار حقوق بشر و پروژه تکیه بر دموکراسی و ارداتی قبلی.

ح - اجرای سیاست بالکانیزه کردن ۵ کشور سوریه، یمن، عراق، افغانستان و پاکستان و تبدیل آن‌ها به ۱۴ کشور جهت فراهم کردن بستر مهار و کنترل این کشورها.

ط - حفظ جریان داعش و شاخه‌های منطقه‌ای القاعده به صورت یک جریان غیر مسلط جهت مبارزه منفی با اندیشه اسلامی در سطح منطقه و جهان

ی - استحاله کردن جنگ تمدن‌های هانتینگتون توسط جایگزین کردن جنگ شیعه و سنی به جای جنگ صلیبی بین مسیحیت و مسلمانان.

ک - دامن زدن به جنگ شیعه و سنی در منطقه توسط تشویق رژیم مطلقه فقهاتی ایران جهت دخالت مستقیم نظامی و سیاسی در جنگ‌های داخلی سوریه، یمن، عراق، لبنان و بحرین.

ل - دامن زدن به اوج گیری تضاد بین دو رژیم مطلقه فقهاتی و سعودی‌های مرتجع عربستان در عرصه اقتصادی و سیاسی و مذهبی و نظامی جهت مهار این دو رژیم مرتجع به دست یکدیگر.

والسلام

روزه ماه رمضان، خلاف آمد عادات،

برای باز تولید زیستنی دیگر

۲ - تدریجی الوصول بودن این شدن.

۳ - فقدان ماهیت یا نقشه از پیش تعیین شده، باعث گردید تا ترم تاریخ در این رویکرد جایگزین ترم ماهیت و اسانس بشود. آنچنانکه مطابق این رویکرد تمام پدیده‌های هستی دارای تاریخ می‌باشند و تاریخ مطابق این رویکرد «علم شدن وجود» در پروسس تکامل تدریجی می‌باشد چراکه تاریخ «علم شدن انسان» و کل وجود است و چون تمام وجود در عرصه پروسس تکامل دائما در حال شدن می‌باشد، بنابراین تاریخ، شناخت گذشته نیست بلکه تاریخ، شناخت چگونگی شدن و علل و عوامل و قوانین تغییر و تحول و رشد و تکامل کل وجود و انسان است.

البته هر چند با جایگزین شدن خلقت تاریخی به جای خلقت ماهیتی در عرصه پروسس تکامل وجود، سرنوشت تکوین خلقت در فرایند ماقبل انسان در حلقه جماد و نبات و حیوان مشخص می‌گردد ولی به علت اینکه خلقت تاریخی در فرایندهای جماد و نبات و حیوان به صورت انطباقی صورت گرفته است (و مبانی مکانیزی این خلقت تاریخی انطباقی

دو نوع خلقت: خلقت اگزستانسی - خلقت اسانسی:

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...» - ماه رمضان ماهی است که قرآن در آن نازل شده است تا این قرآن برای مردم وسیله هدایت و دلایل روشن و جدا کننده حق از باطل باشد» (سوره بقره - آیه ۱۸۵)

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

از خلاف آمد عادت به طلب کار که من

حافظ

بسته به اینکه ما پروسه تکوین خلقت وجود و انسان را چگونه تبیین نماییم، دو نوع رویکرد در باب خلقت انسان مطرح می‌شود، یعنی اگر ما با نفی پروسس تکامل در وجود معتقد به خلقت دفعی و آنی و فیکسیستی در باب جهان یا در باب انسان شدیم، قطعاً باید معتقد به خلقت ماهیتی یا اسانسی بشویم که مطابق آن نقشه خلقت از پیش در عالم دیگری تعیین شده است و مطابق آن نقشه از پیش مشخص شده، خلقت در عرصه وجود و انسان به صورت دفعی و آنی و فیکسیستی در چارچوب جبری آن نقشه قبلی تکوین پیدا می‌کند در نتیجه در این خلقت ماهیتی برای موجود نقشی در عرصه خلقت قائل نیستند یعنی.

هر چه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند

اما در برابر خلقت ماهیتی یا اسانسی نوع دیگری از خلقت هم مطرح می‌باشد که خلقت اگزستانسی نامیده می‌شود که مطابق رویکرد خلقت اگزستانسی، تکوین هستی و انسان از آغاز صورتی از قبل تعیین شده نداشته است بلکه در عرصه گهواره و پروسس تکامل و اصل تکامل تدریجی موجودات این وجود دائما در حال شدن و خلقت جدید می‌باشد که به علت تدریجی الوصول بودن این خلقت در عرصه پروسس تکامل و به علت اینکه دیگر مانند خلقت ماهیتی نقشه از پیش تعیین شده بر آن حاکم نمی‌باشد و در نتیجه این مؤلفه‌های سه گانه:

۱ - شدن تکاملی.

و تدریجی موجودات در فرایندهای جماد و نبات و حیوان بر سه پایه:
۱ - انطباق با محیط، ۲ - تنازع در بقاء، ۳ - انتخاب طبیعی یا بقاء
اصح، استوار بوده است) توان تبیین خلقت تاریخی تطبیقی و تدریجی
انسان را نداشت و از آنجائیکه تبیین تکوین و تکامل تدریجی انسان در
چارچوب آن مکانیزم انطباقی با محیط باعث گردید تا اراده و اختیار و
قدرت انتخاب انسان در پای ارابه تکامل انطباقی خلقت تدریجی تاریخ
قربانی بشود، لذا در راستای شکست این بن بست خلقت تاریخی بود که
تنوری خلقت آگزیستانسی جهت تبیین خلقت تاریخی انسان متولد شد.

با تولد تنوری خلقت آگزیستانسی به عنوان آخرین فرایند تکامل تدریجی
موجودات وجود - یعنی انسان - بود که پروسه جایگزینی خلقت تاریخی
به جای خلقت ماهیتی ارسطونی کامل شد و بدین ترتیب خلقت تاریخی
دارای دو فرایند انطباقی و تطبیقی شد که در فرایند انطباقی مسافری
خلقت تاریخی عبارت بودن از جماد و نبات و حیوان، اما در فرایند
تطبیقی خلقت تاریخی که همان فرایند خلقت آگزیستانسی می‌باشد تنها
انسان به عنوان مسافر گهواره پروسس تکامل وجود شد چراکه انتخاب
عالی‌ترین تجلی وجودی نوع انسان و معنی انسان و فلسفه هستی انسان
و در عین حال دشوارترین مسئولیت انسان می‌باشد، زیرا آدمی همواره
در انتخاب است و با این انتخاب مداوم خود را می‌سازد، از اینجا بود
که در عرصه خلقت تاریخی به صورت آگزیستانسی (برعکس خلقت
غیر تاریخی یا ماهیتی که همه وجود و موجودات در یک طرف خلقت
آنی و دفعی و فیکسیستی از پیش تعیین شده قرار می‌داد، خلقت انسان
توانست امکان تبیین خود به صورت تطبیقی به دست بیاورد که صد
البته کشف این تنوری برای انسان به هیچ وجه کمتر از کشف الکتريسته
و جاذبه و دافعه و غیره نبوده و نیست، چرا که در چارچوب کشف
تنوری آگزیستانسی انسان بود که انسان توان آن را پیدا کرد که خود را
بسازد و خالق خود در هستی بشود و چتر جبر خلقت از پیش تعیین شده
ماهیتی یا اسانسی که به عنوان بلائی عظیم از زمان فلاسفه یونان یعنی
پنج قرن قبل از میلاد بر اندیشه بشریت سنگینی می‌کرد و بشریت را
به ورطه سکون و تسلیم و رضا کشانیده بود، پاره کند و با پاره کردن
این چتر است که دیگر انسان آنچنانکه ارسطو می‌گوید، «حیوان ناطق
نیست» یا آنچنانکه افلاطون می‌گوید «انسان حیوان سیاسی نیست» و
یا آنچنانکه مولر می‌گوید «انسان حیوان صورت ساز نیست»، بلکه
در کانتکس خلقت تطبیقی و آگزیستانسی انسان یک انتخاب و یک شدن
همیشگی و یک هجرت بی انتها از لجن تا خدا می‌شود)

هجرت مداوم از خویشتن لجنی تا خویشتن خدائی، که این هجرت از
لجن به سوی خدا به خاطر اینکه خدا در بی نهایت قرار می‌گیرد در
نتیجه این امر باعث می‌گردد تا انسان برعکس خلقت انطباقی هرگز به
قرارگاهی نرسد و در خدا منزل نکند چراکه:

بی نهایت حضرت است این بار گاه

صدر را بگذار صدر تو است راه

مولوی - دفتر سوم - بیت ۱۹۶۱

یعنی انسان همیشه در تکامل است و در حرکت به سوی او و در جهت
و در پرواز صعودی و در معراج عمودی که انتهائی ندارد، به طرف
آن بی نهایت یعنی تا ابد بی توقف پیش می‌رود و هرگز به او نمی‌رسد
و در او منزل نمی‌کند.

بدین ترتیب است که در کانتکس خلقت آگزیستانسی، انسان بدل می‌شود
به اراده آزادی و عاصی بر خداوند با دو سرمایه «عشق» و «آگاهی»
که باید خود انتخاب کند تا خود را بسازد و خالق خود بشود و بدین
ترتیب است که انسان تطبیقی که بارزترین شاخصه آن خودآگاهی است
متولد می‌گردد. با تولد این انسان تطبیقی است که دیگر حیات و حرکت
او مانند دوران انطباقی تابع کور و جبری عوامل و قوانین زیست
شناسی یا بیولوژیک و غرایز طبیعی نیست بلکه در مسیر تکامل به
میزانی که آگاهی‌اش رشد می‌کند و در چارچوب آن انتخاب می‌نماید،
رشد می‌کند و بدین ترتیب نیروی انتخاب و استخدام و آفرینندگی
در او زایش می‌کند و قوی می‌گردد و با آن بر زندان‌های چهارگانه
طبیعت، جامعه، خویشتن و تاریخ چیره می‌گردد و با این چیرگی خالق
خود می‌شود و جانشین خدا می‌گردد یعنی یا همچون بودا از بند لذت
جوئی‌ها و خودپرستی‌ها رها می‌شود و یا همچون اسپارتاکوس عاصی
بر برده‌داران می‌گردد و یا مانند ابونذر بذرافشان انقلاب گرسنگان زمین
می‌شود و یا چون عیسی پیام آور عشق و آشتی می‌گردد و چون موسی
پیامبر جهاد و نجات و چون ابراهیم پیامبر رهائی و بالاخره مانند محمد
پیامبر آگاهی و آزادی و قدرت می‌گردد.

این انسان آگزیستانسی و تطبیقی - برعکس موجودات انطباقی -
جانشین خدا می‌شود و صاحب اراده متعهدی با سه بعد «آگاهی و آزادی
و آفرینندگی» می‌شود، در نتیجه انسان آگزیستانسی یا تطبیقی دیگر
مانند گذشتگان که در چارچوب اصل انطباق با محیط حرکت می‌کردند

ساخته محیط نیست بلکه محیط ساخته او می‌شود. او از همه جبرها که همیشه انسان‌ها را در خود می‌فشرده و از همه قالب‌های ماهیت ساز خلقت ماهیتی به نیروی علم و خودآگاهی و قدرت ایمان و آگاهی از سه زندان طبیعت و جامعه و تاریخ و با نیروی عشق از چهارمین زندانش رها می‌شود و بر خویش مسلط می‌گردد و خویشتن خویش را با اراده خود می‌سازد.

لذا انسان تطبیقی یا اگزیستانسی دیگر نیکی را همچون یک تکلیف فقهی یا فتوای فقهاتی انجام نمی‌دهد چراکه برای او «اخلاق» مجموعه ضرورت‌ها نیست بلکه ارزش‌هایی است که او خلق می‌کند و بدین ترتیب است که برای انسان تطبیقی یا انسان اگزیستانسی مذهب تلاش انسان به هست آلوده است تا خود را پاک کند و از خاک به خدا باز گردد، راهی است (نه هدف) که از لجن تا خدا کشیده شده است و نماز و روزه آنچنانکه ویکتور هوگو می‌گوید «برای او فرو رفتن در نوعی جذب و کشش مغناطیسی میان دو وجود بی نهایت کوچک و بی نهایت بزرگ می‌باشد».

بدین ترتیب است که رمضان و روزه و نماز بستر ساز آفرینش انسان‌های تازه‌ائی می‌شود:

این دهان بستنی دهانی باز شد

تا خورند لقمه‌های راز شد

چند خوردی چرب و شیرین از طعام

امتحان کن چند روزی در صیام

چند شب‌ها خواب را گشتی اسیر

یک شبی بیدار شو دولت بگیر

گر تو این انبان زنان خالی کنی

پر زگوهرهای اجلالی کنی

مثنوی - دفتر پنجم - و دفتر اول

که از آنجائیکه این آفرینش انسان در بستر روزه و رمضان خود ارزش است در قرآن «قدر» نامیده شده است که «قدر» به معنی ارزش می‌باشد و به علت اینکه این ارزش‌ها و این «قدر» توسط انسان اگزیستانسی قرآن در زمان گرفتاری زندان‌های چهارگانه ممکن می‌شود:

این جهان زندان و ما زندانیان

حفره کن زندان خود را وا رهان

مگر آن باشد که زندان حفره کرد

آن که حفره بست آن مگری است سرد

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ابیات ۹۸۴-۹۸۵

قرآن آن چهار زندان را با بیان «لیل» یا شب یاد کرده است، لذا توسط آفریدن این ارزش‌ها است که انسان می‌تواند با شکستن زندان‌های چهارگانه به «مطلع الفجر» رهائی دست پیدا کند و عبادت در دیسکورس انسان تطبیقی و اگزیستانسی اتصال وجودی مستمر میان انسان و خداوند می‌شود و خداوند در این منظومه، سرچشمه معنی و زیبایی و هدف و ایمان و همه ارزش‌ها است که بی او همه چیز در منجلاب پوچی و عبث و ابتدال فرو می‌رود.

به همین دلیل روزه و نماز هجرت از درون، از مرحله آنچه که هست، به سوی آنچه که باید باشد، می‌باشد و آزادی در این رابطه عبارت است از یک مسئله وجود که به معنای رهائی است که محصول یک درجه تکاملی انسان می‌باشد.

چون به آزادی نبوت هادی است

مومنان را زانبیاء آزادی است

ای گروه مومنان شادی کنید

همچو سرو سوسن آزادی کنید

مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ابیات ۴۵۴۰ و ۴۵۴۱

والسلام

وب سایت:

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

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

از اقبال تا شریعتی،

از شریعتی تا آرماف مستضعفین،

از آرماف مستضعفین تا نشر مستضعفین،

چه کرده‌ایم؟ چه می‌کنیم؟ و چه خواهیم کرد؟

این امر باعث گردید تا برای پر کردن این خلاء استراتژی در آن شرایط با توجه به تنوع مبارزات چریکی و قهرآمیز و مسلحانه در سال‌های بعد از جنگ بین‌الملل دوم در کشورهای پیرامونی از آمریکای مرکزی و لاتین گرفته تا شمال و غرب آفریقا و آسیای جنوب شرقی یعنی چین و ویتنام و کامبوج و غیره این جناح از جنبش سیاسی ایران بر مبارزه مسلحانه و استراتژی چریکی و ارتش خلقی در اشکال مختلف تاکتیکی و استراتژی تکیه کنند.

لذا در این راستا بود که در آن شرایط استراتژی وارداتی چریکگرایی و ارتش خلقی و قهرآمیز جهت بر طرف کردن آن پنج ضعف جنبش اجتماعی در قیام خرداد ۴۲ در دستور کار این جریان‌های مذهبی و

ج - استراتژی دوم دهه بعد از شکست قیام خرداد ۴۲:

بعد از استراتژی ولایتمدارانه و فقهاتی و حوزه‌ای مبتنی بر فتوا و تقلید و تکلیف و تعبد و هژمونی روحانیت بازتولید شده خمینی در سال ۱۳۴۸ در نجف توسط کتاب «ولایت فقیه» دومین استراتژی که در عرصه بازتولید حرکت جنبش سیاسی ایران بعد از شکست قیام خرداد ۴۲ تکوین پیدا کرد استراتژی چریکگرایی و مبارزه مسلحانه در دو شاخه مذهبی و غیر مذهبی آن از سال ۴۴ یعنی دو سال بعد از سرکوب قیام خرداد ۴۲ بود. طرفداران این استراتژی از آنجائیکه ریشه سرکوب قیام خرداد ۴۲ را در:

۱ - فقدان صلاحیت رهبری.

۲ - فقدان توان سازماندهی و تشکیلاتی جریان رهبری کننده آن قیام.

۳ - غیبت نیروی پیشاهنگ جهت تعمیق جنبش اجتماعی وارد صحنه شده و کشاندن جنبش کارگری و جنبش‌های دموکراتیک به صحنه سیاسی این قیام در پیوند و حمایت با جنبش اجتماعی حاضر در راستای تکوین آلترناتیو دموکراتیک جهت تضعیف هژمونی ارتجاعی این قیام همراه با سازماندهی و رهبری کردن آن.

۴ - فقدان برنامه درازمدت و کوتاه مدت رهبری قیام به علت سنتی بودن مبارزه در چارچوب فتوا و هیئت‌های مذهبی و حوزة و فقه و فقاہت.

۵ - ارتجاعی بودن مضمون شعار و حرکت و ایدئولوژی رهبری جنبش اجتماعی در خرداد ۴۲، تبیین می‌کردند.

غیر مذهبی قرار گرفت چراکه از نظر نظریه پردازان این استراتژی که افرادی امثال محمد حنیف نژاد و سعید محسن و بیژن جزنی و مسعود احمد زاده و پرویز پویان و غیره بودند به علت:

الف - توان قدرت سرکوب در زیر چتر نظامی - پلیسی رژیم توتالیتر پهلوی از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه مصدق.

ب - عدم تثبیت و استقرار نظام سرمایه‌داری در ایران همراه با ماهیت کمپرادوری سرمایه‌داری موجود آن زمان ایران به عنوان پروژه ناتمام که بسترساز ضعف کمی و کیفی و ساختاری و عدم انسجام تشکیلاتی و سازماندهی طبقه کارگر در ایران شده بود.

ج - شکست استراتژی سازشکارانه و پارلمانتاریستی جریان‌های ملی و مذهبی و غیر مذهبی و لائیک از بعد از شهریور ۲۰ و به خصوص از بعد از کودتای مرداد ۳۲

د - وابستگی سیاسی نظامی حکومت توتالیتر پهلوی به قدرت‌های جهانی امپریالیستی و در راس آن‌ها امپریالیسم تازه نفس آمریکا.

ه - عدم توان اصلاح‌پذیری رژیم توتالیتر پهلوی.

و - فقدان هر گونه سازماندهی مردمی یا نهادهای مدنی در جامعه ایران به عنوان آلترناتیو دموکراتیک.

ز - برتری کمی و جمعیتی روستاهای ایران بر شهرهای ایران قبل از شکست رفوم تحمیلی کندی - شاه و اجرای پروژه الغای رژیم ارباب رعیتی و اصلاحات ارضی همراه با پراکندگی روستاهای ایران، معتقد بودند که استراتژی قهرآمیز و چریکی و مسلحانه و ارتش خلقی به نحوی در آن شرایط تاریخی ایران می‌تواند پاسخگوی این خودیژگی‌های جامعه ایران جهت اعتلای حرکت تحول خواهانه مردم ایران بشود چراکه:

۱ - از نظر نظریه پردازان این استراتژی تنها در عرصه استراتژی مسلحانه و قهرآمیز چریکی یا ارتش خلقی است که ما می‌توانیم چتر نظامی - پلیسی حکومت توتالیتر پهلوی در ایران آن زمان را پاره کنیم.

۲ - از نظر این نظریه پردازان معتقد به استراتژی چریکی و ارتش توده‌ای تنها در عرصه مبارزه سازماندهی شده مسلحانه است که امکان

مبارزه درازمدت همراه با ریزش ترس مردم از حکومت جهت اعتلای مبارزه ممکن می‌شود.

۳ - تنها در چارچوب مبارزه قهرآمیز پیشاهنگ است که امکان پرورش کادرهای همه جانبه جهت هدایتگری مبارزات جنبش‌های چهارگانه کارگری و دانشجویی و دموکراتیک و اجتماعی در ایران فراهم می‌شود.

۴ - تنها از طریق مبارزه قهرآمیز و مسلحانه است که امکان افشاکاری و مرزبندی با جریان‌های سازشکار راست‌گرا و فرصت طلب جنبش سیاسی ایران فراهم می‌شود.

۵ - تنها از طریق مبارزه آنتاگونیستی و قهرآمیز تشکیلاتی پیشاهنگ است که امکان پیوند تشکیلاتی پیشاهنگ با جنبش‌های چهارگانه ایران فراهم می‌شود چراکه پیشاهنگ صداقت و صلاحیت هژمونیک خودش را تنها از طریق عمل و مبارزه و ایثار و فدا و فدییه می‌تواند به توده‌های مردم ثابت نماید.

۶ - تنها از طریق مبارزه قهرآمیز چریکی و ارتش توده‌ای است که می‌توان عدم توانایی هژمونی قیام خرداد ۴۲ به توده‌های ایران اثبات کرد.

۷ - تنها از طریق مبارزه قهرآمیز چریکی و ارتش خلقی است که می‌توان ضعف‌های حکومت نظامی پلیسی پهلوی جهت رخنه در آن شکاف‌ها برای توده‌های ایران به نمایش گذاشت.

۸ - تنها از طریق مبارزه سازمان یافته مسلحانه چریکی و ارتش خلقی است که امکان پیوند بین جنبش مردم ایران با جنبش‌های دیگر خلق‌های کشورهای پیرامونی بوجود می‌آید.

۹ - تنها از طریق مبارزه قهرآمیز چریکی و ارتش خلقی است توسط شکستن چتر نظامی - پلیسی حکومت توتالیتر و کودتایی پهلوی است که امکان پیوند بین بخش‌های مختلف جامعه پراکنده ایران جهت اعتلای مبارزه جنبش اجتماعی و کارگری و دموکراتیک و دانشجویی فراهم می‌شود.

لذا به این ترتیب بود که از سال ۴۴ یعنی دو سال بعد از سرکوب قیام خرداد ۴۲ استراتژی مسلحانه و چریکی و ارتش خلقی توسط این نظریه پردازان وارد دیسکورس جنبش سیاسی ایران شد و به علت

فراهم بودن شرایط ذهنی در جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی آن روز ایران از ۱۹ بهمن سال ۴۹ که این استراتژی توسط حماسه سياهکل توانست مادیت و عینیت خود را در جامعه ایران به نمایش بگذارد و به شدت آن جرقه سياهکل در جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی ایران بدل به یک حریق فراگیر شد، آنچنانکه دیسکورس مبارزه قهرآمیز چریکی و ارتش توده‌ای تقریباً به عنوان گفتمان مسلط جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی درآمد که استمرار چتر گفتمان چریکی بر جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی ایران تا سال ۵۴ ادامه داشت و از سال ۵۴ این چتر گفتمان چریکی بر ذهن جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی ایران رکود و بن بست خود را به نمایش گذاشت بطوریکه در سال ۵۵ (به جز در زندان‌های سیاسی رژیم توتالی‌تر پهلوی) تقریباً رکود کامل و مطلق بر جنبش چریکی و ارتش توده‌ای حاکم شد و این استراتژی در جامعه ایران به بن بست کامل رسید که علل آن عبارت بودند از:

۱ - جایگزینی الگویی و وارداتی استراتژی چریکی و ارتش توده‌ای به جای تکیه بر تحلیل مشخص و در نظر گرفتن شرایط خاص جامعه ایران برای تعیین استراتژی مبارزه در ایران.

۲ - پرهزینه بودن مبارزه قهرآمیز و چریکی به علت قدرت چتر پلیسی - نظامی یا نظامی پلیسی حکومت توتالی‌تر پهلوی که این امر باعث گردید تا توده‌ها و جنبش‌های چهارگانه ایران به جای اتصال با جنبش چریکی و مسلحانه و بازی‌گری در صحنه عمل ترجیح می‌دادند که به تماشاگری در بیرون از صحنه خود را مشغول کنند و تنها وظیفه خود را کف زدن و تشویق کردن پیشاهنگ تعریف کنند که این امر باعث سوپر قهرمان ساختن توده‌ها از مجاهدین و فدائیان این صحنه و این استراتژی گردید و صد البته تا زمانی که توده‌ها احساس کاهش هزینه مشارکت خود در مبارزه نکنند هرگز حاضر به مشارکت در مبارزه پرهزینه به صورت فراگیر در چارچوب جنبش‌های چهارگانه و نهادهای مدنی نیستند.

۳ - سومین موضوعی که باعث بن بست استراتژی قهرآمیز مسلحانه چریک‌گرایی و ارتش توده‌ای در ایران شد بحران تئوریک یا بحران ایدئولوژیک بود که به مرور زمان از بعد از علنی شدن مبارزه مسلحانه یعنی حماسه سياهکل و ضربه‌های استراتژیک تشکیلاتی که از طرف ساواک شاه بر این جریان‌ها وارد شد، این بحران تئوریک یا ایدئولوژیک در دو شاخه مذهبی و غیر مذهبی خود را آفتابی کرد

و از آنجائی که به علت خودبیزگی‌های مبارزه مسلحانه چریکی و ارتش توده‌ای (که اولویت یافتن مسائل امنیتی و عمل زدگی همراه با حاکمیت نظام سانترال‌ایسم یک طرفه بر کل تشکیلات از مشخص‌ترین این خودبیزگی‌ها می‌باشد) هیچگونه برخورد سیستماتیک با بحران تئوریک یا بحران ایدئولوژیک فوق نشد.

در نتیجه به مرور زمان این بحران تئوریک و ایدئولوژی در دو جریان چریکی مذهبی و غیر مذهبی رشد کرد تا آنجا که این بحران در سال‌های ۵۴ و ۵۵ این جریان‌های دو گانه مذهبی و غیر مذهبی چریک‌گرا به گل نشاند و به صورت مطلق در بیرون از زندان در عرصه جامعه ایران به رکود مطلق کشانید. البته نمود و فونکسیون این بحران تئوریک و ایدئولوژیک در دو شاخه مذهبی و غیر مذهبی سازمان‌های چریک‌گرا متفاوت بود بطوریکه در جریان غیر مذهبی این بحران تئوریک ابتدا به صورت تضاد در تبیین استراتژی مسلحانه چریک‌گرا و ارتش توده‌ای به صورت تاکتیکی یا استراتژی نمود پیدا کرد آنچنانکه بعضی مانند بیژن جزنی معتقد به تاکتیکی بودن مبارزه مسلحانه و چریک‌گرایی بودند و ترورها و فونکسیون این تاکتیک انتقال پیام به توده‌ها جهت اعتلای حرکت اجتماعی تبیین می‌کردند ولی بعضی دیگر مانند مسعود احمدزاده به چریک‌گرایی به عنوان یک استراتژی تکیه می‌کرد و اصلاً خود چریک را یک حزب می‌دانست.

البته هر چند در این رابطه جریان‌های بینابینی هم به لحاظ تئوریک از همان آغاز تکوین چریک‌گرایی وجود داشتند که مثلاً بعضی جنگ چریک شهری با تاسی از تئورسین‌های آمریکای لاتین عمده می‌کردند و بعضی دیگر با تاسی از اندیشه‌های مانو در چین معتقد به ارتش توده‌ای و محاصره شهرها از طریق روستاها بودند که البته مبنای تئوریک این نظریه نیمه فئودال و نیمه مستمره دانستن مناسبات حاکم بر جامعه ایران بود، زیرا از نظر این جریان‌ها به علت عدم استقرار و تثبیت نظام سرمایه‌داری در جامعه ایران این امر باعث شده است تا طبقه کارگر در جامعه ایران هنوز تثبیت و فراگیر نشود. در نتیجه از آنجائیکه طبق تئوری مانو در مناسبات نیمه فئودالی و نیمه مستمره تا زمانی که طبقه کارگر تثبیت نشود، طبقه دهقان جایگزین طبقه کارگر می‌شود و دهقان به عنوان عنصر انقلابی مطرح می‌شود.

به همین دلیل این جریان‌ها آنچنانکه در حماسه سياهکل - که مبنای نظری آن توسط صفائی فراهانی تبیین شده - کوشیدند با شروع

حرکت از سیاهکل استراتژی مسلحانه از طریق محاصره شهرها توسط روستاها با انقلابی دانستن طبقه دهقان ایران از سر گیرند که صد البته این استراتژی اگر چه از طرف مسعود احمدزاده در ادامه حرکت صفائی فراهانی از صورت روستائی به شهر منتقل شد و در اندیشه مسعود احمدزاده هسته چریک شهری جایگزین هسته چریک روستائی صفائی فراهانی گردید، ولی نباید فراموش کنیم که هم مسعود احمدزاده و هم صفائی فراهانی در یک اصل با هم اشتراک داشتند و آن استراتژی بودن خط مشی چریکی بود. همان موضوعی که در همان زمان از طرف بیژن جزنی در زندان شاه به چالش کشیده شد و بیژن جزنی برعکس صفائی فراهانی و مسعود احمدزاده به مبارزه مسلحانه پیشاهنگ یا همان چریک‌گرایی به عنوان تاکتیک نگاه می‌کرد نه استراتژی.

البته موضوع بحران ایدئولوژیک و تئوریک در تشکیلات مجاهدین خلق به این صورت نمود پیدا نکرد چرا که در سازمان مجاهدین خلق از همان آغاز تکوین در عرصه استراتژی مسلحانه هر چند در چارچوب تئوری مائو معتقد به استراتژی ارتش خلقی بودند اما در کوتاه مدت مانند مسعود احمدزاده معتقد به هسته جنگ چریک شهری بودند. (نه مانند صفائی فراهانی به هسته چریک روستائی)

د - تفاوت بحران ایدئولوژیک یا تئوریک در دو شاخه مذهبی و غیر مذهبی حرکت‌های مسلحانه چریک‌گرا در دهه ۵۰:

بحران تئوریک در دو شاخه مذهبی و غیر مذهبی سازمان‌های چریک‌گرا صورت متفاوتی داشت و البته نکته‌ای که باز هم تکرار می‌کنیم و از تکرار آن خسته نمی‌شویم اینکه به علت عدم برخورد علمی از همان آغاز با بحران تئوریک و زدن شیپور از دهان گشادش هم در شاخه مذهبی تشکیلات چریکی و هم در شاخه غیر مذهبی باعث گردید که رفته رفته به مرور زمان این بحران ناشناخته تئوریک یا ایدئولوژیک پیچیده‌تر بشود، آنچنانکه در شاخه غیر مذهبی این امر باعث گردید تا این بحران تئوریک رفته رفته در تشکیلات سانت‌الیسم مطلق چریکی ایجاد انشعاب‌های پی در پی بکند تا آنجا که کلا استراتژی مسلحانه هم به صورت تاکتیکی جزئی و هم به صورت استراتژی مسعود احمدزاده و صفائی فراهانی به چالش گرفته شد و اعتقاد به روش سیاسی در

چارچوب تحزب‌گرایی لنینیستی جایگزین روش چریک‌گرایی گردید. اما همین استراتژی سیاسی تحزب‌گرایانه لنینیستی هم گرچه در چارچوب تحلیل حاکمیت مناسبات سرمایه‌داری و تکوین طبقه کارگر ایران استوار بود ولی از آنجائیکه همین استراتژی هم در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص جامعه ایران شکل نگرفت و صورت نمادسازی وارداتی داشت، در نتیجه نتوانست بحران تئوریک در عرصه جنبش غیر مذهبی چریک‌گرای حل کند و به همین دلیل حاکمیت تئوری تحزب‌گرایانه الگویی و وارداتی لنینیستی بر تشکل‌های انشعابی غیر مذهبی باعث گردید تا تشکیلات سیاسی انشعابی همان چریک یا همان تشکیلات چریکی باشد که تنها اسلحه زمین گذاشته بودند و به همین دلیل این تغییر استراتژی الگویی و وارداتی نتوانست باعث تحول طبقه کارگر ایران یا طبقه دهقان ایران بشود.

در نتیجه مانند مرحله قبل این دو طبقه زحمتکش ایرانی به صورت تماشایی صحنه باقی ماندند و منتظر بودند تا چریک شهر و روستا یا چریک تغییر شکل داده سیاسی شده حزبی به جای او به صحنه برود و با قهرمان‌گری اوضاع به نفع او تغییر دهد و همین موضوع باعث گردید تا در سال‌های ۵۶ و ۵۷ به موازات اعتلای جنبش اجتماعی و ضد استبدادی خلاء پیشاهنگ چه در شکل چریک حزبی و چه در شکل چریک مسلح و پیشتاز طبقه کارگر و طبقه دهقان مشهود بود لذا همین خلا باعث گردید تا خرده بورژوازی شهری و نیروهای حاشیه تولید که به لحاظ کمی از جمع دو طبقه کارگر و دهقان ایران بیشتر بودند مانند تمامی قیام‌ها و انقلاب‌های یکصد ساله گذشته ایران جلودار جنبش اجتماعی ضد استبدادی ایران بشوند و همین آفت بسترساز موج سواری روحانیت از راه رسیده جهت غصب هژمونی این جنبش اجتماعی ضد استبدادی مردم ایران شد.

آنچنانکه همین آفت در جنبش‌های اجتماعی قبلی مردم ایران از جنبش تنباکو تا جنبش خرداد ۴۲ بسترساز هژمونی روحانیت گردید که این هژمونی بادآورده روحانیت از رژی و تنباکو تا خرداد ۴۲ عامل اصلی شکست تمامی قیام‌ها و انقلابات مردم ایران در طول صد ساله گذشته بوده است و پر واضح است که عامل اصلی شکست انقلاب بهمن ۵۷ مردم ایران هم همین آفت موج سواری و غصب هژمونی بادآورده روحانیت بر جنبش اجتماعی ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران در غیبت پیشتازی جنبش مستقل طبقه کارگر و جنبش دموکراتیک مردم ایران و



عدم استقلال جنبش دانشجویی بود.

البته همین آفت موج سواری و هژمونی روحانیت عامل شکست جنبش اصلاحات ۷۶ و جنبش سبز ۸۸ مردم ایران گردید و لذا تا زمانی که به هر شکل و در کادر هر قالبی که روحانیت ایران بتواند هژمونی جنبش‌های مردم ایران در چنگ بگیرد شکست قطعی این جنبش‌ها امری جبری و محتوم خواهد بود. البته نباید فراموش کنیم که موج سواری روحانیت همیشه معلول جلوداری خرده بورژوازی شهری و حاشیه تولید در غیبت جنبش‌های مستقل کارگری و دانشجویی و دموکراتیک و سیاسی می‌باشد.

بحران تئوریک در عرصه شاخه مذهبی حرکت چریک‌گرائی که در راس آن‌ها سازمان مجاهدین خلق قرار داشت بر عکس شاخه غیر مذهبی صورت تراژیکی پیدا کرد به طوری که به علت اینکه رهبری مجاهدین خلق که تا سال ۵۷ فقط در زندان بودند از آنجائیکه تلاش می‌کرد به جای اینکه به فهم و شناخت این بحران تئوریک و ایدئولوژی بپردازد، کوشید با فرار به جلو بحران تئوریک تشکیلات مجاهدین خلق در سال‌های ۵۰ تا ۵۷ به صورت:

۱ - غیبت رهبری سازمان به علت ضربه امنیتی و تشکیلاتی ساواک شاه در شهریور ۵۰ و اعدام فروردین و خرداد ۵۱ مهره‌های کلیدی این تشکیلات.

۲ - کودتای اپورتونیستی سال‌های ۵۳ تا ۵۴ در غیبت رهبری اصلی سازمان - که در نهایت منجر به انتشار بیانیه تغییر ایدئولوژی تقی شهرام در تابستان ۵۴ شد - تبیین نماید، اما گرچه این هر دو دلیل مطرح شده از طرف رهبری فعلی سازمان مجاهدین خلق که در آن زمان در زندان به سر می‌بردند در بحران سال‌های ۵۰ تا ۵۷ سازمان مجاهدین دخیل بود ولی موضوعی که رهبری سازمان مجاهدین تا این تاریخ نتوانسته فهم کند و یا اینکه خود را به ناهمی می‌زند اینکه این دلایل مطرح شده توسط رهبری فعلی جنبه شرطی داشته است نه جنبه اساسی و اصلی، چراکه اگر بستر بحران تئوریک و ایدئولوژی در تشکیلات مجاهدین در سال‌های بعد از ۵۰ فراهم نبود هرگز نه اپورتونیست‌ها می‌توانستند در این سازمان کودتا کنند و نه غیبت رهبری می‌توانست اینچنین بسترساز تاخت و تاز اپورتونیست‌ها در سازمان مجاهدین خلق بشود.

به همین دلیل بود که هر چند رهبری فعلی سازمان مجاهدین خلق در سال‌های ۵۸ و ۵۹ کوشید تحت کلاس‌های تبیین جهان مسعود رجوی در دانشگاه شریف پرچم مبارزه ایدئولوژیک با بحران تئوریک ده ساله سازمان مجاهدین بلند کند از آنجائیکه خود این بحران ایدئولوژیک سازمان مجاهدین از طرف رهبری آن درک و فهم نشده بود، در نتیجه این امر باعث گردید تا پروسه مبارزه تئوریک و ایدئولوژیک رهبری فعلی مجاهدین خلق که با کلاس‌های تبیین جهان آغاز شده بود در شکل نطفه مرده به دنیا بیاید آنچنانکه نه تنها بعداً این مبارزه و پروسه کلاس‌ها و کتاب‌های تبیین جهان نتوانست به مقصد و نهایت برسد بلکه آنچنانکه امروز شاهد آن هستیم مجاهدین آگاهانه این جلسات و کتاب‌های تبیین جهان خود را از صفحه آموزشی خود حذف کرده‌اند.

به همین دلیل کوشیدند از سال ۶۲ با جایگزین کردن انقلاب ایدئولوژیک تحت عنوان رهبری زنان در تشکیلات مجاهدین به جای مبارزه ایدئولوژیک به مخاطبین خود آدرس غلط بدهند، لذا رهبری فعلی سازمان مجاهدین خلق با بحران تئوریک که از سال ۵۰ سازمان مجاهدین خلق آستن آن بود تا این تاریخ نتوانسته‌اند به صورت علمی برخورد کنند. در نتیجه همین بحران به موازات زمان پیچیده و پیچیده‌تر شده است تا آنجا که امروز آنچنانکه شاهد آن هستیم این بحران تئوریک آنچنان طوفانی شده است که باعث گردیده است تا تمامی دستاوردهای سیاسی و تاریخی و تشکیلاتی و مبارزاتی این سازمان را دچار لرزه ساختاری بکند چراکه زمانی که رهبری مجاهدین می‌کوشد تا در راستای پیروزی سیاسی بحران تئوریک خود را مخفی سازد راهی برای او باقی نمی‌ماند جز اینکه از هر طریق که شده این پیروزی‌های سیاسی حتی توسط معامله با ارتجاع منطقه و امپریالیسم جهانی و در راس آن‌ها امپریالیسم آمریکا حاصل نماید.

ادامه دارد



جنبش دانشجویی ایران در ترازوی قیام ۱۸ تیر ۷۸

به همین دلیل از آنجائیکه در جامعه امروز ایران بسترهای نظری فضای نقد و انتقاد حتی در میان جریان‌های سیاسی فراهم نمی‌باشد در نتیجه به محض انجام کمترین نقد و انتقاد در این جریان‌های سیاسی انشعاب و فراکسیون و شقه شقه شدن شروع می‌شود که خود این امر نشان دهنده آن می‌باشد که فونکسیون نقد و انتقاد در این جریان‌های سیاسی به ضد خود بدل شده است چراکه نخستین فونکسیون نقد و انتقاد در عرصه جریان‌های سیاسی باید در راستای ایجاد فضای دموکراتیک و اعتلای وحدت درونی باشد نه تولید فراکسیون و انشعاب و پراکندگی و بحران؛ ولی به علت اینکه بسترهای نظری فضای نقد و نقادی که همان فضای دموکراتیک می‌باشد در این جریان‌ها آماده نیست این امر باعث می‌شود تا نقد و انتقاد در این جریان‌ها بحران ساز بشود. البته منهای آفات فوق در غیبت فضای نقد و نقادی آفات بزرگ‌تر دیگری هم تکوین پیدا می‌کند که طرح آن در اینجا یک ضرورت می‌باشد چرا که یکی از آفات جنبش دانشجویی ایران هم هست و آن اینکه در غیبت فضای نقد و انتقاد به علت اینکه ما نمی‌توانیم به ضعف‌های حرکت گذشته خود واقف بشویم، در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا گسستگی در پروسس حرکت ما ایجاد بشود و همین گسستگی در حرکت است که باعث می‌شود که هر زمانی که می‌خواهیم دوباره حرکت گذشته خود را

اولاً بازگشت پیدا می‌کند به فرهنگ استبدادزده جامعه ایران که به خاطر حاکمیت هزاران ساله استبداد سیاسی بر این جامعه موضوع چاپلوسی و تکریم‌های یکطرفه جزو باور تاریخی این مردم شده است بطوریکه اصحاب قدرت در برابر حداقل نقد و انتقادی مخالفین خود را شمع آجین می‌کردند و یا با بی رحمانه ترین شکلی سرکوب می‌کردند و جز به چاپلوسی و تکریم و تعظیم‌های یکطرفه محائی نمی‌دادند.

ثانیاً عامل دوم این باور در فرهنگ ما حاکمیت فرهنگ فقهاتی بر باور مردم ایران است که بیش از هزار سال است که این فرهنگ فقهاتی جزء باور دینی مردم ایران شده است و از آنجائیکه که مبانی اخلاقی و اعتقادی این فرهنگ فقهاتی بر تسلیم و تکلیف و تقلید و فتوای یکطرفه استوار می‌باشد، طبیعی است که نخستین محصول این فرهنگ فقهاتی، فرد یا افراد یا جامعه منقاد به جای فرد یا جامعه منتقد می‌باشد.

بر واضح است که آنچه در این رابطه قربانی این نگاه منقادگرایانه در فرهنگ و جامعه ما می‌شود خود نقد و انتقاد است چراکه زمانی که در جامعه ما برای نقد و انتقاد ارزشی قائل نباشند به موازات کنار گذاشتن نقد و انتقاد، خرد فردی جایگزین خرد جمعی می‌شود که همین جایگزینی خرد فردی به جای خرد جمعی بستر ساز منظومه نظری استبداد ذهنی و عینی در جامعه ما می‌باشد. یعنی بدین ترتیب استبداد نظری جایگزین دموکراسی فکری می‌شود و از اینجا است که مبانی نظری استبداد سیاسی و فکری در جامعه تثبیت می‌گردد. در صورتی که برعکس این در یک فضای دموکراتیک نخستین اصلی که به عنوان زیربنای نظری آن جامعه مطرح می‌شود اینکه آنچنان که بزرگمهر می‌گفت «همه چیز را همگان می‌دانند» و همین اعتقاد به همگان دانستن همه چیز است که باعث می‌گردد تا اعتقاد به اصل خرد جمعی جایگزین اصل استبداد ساز اعتقاد به خرد فردی بشود.

طبیعی است که اعتقاد به اصل خرد جمعی در جمع و جامعه و جریان بستر ساز تکیه بر اصل نقد و انتقاد به عنوان یک ارزش و یک نیاز می‌شود و در راستای ارزشیابی اصل نقد و انتقاد بر جمع و جماعت است که فرد یا جریان یا جامعه برای اعتلای نظری و عملی خود نه تنها در برابر نقد و انتقادات دیگران برخورد منفی نمی‌کند، بلکه بالعکس از دیگران دعوت می‌کند تا بیاند و به او کمک کنند و با نقد عملی و نظری او به او اهمیت و احترام بگذارند و عیب‌های او را به او بگویند تا او با آگاهی به عیوب خود بتواند در آینده به بازتولید اصلاح شده حرکت خود پردازد.

به همین دلیل در غیاب فضای نقد و انتقاد به عنوان یک ارزش هرگز در یک جمع و جریان و جامعه امکان عادت به تفکر کردن حاصل نمی‌شود چرا که لازمه ایجاد عادت به تفکر در یک جامعه باور به نقد و انتقاد نظری و عملی به عنوان یک ارزش است و قطعاً تا زمانی که یک جمع و جریان و جامعه‌ای عادت به تفکر نکند امکان تولید فکر و تولید اندیشه در آن جمع و جامعه حاصل نمی‌شود. بنابراین، عادت به تفکر در هر جریان و جمع و جامعه‌ای از عادت به نقد و انتقاد شروع می‌شود البته زمانی نقد و انتقاد در یک جمع و جریان و جامعه ارزش دارد و بستر ساز عادت به تفکر و تولید فکر می‌شود که انتقاد کننده احساس کند که مخاطبش خود را نیازمند به نقد او می‌داند نه اینکه مانند سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی نقد را به عنوان چاقو حجت تسویه حساب بدانند یا اینکه وسیله تخلیه عقده‌های انتقاد کننده تعریف کنند، طبیعی است که در چنین شرایطی نقد و انتقاد نه تنها نمی‌تواند بستر ساز تحقق خرد جمعی در جامعه بشود بلکه بالعکس وسیله سرکوب اندیشه و سترون شدن ایشخورهای خرد جمعی می‌گردد.



بازتولید بکنیم، به علت اینکه عیوب و آفات حرکت گذشته خود را نشناخته‌ایم در نتیجه یا همان حرکت آستن گذشته را تکرار می‌کنیم یا اینکه دوباره حرکت بدون عقبه تاریخی از صفر شروع می‌کنیم که سرانجام هر دو این‌ها شکست دوباره همان حرکت می‌باشد.

به همین دلیل است که می‌بینیم مثلاً با اینکه بیش از هفتاد سال از عمر جنبش دانشجویی ایران می‌گذرد، این جنبش تنها سرمایه‌اش در طول این هفتاد سال آزمایش شکست پشت شکست می‌باشد و جالب اینجا است که تقریباً عامل تمامی شکست‌های تکراری جنبش دانشجویی ایران مشترک می‌باشد که خود این موضوع دلالت بر این امر می‌کند که جنبش دانشجویی ایران هرگز نتوانی به شناخت آفات گذشته حرکت خود نمی‌دهد، چراکه فضائی برای نقد و انتقاد حرکت گذشته خود فراهم نکرده است البته این موضوع نه فقط مختص به جنبش دانشجویی ایران است بلکه جنبش‌های چهارگانه سیاسی، اجتماعی، کارگری و دموکراتیک ایران هم آستن همین آفت می‌باشند چراکه برای نمونه اگر بخواهیم جنبش کارگری ایران را در این رابطه در قوع انبیا قرار دهیم و با این عینک به آن نگاه کنیم به وضوح درمی‌یابیم که با اینکه بیش از صد سال از عمر جنبش کارگری ایران می‌گذرد ولی آفاتی که همین امروز جنبش کارگری ایران را به گل نشاند است درست همان آفاتی می‌باشد که صد سال پیش جنبش کارگری ایران گرفتار آن بوده است و آن جنبش را زمین گیر کرده بود چراکه آسیب عمده امروز جنبش کارگری ایران عبارتند از پراکندگی تشکیلاتی، عدم تکوین مبارزات سندیکائی و عدم دارا بودن تشکیلات مستقل سراسری می‌باشد که این آسیب باعث شده است تا مطالبات طبقه کارگر امروز ایران درست همان مطالبات صد سال پیش این طبقه باشد. مثل افزایش حداقل حقوق، یا امنیت شغلی، یا امنیت محیط کار، یا روشن شدن وضعیت قراردادهای کار معین و غیره. چرا چنین است؟

این همه به خاطر این است که گسستگی در پروسه مبارزه یکصد ساله جنبش کارگری ایران وجود دارد و همین گسستگی تشکیلاتی و نظری و عملی با گذشته است که نمی‌گذارد تا این جنبش حرکتی رو به جلو داشته باشد. البته این آفت در خصوص جنبش اجتماعی ایران بسیار پر رنگ‌تر می‌باشد چراکه جنبش اجتماعی ایران به خاطر اینکه در طول بیش از صد سال گذشته یعنی از واقعه رژی و انقلاب مشروطیت تا خرداد ۸۸ (که آخرین حرکت سراسری این جنبش در ایران می‌باشد) به علت اینکه دارای خواستگاه شناسایی بوده است که از خواستگاه بازار مشروطیت تا خواستگاه حاشیه تولید انقلاب ۵۷ و خواستگاه کارمندی و خرده بورژوازی شهری خرداد ۸۸ تغییر کرده است و به علت اینکه در یک نگاه کلی نقش خرده بورژوازی شهری در این جنبش پر رنگ‌تر از همه بوده است، همین موضوع باعث گردیده تا این جنبش نسبت به تشکل

پذیری و مبارزه درازمدت ضعیف عمل کند و میل به مبارزه کوتاه مدت داشته باشد که خود این امر بسترساز گرایش به آنتاگونیست و مبارزه فهرامیز توسط این گروه اجتماعی می‌شود. همچنین به علت اینکه این گروه اجتماعی توان رهبری جنبش توسط خود را ندارد و همیشه جهت هزمونی جنبش نگاهش به گروه‌های اجتماعی بیرونی است این همه باعث شده است تا جنبش اجتماعی ایران هر چه از عمرش می‌گذرد نه تنها حرکتی اعتلا بخش رو به جلو نداشته باشد، بلکه رو به گذشته هم داشته است.

برای نمونه می‌توانیم نقش این جنبش را از قیام ۱۵ خرداد ۴۲ تا انقلاب ۵۷ و جنبش اصلاحات خرداد ۷۶ و جنبش سبز ۸۸ مورد بازشناسی مجدد قراردهیم تا به درستی دریابیم که عامل شکست تمامی این قیام و انقلاب‌ها همین آفات خودویژه جنبش اجتماعی ایران می‌باشد که اگر این جنبش اجتماعی ایران با این آفات صد تا قیام و انقلاب دیگر هم بکند، باز دستاوردی جز شکست برای او به بار نخواهد آورد، بنابراین اگر بخواهیم به جمع بندی آنچه فوقاً مطرح کردیم پردازیم، باید بگوئیم که از مهم‌ترین مشخصه پیشگام مستضعفین همین مسلح بودن به سلاح نقد است که در چارچوب این سلاح نقد است که پیشگام مستضعفین قبل از همه خود جامعه و مردم ایران را مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهد یعنی به جای تسلیم شدن در برابر مردم و جامعه ایران (که بسترساز آفت خطرناک پوپولیسم می‌شود) به صورت عریان و شفاف به مردم ایران می‌گوید، ای مردم ایران شما این عیوب تاریخی، فرهنگی، مذهبی و اجتماعی دارید تا زمانی که این عیوب خود را بر طرف نکند حرکتی رو به جلو نخواهید داشت، اینچنین نقد کردن توده‌ها توسط پیشگام مستضعفین است که پیشگام را پیشگام می‌کند و از خطر پوپولیسم او را در امان نگه می‌دارد و باعث می‌شود تا جامعه ایران عادت به تفکر پیدا کند و جامعه ایران را از حالت در خود به جامعه برای خود استحاله کند.

ب - چرا قیام ۱۸ تیر ۷۸ جنبش دانشجویی ایران شکست خورد:

عوامل شکست قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران عبارتند از:

اول - از آنجائیکه قیام ۱۸ تیر ۷۸ جنبش دانشجویی ایران نخستین اعلام موجودیت و بازتولید این جنبش از بعد از کودتای فرهنگی سال ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی بر علیه جنبش دانشجویی بود، به دلیل اینکه این کودتا باعث گردید تا برای مدت نزدیک به ۲۰ سال جنبش دانشجویی ایران را به کما یا محاق تاریخی ببرد در نتیجه تا زمانی که ما از کودتای فرهنگی ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی تحلیل مشخصی نداشته باشیم هرگز نمی‌توانیم به

آسیب‌شناسی قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران پردازیم چراکه قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران آتش دهان ققنوسی بود که پس از ۲۰ سال از خاکستر کودتای فرهنگی سال ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی شعله ور گردید. بنابراین بی فهم آن کودتای فرهنگی هر گونه آسیب‌شناسی قیام ۷۸ جنبش دانشجویی ایران ابر خواهد بود.

محورهائی که در رابطه با تحلیل مشخص از کودتای فرهنگی سال ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی بر علیه جنبش دانشجویی باید در نظر داشته باشیم عبارتند از:

الف - هر چند شاخه‌هایی از جنبش سیاسی ایران در سال ۵۸ کوشیدند جهت سربازگیری حرکت خود با ورود علنی و آشکار خود به دانشگاه‌ها، دانشگاه را به عنوان آخرین سنگر مقاومت خود در برابر هجمه تمام عیار لباس شخصی‌ها و چاق به دستان رژیم مطلقه فقهاتی قرار دهند، ولی نباید فراموش کنیم که مهم‌ترین عاملی که باعث پناهندگی جریان‌های سیاسی به دانشگاه‌ها شد محاصره و فشار بی امان رژیم مطلقه فقهاتی به این جریان‌های جنبش سیاسی ایران در سال ۵۸ توسط گروه‌های اجتماعی حامی خود در شکل چاق به دستان یا لباس شخصی‌ها بود، که برای فهم حجم اندازه این فشار کافی است که بدانیم سال ۵۸ سال اول بعد از انقلاب می‌باشد که هنوز رژیم مطلقه فقهاتی دارای حداکثر پایگاه و مقبولیت اجتماعی می‌باشد هر چند که به لحاظ اداری این رژیم در سال ۵۸ هنوز نهادینه نشده بود اما همین خیل گسترده حامیان اجتماعی‌اش شرایط جهت سرکوب و تحت فشار قرار دادن گروه‌های جنبش سیاسی ایران فراهم کرده بود به خصوص که سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۵۸ جهت استقرار و تثبیت حاکمیت خود بزرگ‌ترین مانع راه خود را این جریان‌های سیاسی تشخیص دادند؛ لذا در این رابطه بود که از همان آغاز سال ۵۸ در زیر لوای مقابله با جنبش خلق کردستان و خلق گنبد و مقابله با ترورهای گروه فرقان، رژیم مطلقه فقهاتی کوشید تا توسط هجمه همه جانبه به جریان‌های جنبش سیاسی صورت حساب را کلا پاک کند در نتیجه همین مقبولیت و پایگاه اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۵۸ و فشار بی امان این رژیم بر علیه این جریان‌ها توسط چاق داران و لباس شخصی‌ها باعث گردید که دانشگاه و جنبش دانشجویی به عنوان تنها پناهگاه و تنها سنگر جریان‌های جنبش سیاسی ایران جهت صیانت و استمرار حیات سیاسی و جذب نیرو بشود. از اینجا بود که در بهار سال ۵۹ که رژیم مطلقه فقهاتی کودتای خود را بر علیه دانشگاه و جنبش دانشجویی ایران آغاز کرد:

اولا دانشگاه به عنوان آخرین خاکریزی بود که رژیم مطلقه فقهاتی جهت استقرار و تثبیت قدرت خود در چارچوب نابودی آلترناتیوهای سیاسی خود به چالش کشید.

ثانیا در این سال دانشگاه به عنوان تنها سنگر باقی مانده برای جریان‌های سیاسی جهت

صیانت و استمرار حیات سیاسی علنی خود باقی مانده بود، طبیعی بود که جریان‌های سیاسی با از دست دادن دانشگاه‌ها راهی جز تکیه بر مبارزه مخفی نداشتند که این موضوع همان آتشی بود که رژیم مطلقه فقهاتی برای جریان‌های سیاسی ایران پخته بود چراکه با توجه به فضای باز سیاسی پس از انقلاب و عدم توانائی فوری رژیم فقهاتی جهت حاکم کردن چتر اختناق بر جامعه ایران، لذا غیر علنی شدن حرکت جریان‌های سیاسی به مثابه تیر خلاص برای این جریان‌ها بود.

بنابراین در سال ۵۸ و به خصوص اوایل سال ۵۹ که کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهات بر علیه دانشگاه شکل گرفت راهی جز این برای جنبش سیاسی ایران باقی نمانده بود که جهت حفظ مبارزه علنی خود به دانشگاه‌ها پناه ببرند. به همین دلیل کودتای فرهنگی سال ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی در آغاز کودتا جهت اشغال آخرین سنگر دفاع جریان‌های سیاسی بود و در مرحله دوم بود که موضوع این کودتا قلع و قمع جنبش دانشجویی توسط شورای بازگشائی دانشگاه‌ها تحت رهبری فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش شد. بنابراین پروسه کودتای فرهنگی ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی دارای دو فرایند بود.

فرایند اول یک فرایند نظامی تحت رهبری هادی غفاری و احمد جنتی بود که توسط آن با توپ و تانک وارد دانشگاه‌ها شدند و آخرین خاکریز دفاع از جریان‌های سیاسی آلترناتیو خود گرفتند.

فرایند دوم که برعکس فرایند اول صورت نظامی نداشت و برعکس فرایند اول کوتاه مدت هم نبود و بیش از چهار سال طول کشید، فرایند سرکوب نرم افزاری و سخت افزاری جنبش دانشجویی ایران تحت رهبری شورای بازگشائی دانشگاه‌ها و هزمونی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش بود.

ب - هر چند در رابطه با فرایند اول کودتا یعنی قلع و قمع جریان‌های سیاسی به علت کوتاه مدت بودند فرایند و به علت آنتاگونیست بودن برخوردها و به علت اینکه موضوع کودتا در فرایند اول قلع و قمع جریان‌ها سیاسی بود نه جنبش سیاسی موضوعی نیست که در اینجا نیاز به آنالیز بیشتر آن باشد اما آنچه در رابطه با کودتای فرهنگی ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی در اینجا برای ما حائز اهمیت دارد، فرایند دوم کودتا می‌باشد که موضوع آن قلع و قمع جنبش دانشجویی به لحاظ نظری و عینی است که البته هدف رژیم مطلقه فقهاتی در آغاز کودتای ۵۹ فقط تسخیر آخرین سنگر مقاومت جریان‌های سیاسی بود نه جنبش دانشجویی ولی وقتی که رژیم مطلقه فقهاتی دید توانسته است تحت لوای توپ و تانک و سرنیزه به راحتی وارد دانشگاه‌ها بشود و سنگر جریان‌های سیاسی را تسخیر نماید از دانشگاه خارج نشد و پس از تعطیل کردن دانشگاه‌ها مصمم شد که فرایند دوم کودتا بر علیه جنبش دانشجویی ایران به صورت همه جانبه به اجرا درآورد.

۸ - نهادینه کردن ورود نمایندگان نظری و عملی رژیم مطلقه فقهاتی تحت عنوان‌های مختلف نهاد رهبری و یا بسیج و غیره.

لذا به این ترتیب بود که رژیم مطلقه فقهاتی توانست کودتای فرهنگی ۵۹ را هم به لحاظ نرم افزاری و هم به لحاظ سخت افزاری در دانشگاه‌های ایران تثبیت نماید.

دوم - حال پس از این تحلیل مشخص از کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی به راحتی می‌توانیم به عظمت قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران پی ببریم چراکه در شرایطی دانشگاه‌های ایران پس از بازگشائی موفق به انجام این قیام شدند که رژیم مطلقه فقهاتی فکر می‌کرد برای ابد ریشه جنبش دانشجویی ایران را از مزرعه دانشگاه‌های ایران خشکانیده است و تمامی دانشگاه‌های ایران را در این رابطه سترون کرده است. به همین دلیل قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران برای رژیم مطلقه فقهاتی مانند یک سیحی ویرانگری بود که برای همیشه خواب را از چشم حاکمین بر سر نیزه نشسته گرفت.

سوم - آفاتی که باعث شکست قیام جنبش ۱۸ تیرماه ۷۸ توسط حزب پادگانی خامنه‌ای شد عبارتند از:

۱ - تاکتیک زندگی و نداشتن برنامه و استراتژی، این آفت به اندازه‌ای در قیام تیر ۷۸ مشهود بود که حتی در ضمن راه پیمائی بیرون خوابگاه‌ها امیرآباد مقصد راه پیمائی‌ها هم مشخص نبود و به صورت خود به خودی هدایت می‌شد به خصوص که در این راه پیمائی جنبش اجتماعی هم به جنبش دانشجویی ایران ملحق شده بودند.

۲ - محصور ماندن قیام به شهر تهران و عدم سرایت این قیام به سطح شهرستان‌ها که باعث افزایش ضربه پذیری قیام شد.

۳ - پیوند تکوین این قیام با تضاد جناح‌های داخلی حاکمیت مثل تعطیلی روزنامه سلام.

۴ - عدم وجود تشکیلات مستقل سرتاسری از دو تشکیلات دولتی جهاد دانشگاهی و انجمن‌های اسلامی.

والسلام

ج - در خصوص برنامه ریزی رژیم مطلقه فقهاتی جهت کودتای فرهنگی ۵۹ بر علیه دانشگاه‌ها و جنبش دانشجویی ایران باید عقبه تاریخی این امر به ۱۳ آبان ۵۸ متصل کنیم که رژیم مطلقه فقهاتی تحت خیمه شب بازی اشغال سفارت آمریکا توسط موسوی خوئینی‌ها و گروهی از دانشجویان وابسته‌اش کوشید به وسیله این خیمه شب بازی به تسویه حساب با مخالفین خود از دولت موقت بازرگان تا جریان‌های سیاسی و در نهایت جنبش دانشجویی پردازد. بنابراین آبشخور اولیه سازماندهی رژیم مطلقه فقهاتی جهت کودتای فرهنگی ۵۹ برگشت پیدا می‌کند به ماجرای خیمه شب بازی اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ که توسط آب گل آلود اشغال سفارت آمریکا رژیم مطلقه فقهاتی توانست حداکثر ماهی مورد نیاز خود از این آب صید کند.

د - شورای بازگشائی دانشگاه‌ها تحت هژمونی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش توانست توسط این مکانیزم‌ها به قلع و قمع نرم افزاری و سخت افزاری جنبش دانشجویی ایران در طول چهار سال فرایند دوم کودتا پردازد:

۱ - تسویه جنبش دانشجویی از دانشگاه توسط اخراج دانشجویان سیاسی از دانشگاه‌ها.

۲ - سهمیه بندی کردن جذب دانشجویان جدید در چارچوب سهم سپاه و سهم خانواده شهداء و غیره که بستر ساز پادگانی شدن دانشگاه‌ها شد.

۳ - انحصاری کردن تشکیلات دانشجویی به یک تشکیلات جهاد دانشگاهی و بعدا با اضافه شدن تشکیلات انجمن‌های اسلامی به دو تشکیلات وابسته دولتی که حکم ستون پنجم رژیم مطلقه فقهاتی در دانشگاه‌ها داشت بطوریکه رژیم مطلقه فقهاتی توسط این دو تشکیلات در سال‌های اولیه بازگشائی دانشگاه‌ها توانست سیستم پلیسی - امنیتی در دانشگاه حاکم کند و دانشگاه‌های ایران را بدل به پادگان بکند و پشه را در هوا نعل بکند.

۴ - ایجاد تشکیلات عریض و طویل امنیتی و پادگانی جهت فیلترینگ کردن جذب دانشجویان جدید.

۵ - طبقه بندی یا ستاره دار کردن دانشجویان جهت سترون کردن جنبش دانشجویی.

۶ - تسویه هدفدار اساتید دانشگاه‌ها جهت عقیم کردن جنبش دانشجویی ایران از بالا.

۷ - تسویه هدفدار مطالب درسی همراه با اضافه کردن هدفدار واحدهای جدید درسی جهت شستشوی ذهنی دانشجویان.

الفبای اندیشه محمد پیامبر انسان

در مقایسه با اندیشه ارسطو و هگل

خدای محمد:

برای فهم و شناخت خدای محمد باید در یک رابطه قیاسی، خدای محمد را در کنار خدای ارسطو و خدای هگل، دو اعجوبه بشریت در دنیای قدیم و دنیای مدرن قرار دهیم تا با مقایسه این خدایان بتوان به فهم خدای محمد دست پیدا کرد چراکه اگر ما فقط از زاویه درون دینی و فقط با عینک قرآن و تاریخ بخواهیم به اندیشه محمد دست پیدا کنیم، شناخت اندیشه محمد از این منظر فقط به درد متدینین به دین می‌خورد. اما از آنجائیکه مخاطب محمد در همه جا انسان به معنای کامل کلمه بوده است طبیعی است که فهم اندیشه محمد تنها از منظر دین و تاریخ و قرآن نمی‌تواند پاسخگوی نیاز انسان در همه دوران‌ها و در همه عصرها و نسل‌ها باشد.

در این رابطه ما در این نوشته برانیم تا برای فهم الفبای اندیشه محمد از منظر برون دینی مبانی اندیشه محمد را در کنار اسطوره‌های اندیشه بشریت فهم کنیم تا در قیاس اندیشه محمد در کنار اندیشه غول‌های اندیشه بشریت ببینیم، آیا محمد برای انسان در یک مقیاس جهانی و تاریخی و علمی حرفی برای رهائی نظری و عملی انسان دارد یا نه؟ طبیعی است که فریبترین موضوعی که می‌توان در این رابطه قیاسی قرار دهیم موضوع «خدا» است که شاه فنر اندیشه هر مومن و معتقد به خدا تشکیل می‌دهد. طبیعی است که هر کس آنچنانکه جهان را تبیین و نظاره می‌کند خداوند را تبیین می‌نماید پس فهم مقایسه‌ای موضوع خداوند در اندیشه بزرگان تاریخ بشر امثال ارسطو و هگل با خداوند در اندیشه محمد می‌تواند تبیین‌کننده چارچوب کلی اندیشه این بازرگان باشد.

الف - خدای ارسطو:

خدای ارسطو محرک اولیه است، خدای ارسطو محرک غیر متحرکی است که بیگانه با طبیعت در عالم هور قلیائی ماورای طبیعت ساکن می‌باشد. خدای ارسطو محرک اولیه یک حرکت مکانیکی در جهان می‌باشد که مانند خدای نیوتن تنها به صورت کوک کردن اولیه ساعت جهان طبیعت و هستی را به حرکت درآورده است و یا مانند خدای دکارت است که می‌گفت «ماده و حرکت را به من بدهید من جهان را می‌سازم» خدای ارسطو مانند خدای دکارت بیرون از این جهان می‌باشد، خدای ارسطو بیگانه با طبیعت است چرا که از نگاه ارسطو این طبیعت و وجود تنها در آغاز تکوین خود جهت ایجاد آن حرکت اولیه نیازمند به خدا بوده است و از بعد از ایجاد آن حرکت اولیه دیگر این جهان نیازمند به خدا نمی‌باشد و لذا رابطه خدا با این جهان رابطه تماشاگر است.

خدای ارسطو آنچنانکه با طبیعت بیگانه است و رابطه مکانیکی با طبیعت دارد با انسان بیگانه و غریب

خدای ارسطو فقط معلول رابطه نیاز

متحرک به محرک اولیه است و هیچ سنخیتی و رابطتهایی و نیازی دیگر بین وجود و جهان و طبیعت با خدای ارسطو ندارد. به عبارت دیگر خدای ارسطو مولود سه مقوله «حرکت» و «محرک» و «متحرک» می‌باشد و بیرون از این سه مقوله خدای ارسطو جایی در هستی ندارد و لذا در این رابطه است که خدای ارسطو هم محرک غیر متحرک می‌باشد و هم ماوراء الطبیعه بیگانه با طبیعت است چرا که از نگاه ارسطو آنچنانکه طبیعت از ماوراء طبیعت جدا و بیگانه است محرک از متحرک جدا و بیگانه می‌باشد و هستی و طبیعت ثابت و یکنواخت و غیر تکامل پذیر می‌شود و رابطه بین محرک و متحرک که همان حرکت می‌باشد همیشه به صورت برونی و مکانیکی است.

خدای ارسطو تنها در چارچوب قوه و فعل و تقدم قوه بر فعل و تقدم ماهیت بر وجود و اعتقاد به وجود طبیعی در چارچوب قوه و فعل و وجود و ماهیت به جای وجود تاریخی به معماری اولیه این جهان در مرحله ازل پرداخته است. خدای ارسطو تنها در تابوت دوآلیسم بین طبیعت و ماوراء الطبیعت، روح و بدن، ذهن و عین، ماده و حرکت، قوه و فعل توان حیات و زنده ماندن را دارد. خدای ارسطو تنها در چارچوب هیولای اولی اولیه قابل تبیین و تفسیر و تشریح می‌باشد چراکه از منظر ارسطو تنها و فقط این هیولای اولی اولیه است که قوه محض می‌باشد و فارغ از هر گونه فعلیتی است و به علت این خاصیت قوه محض بودن هیولای اولی باعث شده تا این هیولای اولی توانایی پذیرش هر گونه صورتی را داشته باشد گرچه خود هیچ صورتی را ندارد.

خدای ارسطو یک خدای محیطی است بر وجود و هرگز توان محاط شدن و ورود در وجود ندارد و همین خاصیت محیطی خدای ارسطو باعث شده تا از بیرون تنها به تکان اولیه وجود در چارچوب قوه و فعل و ماده و صورت اکتفا کند. خدای ارسطو آنچنانکه او معتقد به تقدم قوه بر فعل، ماهیت بر وجود، ماده بر صورت، ذهن بر عین، روح بر بدن بود تکوینی ابدی و ازلی به دست خود، بیرون از این جهان و هستی تنها در عالم هور قلیائی داشته است. خدای ارسطو آنچنانکه او در عالم شناخت معتقد به تقسیم تصور و تصدیق و تقسیم تصور و تصدیق به تصور و تصدیق بدیهی و نظری بود و همیشه تصور و تصدیق بدیهی را بستر ساز تصور و تصدیق نظری می‌دانست و تصور و تصدیقات بدیهی را به لحاظ زمانی و تکوینی مقدم و امری فطری و غیر تکوینی می‌دانست که قبل از خلقت به صورت یک پکیج همراه انسان می‌باشد، خدای او نیز تکوینی مقدم بر جهان و وجود داشته و هیچ رابطتهایی و نیازی بین او و این جهان وجود ندارد.

خدای ارسطو آنچنانکه از دیدگاه او اندیشه کلید اندیشه می‌باشد و اندیشه تنها از راه اندیشه حاصل می‌شود و هیچ نیازی در تکوین اندیشه به عمل ندارد، خدای او هم در تکوین خود هیچ نیازی به خلقت جهان و طبیعت و وجود نداشته و ندارد و خود بی این خلقت و جهان و طبیعت کامل و تمام می‌باشد. خدای ارسطو آنچنانکه او در عرصه شناخت معتقد بود که اندیشه تنها از اندیشه بوجود می‌آید و اندیشه تنها معیار اندیشه می‌باشد و اندیشه تنها معیار شخصیت انسان است نه عمل؛ هیچ پیوندی با خلقت و جهان و انسان به لحاظ وجودی ندارد. خدای ارسطو حیاتش تنها در بستر و چارچوب دوآلیسم قوه و فعل، طبیعت و ماوراء الطبیعت، روح و بدن، ماهیت و وجود، انسان و طبیعت، عین و ذهن، برده و برده دار در خلقت ممکن می‌باشد و طبیعی است که این خدای دوآلیسم سوار در عرصه توحید بین روح و بدن، قوه و فعل، ذهن و عین، ماهیت و وجود، محرک و متحرک می‌میرد.

خدای ارسطو آنچنانکه او در تبیین خلقت انسان و جامعه انسانی معتقد به کار طبیعی و تقسیم کار طبیعی از پیش تعیین شده بود و معتقد بود که برده از زمان تکوین، برده آفریده شده است، آنچنانکه برده دار از زمان تکوین برده دار خلق شده است و هیچ دستی نمی‌تواند تغییری در خلقت آن‌ها بدهد و کار طبیعی را مقدم به کار اجتماعی تبیین می‌کرد و کار طبیعی را خالق کار اجتماعی می‌دانست و «الانسان مدنیه بالطبع» را مقدم بر «الانسان مدنیه بالتبع» می‌دانست، خدائی ساکن و ثابت بیرون از وجود می‌باشد که دارای خلقتی مقدم بر وجود و بی نیاز به خلقت وجود می‌باشد. خدای ارسطو تنها خالق قوه است نه فعل، خدای ارسطو تنها خالق روح است نه بدن، خدای ارسطو تنها خالق ماوراء الطبیعت است نه طبیعت، خدای ارسطو تنها خالق کار طبیعی و فطرت است نه کار اجتماعی و پراکسیس، خدای ارسطو تنها خالق ایده است نه ماده، خدای ارسطو تنها خالق خلقت طبیعی است نه خلقت تاریخی.

ب - خدای هگل:

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که ساکن و ثابت و بیرون از طبیعت در عالم ماوراء الطبیعت بیکار به تماشای این جهان نشسته است) یک خدای دائما در حال شدن و دائما در حال تکامل می‌باشد. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که یک خدای غیر تکامل پذیر می‌باشد) یک خدای تکامل پذیر است که تکاملش در بستر تکامل همین طبیعت مادی انجام می‌گیرد. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که بیگانه با طبیعت و هم جنس با ماوراء الطبیعت است) بیگانه با ماوراء الطبیعت و هم جنس با طبیعت می‌باشد. خدای هگل برعکس خدای

ارسطو (که بیرون و محیط بر طبیعت است) یک خدای محاطی و در درون طبیعت می‌باشد.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که غیر تکامل پذیر می‌باشد) یک خدای تکامل پذیر است که این تکاملش در بستر دیالکتیک در سه فرایند تز و آنتی تز و سنتز انجام می‌گیرد و از مرحله ایده اولیه این خدای ناقص شروع به تکامل می‌کند و به مرحله طبیعت می‌رسد و از طبیعت هم این خدا تکامل می‌کند و به مرحله انسان می‌رسد و از آنجا این خدا تا عقل کلی نهائی تکامل پیدا می‌کند. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که یک خدای محرک غیر متحرک می‌باشد) خدای متحرک محرک می‌باشد. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که خالق حرکت مکانیکی در طبیعت و هستی می‌باشد) یک خدای مخلوق حرکت دینامیکی وجود است. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها علت نخستین برای هستی و طبیعت می‌باشد و هیچ نیازی به حرکت و تکامل ندارد) عقل کلی است که تنها در پایان حرکت تکاملی وجود در بستر تکامل طبیعت و انسان حاصل می‌شود نه در آغاز خلقت، آنچنانکه ارسطو می‌گوید.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها محرک غیر متحرک و ساکن می‌باشد) متحرک حرکت آفرین دیالکتیک و تکامل در خلقت است. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که یک خدای بی نیاز به هستی و طبیعت می‌باشد) یک خدای نیازمند به تکامل در بستر خلقت دیالکتیکی وجود در مراحل طبیعت و انسان است که نیاز او به تکامل در بستر طبیعت و انسان بر پایه تعامل با طبیعت و انسان به صورت نفی و نفی در نفی و اثبات وجودی سنتز در مرحله‌ای متکامل‌تر انجام می‌گیرد. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که در کانتکس دوآلیسم‌های طبیعت و ماوراء الطبیعت، روح و بدن، ماده و صورت، عین و ذهن، ایده و رئال، قوه و فعل، ماهیت و وجود جهان را مدیریت می‌کند) خدائی است که در چارچوب وحدت طبیعت و ماوراء الطبیعت، ایده و ماده، ذهن و عین، ابژه و سوژه، روح و بدن، قوه و فعل جهان را توسط دیالکتیک مدیریت می‌کند.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها خالق یک حرکت اولیه و مکانیکی برای طبیعت می‌باشد) خدائی است که خالق حرکت دینامیکی پی در پی و مستمر در بستر دیالکتیک سه مولفه‌ای تز و آنتی تز و سنتز است. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها محرک غیر متحرک و ساکن می‌باشد) هم محرک است و هم متحرک و محرک بودن او به خاطر متحرک بودن او است نه بالعکس. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که علت نخستین وجود و خالق حرکت مکانیکی و اولیه وجود می‌باشد) مخلوق دیالکتیک وجود است که باعث تکوین شدن و تکامل

و صیرورت به صورت پیوسته و مستمر در تعامل با طبیعت می‌شود و به همین دلیل خدای هگل گرچه خدائی در آغاز ناقص می‌باشد جهت رفع این نقص خود نیازمند به تکامل می‌گردد و برای انجام این تکامل خود در کانتکس وجود و طبیعت و انسانی به درون این طبیعت حلول می‌کند و همراه با طبیعت و انسان در بستر دیالکتیک تز و آنتی تز و سنتز تکامل می‌کند.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که از قبل از خلقت در عالم ازل به صورت کامل وجود دارد و اصلاً نیازی به تکامل و رشد ندارد و به همین دلیل بر جدائی طبیعت و ماوراء الطبیعت و جدائی محرک و متحرک تکیه زده است و غیر تکامل پذیر می‌باشد) خدائی است که در مرحله نهائی خلقت به صورت عقل کل، شکل کامل خود را پیدا می‌کند و تا قبل از نیل به آن مرحله نهائی این خدای ناقص به صورت ایده و روح می‌باشد هر چند این ایده تا قبل از نیل به عقل کل از نظر هگل خدا می‌باشد. ولی خدای نهائی هگل در مرحله نهائی خلقت در بستر تکامل حاصل می‌شود که خود مخلوق حرکت دینامیکی وجود در بستر دیالکتیک شدن هستی می‌باشد. خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که تنها در چارچوب هیولای اولی که قوه محض می‌باشد قابل تبیین می‌باشد) تنها در کانتکس اصل تکامل وجود که سنتزی مولود تز و آنتی تز طبیعت و انسان است حاصل می‌شود.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو (که ماقبل تکوین خلقت وجود و طبیعت و انسان در عالم هور قلیائی ماوراء الطبیعت ساکن بوده است) خدائی است که نیازمند به طبیعت و انسان برای تکامل خود می‌باشد و در بستر این نیاز به خلقت وجود و طبیعت و انسان است که دست به تکوین خلقت می‌زند و پا به پای این طبیعت و خلقت با وجود و در درون وجود به صورت وحدت وجود پیش می‌رود و حتی برای یک آن وجود و هستی را رها نمی‌کند تا به تماشای آن‌ها بنشیند بلکه بالعکس خدای هگل برعکس خدای ارسطو و خدای نیوتن که یک خدای تماشاگر صرف می‌باشد، خدائی است بازیگر صرف که در عرصه این بازیگری پیوسته رشد و تکامل می‌کند یعنی خدای هگل با تکامل خود توانسته است طبیعت و انسان را بیافریند.

خدای هگل برعکس خدای ارسطو و خدای نیوتن و دکارت (که یک خدای مکانیکی و بیرونی و محیطی می‌باشد) خدائی است که با طبیعت و هستی و انسان وحدت وجود دارد و برعکس وحدت وجود عرفا که طبیعت و هستی را در وجود خداوند تبیین می‌کردند هگل در کانتکس وحدت وجود خود وجود خداوند را در چارچوب تکامل طبیعت و انسان تبیین می‌کند. به عبارت دیگر بر پایه وحدت وجود عرفا طبیعت و

انسان در وجود خداوند قرار دارد در صورتی که بر پایه اصل وحدت وجود هگل، خدا در وجود طبیعت و انسان قرار می‌گیرد.

۳ - خدای مولوی:

خدای مولوی برعکس خدای هگل و خدای ارسطو و خدای نیوتن و خدای دکارت اصلاً فاصله‌ای با وجود در اشکال مختلف طبیعت و انسان ندارد و همه وجود در اشکال مختلفش رشد و تکامل خود را از او می‌گیرند.

متصل نی منفصل نی‌ای کمال

بلکه بی چون و چگونه زاعتدال
ماهیانیم و تو دریای حیات
زنده‌ایم از لطفت ای نیکو صفات
تو نگنجی در کنار فکرتی
نی به معلولی قرین چون علتی
مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - سطر ۱۶
خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و نیوتن و دکارت و هگل پیوندش با وجود به صورت عشق است و محبت.

من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو

پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو
سخن رخ مگو جز سخن گنج مگو
ور از این بی خبری رخ مبر هیچ مگو
دوش دیوانه شدم عشق مرا دید بگفت
آمدم نعره مزین جامه مدر هیچ مگو
گفتم ای عشق من از چیز دیگر می‌ترسم
گفت آن چیز دیگر نیست دگر هیچ مگو
من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت
سر بجنبان که بلی جز که به سر هیچ مگو
گفتم این روی فرشته ست عجب یا بشر است
گفت این غیر فرشته است و بشر هیچ مگو
گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد
گفت می باش چنین زیر و زبر هیچ مگو
گفتم ای دل پدري کن نه که این وصف خدا است
گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو

کلیات دیوان شمس تبریزی - غزل ۲۲۱۹ - ص ۸۳۲ - سطر ۶ به بعد
خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و نیوتن و دکارت و هگل، خدائی است که دائماً در حال خلقت جهان و وجود می‌باشد و دائماً این خلقت

در حال تکامل از وجود تمام و کمال او جاری می‌شود.

کل یوم و فی شان بخوان

مرو را بیکار و بی فعلی مدان

کمترین کارش به هر روز آن بود

کاو سه لشکر را روانه می‌کند

لشکری ز اصلاب سوی امهات

بهر آن تا در رحم روید نبات

لشکری ز ارحام سوی خاکدان

تا زمر ماده برگردد جهان

لشکری از خاکدان سوی اجل

تا ببیند هر کسی عکس العمل

با زنی شک بیش از این‌ها می‌رسد

آن چه از حق سوی جان‌ها می‌رسد

آن چه از جان‌ها به دل‌ها می‌رسد

آن چه از دل‌ها به گل‌ها می‌رسد

مثنوی - دفتر اول - ص ۶۱ - سطر ۲۹ به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و نیوتن و دکارت و هگل هم منشاء تکامل است و هم منتهای کمال است و عامل موضوع کمال و تکامل در هستی و جهان و طبیعت می‌باشد و بی او کمال در عالم و حرکت بی معنی می‌باشد، خود کمال پذیر نیست ولی کمال بخش می‌باشد.

چیسست نشانی آنک هست جهان دگر

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجا است

نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گر نه ورای نظر عالم بی منتهاست

دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - سطر ۷

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۶

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و نیوتن و دکارت و هگل خالق
مستمر وجود است نه مخلوق تکامل وجود.

حق آنکه دایگی کردی نخست

تا نهال ما زآب و خاک رست

حق آن شه که تو را صاف آفرید

کرد چندان مشغله در تو پدید

آن چنان معمور و باقی داشتت

تا که دهری از ازل پنداشتت

شکر دانستیم آغاز تو را

انبیاء گفتند آن راز تو را

آدمی داند که خانه حادث است

عنکبوتی نه که در وی عابث است

مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - سطر ۲۶

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و نیوتن و دکارت و هگل وجود
مطلق فانی نمائی است که جهان شدن و تکامل وجود را به صورت
جهان بازی درمی‌آورد.

ما که باشیم ای تو ما را جان جان

تا که ما باشیم با تو در میان

ما عدم هائیم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق فانی نما

باد ما و بود ما از داد تو است

هستی ما جمله از ایجاد تو است

لذت هستی نمودی نیست را

عاشق خود کرده بودی نیست را

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۴ - سطر ۳۰ به بعد و ص ۱۵ سطر یک
به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و نیوتن و دکارت و هگل عامل
تکامل است نه مولود تکامل.

از جمادی مردم نامی شدم

از نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوان و آدم شدم

پس چه ترسم کی زمردم کم شدم

حمله دیگر مجرم از بشر

تا بر ارم از ملائک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو

کل نشیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک پران شوم

آن چه اندر وهم نباید آن شوم

پس عدم گردم عدم چون ارغنون

گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ و ص ۲۰۰ - سطر ۳۷ و ۱ به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و نیوتن و دکارت و هگل تنها با
نگاه درون نگر انسان قابل رویت است نه نگاه برون نگر.

آئینه دل چون شود صافی و پاک

نقش‌ها بینی برون از آب و خاک

هم بینی نقش و هم نقاش را

فرش دولت را هم فرارش را

مثنوی - دفتر دوم - ص ۸۰ - سطر ۱۰

خدای مولوی گرچه مانند خدای هگل هستی و وجود را به صورت
فکرتهی در خویش آفریده است اما این فکرت برعکس آنچه هگل
می‌گفت از فاکری متکامل صادر شده نه فاکری کمال پذیر و ناقص.

این جهان یک فکرت است از عقل کل

عقل کل شاه است و صورت‌ها رسل

کل عالم صورت عقل کل است

اوست بابای هر آنک اهل دل است

تا چه عالم‌ها است در سودای عقل

تا چه با پهنا است این دریای عقل

عقل بی پایان بود عقل بشر

بحر را غواص باید ای پسر

عقل پنهان است و ظاهر عالمی

صورت ما موج یا از وی نمی

مثنوی دفتر اول - ص ۲۵ - سطر ۱۰ به بعد

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو در عالم ماوراء الطبیعت و فوق
هستی ساکن نیست بلکه هم آغوش با همین وجود تکامل پذیر می‌باشد.

ما زخود سوی تو گردانیم سر

چون تویی از ما به ما نزدیکتر

با چنین نزدیکی دوریم دور

در چنین تاریکی بفرست نور

مثنوی دفتر دوم - ص ۳۳

خدای مولوی برعکس خدای ارسطو و خدای نیوتن و خدای دکارت
تنها خدای محرک اولیه و علت نخستین این جهان خلقت نیست بلکه
به عنوان محرک حرکت آفرین دائم وجود می‌باشد البته نه به صورت
ساکن تماشاگر نشسته بر کرسی قدرت بلکه در اندام بازیگری تکامل
بخش.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

در وجود آدمی جان و روان

می‌رسد از غیب چون آب روان

هر زمان از غیب نو نو می‌رسد

وز جهان تن برون شو می‌رسد

مثنوی دفتر اول - ص ۲۵ - سطر ۲۹

۴ - خدای محمد:

«وَمَنْ تَرَكَّى فَاِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَاِلَى اللّٰهِ الْمَصِيْرُ - هر انسانی که در این مسیر خود را پاک بکند به خودش خدمت کرده است چرا که این پاکسازی وجودی بسترساز تکامل او بسوی خدا می‌شود» (سوره فاطر - آیه ۱۸).

د - خدای محمد برعکس خدای ارسطو و خدای نیوتن و خدای دکارت فقط محرک اولیه وجود و علت نخستین هستی نمی‌باشد بلکه بالعکس خالق هر آن وجود است و محرک هستی در هر آن شدن و تکامل وجود می‌باشد.

«هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِهٖ كُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ - اوست خدائی که هم در آغاز و هم در انجام و هم در ظاهر و هم در باطن وجود دارد و به همه وجود آگاه می‌باشد» (سوره حدید - آیه ۳).

ه - خدای محمد برعکس خدای ارسطو (که بر پایه دوآلیسم طبیعت و ماوراء الطبیعت، روح و بدن، ماده و صورت، قوه و فعل، عین و ذهن، ماده و ایده جهان را مدیریت می‌کند) بر توحید وجود در عرصه طبیعت و ماوراء الطبیعت، روح و بدن، ماهیت و وجود، قوه و فعل، محرک و متحرک، ایده و ماده به صورت مستمر به مدیریت جهان مشغول می‌باشد.

«قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ - اللّٰهُ الصَّمَدُ - لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُوًا اَحَدٌ - ای محمد بگو خدای واحد من خدائی است که بی نیاز از تکامل می‌باشد و تکامل پذیر نیست» (سوره توحید یا اخلاص) و به علت این بی نیازی از تکامل نه مولود چیزی می‌باشد (آنتی تز یا سنتز) و نه موضوعی از او زائیده می‌شود (تز) و نه با چیزی جنت می‌شود (سنتز) اعلام تعطیلی دیالکتیک وجود در وجود خداوند در کانتکس تز یا والد و آنتی تز یا مولود و سنتز یا ترکیب در این آیات قابل توجه می‌باشد).

و - خدای محمد برعکس خدای ارسطو، تنها محرک یک حرکت مکانیکی برای وجود و هستی و جهان نیست بلکه در عرصه یک شدن مستمر و حرکت دینامیکی به مدیریت جهان و وجود مشغول می‌باشد. «اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاٰجِعُوْنَ - از خدا آمده‌ایم و به سوی خدا هم می‌رویم» (سوره بقره - آیه ۱۵۶).

والسلام

الف - خدای محمد نه فقط در آغاز وجود خالق این جهان حادث می‌باشد بلکه دائماً در حال خلقت نوین در هستی می‌باشد و نه آنچنان که ارسطو و نیوتن و دکارت می‌گفتند فقط برای یکبار خلقت را آفریده و بعداً این خلقت را به حال خود رها کرده است بلکه بالعکس هر لحظه مانند همان لحظه اول در حال خلقت نو به نو و جدید می‌باشد و یک آن از خلقت جدید دست نمی‌کشد.

«يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - ای پیامبر از تو در باب تکوین وجود سوال می‌کنند بگو او خداوند دائماً در کاری نو می‌باشد» (سوره الرحمن - آیه ۲۹).

ب - خدای محمد مانند خدای ارسطو جدای از وجود و هستی در عالم ماوراء الطبیعت به صورت ساکن جا نگرفته است بلکه در دامن همین وجود و انسان به صورت بازیگر وجود دارد آنچنانکه از رگ‌ها گردن انسان به انسان نزدیکتر می‌باشد.

«وَتَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ - من از رگ‌های گردن انسان به او نزدیکترم» (سوره ق - آیه ۱۶).

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَاِنِّي قَرِيْبٌ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَا نِ فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِيْ وَلْيُؤْمِنُوْا بِيْ لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُوْنَ - ای پیامبر هر وقت بندگان من از تو در باره من سوال کردند به آن‌ها بگو من به شما نزدیکم تا خواسته شما را اجابت کنم آن زمانی که با وجود خود مرا بخوانید و به این راه ایمان داشته باشید برای اینکه تکامل کنید» (سوره بقره - آیه ۱۸۶).

ج - خدای محمد مانند خدای هگل تکامل پذیر نیست بلکه تکامل آفرین و تکامل بخش می‌باشد.

«يَا اَيُّهَا الْاِنْسَانُ اِنَّكَ كَادِحٌ اِلَى رَبِّكَ كَذٰحًا فَمَلٰقِيْهِهٖ - ای انسان تو در بستر شدائد رفتن و شدن بسوی پروردگار خود در حرکت می‌باشی و تا آنجا پیش می‌روی که به ملاقات او می‌رسی» (سوره انشقاق - آیه ۶).

«اَلَا اِلٰى اللّٰهِ تَصِيْرُ الْاُمُوْرُ - آگاه باشید تکامل و شدن شما تنها در بستر الی الله تحقق پیدا می‌کند و جهت نهائی تکامل و شدن شما به سوی اوست» (سوره شوری - آیه ۵۳).

«وَاللّٰهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَاِلَيْهِ الْمَصِيْرُ - خداوند هم خالق کل وجود است و هم تکامل بخش کل وجود می‌باشد» (سوره مائده - آیه ۱۸).



قرآن را تفسیر کنیم؟

۳ - چگونه قرآن را به حرف در آوریم

تابستان سال ۶۰ و هزاران و هزار فتوا و حکم‌های فقهاتی می‌شود. همان تفسیر قرآنی که فونکسیون اجتماعی آن مدت ۳۶ سال است که ملت مظلوم ایران با گوشت و پوست خود احساس می‌کنند و برای اجرای حکم فقهی «اوجب الواجبات حفظ نظام حاکم می‌باشد» ۳۶ سال است که تمامی سرمایه سیاسی، فرهنگی، تاریخی، اقتصادی و اجتماعی این ملت بزرگ در پای این اصل فقهی ذبح شرعی می‌شود.

همچنین آن متکلم وقتی اقدام به تفسیر قرآن می‌کند، در پایان آنچه‌آنکه در تفسیر فخر رازی می‌بینیم در آخر قرآن به صورت یک مجموعه کلامی درمی‌آید و برای افرادی مانند ملاصدرا و حکیم سبزواری و شیخ مرتضی مطهری - که با عینک فلسفی یونانی به تفسیر قرآن می‌پردازند - قرآن به صورت یک کتاب فلسفی توجیه کننده درمی‌آید و باز در تفسیر پرتوی از قرآن و تفسیرهای عبدالعلی بازرگان هم به خاطر اینکه مفسر با لباس علم ساینس قرن نوزدهم و هیجدهم اروپا وارد قرآن می‌شود، تفسیر قرآن آن‌ها یک دوره علم باشناسی، کامپیوترشناسی، نجوم شناسی و غیره می‌شود، چرا در تفسیر هزار ساله قرآن گرفتار بیراهه شدیم و این تفسیر از همه رنگ قرآن تاکنون نتوانسته است کوچک‌ترین مشکلات انسان‌سازانه و

گالیله می‌گفت برای فهم و تفسیر طبیعت، ما باید در برابر طبیعت پرسش‌های جدیدی قرار دهیم و در این رابطه است که تکیه کردن بر مشاهدات طبیعت از نظر گالیله نمی‌تواند ما را به تدوین علم که همان فهم و تفسیر طبیعت می‌باشد برساند، لذا اگر بخواهیم این کلام گالیله را کالبد شکافی کنیم باید بگوئیم که،
اولا از نظر گالیله تفسیر طبیعت بسترساز علوم طبیعی می‌باشد.

ثانیا خود تفسیر طبیعت تنها با عینک استقرائی فرانسیس بیکن ممکن نیست بلکه این ذهن فعال کانتی می‌خواهد تا به جای استقراء با قرار دادن پرسش‌های فربه در برابر طبیعت، این طبیعت ساکت و خاموش را به حرف درآورد. در خصوص مقایسه قرآن با طبیعت آنچه‌آنکه معلم کبیرمان شریعتی در مقدمه کنفرانس‌های «امت و امامت» مطرح کرده است خود قرآن مانند یک طبیعت کلامی می‌باشد که تفاوت آن با طبیعت بیرونی در این است که قرآن یک طبیعت کلامی است در صورتی که طبیعت بیرون یک کتاب عنصری می‌باشد. لذا در این رابطه است که قرآن در آیه دوم سوره بقره با بیان «ذَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» هم قرآن و هم طبیعت را به صورت کتاب مطرح می‌کند.

بنابراین با تاسی از متدولوژی ارائه شده از طرف گالیله آنچه‌آنکه ما برای به حرف درآوردن طبیعت ساکت و خاموش مجبوریم به جای متد استقرائی بیکن توسط پرسش‌های نو آنچه‌آنکه نیوتن می‌گفت «طبیعت را شکنجه کنیم» تا طبیعت خاموش و ساکت به حرف درآید. در خصوص قرآن هم باید همین متد را به کار گیریم چراکه آنچه‌آنکه گالیله در خصوص طبیعت می‌گفت با مشاهده ساده طبیعت ما نمی‌توانیم به تدوین و کشف علوم و معنا در طبیعت دست پیدا کنیم. به عبارت دیگر از نظر گالیله دستیابی به علوم در طبیعت تنها در گرو تفسیر طبیعت می‌باشد که این تفسیر طبیعت از نظر او با قرار دادن سوال‌ها یا پرسش‌های نو در برابر طبیعت امکان پذیر می‌باشد.

در خصوص قرآن موضوع به همین متد استوار می‌باشد چراکه آنچه‌آنکه فوقا مطرح کردیم بنا به گفته امام علی قرآن یک مرجع خاموش و ساکت است، باید او را به حرف درآوریم و تا زمانی که توسط مخاطب این قرآن خاموش و ساکت به حرف در نیاید هرگز قرآن خود به خود حرفی نخواهد زد و لذا طبیعی است که اگر ما با تفسیر خود بدون به حرف درآوردن قرآن خاموش از زبان قرآن حرفی بزنیم این حرف ما است که به صورت انطباقی در حلقوم قرآن قرار می‌گیرد نه حرف قرآن. برای ما آنچه‌آنکه در برخورد تطبیقی ممکن می‌شود و همین امر باعث گشته تا بیش از هزار سال ما از زمان جریر طبری تا امروز خروار خروار تفسیر از قرآن بکنیم اما این کوه تفسیرها هرگز نتوانند کوچک‌ترین مشکلات انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه ما را در این عصر و این دوران و زمان پاسخگو باشند، چراکه این همه تفسیر از قرآن حرف‌های ما بوده است که به صورت انطباقی یا دکلماتیسم در حلقوم قرآن قرار گرفته است نه حرف‌های قرآن به ما.

به همین علت می‌بینیم که فقیه حوزه وقتی دست به تفسیر قرآن می‌زند قرآن را به صورت یک مجموعه فقه و احکام و شریعت دگم لاینگیری درمی‌آورد که بزرگ‌ترین راهنمایی این تفسیر از قرآن شروع اسلام از سنگسار، قصاص، دیه، حجاب، تیغ و درفش، اعدام و شکنجه و اوین و کهریزک و نسل کشی تابستان ۶۷ و کافر دانستن مصدق، مرتد اعلام کردن جبهه ملی، منافق دانستن نضت آزادی، حکم قتل زنی که اوشین را با حضرت زهرا مرزیه مقایسه کرده، حکم اعدام زنان باردار در



جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه مسلمان را حل بکند؟

برای پاسخ به این سوال این کوه تفسیرهای گوناگون را با تفسیرهای معلم کبیرمان شریعتی از قرآن در کنار هم قرار دهیم تا به عمق فاجعه بیشتر واقف شویم، چراکه در تفسیر سوره روم، تفسیر سوره انبیاء، تفسیر سوره ناس، تفسیر معراج، اسری و غیره شریعتی می‌کوشد قرآن را در برابر سوال زمان قرار دهد نه مانند تفسیرهای دیگر در برابر فلسفه و فقه و کلام و عرفان هند شرقی و علم سیانس و از آنجائیکه سوال و پرسش زمان غیر از علم‌های رایج زمان اعم از فلسفه و کلام و غیره می‌باشد این امر باعث شده است تا بین تفسیر انطباقی و دگماتیسم از قرآن با تفسیر تطبیقی تفاوتی از فرش تا عرش بوجود بیاید.

در تفسیر سوره روم شریعتی قبل از شروع این تفسیر سوال بزرگ زمان را برای خود مشخص کرده است و آن سوال مسئولیت روشنفکر در زمان ما است، در مرحله بعد بود که شریعتی این سوال بزرگ را در برابر قرآن قرار داد نه در برابر سوره روم و در مرحله سوم شریعتی از قرآن به سوره روم رسید و در مرحله چهارم بود که سوره روم یا آن قرآن خاموش و ساکت شروع به حرف زدن کرد و همگان دیدیم که شریعتی از سوره روم حرف‌هایی بیرون کشید که تا این تاریخ برای مسلمانان اعم از شیعه و سنی بی سابقه می‌باشد و در این رابطه بود که می‌گویند استاد محمد تقی شریعتی - پدر شریعتی - پس از این تفسیر شریعتی از سوره روم، خطاب به پرسش می‌گوید: «چرا ما که مفسر قرآن هستیم و مفسرین قبلی قرآن با اینکه این همه از قرآن و روایات مطلع هستیم، نتوانستیم چنین تفسیری از قرآن بکنیم؟ اما تو با این جایگاه علمی‌ات توانستی چنین تفسیری از قرآن ارائه بدهی؟» می‌گویند شریعتی با همان کلام مزاح آمیز همیشگی‌اش خطاب به پدر بزرگوارش می‌گوید: «به خاطر اینکه آنچه شما مفسرین از آغاز تا انجام خواندید بلدید، من نخواندم و بلد نیستم.»

حال خارج از آن مزاح شریعتی سوال مهمی که در این رابطه در همین جا قابل طرح است اینکه واقعا چه شد که شریعتی توانست سرمه‌ائی در چشم خود قرار دهد و با آن سرمه بتواند از حج پیامبر آن همه ذخائر عظیم حفاری کند و از تاریخ اسلام و از قرآن این تفاسیر عمیق عرضه نماید؟ در یک کلام شریعتی با تغییر متد بود که توانست برای اولین بار در جامعه مسلمان در قرن بیستم تفسیر تطبیقی از قرآن بکند و قرآن را با طرح سوال زمان و ادار به حرف زدن بکند. تغییر متدلوژی که شریعتی در فهم و تفسیر انجام داد این بود که تا قبل از شریعتی مفسرین قرآن از طبری و فخر رازی گرفته تا طالقانی و عبدالعلی بازگان برای تفسیر قرآن علم زمان خودشان هر چه بود یا علم کلام بود، یا عرفان بود، یا فلسفه بود، یا فقه بود و یا علم سیانس در برابر آینه قرآن قرار می‌دادند و سپس در قرآن و از زبان قرآن به تماشای آن علم می‌نشستند اما شریعتی این کار را نکرد، بلکه به جای علم زمان، سوال زمان را در برابر آینه قرآن قرار داد. به این دلیل بود که برعکس گذشته که حرف زدن قرآن صورت انطباقی داشت در زمان شریعتی قرآن برای اولین بار به صورت تطبیقی به حرف آمد و مطابق این متد بود که شریعتی در درس چهلم «اسلام شناسی» به تفسیر سوره انبیاء پرداخت.

سوالی که در تفسیر سوره انبیاء شریعتی در برابر قرآن قرار داد بزرگ‌ترین سوال زمان یعنی سوال فلسفه تاریخ در اسلام و قرآن بود که خود شریعتی قهرمان این کشف بزرگ در تاریخ اسلام می‌باشد و اصلا اسلام تاریخی کشف بزرگ شریعتی یا بزرگ‌ترین کشف شریعتی است. لذا در این رابطه بود که شریعتی در تفسیر سوره انبیاء توانست قرآن ساکت و خاموش را در پاسخ گفتن به سوال فریه یا فریه‌ترین سوال زمان یعنی فلسفه تاریخ به حرف درآورد و به همین ترتیب در تفسیر سوره ناس که همه حرف‌های شریعتی در این تفسیر نهفته است و خود شریعتی بارها تاکید و تکرار می‌کرد که غیر «زر و زور و تزویر» سه قدرت شیطانی اجتماعی و تاریخی هرچه گفتم یا تکرار این موضوع بوده و اگر هم نبوده اضافی بوده است.

شریعتی در تفسیر سوره ناس، قرآن را در برابر سوال از سه قدرت شیطانی مسلط بر تاریخ و اجتماع طبقاتی بشر قرار داد و به همین دلیل بود که یک مرتبه او احساس کرد که کل قرآن در راستای تبیین این سه قدرت مسلط تاریخ طبقاتی و جامعه طبقاتی می‌باشد که در راس همه آن‌ها سوره ناس آخرین سوره قرآن است که به عنوان تبیین جامع و کامل این سه قدرت مسلط بر تاریخ طبقاتی بشر می‌باشد. در حج و تفسیر حج هم شریعتی ابتدا حج ابراهیمی پیامبر اسلام به عنوان تجسم عملی کل قرآن در برابر سوال سه قدرت مسلط «زر و زور و تزویر» بر تاریخ و جامعه قرار داد و پاسخی که از حج گرفت همان رمی جمره سه ستون در منا بود که شریعتی این سه ستون را نماینده سه قدرت مسلط بر تاریخ طبقاتی و جامعه طبقاتی تفسیر کرد و در خصوص آرایش این سه ستون هم به علت شناور بودن آن در زمان و تاریخ، معتقد بود که برحسب اینکه در زمان و عصر و جامعه کدام قدرت مسلط است، ستون سوم همان قدرت می‌شود و ستون‌های اول و دوم قدرت‌های تکمیل‌کننده و حامی ستون سوم هستند.

لذا در این رابطه است که از نظر شریعتی حاجی در زمان رمی جمره ستون اول و دوم را اول رها می‌کند و فقط به رمی ستون سوم می‌پردازد و پس از به زانو درآوردن ستون سوم است که حاجی به رمی دو ستون دیگر می‌رسد و باز در همین رابطه است که شریعتی در تفسیر موضوع ترک حج امام حسین قبل از عید قربان و رفتن به طرف کربلا که طرفداران اسلام روایتی و فقهاتی - حمل فرار امام حسین از ترور اعلام کرده‌اند - معتقد است که نیمه تمام رها کردن حج قبل از عملیات رمی جمره توسط امام حسین در سال ۶۰ به این خاطر بود تا امام حسین به همه تاریخ آینده اعلام کند که در شرایطی که امکان عملی برای رمی قدرت ثلاثه شیطانی وجود ندارد باید این رمی قدرت با خون شهید در کربلا به انجام برسد. بنابراین از نظر شریعتی تمام حجاج در عرصه رمی جمره اول باید ستون سوم که همان دشمن عمده می‌باشد رمی کنند و بعد دو ستون دیگر و به همین دلیل از نظر او در تبیین قدرت غاصب تاریخ بشر خطرناک‌ترین دشمن توده‌ها قدرت تزویر یا بنا به گفته او استحمار کهنه و نو می‌باشد و به این ترتیب بود که شریعتی توسط قرار دادن سوال قدرت سه گانه مسلط تاریخ و اجتماع و یافتن پاسخ آن در رمی جمره ستون‌های ثلاثه، توانست حج ابراهیمی را برای اولین بار در تاریخ اسلام تفسیر تطبیقی بکند.

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ...» - از تو در باره شکل‌های ماه سوال می‌شود بگو زمان نمائی است برای مردم» (سوره بقره - آیه ۱۸۹).

«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» - از تو در باره موضوع انفاق سوال می‌شود بگو والدین و نزدیکان و یتیمان و مساکین و آنانی که در راه خدا مبارزه می‌کنند و هر نیکی که شما بکنید همانا خداوند بدان دانا می‌باشد» (سوره بقره - آیه ۲۱۵).

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ...» - از تو در باره جنگ کردن در ماه‌های حرام سوال می‌شود بگو جنگ کردن در ماه‌های حرام هم کفر به خداوند است و هم باز داشتن از راه خداوند می‌باشد و هم گران می‌باشد» (سوره بقره - آیه ۲۱۷).

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِمٌّ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...» - از تو در باره باده و قمار سوال می‌شود بگو گناه بزرگ است البته در آن منافعی برای مردم وجود دارد اما شر آن بر نفع آن افزون می‌باشد» (سوره بقره - آیه ۲۱۹).

«... وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ...» - از تو در باره انفاق سوال می‌شود بگو گذشت کردن» (سوره بقره - آیه ۲۱۹).

«... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ...» - از تو در باره برخورد با یتیمان سوال می‌کنند بگو اصلاح آن‌ها بهتر است» (سوره بقره - آیه ۲۲۰).

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَرِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ...» - از تو در باره عادت ماهانه همسرانشان سوال می‌شود بگو این یک درد و آزار است پس برای مراعات حال همسرانتان در زمان عادت با آن‌ها نزدیکی نکنید تا آن هنگام که پاک بشوند پس وقتی پاک شدن زناشویی خود را در چارچوب دستورات خداوند ادامه بدهید» (سوره بقره - آیه ۲۲۲).

سوره مائده آیه ۴ /

«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعْلَمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» - از تو می‌پرسند چه چیزهایی حلال است بگو هر چیزی در زمین که پاک و سالم باشد حتی حیواناتی که بوسيله حیوانات دیگر برای شما شکار می‌شود حلال است یاد خدا و تقوای خدا فراموش نکنید چراکه خداوند سریع الحساب است» (سوره مائده - آیه ۴).

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي...» - از تو در باب زمان قیامت سوال می‌شود بگو علم به آن نزد خداوند است» (سوره اعراف - آیه ۱۸۷).

«... يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا

در تفسیر معراج و اسری در قرآن شریعتی سوال تکامل را در برابر قرآن قرار داد و توانست پاسخ قرآن را در رابطه با دو موضوع معراج و اسری بیابد. در خصوص تفسیر آیات خلقت انسان که به صورت کامل در سوره بقره از آیه ۳۰ تا ۳۸ آمده، شریعتی موضوع اومانیسیم یا ارزش انسان و انسان شناسی به عنوان یک سوال در برابر قرآن قرار داد و به همین ترتیب در دیگر تفسیرهای او از قرآن در همه جا شریعتی برای به حرف در آوردن قرآن با طرح یک سوال فربه در برابر قرآن به جای طرح اندیشه و علم زمان در برابر آن قرآن را مجبور به حرف زدن بکند.

بدین ترتیب برای به حرف وادار کردن قرآن برای ما راهی جز این وجود ندارد مگر اینکه به جای قرار دادن تصوف هند شرقی یا فلسفه ارسطویی و یونانی، یا کلام اشعری، یا فقه دکماتیسیم حوزه، یا علم پوزیتویست قرن نوزدهم، یا هر گونه دستاورد دیگر فکر بشری، سوال زمان را در برابر قرآن قرار دهیم. طبیعی است که در روش اول آن علم یا آن فلسفه یا آن فقه یا آن تصوف و آن کلام و غیره به عنوان حرف قرآن به ما تحویل می‌گردد آنچنانکه بیش از هزار سال است که تمامی تفاسیرهایی که از قرآن شده در شیعه و سنی از چنین مشخصه‌ای برخوردار بوده است و این ما بودیم که حرف‌های خود را در دهان قرآن می‌گذاشتیم نه اینکه قرآن خاموش را به حرف درآوریم و به همین دلیل این گونه تفاسیر را انطباقی نامیدیم. برای به حرف درآوردن قرآن تنها یک طریق وجود دارد و آن همان راهی که معلم کبیرمان شریعتی به کار می‌برد، به این ترتیب که سوال یا پرسش زمان را در برابر قرآن قرار دهیم بعد از قرآن بجواییم که پاسخ به ما بدهد. تمامی برداشت‌های شریعتی از قرآن چه در «انسان و اسلام» و چه در «اسلام شناسی ارشاد» و چه در تفسیرهای «سوره روم» و «سوره انبیاء» و «سوره ناس» و چه در باب سلام‌های نماز، حج، معراج، اسری و... همه در این رابطه تکوین پیدا کرده است و به همین دلیل این شیوه از تفسیر قرآن را تفسیر تطبیقی از قرآن نامیدیم.

۴ - سوال یا پرسش زمان از قرآن عامل به حرف در آمدن قرآن می‌باشد

بخش بزرگی از قرآن به علت همان ماهیت دیالوگی اش معلول سوال‌ها و پرسش‌هایی می‌باشد که از طرف مخاطبین پیامبر اسلام از پیامبر شده است و با اینکه این سوال‌ها یا پرسش‌ها برای آیندگان یا حتی برای خیلی از مخاطبین حتی همان زمان پیامبر هم دارای ارزش جایگاهی و معنایی نداشته است اما طرح آن در قرآن نه به خاطر اهمیت آن سوال‌ها است چراکه آن سوال‌ها دیگر سوال انسان‌های امروز و انسان‌های جوامع غیر عربستان بعد از پیامبر نمی‌باشد و نیست. طرح این سوال‌ها در قرآن به آن خاطر است که تا،

اولا ماهیت دیالوگی بودن قرآن را به نمایش بگذارد،

ثانیا متدولوژی به حرف درآوردن قرآن را برای ما تبیین کند که بر پایه طرح سوال روز و زمان از قرآن امکان پذیر می‌باشد.



يَعْلَمُونَ - از تو سوال می‌شود که آیا تو در باره زمان قیامت اطلاع داری بگو علم به آن فقط نزد خداوند است و بیشتر مردم این حقیقت را نمی‌دانند» (سوره اعراف - آیه ۱۸۷).

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِنْفَالِ قُلِ الْإِنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - از تو در باره انفال سوال می‌شود بگو انفال مال خدا و رسولش است پس تقوا بورزید و میان خود صلح برقرار کنید و اگر ایمان دارید از خدا و رسولش اطاعت کنید» (سوره انفال - آیه ۱).

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا - از تو در باره روح سوال می‌شود بگو علم شما در این رابطه کم است بنا بر این بگو روح از امر رب می‌باشد» (سوره اسری - آیه ۸۵).

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلِ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا - از تو در باره ذوالقرنین می‌پرسند بگو برای شما از او خبری خواهم خواند» (سوره کهف - آیه ۸۳).

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا - از تو در باره کوه‌ها سوال می‌کنند در پاسخ به آن‌ها بگو پروردگارم آن‌ها را پراکنده کرده آنچنانکه خودش می‌داند» (سوره طه - آیه ۱۰۵).

آیات فوق تقریباً لیست کامل آیه‌ای است که از پیامبر اسلام سوال شده است و قرآن در آیات فوق هم خود سوال و هم پاسخ آن را مطرح کرده است.

با یک نگاه اجمالی به سوال‌های فوق و پاسخ‌هایی که مطرح شده است این حقیقت روشن می‌شود که طرح سوال و پاسخ به آن در قرآن تنها به خاطر جوابگوئی به این سوال‌ها نبوده است چرا که نه سوال‌های فوق آنچنان سوال‌هایی بوده که پیامبر اسلام نتواند خارج از وحی جواب آن‌ها را بدهد و نه این سوال‌ها آنچنان سوال‌هایی است که به درد نسل‌های بعد از پیامبر اسلام بخورد. بنابراین اگر چنین است چرا قرآن تاکید و عمد داشته تا این سوال و جواب به صورت همان سوال و جواب در قرآن مطرح شود؟ قطعاً موضوع فراتر از طرح سوال و جواب می‌باشد و آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم طرح این سوال‌ها و جواب‌ها در قرآن به این علت است که،

اولاً قرآن به ما این حقیقت را یادآوری کند که این کتاب محصول پراتیک عملی و نظری ۲۳ ساله پیامبر اسلام می‌باشد نه یک پکیج مانند الواح موسی که به صورت دفعی در طور سینا بر موسی نازل شده باشد. همچنین طرح این پرسش و پاسخ این حقیقت را روشن می‌کند که قرآن برای پاسخ گفتن به سوال‌های زمان در عرصه انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه راهنمای عمل می‌باشد، لذا تنها شیوه به حرف وادار کردن قرآن این است که آن را در برابر پرسش زمان قرار دهیم. طبیعی است که در این رابطه اگر قرآن را به طریقه تطبیقی توسط سوال زمان به حرف درآوریم دیگر مانند طریقه انطباقی این حرف‌های ما نیست که از حلقوم قرآن بیرون می‌آید بلکه بالعکس این پاسخ‌های قرآن خواهد بود که بر حسب کیفیت سوال ما به آن جواب می‌دهد.

بنابراین پر واضح است که در روش تطبیقی برعکس روش انطباقی وضعیت و کیفیت پاسخ قرآن به وضعیت و کیفیت سوال ما بستگی دارد یعنی اگر مانند شریعتی سوال‌های فربه زمان مثل مسئولیت روشنفکر، یا تبیین فلسفه تاریخ، یا فلسفه تکوین انسان، یا موضوع تکامل، یا فلسفه پروژه حج و نماز و... در برابر این قرآن خاموش گذاشتیم آنچنان به حرف درمی‌آید که در پاسخ‌های شریعتی یافتیم، اما اگر سوال‌هایی از قرآن مانند سوال‌های مخاطبین عامی پیامبر اسلام سطحی و اولیه باشد طبعاً پاسخ‌های آن آنچنان می‌باشد که فوقاً مشاهده کردیم. بنابراین طرح این سوال و جواب‌ها در قرآن به معنای ارائه متدولوژی به حرف درآوردن قرآن ساکت است و به همین دلیل نخب البلاغه امام علی و خود امام علی به عنوان قرآن ناطق در برابر این قرآن ساکت و خاموش مطرح می‌شود، چراکه کار بزرگی که امام علی در طول ۵ سال خلافتش بر مسلمین کرد، قرار دادن سوال‌های زمان در برابر قرآن و گرفتن پاسخ‌های آن از قرآن بود.

سوال‌های زمان امام علی که از طرف او در برابر قرآن قرار گرفت یکی عدالت اجتماعی بود که در جای جای نخب البلاغه امام علی با زبان قرآن از آن سخن می‌گوید، عدالتی که امام علی در نخب البلاغه به صورت یک مقوله فرادینی و عام و تاریخی از آن سخن می‌گوید. سوال دیگر وحدت مسلمین بود و غیره و لذا در داستان صفین در آن زمانی که قرآن‌های مسطور توسط معاویه و عمروعاص بر سر نیزه‌ها قرار گرفت تا در سپاه علی انشعاب و تفرقه ایجاد کنند، امام علی خطاب به سپاه خود فرمود که این قرآن‌ها را به زمین بکشید چراکه «من قرآن ناطقم» بنابراین بزرگ‌ترین کاری که امام علی در نخب البلاغه کرده است این‌که قرآن خاموش را توسط قرار دادن در برابر سوال زمان به حرف درآورده است.

خلاصه کلام این‌که برای به حرف درآوردن قرآن یا برای تفسیر قرآن باید بوسیله طرح سوال‌های زمان از قرآن پاسخ به آن سوال‌ها را بطلبیم برحسب کیفیت سوال‌های ما قرآن به ما پاسخ خواهد داد، اگر سوال‌های ما یک سلسله سوال فقهی باشد قرآن پاسخ فقهی به ما می‌دهد و اگر سوال ما کلامی باشد قرآن پاسخ کلامی به سوال ما می‌دهد و اگر سوال ما اخلاقی باشد قرآن پاسخ اخلاقی به سوال ما خواهد داد، لذا در این رابطه آنچنانکه تاین بی هم می‌گوید طرح سوال‌های کهنه در برابر قرآن قرار دادن بسترساز انحطاط و مهجوریت قرآن خواهد شد. آنچنانکه در طول ۳۶ سال گذشته توسط رژیم مطلقه فقه‌ای شاهد آن بوده‌ایم که چگونه این رژیم در راه توجیه حکومت خودش با طرح سوال‌های کهنه در برابر قرآن همه چیز را به انحطاط و دگم‌کشانیده است و جز خشونت و کشت و کشتار و قصاص و دیه و... سوال‌هایی دیگری در طول ۳۶ سال گذشته در برابر قرآن قرار نداده است.

ادامه دارد



کدامین شریعتی با کدامین اسلام؟



۷ - مبانی تئوری اسلام معرفتی شریعتی:

آنچنانکه قبلا هم اشاره کردیم زیربنای مخروط معرفتی شریعتی، فهم شریعتی از اصل توحید می‌باشد چراکه آنچنانکه اقبال پروژه بازسازی فکر دینی خود را از اجتهاد در اصل ختمیت نبوت شروع کرد، شریعتی پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود را از اجتهاد در اصل توحید آغاز کرد. البته نیاز به گفتن ندارد که اجتهاد در اصل توحید شریعتی به صورت یک پروژه از پیش تعیین شده در اندیشه شریعتی وجود نداشت بلکه بالعکس شریعتی در اواخر دهه چهل و در اوایل دهه پنجاه پیش از بسته شدن ارشاد در جریان سلسله درس‌های تاریخ ادیان و در چارچوب دو سفری که به حج داشت توانست به این مهم دست پیدا کند و شاید بهتر این باشد که بگوئیم که تدریس سلسله درس‌های تاریخ ادیان در حسینیه ارشاد از ابتدای سال ۵۰ تا آخرین فرصت قبل از بستن ارشاد توسط ساواک رژیم توتالیتر پهلوی - که در آبان ۵۱ انجام گرفت - پس از قهر و ترک شیخ مرتضی مطهری از سال ۴۸ با طرح چهل درس تاریخ ادیان و اسلام‌شناسی برای شریعتی حامل بسی دستاوردهای استراتژیک نظری و فکری بود که از اهم آن‌ها همین موضوع اجتهاد در اصل توحید بود که شریعتی در پروسه این درس‌ها و دو سفر حج خود توانست به این مهم دست پیدا کند و همین دستیابی شریعتی به پروژه توحید در کانتکس ۱۴ جلسه اولیه تاریخ ادیان بود که چارت فرایند کلاس‌های شریعتی در ارشاد را به هم زد چرا که قراری که شریعتی در آغاز سال ۵۰ با شروع کلاس‌های تاریخ ادیان گذاشت اینطور بود که این کلاس‌ها در سه فرایند مختلف:

۱ - تاریخ ادیان.

۲ - جامعه‌شناسی ادیان.

۳ - اسلام‌شناسی، به انجام برساند اما او به یک باره در درس چهاردهم تاریخ ادیان در زمستان سال ۵۰ نظر خود را تغییر داد و اعلام کرد که درس‌های اسلام‌شناسی را قبل از جامعه‌شناسی ادیان می‌خواهد مطرح کند.

البته دلایلی که شریعتی در آن مقدمه و در آن جلسه مطرح کرد یکی خیز ساواک جهت تعطیل کردن ارشاد بود زیرا شریعتی به درستی استشمام کرده بود که ساواک شاه دیگر تحمل استمرار حرکت ارشاد ندارد و دیگری پایان یافتن دوران چهار ساله دانشجویان بود که از سال ۴۷ تا ۵۱ به پایان می‌رسید. در آن جلسه شریعتی در مقدمه شروع جلسات اسلام‌شناسی خود به جز این دو دلیل دیگری مطرح نکرد، البته از نظر ما هیچکدام از این دو دلیل نمی‌توانست عامل تغییر برنامه شریعتی نسبت به تقدم جلسات اسلام‌شناسی پس از تاریخ ادیان به جای جامعه‌شناسی ادیان بشود. دلیل اصلی این تغییر رویکرد شریعتی از جلسه چهاردهم، همین دستیابی دفعی شریعتی به جایگاه پروژه توحید بود که در زمستان سال ۵۰ در کنفرانس استناددهای

تربیتی در دانشگاه سپاه انقلاب آن روز یا ابوریحان امروز در مازن که از ساعت یک بعد از نصف شب تا صبح ادامه داشت برای اولین بار قبل از شروع اسلام‌شناسی ارشاد پروژه توحید خود را مطرح کرد و در ادامه این دستیابی شریعتی به پروژه توحید بود که شریعتی در درس پانزدهم تاریخ ادیان خود که همان درس اول اسلام‌شناسی می‌باشد با تاسی از باشلارد جهت هندسی کردن پروژه اسلام‌شناسی خود به طرح یک نمودار هندسی در شکل یک مخروط پرداخت که خود شریعتی مدعی بود که این نمودار هندسی اسلام‌شناسی او می‌باشد و تمامی آنچه که قبلا گفته و در آینده خواهد گفت در این چارچوب مخروط هندسی اسلام‌شناسی او خلاصه می‌شود.

البته آنچه در پروسس معرفت اندیشه شریعتی در حال انجام بود با این ادعای او همخوانی نداشت چراکه شریعتی در پروژه «شیعه یک حزب تمام» که خود یک متدولوژی جدید اسلام‌شناسی بود پروژه هندسی درس اول اسلام‌شناسی ارشاد را به زیر سوال برد و طرحی جدید در اسلام‌شناسی

ارائه کرد لذا برعکس ادعای شریعتی در مقدمه درس پانزدهم تاریخ ادیان یا درس اول اسلام‌شناسی مخروط هندسی نمودار اسلام‌شناسی شریعتی نبود و نیست چراکه خوب می‌دانیم که شریعتی از بعد از ورود به ایران و تثبیت او در ایران از سال‌های ۴۵ به بعد به صورت کنکریت دائم در حال مطالعه و بازتولید فکری در باب اسلام‌شناسی بود که همین تفکر مستمر او باعث گردید تا اولین اسلام‌شناسی او که با تاسی از فرید وجدی به صورت انطباقی و سطحی در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد - که درس‌های او در دانشگاه مشهد بود - تنها به توحید به عنوان یک زیربنای اخلاقی در حد امام محمد غزالی نگاه کند و در اسلام‌شناسی دوم او که سه سال بعد در کنفرانس «روش شناخت اسلام» مطرح کرد، توحید تنها در آینه تاریخ تبیین کرد و در اسلام‌شناسی سوم او که «حسین وارث آدم» بود که یکسال بعد از «روش شناخت اسلام» مطرح کرد توحید تاریخی را جایگزین تاریخ توحیدی اسلام‌شناسی دوم خود کرد و در اسلام‌شناسی چهارم او که «اسلام‌شناسی ارشاد» است از نیمه دوم سال ۵۰ در ادامه سلسله درس‌های تاریخ ادیان از درس پانزدهم توحید فلسفی در مؤلفه‌های انسانی و تاریخی و اجتماعی جایگزین توحید تاریخی اسلام‌شناسی سوم خود کرد و در اسلام‌شناسی پنجم او که همان «قاسطین و مارقین و ناکثین» می‌باشد، توحید طبقاتی را جایگزین توحید فلسفی مرحله چهارم کرد و بالاخره در اسلام‌شناسی ششم او که «شیعه یک حزب تمام» می‌باشد تحت شعار «آگاهی - آزادی - برابری» آخرین مرحله عالی رشد اسلام‌شناسی خود را به نمایش گذاشت.

البته تا آخرین لحظه قبل از مرگ بر این نهج یعنی اسلام «آگاهی - آزادی - برابری» پای می‌فشارد و هرگز از آبان ماه سال ۵۱ قبل از بستن شدن ارشاد که شعار استراتژیک اسلام «آگاهی - آزادی - برابری» تا خرداد سال ۵۶ از این شعار خود دمی عقب نشینی نکرد و تمامی آنچه را که بعد از آزادی از زندان مطرح کرد همه در راستای تقویت این شعار «آگاهی - آزادی - برابری» بود و اسلام تاریخی بر پایه «آگاهی - آزادی - برابری» و مبارزه با «زر و زور و تزویر» در راستای این سه آرمان «آزادی و آگاهی و برابری» تعیین کننده مانیفست نهانی اندیشه خود می‌دانست چراکه به قول او که آخرین کلام او در این رابطه قبل از وفاتش می‌باشد «در سینه جوانان ما مارکس با محمد می‌جنگد البته به عنوان دو رقیب جهت برپائی سوسیالیسم نه دو خصم مانند اسلام و سرمایه‌داری».

بنابراین در این رابطه بود که از سال ۴۵ تا سال ۵۱ و بالاخره ادامه آن تا خرداد ۵۶ پروسس اسلام‌شناسی شریعتی دائماً در حال تکامل و بازتولید بوده است، لذا همین تکوین پروسه‌ای اسلام‌شناسی شریعتی در شش فرایند:

۱ - اسلام‌شناسی اخلاقی مشهد.

۲ - اسلام‌شناسی اجتماعی روش شناخت اسلام.

۳ - اسلام‌شناسی تاریخی حسین وارث آدم.

۴ - اسلام‌شناسی توحیدی ارشاد.

۵ - اسلام‌شناسی ضد طبقاتی قاسطین و مارقین و ناکثین.

۶ - اسلام‌شناسی سوسیالیستی «آگاهی - آزادی - برابری» شیعه یک حزب تمام، باعث گردید تا اسلام‌شناسی شریعتی دارای دینامیزم تکوین بشود و همین دینامیزم تکوین اسلام‌شناسی تاریخی شریعتی بر پایه شعار «آگاهی - آزادی و برابری» است که باعث شده تا این اسلام‌شناسی به صورت مستمر در عرصه چهل ساله تاریخ بعد از مرگ شریعتی بتواند به بازتولید خود بپردازد.

بنابراین شاید صحیح‌تر آن باشد که ما نمودار هندسی اسلام‌شناسی درس پانزدهم تاریخ ادیان که در زمستان ۵۰ مطرح کرد به عنوان نمودار ذهنی خود شریعتی در نیمه دوم سال ۵۰ پس از دستیابی شریعتی به پروژه توحید بدانیم که شریعتی طبق این پروژه توانست برعکس اسلام فقاهتی و اسلام کلامی حوزه توحید را از زندان کلامی توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی نجات بدهد و به عنوان پروژه‌ای در باب حقایق هستی در کانتکس زیربنای تبیین انسان و جامعه و تاریخ و جهان به صورت کنکریت و مشخص درآورد.

شریعتی این پروژه توحیدی خود را در اثر تفکرات شخصی خودش در سال ۵۰ در ادامه اسلام‌شناسی اخلاقی مشهد و اسلام‌شناسی اجتماعی روش شناخت اسلام و اسلام‌شناسی تاریخی حسین وارث آدم حاصل کرد، لذا نمودار هندسی اسلام‌شناسی توحیدی ارشاد که شریعتی در درس ۱۵ تاریخ ادیان خود آن را ترسیم کرد پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام‌شناسی شریعتی نیز می‌باشد چراکه او در این نمودار و در این اسلام‌شناسی هدفش فقط و فقط این است که توحید به عنوان سنگ زیربنای تبیینی و فلسفی اسلام از جهان و جامعه و تاریخ و انسان مطرح کند و لذا هر چند اسلام‌شناسی ضد طبقاتی بر پایه شعار «آگاهی و آزادی و برابری» «قاسطین و مارقین و ناکثین» و «شیعه یک حزب تمام» کامل‌تر از اسلام‌شناسی توحیدی ارشاد می‌باشد، نباید فراموش کنیم که تمامی آنچه که شریعتی از نیمه دوم سال ۵۰ مطرح کرده است در چارچوب همین اجتهاد در اصل توحید ارشاد او می‌باشد یعنی در بستر مرحله اسلام‌شناسی توحیدی ارشاد و از بعد از اجتهاد در اصل توحید و خارج کردن توحید از حصار و دایره کلامی توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی و وارد کردن توحید به عرصه تاریخ و انسان و جامعه و جهان بود که توحید به معنای همه اسلام‌شناسی

شریعتی مطرح گشت که تا آخر عمرش بر این نهج پیش رفت و تا آخر عمر این توحید فلسفی گوهر اسلام‌شناسی شریعتی در تمامی گفتار و نوشته‌های او شد.

از بعد از این اجتهاد در اصل توحید بود که شریعتی اسلام‌شناسی خود را تبدیل جهان‌بینی توحیدی به ساختار اجرایی و عملی تعریف کرد و ایدئولوژی اسلامی را مانند پلی بین جهان‌بینی توحیدی و عمل انسانی و اجتماعی و تاریخی تبیین و تعریف کرد و در این رابطه بود که شریعتی اسلام‌شناسی خود را به عنوان یک تئوری عام حتی برای آنهایی که خارج از دین و مذهب در جامعه ایران در جهت نیل به یک جامعه آزاد و دموکراتیک تلاش می‌کردند مفید و لازم می‌دانست چراکه برعکس رهبری جنبش ۱۵ خرداد ۴۲ که به مبارزه و جنبش به عنوان یک پدیده: خود جوش، تدارک ندیده، بی برنامه، بدون استراتژی، بدون سازماندهی، نگاه می‌کرد، شریعتی بر پایه یک جمع بندی علمی که در سال‌های آخر حضورش در فرانسه انجام داد، به این دستاوردها دست پیدا کرد که:

۱ - علم انقلاب و مبارزه نباید از کشورهای دیگر مثل چین و شوروی و کوبا و الجزایر و غیره کپی کرد و در همین رابطه بود که شریعتی علت شکست تمامی جریان‌های سیاسی اعم از چریکی و غیر مسلحانه در ایران در دهه ۴۰ همین کپی برداری از پروژه انقلابات دیگر کشورها می‌دانست، لذا از آنجائیکه شریعتی در زیربنای اندیشه خود معتقد به تئوری جامعه‌های گروویچ بود نه جامعه معتقد بود، که برای انجام تحول ساختاری در جوامع مختلف از جمله جامعه ایران باید بتوانیم علم مبارزه در آن جامعه مشخص و کنکریب کشف نماییم.

۲ - از نظر شریعتی از آنجائیکه برای انجام هر گونه تحول ساختاری در هر جامعه نیازمند به تحلیل اقتصادی و سیاسی و فرهنگی قدرت در سه شکل زر و زور و تزویر برای تدوین استراتژی هستیم، لذا او معتقد بود که بدون این تحلیل ساختاری اقتصادی و سیاسی و فرهنگی ما نمی‌توانیم به تدوین استراتژی حرکت در جامعه مشخص دست پیدا کنیم. در این رابطه بود که شریعتی با تفکیک سه گانه چهره قدرت در سه شاخه زر و زور و تزویر کوشید به اهمیت تحلیل ساختاری این سه شاخه قدرت در تبیین استراتژی توجه بدهد.

۳ - از نظر شریعتی تدوین تطبیقی استراتژی مبارزه و کشف نیروی محرکه انقلاب و مبارزه و حرکت که در کادر تعیین مصداق مستضعفین در شرایط مشخص تاریخی - اجتماعی انجام می‌گیرد نیازمند تحلیل علمی از قدرت اقتصادی و قدرت فرهنگی و قدرت سیاسی حاکم بر جامعه می‌باشد و بدون داشتن چنین تحلیلی امکان دستیابی به تعیین مصداق عینی مستضعفین یا نیروی محرکه انقلاب در شرایط خاص

جامعه مشخص و کنکریب نیست.

۴ - از نظر شریعتی هر چند خصوصیات هر جامعه‌ای با جوامع دیگر متفاوت است اما در چارچوب همین قانونمندی خاص و مشخص جوامع برای کشف تئوری انقلاب و تعیین نیروی محرکه انقلاب در راستای مشخص کردن مصداق تاریخی و اجتماعی مستضعفین همین جوامع کنکریب مانند دیگر جوامع، دارای قوانین جهان شمولی می‌باشند که شناخت آن‌ها برای کشف آن قوانین کنکریب ضرورت دارد.

۵ - از نظر شریعتی رابطه تئوری با پراتیک یک رابطه دیالکتیکی است که توسط پروسه ماریچی پراتیک - تئوری - پراتیک به انجام می‌رسد و مطابق این تئوری شناخت از نگاه شریعتی است که شناخت ما از یک جامعه زمانی حاصل می‌شود که متکی بر تئوری عمومی انقلاب باشد لذا در این چارچوب است که شریعتی معتقد است که اسلام‌شناسی تاریخی توحیدی‌اش می‌تواند در جامعه مسلمان ایران به عنوان تئوری عام جهت انجام تحول ساختاری مطرح شود.

۸- جایگاه پروژه ایدئولوژی در دستگاه اندیشه شریعتی:

شریعتی در عرصه فرایند شش گانه اسلام‌شناسی خود به موازاتی که از مرحله اسلام‌شناسی اخلاقی دانشگاه مشهد به سمت اسلام‌شناسی اجتماعی و تاریخی و توحیدی پیش می‌رفت، با اجتماعی شدن موضوع و مخاطب اسلام‌شناسی‌اش رفته رفته موضوع تبدیل توحید به عنوان جهان‌بینی در مؤلفه‌های تبیین انسان و اجتماع و تاریخ و جهان جهت مادیت اجتماعی بخشیدن به این توحید خود را نیازمند ساختار اجرایی و عملی دید که طرح پروژه ایدئولوژی از این مرحله در دستور کار شریعتی قرار گرفت.

«زندگی برادرانه در یک جامعه جز بر اساس یک زندگی برابرانه محال است چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت و بهره‌کشی و افزون طلبی جنون آمیز و حرص استوار است با پند و اندرز و آیه و روایت اخلاق ساخت» (مجموعه آثار - ج ۲۰ - ص ۴۸۱).

بنابراین برعکس آنچه که ابتدا داریوش شایگان در دهه ۶۰ در غرب جهت کسب هویت سیاسی علم ضد شریعتی در کانتکس مبارزه با ایدئولوژی بلند کرد و عبدالکریم سروش پس از اینکه از عارف و فیلسوف کردن خمینی معتقد به ولایت مطلقه فقهاتی در دهه ۶۰ ناامید شد و خمینی رسماً به سیدعلی خامنه‌ای دستور داد تا از پخش سخنرانی صوفیانه عبدالکریم سروش در صدا و سیما ممانعت به عمل آورند، در راستای کسب هویت معرفتی پس از تسویه کردنش از شورای کودتای

فرهنگی و مخالفت خمینی با اسلام صوفیانه او و تکیه خمینی بر اسلام فقهاتی که از سال ۲۳ خمینی برای کسب مقام مرجعیت فقهاتی کلا با اسلام صوفیانه و اسلام فلسفی یونانی مرزبندی کرده بود، عبدالکریم سروش مانند سیداحمد فردید در ایران بعد از جنگ ایران و عراق در چارچوب اسلام صوفیانه پس از اینکه توانست دین حدافلی خدا و آخرت بازرگان پیر را وام بگیرد، مبارزه با شریعتی در بستر مبارزه با ایدئولوژی از شایگان وام گرفت و بدین ترتیب بود که کتاب «فریه تر از ایدئولوژی» به تاسی از اندیشه‌های داریوش شایگان در رد شریعتی به نگارش درآورد اما برعکس آنچه داریوش شایگان و بعدا به تاسی از او عبدالکریم سروش - یا همان حاجی فرج دباغ - مطرح کردند تکیه شریعتی بر ایدئولوژی یک تکیه مارکسی بر ایدئولوژی نبود شریعتی از ایدئولوژی - آنچنانکه عبدالکریم سروش در کتاب فریه تر از ایدئولوژی می‌گوید - نمی‌خواست سلاحی بر علیه دشمن بسازد و برای ایدئولوژی کردن دین نبود که آنچنانکه عبدالکریم سروش می‌گوید توسط دین معیشت اندیش‌اش با استخدام امام حسین و امام علی و پیامبر و ابوذر استثناء مبارزه با ظلم را بدل به قاعده بکند.

البته آشخور این قضاوت سروش آنجاست که عبدالکریم سروش معتقد است که رویکرد و مرام ائمه شیعه از امام علی تا آخر یک رویکرد سازشکارانه با حکومت‌ها بوده است و امام حسین در این رابطه یک استثناء بوده است که شریعتی به غلط جهت ایدئولوژی کردن دین فردی و صوفیانه و سازشکار با حکومت‌های جور این استثناء را بدل به قاعده کرده است و البته از نظر عبدالکریم سروش هدف شریعتی از ایدئولوژی کردن اسلام در چارچوب دین معیشت اندیش‌اش ایجاد یک سلاح بر علیه دشمن فرضی و وسیله‌ای جهت کسب قدرت بوده است و به همین دلیل سروش معتقد است که شریعتی جهت این ایدئولوژی سازی خود دست به دشمن سازی مستمر فرضی می‌زده است و شعار استراتژیک شریعتی یعنی مبارزه با زر و زور و تزویر از نظر عبدالکریم سروش چیزی جز همان دشمن تراشی جهت بسترسازی برای تکوین ایدئولوژی او به عنوان یک سلاح کسب قدرت و مبارزه با دشمن نبوده است.

لذا در این رابطه است که سروش به تاسی از بازرگان پیر و کتاب هدف بعثت پیامبران خدا و آخرت او هر گونه رسالت اجتماعی یا جامعه سازی برای پیامبران و در راس آن‌ها پیامبر اسلام نفی می‌کند و هدف دین در این خلاصه می‌کند که به صورت فردی دو رکعت نماز عاشقانه در دل شب بخوانیم، اما برعکس آنچه که شایگان و بعدا عبدالکریم سروش بر علیه شریعتی مطرح کردند تکیه شریعتی بر اسلام تاریخی به عنوان یک ایدئولوژی در این رابطه بوده است که:

الف - مادیت اجتماعی بخشیدن اصل توحید به عنوان جهان‌بینی در

مؤلفه‌های اقتصادی و سیاسی و معرفتی آن، چراکه شریعتی درس پانزدهم تاریخ ادیان ارشاد که همان درس اول اسلام‌شناسی ارشاد او می‌باشد با تاسی از اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام که برای اولین بار در عرصه یک بحث کلامی همه جانبه اصل اجتهاد در اصول - که توسط حوزه‌های فقهاتی بدل به اجتهاد در فروع فقهی برای بیش از هزار سال شده بود - به عرصه اجتهاد در اصل توحید کشانید چراکه توسط این اجتهاد در اصل توحید بود که شریعتی توانست اسلام‌شناسی خود را از حصار توحید اخلاقی غزالی منش در اسلام‌شناسی مشهد در سال ۴۵ که در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد که او با وام گرفتن ۱۵ مشخصه از اسلام‌شناسی فرید وجدی اقدام به تبیین یک اسلام‌شناسی اخلاقی کرد که برای نمونه یکی از مشخصه‌های این مؤلفه‌های پانزده گانه برابری عمومی است که البته برعکس اصل برابری طبقاتی بعدی او می‌باشد.

یا مثلا در همین مقاله از اعلامیه جهانی حقوق بشر یاد می‌کند و همچنین از برابری زن و مرد و برابری مذهبی و در کنار این‌ها از برابر اقتصادی هم البته یاد می‌کند ولی به شکل مکانیکی در ارشاد او با تبیین توحید به عنوان تنها اصل جهان‌بینی اسلام که از نظر او اصل به معنای تنه درخت است و هر درخت بیش از یک اصل ندارد ولذا از نظر او اصول دیگر مثل اصل نبوت و معاد ریشه گرفته از همان اصل توحید می‌باشد و در این کانتکس بود که شریعتی به اجتهاد خود در اصل توحید در اسلام‌شناسی ارشاد ادامه داد تا آنجا که پس از نجات اصل توحید از حصار دگماتیسم و ذهنی اسلام فقهاتی که به صورت توحید ذاتی و افعالی و صفاتی خداوند درآورده بودند توانست توحید به عنوان جهان‌بینی اسلام به عرصه اجتماع و تاریخ و انسان و جهان یا وجود، جاری و ساری کند. از اینجا بود که پروژه اسلام به عنوان ایدئولوژی در راستای حرکت جامعه‌سازانه پیامبر اسلام و دستپروردگان او یعنی امام علی و ابوذر در دستور کار شریعتی قرار گرفت.

بنابراین در چارچوب جهان‌بینی توحیدی و اجتهاد در اصل توحید بود که پروژه ایدئولوژی در دستور کار شریعتی قرار گرفت و در همین رابطه هدف شریعتی از پروژه ایدئولوژی تبدیل جهان‌بینی توحیدی به ساختار جامعه‌سازانه در عصر حاضر بود آنچنانکه پیامبر اسلام با تاریخی کردن اسلام توانست از دین اسلام یک ایدئولوژی جهت بسترسازی عملی جامعه‌سازانه مدینه النبی خود - آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید به عنوان معجزه دوم خود - مطرح سازد؛ لذا به این دلیل هدف شریعتی از تکیه بر اسلام ایدئولوژی در راستای تعمیم و تبدیل جهان‌بینی توحیدی به عرصه جامعه و تاریخ و انسان و جامعه آمده به ساختار عینی و عملی در عرصه جامعه‌سازانه بر پایه شعار «آگاهی - آزادی - برابری» بوده است.

ص ۹ - س ۷ گفتگوهای تنهائی می‌گوید: «در آن زمان ناگهان طوفانی برخاست و من از جایگاه ساکت تنهائیم کنده شدم و داستان زندگی جدید من آغاز شد همه کشور بزن بزن و بگیر بگیر و شلوغ و پلوغ شد و من به یک باره وارد دنیائی شدم از عقیده و ایمان قلم و حماسه هراس و آزادی و عشق به آرمان‌هایی برای دیگران خاطره‌هایی پر از خون و ننگ و نام ترس و دلاوری صداقت و دروغ خیانت و فداکاری و شهادت.»

ج - تبیین مؤلفه‌های «آگاهی و آزادی و برابری» به عنوان ارزش‌های مثبت مکتبی جهت ایجاد انگیزه در پیروان آن ایدئولوژی؛ لذا در این رابطه است که می‌گوید: «بدون گذار از پل عدالت و سوسیالیسم نمی‌شود به آزادی و سعادت رسید ولی هیچکس این پل را نبایستی مقصد تصور بکند، من هیچگاه نمی‌پذیرم که حل مسئله عدالت اجتماعی پایان راه باشد» (مجموعه آثار - ج ۲۴ - ص ۱۳).

ه - پاسخ به سه سوال همیشگی همه انسان‌ها:

۱ - تعبیری روحانی از جهان.

۲ - آزادی روحانی فرد.

۳ - اصول اساسی و دارای تاثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند.

و - وارد کردن توحید به عنوان جهان‌بینی به ساحت‌های و نیاپدهای اجتماعی.

ز - تبیین تاریخی جهت برخورد تاریخی کردن با مشکلات جامعه، به همین دلیل بود که از نظر شریعتی اسلام‌شناسی او معلول ورود جهان‌بینی توحیدی به ساحت‌های و نیاپدهای فردی و اجتماعی و تاریخی است، البته دستاورد بزرگی که شریعتی در عرصه اجتهاد در توحید در این مرحله از پرسوس اسلام‌شناسی خود به دست آورد این بود که توحید به عنوان یک جهان‌بینی در عرصه تضاد نفسانی انسان که از نظر قرآن تضاد بین لجن و روح خدا می‌باشد و عرصه تضادهای اجتماعی که از نظر قرآن تضاد بین ناس و خناس است و عرصه تضادهای دیالکتیک تاریخ که از نظر قرآن تضاد بین فرزندان آدم یعنی هابیل و قابیل بوده است، متجلی ساخت.

به این ترتیب بود که شریعتی در ادامه پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام علامه محمد اقبال لاهوری بود (که به علت تقدم قائل شدن اقبال به بازسازی فکر دینی نسبت به بازسازی اسلام‌شناسی، این پروژه بازسازی اقبال یک پروژه معرفت‌شناسانه و اپیستمولوژیک می‌باشد برعکس پروژه بازسازی شریعتی که یک پروژه ایدئولوژیک است

به عبارت دیگر برای شریعتی اسلام یا ایدئولوژی اسلام تاریخی پلی بین جهان‌بینی توحیدی و بسترسازی جهت تحقق شعار سه مؤلفه‌ای «آگاهی - آزادی - برابری» می‌باشد «ایده‌آل‌های فطری نوع انسان عبارتند از آزادی - برابری - خودآگاهی» (مجموعه آثار - ج ۱ - ص ۹۷ - ۸) مبارزه با سه دشمن زر و زور و تزویر که از نظر شریعتی نمای سه‌گانه قدرت مسلط بر جامعه می‌باشند در راستای تحقق مثبت شعار استراتژیک شریعتی یعنی «آگاهی - آزادی - برابری» است و لذا در این رابطه بود که شریعتی می‌گفت «در این راه رهبرم علی و پیشوایم مصدق است مرد آزاد مردی که ۷۰ سال برای آزادی نالید» و در همین رابطه بود که او در هر رویکردی تحقق سه شعار «آگاهی - آزادی - برابری» تنها در چارچوب یک ایدئولوژی ممکن می‌دانست و بدون یک ایدئولوژی که بتواند ترجیحات ارزشی این شعار در جامعه تبیین نماید با هیچ وسیله‌ای امکان مادیت اجتماعی بخشیدن به شعار سه مؤلفه‌ای «آگاهی - آزادی - برابری» وجود ندارد.

ب - تبیین و تعریف و توجیه سه مؤلفه شعار استراتژیک اسلام‌شناسی توحیدی خود که شریعتی برای اولین بار در اسلام‌شناسی ضد طبقاتی «قاسطین، مارقین، ناکثین» در آبان ۵۱ مطرح کرد در کادر ایدئولوژی باعث شد تا شریعتی خود ایدئولوژی را به سه قسمت:

۱ - ایدئولوژی ملی.

۲ - ایدئولوژی طبقاتی.

۳ - ایدئولوژی اومانیتیستی، تقسیم نماید.

مقصود شریعتی از این تقسیم بندی تحقق مرحله‌ای سه مؤلفه شعار استراتژیک یعنی «آگاهی - آزادی - برابری» بود که مطابق این تقسیم بندی شریعتی از زاویه واقعیت در تحقق این شعارها نگاه می‌کرد نه در شکل حقیقت و آرمانی و ولانتاریستی در این رابطه خود او می‌گوید «بزرگترین فریبی که هر روشنفکری را گریبان‌گیر می‌شود ابدی و مطلق و جهانی تلقی کردن حقیقت‌ها - آرمان‌ها و جهت‌گیری‌هایی است که گذرا نسبی و موضعی است چنین فریبی به روشنفکری که انسان و جامعه و زمان را همواره در حرکت و تغییر می‌یابد و ناچار به تنوع شرایط و تحول نیازها و تبدیل جبهه‌ها و جهت‌ها معترف است بخشودنی نیست» (مجموعه آثار - ج ۲۰ - ص ۴۷۹ - س ۶).

بنابراین ایجاد پل تئوریک بین جهان‌بینی توحیدی و عمل مشخص اجتماعی هدف شریعتی در تکیه بر ایدئولوژی بود چراکه حتی اگر ترجمه کتاب ابوذر جوده السحار به عنوان نقطه آغاز گرایش شریعتی به اسلام به عنوان ایدئولوژی بدانیم، خود شریعتی در رابطه با شرایط زمانی و اجتماعی که باعث گرایش او به ترجمه کتاب ابوذر شد، در

چراکه شریعتی در عرصه پروژه بازسازی خود بر پایه فهم نوینی که از توحید پیدا کرد معتقد بود از آنجائیکه پروسس جهان‌بینی ما در کانتکس معرفت بشری و برون دینی دایما در حال تغییر و تحول می‌باشد این تغییر و تحول در فهم جهان‌بینی باعث می‌گردد که ما را به عرصه‌ای جدیدی از ایدئولوژی هدایت کند) از اینجا بود که با اجتهاد در اصل توحید مانند فهم اجتهاد اقبال در اصل نبوت پروژه بازسازی اسلام خود را آغاز کرد.

۹- عوامل تکوین جریان‌های مختلف سیاسی - تشکیلاتی از حرکت شریعتی:

آنچنانکه تا اینجا دریافت کردیم مهم‌ترین مشخصه اندیشه شریعتی دینامیزم تکوین اندیشه شریعتی است که همین دینامیزم تکوین اندیشه شریعتی باعث گردیده تا اندیشه شریعتی دارای پروسس تکوین باشد که این پروسس تکوین باعث گشته تا اندیشه شریعتی در بستر فرایندهای مختلفی تکوین پیدا کند و همین وجود فرایندهای مختلف در پروسس تکوین اندیشه شریعتی است که باعث شده تا کدامین شریعتی حتی در زمان حیات خود شریعتی هم مطرح شود مضافاً بر اینکه این فرایندهای مختلف پروسس تکوین اندیشه شریعتی باعث گردید تا پس از وفات شریعتی بستری گردد تا جریان‌های مختلفی اعم از راست و چپ از دل اندیشه شریعتی جاری و ساری بشوند بطوریکه با تکوین پروسس انقلاب ضد استبدادی ۵۷ که بلافاصله پس از وفات شریعتی انجام گرفت باعث شد تا شرایط برای سزارین شدن این جریان‌های مختلف از دل اندیشه شریعتی بیشتر فراهم شود.

بنابراین به صورت مشخص سه عامل در تکوین جریان‌های مختلف از راست تا چپ از دل اندیشه شریعتی دخالت داشته است:

الف - عامل دینامیزم تکوین اندیشه شریعتی که معلول پروسس تکامل اندیشه شریعتی توسط خود شریعتی بود که این امر باعث گردید تا خود اندیشه شریعتی تاریخی بشود چراکه اگر اندیشه شریعتی در زمان خود شریعتی در بستر دینامیزم تکوین آستن تضاد و دیالکتیک نمی‌شد امکان تاریخی شدن اندیشه شریعتی از بین می‌رفت، به همین دلیل هر اندیشه‌ای که محروم از دینامیزم تکوین باشد امکان تاریخی شدن نخواهد داشت در همین رابطه شاید بهتر این باشد که بگوئیم لازمه تاریخی شدن هر اندیشه‌ای دینامیزم تکوین آن اندیشه می‌باشد چراکه دینامیزم تکوین، باعث تکوین هسته دیالکتیک در آن اندیشه می‌شود و همین تکوین هسته دیالکتیک در چارچوب دینامیزم تکوین است که باعث می‌گردد تا بستر تکامل آن اندیشه‌ها بعد از وفات تاسیس کنندگان آن اندیشه هم فراهم گردد به همین دلیل تنها آن اندیشه‌هایی

یا نهضت‌های فکری از بعد از مرگ موسسین آن می‌توانند به رشد و تکامل خود ادامه دهند و اسیر جزمیت و دگماتیسم نشوند که از دینامیزم تکوین برخوردار باشند اندیشه‌هایی که صورت تکوین آن‌ها دفعی باشد قطعاً بعد از مرگ و درگذشت موسسین آن به همان صورت باقی خواهد ماند البته شانس که اندیشه شریعتی در این رابطه داشته اینک برعکس اندیشه شیخ مرتضی مطهری این اندیشه هرگز تا کنون دولتی نشده است و همین غیر دولتی و حتی مخالفت اسلام فقاهتی و اسلام دگماتیسم با آن باعث گردیده تا شرایط جهت نقد این اندیشه به صورت همه جانبه برای کلیه رویکردها در داخل و خارج فراهم گردد. البته خود این نقدهای همه جانبه از اندیشه‌های شریعتی از بعد از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ و حاکمیت رژیم مطلقه فقاهتی در ایران باعث گردیده تا شرایط از همه جانب برای رشد و تکامل این اندیشه فراهم شود و به همین دلیل است که اگر بگوئیم رشد و تکامل اندیشه شریعتی از بعد از وفات شریعتی بیشتر از حتی زمان خود شریعتی بوده سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

ب - عامل دوم تأثیرگذار در تکوین جریان‌های مختلف از دل اندیشه شریعتی فقدان حضور فیزیکی خود شریعتی از بعد از ۵۱/۸/۱۹ بود چراکه از بعد از بستن شدن ارشاد تا بهار ۵۲ (که شریعتی جهت نجات استاد محمد تقی شریعتی که ساواک به عنوان گروگان گرفته بود مجبور به معرفی خود به ساواک شد) مدت ۶ ماه به صورت مخفی زندگی می‌کرد که در این مدت به جز مرحوم ناصر میناچی و مرحوم همایون کسی با ایشان تماس نداشت و از بهار ۵۲ تا سال ۵۳ یعنی مدت ۱۸ ماه دستگیری که به قول خودش دوران ۵۰۰ شب تنهائی او بود در بند ۶ طبقه سوم کمیته مشترک بدون تماس با زندانیان به سر می‌برد و از سال ۵۳ تا اردیبهشت ۵۶ که اقدام به هجرت کرد تقریباً یک زندگی فردی داشت و به علت حاکمیت تور ساواک بر حرکت او امکان فعالیت سیستماتیک سیاسی اصلاً برای او فراهم نبود و در خرداد ۵۶ هم که در خارج بود به علت عدم تثبیت اقامت مکانی توان کاری منظم پیدا نکرد که بالاخره مرگ زودرس او (که شیخ مرتضی مطهری برای خمینی نوشت مکر خداوند بوده است) فقدان حضور فیزیکی شریعتی را همیشگی کرد. به هر حال:

- ۱ - اندیشه تاریخی شریعتی و
- ۲ - سازماندهی حرکت ارشاد حول شخصیت فردی خود شریعتی در طول نزدیک به سه سال فعالیت علنی شریعتی در ارشاد.
- ۳ - فقدان استراتژی مدون و تئوریزه شده حرکت شریعتی در زمان ارشاد.
- ۴ - عدم تدوین مانیفست اندیشه شریعتی توسط خود شریعتی در

چارچوب دینامیزم تکوین پروسه اندیشه شریعتی از سال ۴۵ تا سال ۵۱ و حتی ۵۶ که باعث شده تا اندیشه شریعتی به صورت دریائی موج از دستاوردهای مختلف و متنوع شریعتی در شرایط مختلف زمانی - مکانی درآید.

۵ - فقدان تشکیلات سازمان‌گر جهت هدایت حرکت ارشاد و تعیین رهبری در مرحله عدم حضور فیزیکی شریعتی در مراحل مبارزه غیر علنی پس از بسته شدن ارشاد باعث گردید تا فقدان حضور فیزیکی پس از بسته شدن ارشاد در آبان ماه سال ۵۱ بسترساز تکوین جریان‌های متنوع به لحاظ استراتژی و تئوری و تشکیلاتی فراهم گردد که صد البته بحران ایدئولوژیک جنبش سیاسی ایران در سال‌های ۵۳ تا ۵۵ به خصوص از بعد از بحران تشکیلاتی سازمان مجاهدین خلق به علت کودتای اپورتونیستی درون تشکیلاتی آن سازمان و صدور بیانیه تغییر مواضع ایدئولوژیک از طرف این جریان همراه با استبداد زائد الوصف رژیم توتالی‌تر پهلوی در سال‌های ۵۳ تا ۵۵ این سه مؤلفه باعث شد تا در سال ۵۵ به صورت مطلق تمامی جریان‌های فعال گذشته جنبش سیاسی ایران اعم از مسلحانه و غیر مسلحانه در بیرون از زندان به بن بست کامل برسند.

لذا همین موضوع بسترساز تکوین جریان‌های متنوع ایدئولوژیک و استراتژیکی و تشکیلاتی در دوران فترت بین بستن ارشاد تا انقلاب ۵۷ شد بطوریکه اگر بگوئیم تقریباً تمامی جریان‌های تشکیلاتی مذهبی که در فاصله بعد از بحران سازمان مجاهدین خلق تا انقلاب ۵۷ در ایران تکوین یافتند همگی نسبت به حرکت ارشاد شریعتی سمپاتی داشتند، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. به عبارت دیگر تقریباً تمامی جریان‌های مذهبی که از سال ۵۵ جنبش به رکود نشسته سیاسی ایران در اشکال مختلف استراتژی به حرکت درآمدند همه از طرفداران نهضت فکری شریعتی بودند که به علت:

۱ - پراکندگی.

۲ - فقدان رهبری فراگیر برای این تشکیلات مختلف.

۳ - فقدان وحدت استراتژی و ایدئولوژی و تشکیلاتی این جریان‌های مختلف منبعت از حرکت شریعتی نتوانستند رهبری جنبش خودجوش و بی برنامه و بدون رهبری و بدون سازماندهی شده جنبش ضد استبدادی ایران را در سال ۵۷ بدست بگیرند که خود این امر شرایط برای موج سواری نیروهای از راه رسیده جهت کسب هژمونی جنبش ضد استبدادی فراهم کرد.

ج - عامل سوم در تکوین جریان‌های مختلف از دل حرکت شریعتی انقلاب ۵۷ بود که به علت خودجوش بودن و فقدان برنامه و فقدان

استراتژی و فقدان سازماندهی باعث گردید تا با موج سواری نیروهای از راه رسیده هژمونی انقلاب ۵۷ در دست روحانیت حوزه‌های فقهاتی در چتر اسلام فقهاتی قرار بگیرد که همین هژمونی اسلام فقهاتی همراه با حوزه‌های فقهاتی بر انقلاب ۵۷ باعث گردید تا انقلاب ۵۷ از بدو تولد مرده به دنیا بیاید و انقلاب ضد استبدادی مردم ایران وارد جاده خاکی بشود و در نتیجه هژمونی سوار بر خر مراد شده در راستای تثبیت قدرت خود به علت فقدان تشکیلات و برنامه مجبور بود تا با تکیه بر نیرو و تشکیلات قبلی در چارچوب سرکوب نیروهای غیر خودی در سرتاسر ایران حمام خون به پا کند که خود این امر بسترساز ایجاد تشنت و تفرقه در نیروها و جریان‌های پیرو شریعتی شد چراکه برخورد با انقلاب ۵۷ مردم ایران در چارچوب تحلیل‌های مختلفی که این جریان‌ها یا نیروهای هوادار شریعتی از خود انقلاب ۵۷ و هژمونی از راه رسیده آن داشتند باعث شد تا:

۱ - عده‌ای با تحلیل انقلابی بودن هژمونی انقلاب دست بسته تسلیم حاکمیت شدن و تمام توان و قدرت خود را در خدمت انقلاب درآوردند از دکتر حبیبی که به عنوان اولین معمار حقوقی رژیم مطلقه فقهاتی بود تا تمامی جریان‌هایی که پیوند آن‌ها باعث تکوین سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی شد همگی در این رابطه قابل تعریف می‌باشند.

۲ - برعکس گروه اول دسته دیگر جریان‌هایی بودند که به علت ضد انقلابی تحلیل کردن ماهیت هژمونی انقلاب ۵۷ و به علت اعتقاد به مشی مسلحانه و قهرآمیز در برخورد با رژیم مطلقه فقهاتی جذب دو تشکیلات فرقان و مجاهدین خلق شدند.

۳ - دسته سوم گروهی بودند که معتقد به مشی سازمان‌گرایانه حزبی در چارچوب ارتجاعی دانستن ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی بودند که در راس این گروه آرمان مستضعفین قرار داشت و در این رابطه است که انقلاب ۵۷ به عنوان سومین عامل ظهور و تکوین جریان‌های هوادار اندیشه شریعتی می‌باشد.

والسلام

علل شکست انقلاب ۵۷



الف - آسیب‌شناسی جنبش نود ساله دانشجویی ایران:

برای فهم کلید واژه علل شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ باید در نظر داشته باشیم که عواملی که بسترساز شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ شده‌اند به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول عوامل خاص و مشخص و کنکریت این شکست هستند که در قسمت اول این سلسله دروس به تبیین و تفسیر آن‌ها پرداختیم. دسته دوم عوامل عام این شکست هستند که سعی می‌کنیم در این قسمت از سلسله دروس به تبیین آن‌ها بپردازیم.

البته مقصود ما از عوامل عام شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ آن دسته از عواملی هستند که هم در انقلاب مشروطیت وجود داشتند و باعث شکست آن انقلاب شده‌اند و هم در نهضت مقاومت ملی وجود داشتند و بسترساز شکست این نهضت گردیدند و هم در قیام ۱۵ خرداد ۴۲ وجود داشتند و عامل شکست آن قیام شدند و هم در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ وجود داشتند و عامل شکست این انقلاب نیز شدند و همچنین همین عوامل هم در قیام خرداد ۸۸ نیز وجود داشتند و بسترساز شکست قیام ۸۸ نیز گردیدند و به همین دلیل می‌توانیم نتیجه بگیریم که تا هر زمانی که این آفات در حرکت تحول‌خواهانه جنبش سیاسی و جنبش اجتماعی و جنبش کارگری و جنبش دموکراتیک جامعه ایران وجود داشته باشد، شکست برای انقلابات و جنبش‌ها و حرکت‌های تحول‌خواهانه جامعه ایران امری محتوم خواهد بود.

لذا تا زمانی که به صورت جدی این آفات از حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران آسیب‌شناسی نشود و جهت رفع ریشه‌ائی آن اقدام نگرردد ما در آینده شانس برای دستیابی به آرمان‌های دموکراتیک و سوسیالیستی حرکت تحول‌خواهانه جنبش‌های چهارگانه نخواهیم داشت و شاید بهتر این باشد که اینچنین مطرح کنیم که تمامی حرکت‌های تحول‌خواهانه جامعه ایران در طول بیش از صد سالی که از عمر آن می‌گذرد از همان آغاز تکوین خویش آستان دو دسته آفات و بیماری بوده است دسته اول آفات عام حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران و آفات دسته دوم حرکت‌های تحول‌خواهانه جامعه ایران همان آفاتی بوده است که به صورت کنکریت و مشخص در شرایطی خاص تاریخی دامن گیر حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران شده است.

البته اگر با نگاه دیالکتیکی به کالبد شکافی این امر بپردازیم باید بگوئیم که حتی تمامی آسیب‌های کنکریت و مشخص حرکت صد ساله تحول‌خواهانه جامعه ایران معلول همان آفات کلی و عام صد ساله این حرکت‌های تحول‌خواهانه جامعه ایران بوده است لذا در این رابطه است که می‌توانیم اینچنین نتیجه گیری کنیم که تا زمانی که به صورت علمی به آسیب‌شناسی حرکت صد ساله تحول‌خواهانه جامعه ایران نپردازیم و در کانتکس آن به فهم و شناخت علمی آسیب‌های عام این حرکت صد ساله دست پیدا نکنیم هرگز امکان فهم و شناخت آفات کنکریت و مشخص حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران وجود

نخواهد داشت. برای مثال آنچنانکه در قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران مشاهده کردیم آفات:

الف - تاکتیک زدگی.

ب - فقدان استراتژی و برنامه کوتاه مدت و درازمدت.

ج - عدم توان سازماندهی جنبش خودی.

د - عدم توان هدایتگری جنبش اجتماعی ایران، آن هم در شرایطی که برای اولین بار در تاریخ صد ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران که جنبش اجتماعی ایران هژمونی جنبش دانشجویی را پذیرفته بود این آفات تاکتیک زدگی و فقدان برنامه حداقلی و حداکثری و استراتژی عملی و عدم توان سازماندهی مشخص جنبش دانشجویی ایران باعث گردید تا این قیام به شکست منتهی شود و همین آفات مشخص و کنکریت جنبش دانشجویی در قیام تیرماه ۷۸ بود که بسترساز سرکوب این جنبش توسط حزب پادگانی خامنه‌ائی گردید.

البته پر واضح است که تاکتیک زدگی و فقدان استراتژی و برنامه حداقلی و حداکثری و عدم توان سازماندهی جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی در تیر ۷۸ یک سلسله آسیب‌هایی موضعی و کنکریت بودند که معلول نوپائی و گسستگی تاریخی بود که جنبش

دانشجویی ایران به علت کودتای فرهنگی ۵۸ - ۶۳ رژیم مطلقه فقهاتی مجبور به پرداخت هزینه آن شده بود، چرا که قیام ۱۸ تیر ۷۸ جنبش دانشجویی ایران آواز دوباره بازتولید شده ققنوسی بود که از خاکستر کودتای سیاه فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی برخاسته شد و همین امر عاملی شد تا جنبش دانشجویی ایران به علت گسستگی تاریخی و گسستگی تشکیلاتی که در طول این ۲۰ سال (۵۸ تا ۷۸) با جنبش ۹۰ ساله دانشجویی ایران پیدا کرده بود، مجبور شود تا در تیر ۷۸ هم به لحاظ تشکیلاتی و هم به لحاظ تجربی و تئوریک دوباره جنبش دانشجویی ایران را از صفر استارت بزند، لذا این شروع دوباره در چارچوب آن گسستگی تاریخی جنبش دانشجویی ایران بود که باعث گردید تا این آسیب‌های جدی مشخص و کنکریت در قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ نمودار گردد.

ولی نکته‌ای که در این رابطه نباید فراموش کنیم اینکه هر چند که این آسیب‌های کنکریت در قیام ۱۸ تیر ۷۸ جنبش دانشجویی ایران عمده شد ولی در آسیب‌شناسی و کالبد شکافی دیالکتیکی علل شکست قیام دانشجویی ۱۸ تیرماه ۷۸ حتی همین آسیب‌های مشخص فراگیر جنبش دانشجویی ایران معلول همان آفات عام و کلی حرکت صد ساله تحول‌خواهانه جامعه ایران بوده است و به همین دلیل است که اگر در آسیب‌شناسی علل شکست قیام ۱۸ تیر ۷۸ جنبش دانشجویی ایران بخواهیم (آنچنانکه تا کنون این کار کرده‌ایم) در چارچوب همین آفات موضعی و کنکریت و مشخص قیام ۷۸ به آسیب‌شناسی علل شکست جنبش دانشجویی ایران بپردازیم راه به جایی نخواهیم برد چراکه آنچنانکه دیدیم در جنبش خرداد ۸۸ جنبش دانشجویی ایران هم که برای بار دوم پس از کودتای ۲۰ ساله نرم افزاری و سخت افزاری فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی (۵۸ تا ۷۸) جنبش دانشجویی ایران به صحنه آمد تا به ترمیم گسستگی خلاء ۲۰ ساله غیبت خود در صحنه حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بپردازد، در قیام خرداد ۸۸ جنبش دانشجویی ایران به علت اینکه این جنبش مانند مرحله اول (۱۸ تیر ۷۸) هژمونی جنبش اجتماعی ایران در دست نداشت، خود تحت هژمونی جنبش سیاسی ایران و جنبش سبز قرار گرفت در نتیجه هر چند از آن آفات کنکریت و مشخص قیام ۱۸ تیر ۷۸ برخوردار نبود، ولی به علت اینکه در طول ۱۰ سال بین سال‌های ۷۸ تا ۸۸ جنبش دانشجویی ایران اقدام به کالبد شکافی و آسیب‌شناسی حرکت تحول‌خواهانه خود نکرده بود این امر باعث گردید تا در قیام سال ۸۸ جنبش دانشجویی ایران آستان همان آفات کنکریت و مشخص قیام تیر

۷۸ به صورت دیگری باشد. این آفات کنکریت و موضعی و مشخص جنبش دانشجویی ایران در قیام ۸۸ عبارت بودند از:

الف - عدم استقلال تشکیلاتی جنبش دانشجویی ایران.

ب - تسلیم منفعلانه در برابر هژمونی جنبش سبز.

ج - آنتاگونیستی کردن بدون استراتژی جنبش اصلاح طلبانه به خصوص از بعد از ۱۶ آذر سال ۸۸.

د - منطقه گرایی و محدود شدن جنبش دانشجویی در حصار کلان شهرها و به ویژه تهران و عدم توانایی این جنبش در فراگیر کردن آن در سطح کشور.

ه - عدم توانایی در ایجاد پیوند با جنبش اجتماعی جهت هدایتگری این جنبش در غیبت رهبری جنبش سبز.

و - فقدان تشکیلات سراسری مستقل دانشجویی، که معلول حرکت سازمان‌گرایانه مهندسی شده دانشجویان از بعد کودتای فرهنگی ۵۸ در چارچوب تشکیلات علنی و حکومتی انجمن‌های اسلامی و دیگر نهادهای حکومتی بود چراکه تا زمانی که دانشجویان ایران به صورت مستقل از حکومت و تشکیلات حکومتی دارای سازماندهی و تشکیلات مستقل نشوند «آش همین آش خواهد بود و کاسه همان کاسه» و لذا اگر صد بار دیگر هم جنبش دانشجویی ایران بخواهد در چارچوب این تشکیلات حکومتی اقدام به حرکت تحول‌خواهانه بکند گرفتار همین آسیب‌ها و ضربه‌هایی می‌شود که در قیام تیر ۷۸ و خرداد ۸۸ نصیبش شد.

بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که هر چند که به لحاظ ظاهری آسیب‌های مشخص و کنکریت جنبش دانشجویی ایران در قیام تیر ۷۸ با قیام خرداد ۸۸ متفاوت می‌باشند اما در تحلیل نهایی اگر از صورت ظاهری این تفاوت‌ها عبور نماییم و با عینک دیالکتیکی به مطالعه این آفات بپردازیم، درمی‌یابیم که آسیب‌های جنبش دانشجویی در قیام تیر ۷۸ با آفات جنبش دانشجویی ایران در قیام سال ۸۸ از یک جنس می‌باشند البته با این شرط که ما با متد دیالکتیکی آسیب‌های مشخص را در کانتکس آسیب‌های عام و کلی آسیب‌شناسی بکنیم نه بالعکس، چرا که دیالکتیک در عرصه متدولوژی به ما آموزش می‌دهد که همیشه باید قوانین خاص را در چارچوب قوانین عام و کلی تبیین و

شناسائی بشود و لذا در این رابطه است که برای فهم عوامل ضربه پذیر و ایجاد ضربه خورهای ساختاری در عرصه مبارزه نود ساله جنبش دانشجویی ایران ما موظف هستیم تا به دوا به آسیب‌شناسی عام و کلی جنبش دانشجویی ایران بپردازیم و سپس با دستیابی به آن چند آسیب و بیماری فربه و دانه درشت این جنبش، ضعف‌های موردی قیام‌های متفاوت جنبش دانشجویی تبیین نماییم.

ب - آسیب‌شناسی جنبش صد ساله کارگری ایران:

کالبد شکافی و آسیب‌شناسی با متدولوژی دیالکتیکی تنها لازمه فهم آسیب‌های عام و خاص جنبش دانشجویی ایران نیست. در عرصه جنبش‌های دیگر تاریخ صد سال گذشته مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران از جمله جنبش کارگری و جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک باز همین داستان حاکم می‌باشد چراکه این جنبش‌ها هم در طول ۱۰۰ گذشته مبارزه مردم ایران نشان داده‌اند که مانند جنبش دانشجویی ایران باز گرفتار همین مصیبت و آسیب و آفات خاص و عام می‌باشند و علل ناکامی آن‌ها در طول ۱۰۰ گذشته بیش از آنکه معلول آسیب‌های موردی و ظاهری و کنکریت و مشخص باشند، مولود همان آسیب‌های عام و کلی بوده است که باعث شده تا در طول ۱۰۰ سال گذشته این آسیب‌های کلی و عمومی این جنبش‌ها را ضربه پذیر بکند.

برای نمونه اگر در این رابطه جنبش صد ساله کارگری ایران را بخواهیم مانند جنبش دانشجویی ایران آسیب‌شناسی و کالبد شکافی بکنیم باید به صراحت بگوئیم که علت ناکامی صد ساله گذشته جنبش کارگری ایران عدم باور بیش از چهار میلیون کارگر ایرانی به پتانسیل درون طبقاتی و مبارزه صنفی و سیاسی و تشکیلاتی خود بوده است. البته این ناآگاهی به پتانسیل طبقاتی طبقه کارگر در ایران در طول صد ساله عمر جنبش کارگری ایران ریشه ساختاری و تاریخی دارد که معلول همان آب‌سخور و خواستگاه روستائی و زمین‌داری این طبقه در ایران می‌باشد تا آنجا که به صراحت می‌توانیم بگوئیم به علت اینکه پروسس تکوین پرولتاریای صنعتی و کارگر ایرانی از آغاز برعکس پروسس تکوین طبقه کارگر در کشورهای مטרولپل (که در کانتکس تاریخی پروسس تکوین سرمایه‌داری تولیدی و صنعتی تکوین پیدا کرده بودند) در ایران در طول صد سال گذشته تکوین پروسه سرمایه‌داری با توجه به وابستگی و کم‌پرادور بودن نظام سرمایه‌داری در ایران و پیوند

یکطرفه آن با سرمایه‌های نفتی دولتی به جای سرمایه‌های تجاری بخش خصوصی بورژوازی کلاسیک و غیر ساختی و وارداتی و مونتاژی بودن صنعت و تولید صنعتی و سرمایه‌های صنعتی و بانکی و مالی سرمایه‌داری صنعتی ایران، این امر باعث شده است تا ذهنیت کارگر ایرانی مانند طبقه کارگر کشورهای مטרولپل در کانتکس پروسس عینی و مادی و جمعی تولید صنعتی حاصل نشود.

لذا از آنجائیکه خواستگاه اکثریت قریب به اتفاق طبقه کارگر ایرانی زمین‌داری و روستا بوده است یعنی همین کارگر امروز ایرانی حداکثر با یک نسل یا دو نسل فاصله همان دهقان دیروز روستاهای ایران می‌باشند که با یک هجرت مکانیکی روستا و مناسبات زمین‌داری ایران را ترک گفته و جذب مناسبات سرمایه وابسته تولیدی و صنعتی و خدماتی ایران شده است این نقل و انتقال جغرافیائی و هجرت غیر دیالکتیکی و مکانیکی باعث گردیده است تا هر چند عینیت زندگی دهقان بدل شده به کارگر تغییر صوری بکند اما ذهنیت کارگر ایرانی هنوز همان ذهنیت اسکولاستیکی و آسمان اندیش و فردگرایانه و محدود و محصور زمین‌داری دیروز او می‌باشد و آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید «هر چند مرغ خانگی هم خانه با عقاب آسمانی بشود هرگز مرغ خانگی عقاب آسمان نخواهد شد.»

لذا این ذهنیت آسمان اندیش و فردگرایانه و ایده‌آلیستی کارگر ایرانی که میراث گذشته دوران مناسبات زمین‌داری او می‌باشد امروز به صورت یک آفت عمده در پروسس مبارزه صنفی و سیاسی و تشکیلاتی طبقه کارگر ایران مادیت پیدا کرده است و همین آفت عمده و فراگیر این طبقه باعث شده است تا طبقه کارگر ایرانی هنوز به صورت اسکولاستیکی برای تامین معیشت خود به جای تکیه بر بازوی خود و بازوی هم طبقه خود در شکل جمعی و در چارچوب مبارزه طبقاتی به صورت فردی و گروهی و کارگاهی نه طبقاتی، چشمش به آسمان باشد و هنوز باور نکرده است که در طول صد سال گذشته با هجرت او از روستا و مناسبات زمین‌داری وضعیت حیاتی و ذهنی او دچار تحول ساختاری شده است.

به همین دلیل همین نگاه اسکولاستیکی و آسمانی طبقه کارگر ایران که مولود خواستگاه روستائی و مناسبات زمین‌داری او می‌باشد، باعث گردیده است تا در طول صد سال گذشته جنبش کارگری ایران این آسیب و بیماری فربه و دانه درشت در اشکال مختلف به صورت

آسیب‌های کنکریّت و موردی و مشخص در حرکت تحول‌خواهانه و صنفی و سیاسی و تشکیلاتی نمود پیدا کند و حرکت و مبارزه او را به شکست و بن بست و رکود بکشاند.

زی تیر نگه کرد پر خویش در او دید

گفتا زکه نالیم که از ماست و بر ماست

و قطعاً این جهان‌بینی آسمان اندیش و فردگرایانه و ایده‌آلستی به ارث رسیده طبقه کارگر ایرانی است که امروز مانند غل و زنجیری سهمگین او را زمین گیر کرده است و لذا تا زمانی که این زنجیر از ذهن و جهان‌بینی طبقه کارگر ایرانی پاره نشود مبارزات صنفی و سیاسی و تشکیلاتی این طبقه نمی‌تواند عامل رهایی‌بخش خود طبقه و جامعه ایران بشود و در همین رابطه بود که در ۱۸ شهریور ۵۷ که طبقه کارگر ایران تحت هژمونی کارگران صنعت نفت به میدان مبارزه سیاسی مردم ایران وارد شدند در برابر هژمونی وارداتی انقلاب ۵۷ تسلیم شدند و حاصل مبارزه طبقاتی خودشان - که فرار شاه و شکست مقاومت رژیم توتالی‌تر پهلوی بود - را به پای روحانیت ریختند و عکس خمینی را در ماه بردند در نتیجه «شد آنچه که نمی‌باید می‌شد».

باز به علت همین آفت است که طبقه کارگر از بعد از شکست انقلاب ۵۷ بیش از ۳۶ سال است که سر در لاک خود فرو برده است و حداکثر خود را مشغول مبارزات صنفی کارگاهی در چارچوب حداقل خواسته صنفی خود کرده است و به همین دلیل رکود مبارزه طبقاتی و سیاسی طبقه کارگر ایران در طول ۳۶ سال گذشته آنچنان فراگیر شده است که در قیام تیر ۷۸ و خرداد ۸۸ ما غیبت این طبقه را به وضوح مشاهده کردیم و همین غیبت طبقه کارگر ایران در صحنه سیاسی این دو قیام بود که بستر ساز شکست و سرکوب دو قیام ۷۸ و ۸۸ توسط حزب پادگانی خامنه‌ای شد و به علت این رکود و آسیب فراگیر طبقه کارگر است که با این شرایط تا زمانی که به درمان این آسیب و آفت توسط خود طبقه کارگر نپردازیم و این طبقه به خودآگاهی طبقاتی دست پیدا نکند و همین خودآگاهی طبقاتی عامل اعتلای مبارزه طبقاتی و سیاسی و صنفی این طبقه نشود اگر صد بار دیگر هم جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی و جنبش دموکراتیک مردم ایران در غیبت جنبش طبقه کارگر ایران قیام کنند همه این حرکت‌ها به شکست خواهد انجامید.

به همین دلیل حزب پادگانی خامنه‌ای و رژیم مطلقه فقهانی به درستی دریافته است که امروز شیشه عمر مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران در

قلب ساکت و راکد و خاموش طبقه کارگر ایران می‌تپد علی‌ایحاله اگر با چنین رویکرد دیالکتیکی به آسیب‌شناسی و کالبد شکافی جنبش کارگری پردازیم می‌توانیم نتیجه بگیریم که تا زمانی که ما به مداوای آن آسیب کلی جنبش کارگری ایران دست پیدا نکنیم هرگز نمی‌توانیم به مداوای آسیب‌های دست و پاگیر موردی طبقه کارگر ایران پردازیم. مثلاً همه ما می‌دانیم که امروز جنبش کارگری ایران از آفت عدم تشکیلات مستقل و عدم مبارزه فراگیر کشوری و سندیکائی و اتحادیه‌ائی رنج می‌برد و این خلاء باعث شده است تا مبارزه او در زندان صنفی و کارگاهی و مکانیکی و مستقل از کارگران دیگر در رنج باشد و همین آسیب‌های موردی نه تنها باعث گردیده است تا امروز طبقه کارگر ایران حتی توانائی دستیابی به یک حداقل حقوق عادلانه در شورایی عالی کار نداشته باشد، بلکه مهمتر از آن هنوز توانائی دستیابی به امنیت شغلی و فرار از دایره ۸۰ درصدی قراردادهای موقت پیدا نکرده است.

لذا وضع امروز جنبش کارگری ایران به آنجا رسیده است که هر کارگری در کارگاه خاص خود به صورت جزیره‌ائی مستقل از طبقه خود تنها سنگ خود را به سینه بزند و به قول صادق هدایت «دامن خود را نگه دارد که آتش نگیرد» و شعارش این بشود که بگوید «دیگی که برای من نجوشد، سر سگ در او بجوشد» در همین رابطه است که اکنون ما می‌توانیم سوال کنیم که چرا؟

در شرایط فعلی مبارزه سندیکائی طبقه کارگر ایران تنها محدود به کارگران نیشکر هفت تپه و شرکت واحد اتوبوسرانی شده است؟ چرا بعد از ۱۰۰ سال که از تاریخ جنبش کارگری ایران می‌گذرد هنوز جنبش سندیکائی ایران به صورت فراگیر وسیله‌ائی در خدمت پیشبرد اهداف و خواسته‌های مشترک صنفی طبقه کارگر ایران که در راس آنها تعیین دستمزد عادلانه و امنیت شغلی و استقلال تشکیلاتی می‌باشد نیست؟

چرا طبقه کارگر ایران به این آگاهی نرسیده است که در برابر ستم رژیم مطلقه فقهانی «یک دست صدا ندارد؟» چرا کارگر ایرانی پس از صد سال مبارزه به این فهم طبقاتی نرسیده است که «آزموده را آزمایش خط است؟» چرا طبقه کارگر ایرانی در باب ماهیت رژیم مطلقه فقهانی حاکم که در سال ۵۷ بر دوش او سوار شد و بر موج انقلاب ضد استبدادی سوار گردید هنوز به این آگاهی نرسیده است که هر حرکت ضد استبدادی دموکرات نیست و هر حرکت ضد ارتجاعی



ترقی خواه نمی‌باشد؟

هنوز به این آگاهی تاریخی در جامعه ایران نرسیده است که این تنها اوست که می‌تواند «طرحی نو در اندازد و فلک در ایران را سقف بشکافد»؟

برای دستیابی به پاسخ این چراها است که باید بدانیم که پاسخ نهائی به این چراها برمی‌گردد به آن رویکرد اسکولاستیکی و آسمان‌بینی طبقه کارگر که فونکسیون آن در زندگی او همان خودبینی و فردگرایی و حرکت در خویش به جای حرکت برای خویش و برای طبقه خود می‌شود که خروجی نهائی این جهان‌بینی او این خواهد شد که تا زمانی که کارگر ایرانی به جای اینکه به طبقه خود و منافع طبقه خود بیاندیشد، منافع فردی و کارگاهی خود را دنبال کند «آش همان آش است و کاسه همان کاسه می‌باشد.»

گر بگویم که مرا با تو سر و کاری نیست

در و دیوار گواهی بدهند کاری است

که همین امر باعث گردیده تا در طول ۱۰۰ سال گذشته دیگران به جای طبقه کارگر ایران تصمیم بگیرند. حال این دیگران گاهی حکومت است آنچنانکه امروز شاهد آن هستیم و گاهی احزاب سیاسی آنچنانکه در سال‌های دهه بعد از شهریور ۲۰ شاهد آن بودیم و گاهی هم آنچنانکه در سال‌های ۵۷ و ۵۸ شاهد آن بودیم به علت اینکه زیر بیرق دیگران حاضر به سینه زنی شدند آن دیگران از او بهتر بر موج نشسته و از راه رسیده و با سلاح فتوا و تکلیف و تقلید و تعبد و زیارت و فقه و فقاقت ۳۶ سال است که بر او حکومت می‌رانند و به جای او فکر می‌کنند و از این جا است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی به نقل از ولتر می‌گفت تا زمانی که این طبقه به اندیشیدن آغاز نکند و افسار اندیشیدن خود را از دست دیگران نجات ندهد، امکان رهائی برایش وجود نخواهد داشت.

ادامه دارد

چرا طبقه کارگر ایران هنوز به این خودآگاهی سیاسی دست پیدا نکرده است که در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ «کوه موش زائید»؟ چرا طبقه کارگر ایران هنوز به این خودآگاهی طبقاتی دست پیدا نکرده است که تنها در این شرایط از جرعه مبارزه طبقاتی او است که می‌تواند حریق فراگیر استبدادسوز و استثمارسوز و استثمارسوز ایجاد بشود؟ چرا طبقه کارگر ایران در رابطه با نقش تاریخی خود در حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران نسبت به حاکمیت مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته از ۱۸ شهریور ۵۷ تا امروز به این حقیقت نرسیده است که «هم ترازو را ترازو راست کرد، هم ترازو را ترازو کاست کرد»؟ چرا طبقه کارگر ایران امروز هم صدا با ادیب نیشابوری - که ۱۵۰ سال پیش در باب انحطاط طبقاتی اعلام کرد - فریاد نمی‌زند که:

افسوس که این مزعه را آب گرفته

دهقان مصیبت زده را خواب گرفته

چرا طبقه کارگر ایران امروز می‌خواهد با سوزن مبارزه صنفی - فردی - کارگاهی خود خلاء حضور طبقاتی خود را رفو کند؟ چرا طبقه کارگر ایران در باب ماهیت مبارزه انفرادی و صنفی و بیرون از طبقه خود در این شرایط به این آگاهی نرسیده است که به قول سعدی «مبارزه او خطی زشت است که با آب زر نوشته شده است»؟

چرا شعار تشکیلاتی طبقه کارگر ایرانی در این شرایط غاسق و اقب که به قول مارکس به چیزی جز از دست دادن زنجیرهای پاهایش منتهی نخواهد شد و رهائی از زندگی در زیر خط بقا نخواهد انجامید هنوز شعار «استر ذهبک و ذهابک و مذهبک» می‌باشد؟ چرا طبقه کارگر ایران هنوز منتظرند تا این امام زاده‌ائی که در نیمه دوم سال ۵۷ بر دوش آن‌ها سوار شده و به قدرت رسیده است برای آن‌ها معجزه بکند؟

چرا طبقه کارگر ایران هنوز در رابطه با تاثیر مبارزه سیاسی و طبقاتی خود در عرصه مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران با رژیم مطلقه فقهاتی به این آگاهی نرسیده است که هر گونه خمیر بی مایه که در غیبت او پخته شود فطیر خواهد بود؟ چرا طبقه کارگر ایران در عرصه مبارزه پراکنده صنفی خود در این شرایط به این آگاهی نرسیده است که در مبارزه صنفی با رژیم مطلقه فقهاتی «هر مقدار که پول بدهی، آش می‌خوری نه بیشتر»؟ چرا طبقه کارگر ایران پس از صد سال مبارزه

جنبش صد ساله کارگری ایران،



در جستجوی

آزادی و برابری

۳ - آسیب شناسی ۳۶ ساله جنبش کارگری ایران:

گرچه در طول ۳۶ سال گذشته به علت تحمیل یک طرفه فشار اقتصادی و سیاسی حاکمیت مطلقه فقهاتی به طبقه کارگر ایران توسط نفی هر گونه تشکیلات مستقل کارگری همراه با تحمیل تشکیلات دولتی تحت عنوان خانه کارگر و بسیج و انجمن‌های اسلامی و... باعث شد تا جنبش کارگری ایران گرفتار آفت‌های بشود که بی تشکیلی سندیکائی و مستقلانه طبقه کارگر ایران در طول ۳۶ سال گذشته در راس این آفات می‌باشد.

بی تشکیلی سندیکائی و مستقلانه طبقه کارگر ایران در ۳۶ سال گذشته جنبش کارگری ایران:

جنبش کارگری ایران یک جنبش پر شمار نیرومندی می‌باشد که بر پایه صد سال تاریخ پر فراز و نشیب خود در چارچوب دو شعار محوری مبارزه و فعالیت کرده است که این دو شعار عبارتند از:

۱ - سمت گیری دموکراتیک.

۲ - سمت گیری عدالت خواهانه یا آزادی و برابری.

این دو شعار جنبش یکصد ساله طبقه کارگر ایران از آنجا تکوین پیدا کرده است که در طول یک قرن گذشته جنبش کاری ایران دارای یک مبارزه دو مولفه‌ای بوده است، چراکه به علت استعمار غیر مستقیم کشور ما در گذشته برعکس کشورهای که استعمار آن‌ها صورت مستقیم داشته است و در نتیجه مبارزه آن‌ها با کشورهای متروپل و استعمارگر صورت تک مولفه‌ای بوده است. به عبارت دیگر مبارزه رهایی بخش آن‌ها هم دارای مضمون دموکراتیک بوده و هم مضمون سوسیالیستی و عدالت خواهانه داشته است.

مثلا در خصوص عملکرد جبهه آزادی بخش ویتنام بعد از جنگ بین الملل دوم تا زمان استقلال از آنجائی که در ویتنام چه در مرحله اول که مستعمره مستقیم امپریالیسم فرانسه بود و چه در مرحله دوم که مستعمره مستقیم امپریالیسم آمریکا، مبارزه رهایی بخش جبهه آزادی بخش ویتنام در این زمان با دو غول امپریالیستی فرانسه و آمریکا هم جنبه دموکراتیک داشته و هم جنبه عدالت خواهانه سوسیالیستی، چراکه دیکتاتورهای حاکم بر این کشور

در طول مستعمره بودن دست نشانده مستقیم آن کشورهای متروپل بوده‌اند لذا طبیعی بود که مبارزه با این دیکتاتورها در چارچوب مبارزه با کشورهای امپریالیستی متروپل استعمارگر انجام گیرد و بدون شکست کشورهای استعمارگر امکان سقوط این دیکتاتورهای داخلی دست نشانده آن‌ها نبود. بنابراین در چنین کشورهایی این مبارزه رهایی بخش با استعمارگران خود به خود دارای مضمون دموکراتیک بر علیه مستبدین داخلی دست نشانده آن‌ها داشت و به محض شکست کشور متروپل آن دست نشانده مستبد داخلی هم سقوط می‌کرد، البته به موازات اینکه در این گونه کشورها مبارزه رهایی بخش ملی جنبه دموکراتیک داشته جنبه عدالت خواهانه سوسیالیستی نیز داشته است چراکه حاکمیت اقتصادی و سیاسی و نظامی کشورهای متروپل امپریالیستی استعمارگر بر این کشورها باعث شد تا مبارزه طبقاتی طبقه کارگر و زحمتکشان در این کشورها در بستر تضاد کار و سرمایه به علت سلطه این قدرت‌های امپریالیستی بر سرمایه‌های این

کشورهای تحت سلطه مستقیم با این سرمایه داران خارجی امپریالیستی درگیر شود.

اما در رابطه با تاریخ گذشته کشور ما اوضاع چنین نبود چراکه کشور ما در هیچ زمانی توسط کشورهای متروپل و امپریالیستی استعمارگر به صورت مستقیم استعمار نشده است و حاکمیت استثمارگران و استعمارگران آنها صورت غیر مستقیم داشته است، همین امر باعث شده که حاکمیت‌های سیاسی امثال پهلوی اول و پهلوی دوم هر چند دست نشانده کشورهای امپریالیستی مثل انگلیس و آمریکا بوده‌اند ولی به علت همین عدم سلطه مستقیم الزاما مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری در کشور ما مضمون دموکراتیک و سوسیالیستی نداشته است. برای مثال مبارزه ملی شدن صنعت نفت توسط کارگران صنعت نفت در سال‌های بعد از شهریور ۲۰ تا زمان دولت مصدق تحت مدیریت جبهه مقاومت ملی و دکتر محمد مصدق گرچه این مبارزه یک مبارزه ضد استعماری بود ولی لزوما ضد استبدادی نبود. به همین ترتیب مصدق و طبقه کارگر ایران نتوانستند در کادر مبارزه ضد استعماری ملی شدن صنعت نفت با سلطنت توتالی‌تر پهلوی دسته و پنجه نرم کنند و در همین رابطه بود که مصدق و طبقه کارگر ایران پس از شکست انگلیس و ملی کردن صنعت نفت به مبارزه دموکراتیک با سلطنت و حکومت شاه پرداختند که گرچه در مبارزه اول پیروز شدند ولی در مبارزه دوم به علت خیانت کاشانی و روحانیت حوزه شکست خوردند.

بنابراین طبقه کارگر ایران در طول صد سال گذشته عمر جنبش کارگری ایران نمی‌توانسته مانند طبقه کارگر و زحمتکشان کشورهای تحت سلطه مستقیم استعمارگران دارای یک مبارزه هم زمان سه مولفه‌ای رهایی‌بخش و دموکراتیک و عدالت خواهانه سوسیالیستی باشد؛ لذا در این رابطه بوده است که طبقه کارگر ایران در طول صد سال گذشته می‌کوشیده تا در چارچوب تعیین و تبیین استراتژی درازمدت و مرحله‌ای خود یکی از شاخه سه گانه مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری و مبارزه دموکراتیک دموکراسی طلبانه و مبارزه عدالت خواهانه سوسیالیستی را عمده کند، ولی این عمده کردن برای کارگر ایرانی برعکس کارگران کشورهای مستعمره مستقیم به معنای تعطیلی دیگر مؤلفه‌ها نبوده است. در همین رابطه برای تبیین تاریخ صد ساله گذشته جنبش کارگری ایران ما مجبوریم به آرایش این مولفه‌های سه گانه در چارچوب استراتژی مبارزه طبقه کارگر ایران پردازیم، بنابراین تاریخ صد ساله جنبش کارگری ایران را می‌توانیم به سه برهه زمانی تقسیم کنیم:

از آغاز تکوین تا شهریور ۲۰ که مبارزه مضمون دموکراتیک و ضد

استبدادی داشته است.

از شهریور ۲۰ تا اسفندماه ۲۹ که مبارزه مضمون ضد استعماری داشته است.

از فروردین ۳۰ تا ۱۸ شهریور ۵۷ که مبارزه مضمون عدالت خواهانه داشته است.

از ۱۸ شهریور ۵۷ تا ۲۲ بهمن ۵۷ مبارزه مضمون دموکراتیک داشته.

از ۲۲ بهمن ۵۷ تا امروز هم مبارزه کارگران مضمون عدالت‌خواهانه داشته است.

البته هریک از این سه فرایند مختلف استراتژی طبقه کارگر ایران در طول صد سال گذشته دارای آفات مخصوص به خود بوده است و به همین دلیل برای آسیب شناسی جنبش کارگری ایران در صد سال گذشته باید ابتدا به آرایش فرایندهای استراتژی جنبش کارگری ایران در صد سال گذشته پردازیم و سپس در چارچوب این فرایندهای استراتژی باید به آسیب شناسی جنبش کارگری ایران اقدام کنیم.

در این رابطه نکته‌ای که قبل از چنین آسیب شناسی یا بعد از آن نباید از نظر دور بداریم اینکه گرچه به لحاظ مولفه‌های استراتژی جنبش کارگری ایران در طول صد سال گذشته دارای مؤلفه سه گانه‌ای بوده است و گرچه هر یک از این سه مؤلفه یا سه فرایند استراتژی جنبش صد ساله طبقه کارگر ایران دارای آسیب‌های خاص خود می‌باشد با همه این احوال جنبش کارگری ایران در طول صد سال گذشته دارای آفات مشترکی نیز بوده است که ما در اینجا آنها را ام‌الافات یا مادر همه آفات نام می‌گذاریم، چراکه این آفات بسترساز آفات دیگر در هر فرایند استراتژی مبارزه طبقه کارگر ایران بوده است که در این جا هدف ما بررسی این دسته از آفات می‌باشد که در راس این دسته از آفات جنبش کارگری در طول صد ساله گذشته بی‌تشکلی سندیکائی و مستقلانه طبقه کارگری قرار دارد، چراکه گرچه مبارزه طبقاتی ایران به موازات تکوین مناسبات سرمایه‌داری در ایران و جایگزین شدن این مناسبات به جای مناسبات زمینداری با تولد طبقه کارگر ایران به صورت یک پروسس در چارچوب تضاد کار و سرمایه آغاز شد اما این مبارزه طبقاتی طبقه کارگر ایران از آغاز توسط مبارزه صنفی در چارچوب خواست‌های معیشتی و اقتصادی شروع شد. البته در مقام مقایسه مرحله استارت مبارزه طبقاتی جنبش کارگری ایران با دیگر جنبش‌های جهانی حتی اروپا و انگلیس و آمریکا متشابه بودند اما تفاوت

حمایت از خواسته کارگران کارگاه و کارخانه دیگر و بدون تلاش جهت پیوند با کارگران دیگر در عرصه همین فعالیت صنفی مبارزه خود را محدود به نیل به خواسته‌های صنفی خودش بکند، به همین دلیل حتی در این امر هم پیوسته کارگران ایران ناکام بوده‌اند.

بنابراین بزرگ‌ترین آفت جنبش طبقه کارگر ایران هم در امروز و هم در دیروز این بوده و این است که توسط حل شدن در مبارزه صنفی خود در چارچوب استراتژی پنداشتن فعالیت‌های تاکتیکی خود نتوانستند به تشکیلات مستقلانه و مبارزه اتحادیه‌ای و سندیکائی دست پیدا کنند در نتیجه این امر باعث شده که پراکندگی در خواسته و پراکندگی در مطالبات و پراکندگی در سازماندهی و تشکیلات طبقه کارگر ایران در طول ۳۶ سال گذشته وجود داشته باشد که وجود این گسل‌ها در جنبش کارگری ایران باعث شده تا در طول ۳۶ سال گذشته شرایط جهت سرکوب و استثمار هر چه بیشتر این طبقه آماده باشد؛ لذا تا زمانی که کارگران ایرانی به منافع طبقاتیشان بیش از منافع فردی و منافع گروهی و منافع شهری خود بها ندهند و تا زمانی که کارگران ایرانی به مبارزه اتحادیه‌ای و مبارزه سندیکائی خود بها ندهند و تا زمانیکه کارگران ایران از طریق طرح خواسته‌های مشترک و از طریق تشکیلات مستقل و از طریق حمایت از خواست کارگران هم وطن خود به تقویت پیوند با یکدیگر نپردازند، باید بدانند که یک دست صدا ندارد و شرایط برای سرکوب آن‌ها توسط رژیم مطلقه فقهاتی آماده می‌باشد.

ماحصل آنچه که گفته شد:

۱ - مدت ۳۶ سال است که طبقه کارگر ایران گرفتار مبارزه مکانیکی صنفی شده و تاکنون توانائی ارتقاء از این فاز پیدا نکرده است.

۲ - عامل اصلی عدم توانائی جنبش کارگری ایران جهت ارتقاء از این فاز، نداشتن تشکیلات مستقل کارگری می‌باشد.

۳ - تشکیلات مستقل کارگری تنها در عرصه پراتیک اتحادیه‌ای و سندیکائی فاز صنفی حاصل می‌شود که در طول ۳۶ سال گذشته به علت حاکمیت استبداد رژیم مطلقه فقهاتی این پراتیک تکوین پیدا نکرده است.

۴ - عدم وجود تشکیلات مستقل و عدم انجام مبارزه اتحادیه‌ای و سندیکائی در ایران، باعث شده تا کارگران ایران در چارچوب مبارزه صنفی گرفتار سکتاریسم ۳۶ ساله بشوند.

۵ - سکتاریسم کارگران ایران در مبارزه صنفی باعث شده که با اینکه

جنبش کارگری ایران با دیگر جنبش‌های کارگری موفق جهان در این بود که آن جنبش‌ها کوشیدند در مرحله استارت درخواست مطالبات اقتصادی و صنفی باقی نمانند و به سمت مطالبات اجتماعی و مطالبات سیاسی پیش بروند. در نتیجه این امر باعث شد تا آن جنبش‌ها در مرحله درخواست مطالبات اقتصادی جهت ارتقاء مطالبات و خواسته‌های کارگری استفاده کنند و به موازات ارتقاء مطالبات و خواسته‌های کارگری به سازماندهی مبارزات اتحادیه‌ای و سندیکائی کارگران بپردازند البته مکانیزم‌هایی که آن‌ها برای ارتقاء مطالبات و سازماندهی و مبارزه طبقه کارگر خود به کار می‌گرفتند عبارت بود از:

در مبارزه صنفی و اقتصادی برای اینکه از خودویژگی‌های این مرحله از مبارزه می‌باشد که کارگران را به سمت منافع شخصی و فردی و کارگاهی و گروهی سوق می‌دهد و ایجاد فاصله با منافع طبقه‌ای می‌کند، لذا این امر باعث می‌شود تا کارگران در مرحله مبارزه استارتی صنفی گرفتار روزمرگی و سکتاریسم در مبارزه بشوند. جهت مقابله با این آفت با آفات تشکیلات هدایتگر طبقه کارگر تلاش کردند تا در این مرحله توسط حمایت از خواسته‌های صنفی کارگران دیگر و از طریق تقویت پیوندها میان تشکیلات مستقل کارگری و از طریق گسترش همان تشکیلات مستقل خود با این آفت سکتاریسم در مرحله مبارزه صنفی مقابله کنند که متأسفانه در صد سال گذشته یکی از آفت‌های که جنبش کارگری ایران را به گل نشانده است و گرفتار سکتاریسم کرده است همین ندانم کاری بوده است.

در نتیجه این امر باعث شده تا طبقه کارگر ایران برای سالیان سال در این مرحله باقی بماند و نتواند از مرحله صنفی جهت ارتقاء مطالبات و خواسته‌های کارگری و ارتقاء سازماندهی و تشکیلات کارگری استفاده بکند و البته خود این امر معلول آن می‌باشد که کارگر ایرانی به مبارزه صنفی به عنوان مبارزه تاکتیکی و اتحادیه‌ای و سندیکائی نگاه نمی‌کند بلکه بالعکس به این مرحله به صورت استراتژیک و تمام مبارزه و هدف نهائی خود نگاه می‌کند و که حاصل آن شده است تا برای نمونه در طول ۳۶ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی بر ایران، طبقه کارگر ایران را در این مرحله استارتی زمین گیر بکند و حتی همین امروز کارگر ایرانی مانند ۳۶ سال پیش اسیر همین فاز صنفی می‌باشد و در چارچوب این مبارزه سکتاریسم صنفی نه صاحب تشکیلات مستقلی شده و نه دارای تشکیلات اتحادیه‌ای و سندیکائی می‌باشند و امروز مشاهده می‌کنیم که با اینکه تقریباً اعتراضات و اعتصابات جنبش کارگری ایران در تمامی کارخانه‌ها و کارگاه‌های کشور گرم و داغ می‌باشند اما هر کارگاهی و کارخانه‌ای تلاش می‌کند بدون

تقریباً خواسته و مطالبات همه کارگران ایران در مرحله فعلی صنفی مشترک می‌باشد نتوانند از هم حمایت کنند و به تقویت پیوند با یکدیگر پردازند.

۶ - سکناریسم کارگران ایران در عرصه مبارزه صنفی باعث شده تا در طول ۳۶ سال گذشته کارگران ایران نتوانند خواسته و مطالبات اقتصادی خودشان را ارتقاء بدهند.

۷ - سکناریسم کارگران ایران در عرصه مبارزه صنفی باعث شده که خواسته و مطالبات امروز جنبش کارگران همان خواسته ۳۶ سال پیش باشد که عبارت بودند از:

اعتراض به تعویق پرداخت حقوق، اعتراض به اخراج کارگران، اعتراض به قراردادهای موقت، اعتراض به عدم افزایش مزد و حقوق، اعتراض به سطح نازل دستمزدها، اعتراض به عدم امنیت شغلی، اعتراض به تلفات ناشی از حوادث کار، اعتراض به عدم توانایی در داشتن تشکیلات مستقل، اعتراض به وضعیت بیمه‌ها و صندوق بازنشستگی، اعتراض به زندان و دستگیری کارگران فعال توسط رژیم مطلقه فقهاتی.

۸ - خلاء وجود تشکیلات مستقل کارگری در طول ۳۶ سال گذشته باعث شده تا رژیم مطلقه فقهاتی توسط تشکیلات زرد دولتی امثال تشکیلات خانه کارگر و بسیج و انجمن‌های اسلامی علاوه بر اینکه هژمونی تشکیلاتی و سیاسی این «طبقه در خود» را در دست بگیرد و جهت هر چه بیشتر استثمار کردن این طبقه توسط طبقه بورژوازی درباری یا بورژوازی سپاه بسترسازی کند.

۹ - طبقه کارگر ایران و جنبش کارگران ایران در این شرایط رکود تنها از طریق توجه به مبارزه صنفی و اقتصادی و معیشتی طبقه کارگر ایران همراه با تکیه بر حقوق سندیکائی و حمایت متقابل از کارگران می‌تواند به سکناریسم طبقه کارگر ایران پایان دهد.

۱۰ - تورم لجام گسیخته ایران همراه با رکود اقتصادی و رشد منفی ۶٪ اقتصادی ایران در این شرایط و عدم افزایش حداقل حقوق کارگران در طول ۳۶ سال گذشته در چارچوب ماده ۴۱ قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی باعث شده تا اکثریت کارگران ایران که بیش از ۶۰٪ جمعیت ۱۴ میلیونی کارگران ایران را تشکیل می‌دهند که تا دیروز زیر خط فقر بودند امروز در دولت دهم و یازدهم زیر خط بقاء بروند.

۱۱ - تنها بستری که در این شرایط می‌تواند در خدمت اتحاد طبقاتی کارگران ایران درآید و کارگران ایرانی را از سکناریسم طبقاتی نجات دهد

مبارزه سندیکائی همراه با ایجاد تشکل‌های مستقل و تقویت پیوند میان تشکل‌های مستقل کارگری می‌باشد.

۱۲ - پراکندگی مبارزه کارگران ایرانی در این شرایط در بستر بی تشکلی مستقلانه از عوامل مهم ناکامی کارگران ایرانی در دستیابی به اهداف حتی صنفی خودشان می‌باشد.

۱۳ - اگر حق برای کارگران ایرانی از طبقه حاکمه گرفتنی است نه دادنی و هیچ گزیه‌ای به خاطر رضای خدا موش نمی‌گیرد و موش را از تله رها نمی‌کند، کارگران ایران تنها در صورتی می‌توانند به خواست‌های حتی اقتصادی و صنفی خود دست پیدا کنند که از بازو و قدرت لازم برای گرفتن حقشان برخوردار شوند، بازو و قدرت طبقه کارگر تشکیلات مستقل و سندیکائی همگانی و کشوری است.

۱۴ - در حال حاضر در ایران به میمنت حاکمیت ۳۶ ساله رژیم مطلقه فقهاتی نه تنها هیچ تشکیلات مستقل کارگری وجود ندارد و نه تنها تمامی تشکیلات کارگری که وجود دارد وابسته به دولت و حاکمیت می‌باشند، مبارزه اتحادیه‌ائی و سندیکائی را که می‌باشد و در صورت تکوین با سرنیزه و تیغ و درفش و زندان توسط رژیم مطلقه فقهاتی تعطیل می‌شود و از ریشه خشک می‌گردد.

۱۵ - تشکیلات مستقل کارگری تنها از بطن شرایط زندگی روزمره خود کارگران بیرون می‌آید نه توسط تزریق تشکیلات از بیرون به کارگران.

۱۶ - پروسس ارتقاء خواسته و مطالبات کارگران از طریق تزریق ایدئولوژی به خودآگاهی کارگران حاصل نمی‌شود بلکه بالعکس تنها با پی بردن به ضرورت اتحاد و تشکل برای بهبود شرایط کار و زندگی‌شان که می‌تواند به ضدیت با سرمایه‌داری و اعتقاد به سوسیالیسم بیانجامد، امکان پذیر است.

۱۷ - بنابراین مبارزه صنفی و اقتصادی برای کارگران می‌تواند مسیر و بستری باشد که در آن کارگران به اهمیت اقدام متحد در مقابل کارفرما پی ببرند و مهم‌تر از آن توسط مبارزه صنفی کارگران به اهمیت اتحاد طبقاتی و مبارزه طبقاتی در مقابله با سرمایه‌داری برسند.

والسلام



مبانی نظری استبداد در ایران

جوامع غربی بعد از اسکولاستیک و فنودالیسم اروپا و در راس آن‌ها فرانسه بعد از انقلاب کبیر فرانسه بودند.

به همین دلیل با روشن شدن جرقه انحطاط آگاهی در اذهان پیشگامان ذهنی و نظری جامعه ایران در کانتکس شکست‌های متوالی نظامی ایران در جنگ با روس، نهضت روشنفکری ایران آغاز گردید اما نخستین مشخصه نهضت تحول‌خواهانه جامعه ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم تعدد راهکارهای اتخاذی آن‌ها جهت نجات از انحطاط جامعه ایران بود، بطوریکه از الگوهای مختلف تقلید از غرب افرادی مانند فتحعلی خان آخوندزاده و بعدا میرزا ملکم خان و سید حسن تقی زاده گرفته تا راهکار بازگشت به قدرت نظامی عساکر جرار و سلاطین جبار قرن چهارم و پنجم سیدجمال و تکیه تقلیدی ابزاری میرزا تقی خان امیرکبیر و عباس میرزا بیانگر این راهکارهای متفاوت بودند که البته خروجی نهانی این تعدد گرایش‌ها و راهکارها و راهبردها، انقلاب مشروطیت مردم ایران بود که برای اولین بار در سر آغاز قرن بیستم میوه تلاش تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه جامعه ایران در عرصه تاریخ و جهان و کشورهای

الف - گرایش به جایگزینی الگو به جای تحلیل مشخص از اوضاع مشخص:

یکی از آفت‌های جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران که - در طول بیش از ۱۵۰ سالی که از عمر آن می‌گذرد - هنوز نتوانسته‌اند با آسیب‌شناسی ساختاری از آن رهائی پیدا کند همین آفت گرایش به جایگزینی الگو به جای تحلیل مشخص از شرایط مشخص جامعه ایران در نظریه پردازی روشنفکران ایرانی اعم از مذهبی و لائیک می‌باشد. به همین دلیل از نیمه دوم قرن نوزدهم و به خصوص از بعد از شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس که پیشگامان نظری و روشنفکران مذهبی و لائیک ایرانی توانستند در مقایسه جامعه ایرانی با جوامع غربی (از بعد از ورود به مدرنیته و بعد از انقلاب کبیر فرانسه و بعد از رنسانس و نهضت پروتستانیسم و تثبیت نظام سرمایه‌داری و دستیابی جوامع غربی به توسعه سیاسی و اقتصادی) به انحطاط آگاهی نسبت به جامعه ایران دست پیدا کنند، از آنجائیکه بسترهای فهم این روشنفکران در عرصه انحطاط آگاهی و مقایسه جامعه ایران با جوامع مغرب زمین به مدرنیته رسیده پیش از آنکه کانتکس‌های معرفتی و فلسفی و عقلانی باشد، عرصه‌های ابزاری و تکنولوژیک بود، این امر باعث گردید تا پیشقراولان نظری جامعه ایران از همان آغاز در عرصه معرفت‌شناسی پروژه انحطاط آگاهی رویکرد ابزاری جایگزین رویکرد عقلانی کنند.

البته نکته‌ای که در اینجا طرح آن ضرورت پیدا می‌کند اینک اینک نخستین بسترها و اولین خاکریزی که توسط آن پیشقراولان و روشنفکران لائیک و مذهبی جامعه ایران و جوامع مسلمان و جوامع مشرق زمین توانستند در مقایسه با جوامع مغرب زمین به انحطاط آگاهی برسند عرصه‌های جنگ‌های نظامی و مقایسه اسلحه‌های نظامی سنتی با سلاح‌های نظامی مدرن غربی بود. به عبارت دیگر نخستین طلایع و جرقه انحطاط آگاهی روشنفکران ایرانی و جوامع مسلمان و مشرق زمین احساس عقب ماندگی تکنولوژی نظامی در چارچوب مقایسه سلاح‌های مدرن ساخت مغرب زمین با سلاح سنتی خودی بود که عامل شکست نظامی این کشورها می‌شد و در کشور ما هم نخستین عاملی که جرقه انحطاط آگاهی در اذهان روشنفکران و پیشگامان جامعه ایران را زد، موضوع شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و تحمیل قراردادهای یکطرفه گلستان و ترکمنچای بر دولتمردان ضعیف قاجار بود که توسط آن بخش بزرگی از خاک ایران جدا شد و به خاک روسیه آن زمان ملحق گردید.

شکست نظامی دولتمردان ضعیف قاجار در جنگ ایران و روس (از آنجائیکه از بعد از شکست اشرف افغان در دوران شاه سلطان حسین صفوی همان سلطان ذلیل و مفلوک صفویه) بزرگترین زلزله‌ای بود که وجدان ملی مردم ایران را به چالش کشید البته پس لرزه‌های مثبت این زلزله تکوین جنین انحطاط آگاهی در اذهان نیروهای پیشگام و پیشقراولان نظری و روشنفکران مذهبی و لائیک جامعه ایران بود بطوریکه جنبش روشنفکری جامعه ما از این مرحله تاریخی تکوین پیدا کرد و البته مشخصه اصلی این جنبش این بود که تقریباً تمامی بنیانگذاران آن یا مستقیم از فرنگ برگشته بودند و تحصیل کرده اروپای بعد از انقلاب کبیر فرانسه بودند و یا مانند سیدجمال الدین اسدآبادی آگاه به مدرنیته و توسعه اقتصادی سیاسی

پیرامونی به نمایش گذاشت.

پیدا کرد که البته منهای تفاوت ظاهری این راهکارها وجه مشترک راهکارهای جنبش ضد انحطاطی جامعه ایران عبارت بودند از:

الف - تکیه تحول‌خواهانه خارج از مناسبات اقتصادی و خارج از معرفت‌شناسانه و غیر عقلانی و فلسفی کردن جهت نجات از انحطاط جامعه ایران بود که خروجی نهائی آن تسلیم شدن به توسعه مدرنیته از طریق مناسبات سرمایه‌داری بود.

ب - رویکرد ابزاری و سیانسی صرف داشتن در تقلید از پروژه توسعه و مدرنیته مغرب زمین به علت انحطاط آگاهی پیشقراولان جنبش روشنفکری ایران در عرصه شکست نظامی جنگ‌های ایران و روسیه، مشهور است که می‌گویند عباس میرزا تنها روشنفکر انحطاط آگاه خاندان قاجار زمانی که شکست نظامی ایران در جنگ ایران روسیه برایش مسجل شده بود از آنجائیکه تحلیل ابزاری و تکنولوژیک و تسلیحاتی (نه تحلیل فرهنگی، ساختاری، اقتصادی، تاریخی و سیاسی) از این شکست می‌کرد، سفیر فرانسه را فراخواند و از او خواست که با ارائه تحلیلی از سلاح‌های مدرن و ارتش کلاسیک و منظم روسیه انحطاط نظامی ارتش ایران در این جنگ را تبیین ابزاری نماید.

آنچنانکه شاه اسماعیل صفوی وقتی که در عرصه شکست جنگ چالدران برای نخستین بار خود را در برابر سلاح نظامی جدید و مدرن توپخانه و تفنگ عثمانیان می‌دید به جای فهم انحطاط جامعه ایران به لحاظ عقلانی و فرهنگی و تاریخی و اقتصادی و سیاسی و معرفت‌شناسانه از آنجائیکه برای فهم شکست جنگ ایرانیان در این جنگ با ترکان عثمانی تصمیم گرفت تا شخصا با حضور خودش در صحنه جنگ علت یابی نماید، مشهور است که می‌گویند، به علت اینکه در آن زمان افراد لشکر عثمانی گلوله تفنگ خود را در دهانشان می‌گذاشتند و بعد تک تک از دهانشان در می‌آوردند و در لوله تفنگ قرار می‌دادند از آنجائیکه شاه اسماعیل صفوی تا آن زمان تفنگ ندیده بود، زمانی که مشاهده کرد که این افراد لشکر عثمانی از دهانشان چیزی در می‌آوردند و در لوله تفنگ قرار می‌دهند و با آن لشکر صفویه را منهزم می‌سازند تصور کرد که این‌ها تف یا آب دهانشان در لوله تفنگ قرار می‌دهند و از دور آب دهان خود را به طرف لشکر شاه اسماعیل پرتاب می‌کنند، از همان جا با نامرد خواندن لشکر عثمانی که از دور می‌ایستند و با آب دهان یا تف به لشکر او حمله می‌کنند به علت اینکه دیدگاه ابزاری نسبت به موضوع داشت آن اسلحه را تفک خواند که بعدا با اضافه کردن نون از طرف ترک‌ها این تفک بدل به تفنگ شد.

قابل ذکر است که جنگ چالدران در قرن هفدهم یعنی سیصد سال بعد از شروع نهضت روشنگری و رنسانس اروپا اتفاق افتاد به همین دلیل

علیرغم اینکه این انقلاب به دلیل سلطه و جایگزینی ایل‌ها و آل‌ها و هژمونی روحانیت حوزه‌های فقه‌ای به جای مردم و دخالت کشورهای متروپل غربی در نهایت و در مرحله دوم انقلاب مشروطیت به شکست انجامید، اما بزرگترین دستاوردی که انقلاب مشروطیت و شکست انقلاب مشروطیت برای جامعه ما به ارمغان آورد اینک:

۱ - هر چند انقلاب مشروطیت نخستین طلیعه حرکت تحول‌خواهانه خلق‌های کشورهای پیرامونی از بعد از انقلاب کبیر فرانسه و تثبیت سیاسی و اقتصادی نظام استعمارگرانه و استعمارگرانه و استثمارگرانه سرمایه‌داری در مغرب زمین بود ولی از آنجائیکه چه در عرصه بسترسازی نظری و ذهنی و سوژکتیوی این انقلاب و چه در چارچوب تکوین شعارها و برنامه‌ها و قانون اساسی پیشقراولان حرکت تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه جامعه ایران به جای تکیه بر تحلیل مشخص از شرایط مشخص تاریخی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی جامعه ایران اقدام به الگوبرداری از جوامع مغرب زمین بعد از انقلاب کبیر فرانسه و پروتستانیسیم و رنسانس کردند، همین جایگزین شدن الگوبرداری به جای تحلیل مشخص برای ارائه برنامه و راهکار و راهبرد مشخص، عامل شکست پروژه تحول‌خواهانه روشنفکران و پیشقراولان و پیشکسوتان حرکت روشنگری جامعه ایران و شکست انقلاب مشروطیت شد بطوریکه نه در بخش مذهبی و نه در بخش لائیک روشنفکران پیشکسوت جامعه ایران در آن زمان حتی برای نمونه هم مشاهده نشد که جریانی یا جمعی یا حتی فردی برای اتخاذ راهکار و راهبرد خود به جای کپی برداری از مدل‌های غربی، خود را مجبور به فهم و شناخت سنت و فرهنگ و مناسبات اقتصادی و ساختار سیاسی جامعه ایران بدانند و به همین دلیل مانیفست منظومه نظری و ذهنی و سوژکتیوی انقلاب مشروطیت الگوبرداری‌های یکطرفه از دستاورد انقلاب کبیر فرانسه آن هم در شکل ابزاری و سیانسی و سیاسی آن بود نه مانند پروسس تحول‌خواهانه جوامع مغرب زمین در صورت تحول معرفت‌شناسانه و فلسفی و عقلانی.

۲ - هر چند جرعه استارت جنبش روشنفکری ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم مولود مقوله انحطاط آگاهی شاخه‌های مختلف مذهبی و لائیک پیشقراولان نظری و ذهنی و سوژکتیوی جامعه ایران بود، اما از آنجائیکه تبیین و تحلیل این پیشقراولان جنبش روشنفکری جامعه ایران از موضوع انحطاط جامعه ایران متفاوت بود لذا راهکارها و نسخه‌های ارائه شده جهت نجات جامعه ایران از انحطاط اقتصادی و سیاسی و تاریخی و فرهنگی این پیشقراولان از همان آغاز صورتی متفاوت

با اینکه دویست سال قبل از جنگ چالدران عبدالرحمن ابن خلدون تونس در قرن هشتم هجری در جلد دوم کتاب گرانسنگ «مقدمه تاریخ» خویش با اعلام رنسانس مغرب زمین موضوع انحطاط مسلمین را تبیین کرده بود اما تا قرن بیستم که توسط دکتر طه حسین مصری تبیین علمی ابن خلدون از انحطاط مسلمین برای جوامع مسلمان پرده گشائی شد جوامع مسلمین و از جمله جامعه ایران و روشنفکران ایرانی از آنجائیکه خود را نیازمند به تبیین علمی از انحطاط مسلمین و جامعه ایران نمی‌دیدند حتی نسبت به نظریه و دکترین ابن خلدون آگاهی ذهنی و نظری سطحی و افواهی هم نداشتند، لذا این امر باعث گردید تا از همان زمان شاه اسماعیل صفوی توسط شکست چالدران و شکست از ترکان عثمانی موضوع انحطاط مسلمین و در راس آن‌ها جامعه ایران به صورت ابزاری و سلاحی و قدرتی تبیین شود و همین شیپور تئوریک از دهان گشادش نواختن بود که باعث گردید تا سیدجمال هم به تاسی از این رویکرد ابزاری و قدرتی جهت نجات جوامع مسلمین از انحطاط شعار این العساکر جرار و این سلاطین الجبار سر دهد.

ب - راهکار نجات از انحطاط تاریخی ایران توسط دو رویکرد ابزاری و عقلانی:

هر چند عبدالرحمن ابن خلدون تونس نخستین روشنفکر و انحطاط آگاه جوامع مسلمین بود که در قرن هشتم هجری توسط علمی تحت عنوان علم عمران در کتاب گرانسنگ مقدمه تاریخ خود با تبیین سوسیالوژیستی از تاریخ انحطاط جوامع مسلمین را تبیین عقلانی و علمی کرد و برای اولین بار در این اثر گرانسنگ خود با تبیین تعدد منابع معرفتی در منظومه معرفتی اسلام تاریخی و قرآن به جای تک منبعی بودن معرفت‌شناسی حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی تبیین نوین عقلانی به عنوان راهکار نجات جوامع مسلمین از انحطاط ارائه داد، ولی راهکار عقلانی ابن خلدون به علت انتقاد او از قیام امام حسین نتوانست وارد عقلانیت نظری و تئوریک جامعه ما بشود و همین امر باعث گردید تا هم تئوری تعدد منابع معرفتی ابن خلدون و هم تئوری علمی و عقلانی ابن خلدون جهت مقابله مسلمین با انحطاط تا زمان ظهور علامه محمد اقبال لاهوری در آغاز قرن بیستم یعنی نزدیک به پانصد سال در کتاب او محبوس بماند و همین حبس راهکار عقلانی ابن خلدون تا زمان علامه محمد اقبال باعث گردید تا در اندیشه روشنفکران جوامع مسلمین و در راس آن‌ها روشنفکران جامعه ما، راهکار ابزاری جایگزین راهکار عقلانی بشود.

شکی نیست که اگر جوامع مسلمان از قرن هشتم راهکار عقلانی ابن

خلدون در کانتکس چند منبعی کردن منابع شناخت به عنوان راهکار رهائی از انحطاط در دستور کار خود قرار می‌دادند نه تنها روشنفکران و پیشگامان انحطاط آگاه جوامع مسلمین گرفتار ورطه هولناک راهکار ابزاری در برخورد با نجات از انحطاط و تاسی از مدرنیته و توسعه مغرب زمین نمی‌شدند مهم‌تر از آن با چند منبعی کردن منابع معرفتی می‌توانستند به نفی اتوریته حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی بر اندیشه و ذهنیت مسلمانان پردازند و مهم‌تر از آن هژمونی روحانیت تک منبعی فقه‌های و حاکمیت اسلام فقه‌های بر اذهان مسلمین شیعه و سنی نفی می‌کنند، همان آسیبی که تا این زمان تمامی جنبش‌های تحول‌خواهانه جوامع مختلف شیعه و سنی به علت حاکمیت اسلام فقه‌های و هژمونی روحانیت تک منبعی فقهی سترون کرده است.

آنچنانکه عبدالرحمن ابن خلدون تونس هفت قرن پیش در ص ۸۰ - مقدمه ابن خلدون در این رابطه گفته است که «جوامع بسیاری هستند که پیامبر نداشته‌اند و ندارند اما امور اجتماعی خود را به خوبی اداره می‌کنند» بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که بزرگترین عامل شکست نظری انقلاب مشروطیت همچنین بزرگترین عامل شکست جنبش ضد انحطاطی جامعه ایران از نیمه دوم قرن نوزدهم تا این زمان جایگزین کردن نظریه و راهکار ابزارگرایی سیدجمال به جای راهکار عقلانی ابن خلدون - اقبال می‌باشد؛ لذا تا زمانی که ما طبق راهکار ابن خلدون - اقبال راهکار عقلانی را جایگزین راهکار ابزاری نکنیم امکان رهائی از انحطاط برای جوامع مسلمین و جامعه ایران وجود ندارد و به همین ترتیب بزرگترین عامل شکست جنبش ضد انحطاطی محمد عبده - سید قطب جایگزین کردن راهکار فقهی تک منبعی حوزه‌های فقه‌های به جای اسلام تاریخی چند منبع معرفتی ابن خلدون - اقبال می‌باشد و صد البته بزرگترین عامل ابزارگرایی جنبش ضد انحطاطی روشنفکران لائیک جامعه ایران از اواخر قرن نوزدهم تا امروز الگوبرداری از میوه‌های مدرنیته و توسعه از راه سرمایه‌داری (نه ریشه‌های مدرنیته) در اشکال مختلف ابزاری آن می‌باشد.

لذا تا زمانی که راهکار عقلانی ابن خلدون - اقبال توسط چند منبعی کردن منابع معرفتی مسلمین در جوامع مسلمین مادیت پیدا نکند هرگز توسط سیطره اسلام تک منبعی فقه‌های در جوامع شیعه و سنی مسلمان امکان رهائی از انحطاط پیدا خواهند کرد و به همین دلیل علت شکست تمامی انقلابات و نهضت‌ها و قیام‌های ۱۵۰ ساله اخیر حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران از اواخر قرن نوزدهم و جنبش تنباکو تا امروز حاکمیت اسلام تک منبعی فقه‌های به عنوان بستر نظر همراه با هژمونی روحانیت حوزه‌های فقه‌های معتقد به این اسلام تک منبعی

و فقهی می‌باشد؛ لذا تا زمانی که اسلام تک منبعی فقهاتی از صحنه سیاسی و اجتماعی جامعه ما کنار نرود و اسلام چند منبعی بازسازی شده ابن خلدون - اقبال - شریعتی جایگزین آن نشود، همچنین تا زمانی که روحانیت معتقد به اسلام فقهاتی از هژمونی حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران کنار نرود امکان نجات از انحطاط سیاسی و عقلانی برای جوامع مسلمین و در راس آن‌ها جامع ما وجود ندارد.

علی‌الاحواله راه مبارزه با سلطه اسلام فقهاتی (که امروز در جامعه ما و جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی به صورت یک مصیبت خانماسوز درآمده است) تنها در گرو جایگزین کردن اسلام بازسازی شده چند منبعی معرفتی ابن خلدون - اقبال - شریعتی به جای اسلام تک منبعی فقهاتی می‌باشد چراکه استمرار حیات تاریخی اسلام فقهاتی شیعه و سنی در گرو تک منبعی کردن معرفت مسلمین می‌باشد. با چند منبعی کردن منابع معرفتی مسلمین آنچنانکه اقبال - شریعتی معتقد بودند، اسلام فقهاتی دیگر جانی برای حیات اجتماعی و سیاسی و حکومتی نخواهد داشت چراکه شعار استراتژیک اسلام فقهاتی در شیعه و سنی عبارت است از اینکه «الاسلام هو الحل و در ادامه آن الاسلام هو الفقه» می‌باشد در صورتی که شعار «الاسلام هو العقل» باید جایگزین «الاسلام هو الفقه» بشود و در این رابطه است که امام محمد غزالی در کتاب اول از کتب چهار گانه «احیاء العلوم» می‌نویسد «و لو تناولوها بالعدل لانقطع الخسومات و تعطل الفقها - اگر در جامعه مسلمین عدالت برقرار شود و خصومت‌ها از میان برود در آن جوامع اسلام فقهاتی تعطیل خواهد شد.»

ج - آسیب‌شناسی منظومه معرفتی حرکت دموکراسی‌طلبانه مردم ایران:

نکته محوری که در آسیب‌شناسی منظومه معرفتی حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران باید در نظر داشته باشیم (و پر واضح است که همین موضوع علت شکست جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران در طول بیش از صد سال گذشته می‌باشد) اینکه از آغاز شروع حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران به علت الگوبرداری پیشقراولان نظری این جنبش از حرکت دموکراسی‌خواهانه جوامع مغرب زمین جهت تبیین نظری منظومه معرفتی دموکراسی در ایران خود را مجبور به تحلیل مشخص از شرایط مشخص تاریخی و فرهنگی و اجتماعی مردم ایران ندیدند در نتیجه این امر باعث گردید تا در تبیین منظومه معرفتی و نظری دموکراسی در ایران این پیشقراولان نظری، خود را مجبور به تبیین نظری پروسس تاریخی تکوین استبداد در ایران نبینند.

به عبارت دیگر از آنجائیکه منظومه معرفتی و ارداتی دموکراسی توسط پیشقراولان نظری حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران از اواخر قرن نوزدهم تا امروز صورت الگوبرداری و کپی برداری از منظومه معرفتی و نظری دموکراسی در مغرب زمین داشته است، این امر باعث شده تا درخت دموکراسی در جامعه ایران از آغاز تا امروز در زمینی غیر از خاک ایران کاشته شود چراکه خاک دموکراسی در ایران باید فرهنگ و سنت و تاریخ و مناسبات اقتصادی و سیاسی جامعه ایران باشد همان عرصه‌ای که در اندیشه پیشقراولان نهضت دموکراسی‌خواهانه مردم ایران از آغاز تا امروز غایب بوده است در نتیجه، آنچنانکه امام علی در خطبه ۵ نهج البلاغه صبحی الصالح ص ۵۲ س ۴ در این رابطه می‌فرماید: «ومجتبی الثمر لغير وقت ایناعها كالزراع به غير ارضه - مانند کسی است که بخواهد میوه کال بچیند یا کسی که در زمین غیر زراعت کند» حاصل همان شد که مولوی می‌گوید:

در زمین دیگران خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن

مثنوی دفتر دوم - بیت ۲۶۳

لذا همین امر باعث گردید تا پیشقراولان نظری تئوری دموکراسی در ایران از آغاز تا کنون چنین بیاندیشند که بدون شناخت نظری استبداد در ایران می‌توانند به تحقق دموکراسی در ایران دست پیدا کنند غافل از اینکه مهم‌ترین فونکسیون نظری منظومه معرفتی دموکراسی مقابله نظری و تئوریک کردن با تئوری استبداد می‌باشد. یعنی تا زمانی که ما توسط منظومه معرفتی و تئوری دموکراسی نتوانیم به تبیین نظری استبداد هزار ساله در تاریخ ایران دست پیدا کنیم هرگز نخواهیم توانست به تحقق دموکراسی در ایران دست بیابیم شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که آنچنانکه برای تحقق و دستیابی دموکراسی در جامعه ایران نیازمند به فهم تئوریک خود دموکراسی هستیم قبل از آن باید به یاد داشته باشیم که برای تحقق دموکراسی در ایران نیازمند به فهم نظری و تئوریک پدیده هزار ساله استبداد در ایران می‌باشیم یعنی تا زمانی که نتوانیم پدیده هزار ساله استبداد در ایران را تبیین علمی بکنیم هرگز نخواهیم توانست به تحقق دموکراسی در ایران دست پیدا کنیم چراکه برعکس آنچه که پیشقراولان نظری دموکراسی در ایران فکر می‌کردند و فکر می‌کنند استبداد مانند دموکراسی دارای بسترهای نظری و تئوریک می‌باشد و مستبدین تاریخ در کانتکس این بسترهای نظری و تئوریک بوده است که توانسته‌اند برای سالیان دراز بر مردم حکم برانند و هرگز اینچنین نبوده که بتوانند بدون بستر نظری و تئوریک برای سالیان سال تحت لوای سرنیزه بر مردم حکومت کنند

زیرا آنچنانکه با سرنیزه می‌توان حکومت‌گیری کرد اما هرگز با سرنیزه نمی‌توان حکومتداری کرد.

لذا همیشه برای تثبیت قدرت با سرنیزه گرفته‌نیامند به بسترهای نظری می‌باشد که توسط آن بسترهای نظری قدرت و استبداد مشروعیت پیدا کند، در همین رابطه است که تا کنون روشنفکران ما می‌کوشیدند بدون فهم نظری و تئوریک استبداد هزار ساله در ایران به صورت مکانیکی توسط تئوری دموکراسی وارداتی به تحقق عملی دموکراسی در ایران بپردازند که این اشتباه راه رفتن روشنفکران به قول معلم کبیرمان شریعتی باعث شده تا در طول بیش از صد سال گذشته ما نتوانیم به دموکراسی دست پیدا کنیم و تجربه عینی دموکراسی برای مردم ایران به صورت یک آرزوی دست‌نیافتنی درآید و از پس هر قیام و انقلاب و اصلاحات و رفرم، باز ما شاهد چهره جدیدی از استبداد در تاریخ و جامعه خود باشیم که با چهره قبلی استبداد متفاوت می‌باشد و گاهی خشن‌تر هم بوده است.

برای نمونه در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ ما شاهد بودیم که جنبش اجتماعی مردم ایران با پشتیبانی جنبش کارگری و جنبش دانشجویی توانست حکومت مستبد و توتالی‌تر بیش از پنجاه ساله خاندان پهلوی را سرنگون کند اما از آنجائیکه این سرنگونی حکومت پهلوی توسط حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران همراه با شناخت تئوری استبداد نبود در نتیجه با سرنگونی حکومت پهلوی، مستبدین سرنگون شدند اما استبداد با چهره دیگری که خشن‌تر از چهره زمان پهلوی بود در لباس فقه و فقاقت و ولایت ظاهر شد بطوریکه نه تنها تمامی دستاورد دموکراتیک انقلاب ضد استبدادی ۵۷ یک‌شبه نابود شد بلکه به لحاظ خشونت آنچنان سبعانه این خشونت از بعد از سال ۶۰ ظاهر شد که تنها تعداد کشتار زندانیان بی‌گناه حکم‌کشیده یا در حال حکم‌کشیدن تابستان ۶۷ که توسط دو خط فتوای خمینی انجام گرفت بیش از ده برابر کل اعدام‌های دوران بیش از پنجاه سال پهلوی بود.

به همین دلیل اگر با عینک الگوبرداری و وارداتی نخواهیم به مبانی نظری دموکراسی در ایران نگاه بکنیم و در چارچوب تئوری مشخص بر پایه تحلیل مشخص از شرایط تاریخی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران بخواهیم به تدوین منظومه نظری دموکراسی در ایران بپردازیم، قبل از هر چیز باید به تبیین نظری مبانی استبداد هزار ساله در ایران دست پیدا بکنیم و در این رابطه است که باید به عنوان یک پیش‌فرض در نظر داشته باشیم که هر استبداد سیاسی عملی در هر جامعه‌ای دارای آیشخور استبداد نظری می‌باشد که آن استبداد عملی سیاسی از آن استبداد نظری مشروب می‌شود و توسط آن استبداد نظری

آن استبداد سیاسی مشروعیت پیدا می‌کند و توسط سترون کردن آن استبداد نظری به وسیله تئوری دموکراسی است که مشروعیت استبداد از بین می‌رود و باز از بین رفتن مشروعیت استبداد از نظر توده‌ها است که استبداد به صورت زیربنایی از بین می‌رود و دیگر استبداد نمی‌تواند در چهره جدیدی بر مردم ایران و مردم آن جامعه ظاهر بشود و همین موضوع تفاوت بین حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم جامعه ما با حرکت دموکراسی‌خواهانه مردم مغرب زمین در قرن هفدهم و هیجدهم می‌باشد چرا که مردم مغرب زمین و پیشقراولان نظری دموکراسی در مغرب زمین بیش از دویست سال توسط سه پروژه پروتستانیسم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه و نفی اسکولاستیک با سلاح سکولاریسم به نفی مبانی نظری استبداد در مغرب زمین پرداختن و از بعد از نفی سه اتوریته مذهبی و معرفتی و سیاسی توسط پروتستانیسم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه بود که توانستند گام دوم نظری خود یعنی تدوین تئوری دموکراسی بردارند که البته سه پروژه پروتستانیسم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه از بعد از جهد تئوریک پیشقراولان حرکت دموکراسی‌خواهانه مغرب زمین در شناخت مبانی نظری استبداد در مغرب زمین تکوین پیدا کردند و در راستای تحقق نابودی آن مبانی نظری استبداد در مغرب زمین مادیت پیدا کردند آنچنانکه این تئوریسین‌ها به این حقیقت نظری دست پیدا کردند که بدون نفی اتوریته‌های مذهبی کلیسا و اتوریته‌های معرفتی اسکولاستیک و اتوریته‌های سیاسی نمایندگان طبقه حاکمه فئودالیسم هرگز نمی‌توانند در مغرب زمین به دموکراسی دست پیدا کنند.

در همین رابطه توسط سه پروژه پروتستانیسم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه به جنگ این اتوریته‌های سه‌گانه استبدادساز و استبدادپرور رفتن و از بعد از نابود کردن این مبانی نظری استبداد بود که توانستند گام دوم خود را به طرف دموکراسی بردارند. اشتباه بزرگ تاریخی ما در این رابطه این بود که ما برعکس مغرب زمین جهت‌دستیابی به دموکراسی می‌خواستیم بدون فهم مبانی نظری استبداد در تاریخ خودمان به دموکراسی دست پیدا کنیم، این شیپور از دهان گشادش نواختن بود که باعث شد تا ما نتوانیم به این ایده و آرمان خود دست پیدا کنیم و در دستیابی به دموکراسی تا این زمان ناکام بمانیم و جهد عملی ما در راه دموکراسی از آنجائیکه همراه با جهد تئوریک و نظری نبوده، نتواند به سر انجامی برسد.

ادامه دارد

انواع اسلام‌شناسی یا دین‌شناسی

از منظر علی در نهج البلاغه

الف - دین‌شناسی و اسلام‌شناسی در دو رویکرد احیائی و بازسازی:

مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که پروسه نبوت دریافت که نمی‌تواند پیوسته بشریت و پروسه حیات و تکامل را در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی نگه دارد» (بازسازی فکر دینی - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۳).

البته اقبال رمز اینکه قرآن و اسلام توانست معرفت‌شناسی دین و اسلام‌شناسی در چارچوب پروژه ختمیت نبوت در عصر پیامبر اسلام از صورت یک معرفت فوق بشری به صورت یک معرفت بشری درآورد، تولد عقل برهانی استقرائی بشریت در عصر بعثت پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت‌شناسی بشر قرآن می‌داند که خود این امر بسترساز ختمیت نبوت پیامبر اسلام گردید زیرا از نظر اقبال قرآن منبع معرفتی بشر را برای اولین بار از صورت تک منبعی بودن قبلی که تنها منبع معرفت بشر دین و عقل دینی و وحی می‌دانستند با

یکی از کشفیات بزرگ علامه اقبال لاهوری در عرصه معرفت‌شناسی دین و اسلام این است که معرفت دینی در عصر ختمیت نبوت پیامبر اسلام یک نوع معرفت بشری و معرفت تاریخی و معرفت زمینی در کنار دیگر معرفت‌های بشری است، نه آنچنانکه قبل از پیامبر اسلام بود یک معرفت آسمانی و فراتاریخی و مقدس. «عملکرد اندیشه ختمیت نبوت آن است که در برابر ما چشم انداز تازه‌ای از معرفت در میدان تجربه درونی می‌گشاید این کار نیمی از شعار مسلمانی است و به کار نیم دیگر آن می‌ماند که با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگ‌های کهن بر آن‌ها پوشانده بودند اسلام روح مشاهده از روی نقادی در تجربه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه و دینی هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد در ضمن این مطلب را باید پذیرفت که ابن خلدون تنها مسلمانی است که با روحی کاملاً علمی به این مطلب توجه کرده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۷ - س ۱).

البته اقبال این حقیقت علمی معرفت‌شناسی دین را از آنجا کشف کرد که برای اولین بار در تاریخ کلام اسلامی از منظر ختمیت نبوت پیامبر اسلام به دین‌شناسی و اسلام‌شناسی پرداخت، چراکه خود پروژه ختمیت نبوت پیامبر برای اقبال از منظر معرفت‌شناسی دین راهگشای کشف متدولوژی دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی گردید. حقیقت پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام آنجا بر اقبال کشف گردید که اقبال خود را در برابر یک سوال سترگ دین‌شناسی و کلامی در باب موضوع ختمیت نبوت پیامبر اسلام قرار داد و آن سوال این بود که چرا پروسس نبوت به پیامبر اسلام که رسید خود این پروسس نبوت به ختم و قطع خود فرمان داد؟ به عبارت دیگر از نظر اقبال پروسس نبوت در کانتکس پروسس حیات و تکامل و هدفداری در عصر پیامبر اسلام ایجاد بسترهای نوینی در تاریخ بشر کرد که دیگر بشریت جهت استمرار حیات و هدفداری و تکامل خود نیازمند به هدایت برونی یا وحی یا نبوت نبود، لذا خود نبوت به قطع خود فرمان داد لذا اقبال در این رابطه می‌گوید این خود پروسس نبوت بود که به پیامبر اسلام که رسید در چارچوب ظهور ولادت عقل برهانی استقرائی به ختم خود فرمان داد.

«ظهور ولادت اسلام که آرزومندم چنانکه دلخواه شما است برای شما مجسم کنم باعث ظهور ولادت عقل برهانی استقرائی شد لذا نبوت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان خود را اعلام کرد که این خود

اضافه کردن دو منبع طبیعت و تاریخ ذهن فعال تازه تولد یافته بشر را جایگزین ذهن آینه‌ای قلبی ارسطویی بشر بکند. بنابراین از اینجا بود که علاوه بر ولادت عقل برهانی استقرائی و جایگزین شدن ذهن فعال به جای ذهن آینه‌ای ارسطویی، در عصر بعثت پیامبر اسلام در انسان معرفت‌دین‌شناسی و اسلام‌شناسی انسان در کنار معرفت‌طبیعت‌شناسی و معرفت‌تاریخ‌شناسی قرار گرفت.

«از نظر قرآن تجربه دینی تنها یک منبع معرفت بشری است، به مدلول قرآن دو منبع دیگر معرفت هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری طبیعت و با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۷ - س ۱۲).

«قرآن اکنون دیگر از آنکه واقعیتی حیاتی باشد منقطع شده است انفس (خود) و آفاق (جهان) را منابع علم و معرفت می‌داند خداوند نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد و هم در تجربه بیرونی و وظیفه آدمی آن است که معرفت‌بخشی همه سیماهای تجربه را در معرض قضاوت قرار دهد» (همان منبع - ص ۱۴۶ - س ۱۲).

بدین ترتیب بود که با تولد اسلام تاریخی توسط پروژه ختمیت نبوت و چند منبعی شدن معرفت‌شناسی بشر همراه با نفی دوران تک منبعی معرفت‌شناسی انسان، پروژه دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی در بستر تولد مستمر و متوالی و پی در پی و علی‌الدوام اسلام تاریخی متولد گردید و همین تولد پروژه دین‌شناسی و اسلام‌شناسی به عنوان یک معرفت بشری در کنار دیگر معرفت‌های بشری در عصر ختمیت نبوت بود که باعث شد تا انواع دین‌شناسی و اسلام‌شناسی در بستر اسلام تاریخی به عنوان یک حقیقت تاریخی که مولود دینامیزم اسلام و قرآن است متولد گردد و سوال «کدامین اسلام؟» در چارچوب اسلام تاریخی از همان زمانی که جنازه پیامبر اسلام در زیر دستان امام علی در حال کفن و دفن بود مطرح شد. چراکه در همین زمان یک اسلام در سقیفه در حال تکوین بود، اسلام دیگر در کنار جنازه پیامبر و یاران علی در حال شکل گرفتن بود و اسلام سوم اسلام ابوسفیان است که با فریاد بر سر علی او را جهت مبارزه با اسلام سقیفه فرا می‌خواند و صد البته هر سه این اسلام و اسلام‌های دیگر که در طول بیش از چهارده قرن بعد از پیامبر اسلام در کانتکس اسلام تاریخی متولد شده است همگی ریشه در همان دینامیزم اسلام تاریخی و قرآن و پروژه ختمیت نبوت و چند منبعی شدن معرفت بشری توسط قرآن و بشری کردن معرفت دینی

توسط قرآن و اسلام و پیامبر اسلام دارد.

از اینجا است که موضوع دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی در عرصه اسلام تاریخی از همان آغاز تکوین اسلام تاریخی با شعار «کدامین اسلام؟» در دستور کار تمام اسلام‌شناسان و دین‌شناسان اسلامی در بستر علم کلام اسلامی قرار گرفت که البته از همان آغاز، متدولوژی این دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی به دو صورت تکوین پیدا کرد که عبارتند از:

۱ - دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی احيائی.

۲ - دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی بازسازی شده.

طرفداران متدولوژی دین‌شناسی از طریق احيائی بر پایه همان تک منبعی بودن معرفت دینی معتقدند که دین را فقط باید توسط دین شناخت، به عبارت دیگر اسلام را باید فقط از طریق روایات و احادیث و ظاهر قرآن فهم کرد نه از طریق علوم و معرفت دیگر بشری، در این رابطه بود که اسلام روایاتی و اسلام فقاهتی متولد شد.

بنابراین تمامی افرادی که در عرصه دین‌شناسی و اسلام‌شناسی شعار احياء دین یا شناخت اسلام و دین به صورت درون دینی یا شعار «بازگشت به اسلام اولیه» یا اشعار «اسلام سلفیه» یا «فهم دین و اسلام از طریق روایت و حدیث» سر می‌دهند همگی معتقد به همین پروژه دین‌شناسی و اسلام‌شناسی احيائی هستند. اما در کنار پروژه دین‌شناسی و اسلام‌شناسی احيائی پروژه دین‌شناسی و اسلام‌شناسی بازسازی هم وجود دارد که طرفداران این پروژه برعکس پروژه دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی احيائی معتقدند از آنجائیکه معرفت دینی یا دین‌شناسی و اسلام‌شناسی مثل دیگر معرفت‌های بشری می‌باشد لذا در راستای این رویکرد و دکتترین است که بهمان میزانی که می‌توان از معرفت درون دینی در شناخت دین و اسلام استفاده کرد، در کنار این مؤلفه بهمان اندازه معرفت‌های بشری در جهت دین‌شناسی و بازسازی دین می‌تواند دارای فونکسیون باشد.

در این رابطه است که دین‌شناسی خود به خود در پروژه بازسازی به دین بازسازی شده توسط معرفت دینی و معرفت بشری در بستر اسلام تاریخی به صورت نو به نو و مستمر منتهی می‌شود چراکه آنچنانکه در پروژه احياء دین‌شناسی و اسلام‌شناسی شعار «بازگشت به اسلام اولیه» یا شعار «سلفیه» می‌تواند به عنوان یک شعار استراتژیک مطرح شود، در پروژه دین‌شناسی بازسازی شده، دیگر شعار «بازگشت به اسلام اولیه» یا شعار «سلفیه» مطرح نمی‌باشد، زیرا که پروژه دین‌شناسی

بازسازی شده در کانتکس اسلام تاریخی دارای معنی و تعریف مشخص می‌باشد، در صورتی که پروژه احیاء دین‌شناسی در چارچوب اسلام غیر تاریخی اعم از اسلام فقهاتی و اسلام روایتی دارای معنی و تعریف عام و کلی و غیر تاریخی و فرازمانی می‌باشد.

لذا در پروژه دین‌شناسی از طریق بازسازی به جای شعار «بازگشت به اسلام اولیه» یا شعار «سلفیه» شعار «بازسازی مستمر اسلام و دین در زمان» مطرح می‌شود و از اینجا است که از دیدگاه این رویکرد و دکتترین اصلاً بازسازی اسلام برای بازشناسی اسلام است، آنچنانکه بازشناسی دین و اسلام برای بازسازی آن می‌باشد.

به عبارت دیگر تا زمانی که ما به بازسازی اسلام نپردازیم، نمی‌توانیم به شناخت دین و اسلام برسیم، در این رابطه است که خود دین‌شناسی در کانتکس پروژه بازسازی به عمل بازسازی اسلام و دین می‌انجامد و از اینجا است که معرفت دینی در کنار معرفت‌های علمی دیگر بشری در هر زمان باید در عرصه بازسازی دین بکار گرفته شود. البته در عرصه معماری بازسازی دین و اسلام رابطه معرفت‌های بشری جهت بازسازی دین و اسلام با معرفت درون دینی به دو صورت انطباقی و تطبیقی مهندسی می‌شود، به این ترتیب که اگر در عرصه بازسازی دین و اسلام ما مبنای بازسازی را معرفت دینی قرار دهیم و معرفت‌های بشری در چارچوب آن معرفت دینی در پروژه بازسازی به کار گرفته شود، این روش مهندسی بازسازی دین‌شناسی و اسلام‌شناسی روش تطبیقی می‌نامند، ولی اگر در پروژه بازسازی دین و اسلام، معرفت بشری مبنای قرار گیرد و معرفت دینی در چارچوب معرفت بشری تبیین شود در آن صورت روش بازسازی صورت انطباقی خواهد داشت.

البته در عرصه پروژه احیاء دین‌شناسی نیز اگر چه روش صورت دکماتیسیم دارد اما باز انواع اسلام نیز مطرح می‌باشد چراکه برحسب اینکه ما از زاویه فقه به احیاء یا بازگشت به اسلام اولیه بپردازیم، یا از زاویه کلام و عرفان و قرآن و روایات انواع اسلام فقهاتی و صوفیانه و کلامی اشعری و روایتی اخباریون و اصولیون حوزه‌هایی در این رابطه هم مطرح می‌شود. علی‌ایحاله اسلام فقهاتی، یا اسلام روایتی، یا اسلام کلامی، یا اسلام صوفیانه عرفانی، یا اسلام اخلاقی و غیره همه جزء این انواع اسلام احیائی می‌باشند. ماحصل آنچه که تا اینجا گفتیم:

۱ - دو دکتترین و رویکرد دین‌شناسی به صورت «بازسازی اسلام» و «احیاء اسلام» با هم متفاوت می‌باشد.

۲ - نام کتاب علامه محمد اقبال لاهوری «بازسازی فکر دینی در

اسلام» می‌باشد که مرحوم احمد آرام به غلط‌ترم بازسازی را با عنوان احیاء ترجمه کرده است.

۳ - تفاوت ترم بازسازی با ترم احیاء در این است که در ترم احیاء، بازشناسی اسلام و دین از درون خود مکتب توسط روایت یا قرآن یا سنت می‌باشد، اما در بازسازی، انجام بازشناسی اسلام و دین توسط معرفت دینی در کنار معرفت بشری است.

۴ - کشف بزرگی که علامه اقبال لاهوری در کتاب «بازسازی فکر دینی» کرد این بود که برای اولین بار از زاویه پروژه ختمیت نبوت به بازسازی و بازشناسی اسلام و دین پرداخت، تا قبل از اقبال پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام تنها در حد یک آیه قرآن و یک خبر درون دینی مطرح بود و این اقبال بود که برای اولین بار علم کلام اسلامی را که بیش از هزار سال تعطیل شده بود، در کانتکس پروژه ختمیت نبوت بازتولید کرد.

۵ - اقبال در راه بازتولید علم تعطیل شده کلام اسلامی، در بستر پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام دکتترین و رویکرد بازسازی خود را در این رابطه با این سوال آغاز کرد که، چه عواملی در زمان پیامبر اسلام بوجود آمد که به دلیل آن عامل ختم نبوت پیامبر اسلام کلید خورد و برای همیشه ارسال پیامبران قطع گردید؟ در پاسخ به این سوال بود که اقبال گم شده کلامی خود را پیدا کرد و آن اینکه، عامل ختم نبوت ولادت عقل برهانی استقرائی بشر توسط تکثر منبع معرفتی قرآن بود.

۶ - اقبال در تبیین پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام خود را محصور و محدود به اسلام و مسلمانان و عرب و عربستان نکرد بلکه در عرصه کیهانی و تمام بشریت و پروسس تکامل وجود به مطالعه پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام پرداخت.

۷ - اقبال کلید پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام را در اعلام دو منبع جدید معرفت بشری تاریخ و طبیعت دانست لذا در این رابطه بود که اعلام کرد تا قبل از قرآن، بشر در عرصه اپیستمولوژی و کسب معرفت تک منبعی بود و تنها منبع معرفت او وحی و دین بود و در آن زمان بشر به خاطر تک منبعی بودن برای معرفت دینی خود تقدس آسمانی قائل بود. اما قرآن با طرح دو منبع جدید معرفتی طبیعت و تاریخ از آنجائیکه این دو منبع آشخور و سرچشمه تمامی معرفت‌های زمینی بشر می‌باشد، اقبال نتیجه‌گیری کرد که قرآن با طرح این دو منبع شناخت بشری کار بزرگتری که انجام داد این بود که خود معرفت دینی هم امری بشری در کنار معرفت طبیعت و معرفت به تاریخ کرد.

۸ - بشری کردن معرفت دینی بستری شد تا اقبال امر بازشناسی دین و اسلام تاریخی را در عرصه پروژه بازسازی مطرح کند نه آنچنانکه قبلا از قرن پنجم توسط غزالی توسط پروژه احیاء مطرح می‌شد.

۹ - از آنجائیکه اقبال به اسلام تاریخی معتقد بود و پروژه وحی نبوی پیامبر اسلام را در کانتکس تجربه باطنی تبیین می‌کرد این امر باعث گردید تا اقبال اسلام تاریخی را در چارچوب «کدامین اسلام؟» تبیین نماید و برای طرح اسلام تاریخی در زمان و عصر خود برای اولین بار پس از چهارده قرن پروژه بازسازی دین توسط معرفت بشری در چارچوب بشری بودن معرفت دینی مطرح نماید.

۱۰ - اقبال برعکس طرفداران شعار «سلفیه» یا «بازگشت به اسلام اولیه» که طرفداران این شعار از اخوان المسلمین حسن البنا و سید قطب گرفته تا محمد عبده و امام محمد غزالی ادامه تاریخی داشتند، معتقد به بازگشت به اسلام اولیه زمان پیامبر اسلام توسط احیاء درون دینی آن نبود بلکه بالعکس از آنجائیکه اقبال به اسلام تاریخی معتقد بود نه اسلام سلفیه، همین بینش تاریخی دیدن اسلام باعث شد تا اقبال به بازسازی متداوم اسلام تاریخی در پروسس تاریخ توسط معرفت دینی و معرفت بشری البته به صورت تطبیقی، نه انطباقی معتقد گردد.

۱۱ - بدین ترتیب بود که در کانتکس پروژه بازسازی اسلام تاریخی، اقبال موضوع بازشناسی اسلام تاریخی در هر زمانی بر پایه معرفت دینی و معرفت بشری مطرح گردید، البته آنچنانکه مطرح کردیم در پروژه بازسازی اقبال خود معرفت دینی مثل معرفت بشری امری تاریخی و زمینی و انسانی می‌باشد ولی در عرصه بازشناسی جهت رابطه تطبیقی بین آرایش معرفت بشری معرفت دینی شاخص و محور می‌باشد.

۱۲ - در چارچوب پروژه بازسازی اسلام تاریخی بود که اقبال پروژه «اجتهاد در اصول» قبل از «اجتهاد در فروع» مطرح کرد.

۱۳ - بنابراین دین بازسازی شده اقبال بازگشت به اسلام احیاء شده سلفیه نیست، بلکه احیاء اسلام تاریخی در زمان می‌باشد که این موضوع از فرش تا عرش متفاوت از هم هستند.

۱۴ - دین تاریخی غیر از دین فراتاریخی یا غیر تاریخی می‌باشد چراکه در دین فراتاریخی یا غیر تاریخی مثل دین یهود و مسیحیت دیگر نیازمند به بازسازی آن دین در زمان نیست چراکه دین فراتاریخی یا غیر تاریخی دارای دینامیزم یا پتانسیل درونی جهت پذیرش تحول

برونی نمی‌باشد، اما از آنجائیکه اسلام دین تاریخی است این دین تاریخی دارای دینامیزم درونی است که همان پتانسیل اجتهاد در اصول و فروع می‌باشد و همین دینامیزم بسترساز پروژه بازسازی اسلام در زمان، به صورت مستمر می‌شود و در چارچوب همین پروژه مستمر و متداوم بازسازی اسلام تاریخی در زمان است که باعث تکوین انواع اسلام در کانتکس اسلام تاریخی می‌شود. بنابراین موضوع انواع اسلام یا «کدامین اسلام؟» در چارچوب پروژه اسلام بازسازی شده، صورت تاریخی و کنکریت پیدا می‌کند نه عام و کلی و فراتاریخی، مثل انواع اسلام رویکرد احیائی، به عبارت دیگر انواع اسلام تاریخی و کنکریت یکی از میوه‌های پروژه رویکرد اسلام بازسازی شده می‌باشد. این شعار پیامبر که می‌فرمود «لو علم ابوذر ما فی القلب سلمان فقد قتله یا فقد کفره» - اگر ابوذر از آنچه که در قلب سلمان در باب اسلام می‌گذرد آگاه می‌شد، ابوذر سلمان را کافر می‌شمارد.

و باز در همین رابطه پیامبر می‌فرمود:

«ان فی اختلاف العماء امتی رحمه» - اختلاف بین اسلام‌شناسان امت من، رحمه است» که همه این تاکیدهای پیامبر اسلام دلالت بر همان تکوین انواع اسلام در کانتکس اسلام‌شناسی تاریخی می‌کند.

۱۵ - بنابراین در چارچوب پروژه بازسازی دین‌شناسی یا اسلام‌شناسی برای امر بازسازی دین یا بازسازی اسلام، از آنجائیکه دو امر بازسازی و بازشناسی اسلام و دین در پیوند دیالکتیکی با هم انجام می‌گیرد، این امر باعث می‌شود تا بازشناسی دین و اسلام تاریخی تنها در بستر بازسازی اسلام تاریخی انجام گیرد آنچنانکه بازسازی اسلام تاریخی تنها در چارچوب بازشناسی اسلام تاریخی صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر بدون بازسازی نمی‌توانیم بازشناسی اسلام تاریخی بکنیم آنچنانکه بدون بازشناسی امکان بازسازی اسلام تاریخی برای ما وجود نخواهد داشت.

۱۶ - پروژه احیاء اسلام به صورت تک منبعی معرفت انجام می‌گیرد، زیرا طرفداران این پروژه فقط معرفت دینی را به عنوان تنها منبع معرفتی قبول دارند که این معرفت هم در همان روایات و ظاهر آیات قرآن جستجو می‌کنند، برعکس پروژه بازسازی اسلام که به معرفت علمی طبیعت و معرفت علمی تاریخ در کنار معرفت دینی که از نظر این دکتورین و رویکرد همه این معرفت‌ها معرفت بشری هستند، قائل است.

۱۷ - هر چند انواع اسلام‌شناسی تاریخی در بستر پروژه بازسازی

ریشه معرفتی دارند، ولی هرگز نباید این ریشه معرفتی از منظر اسکولاستیکی تبیین مجرد کرد بلکه بالعکس آنچه‌انکه دورکیهم پدر جامعه‌شناسی علمی مغرب زمین مطرح می‌کند، تمامی مبانی نظری انسان‌ها ریشه اجتماعی دارند لذا در این رابطه است که امام علی در تبیین انواع اسلام به جای طرح مجرد فکری بر پایه گروه‌های اجتماعی به طرح انواع اسلام‌شناسی و دین‌شناسی یا خداشناسی می‌پردازد.

ب - اسلام‌شناسی تجار و اسلام‌شناسی بردگان و اسلام‌شناسی احرار سه نوع اسلام‌شناسی در نهج البلاغه علی

امام علی در تعریف اسلام که همان اسلام‌شناسی نیز می‌باشد، می‌فرماید: «وَقَالَ عَ لَانَسِينُ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَمْ يَنْسُبْهَا أَحَدٌ قَبْلِي الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَ التَّسْلِيمُ هُوَ الْيَقِينُ وَ الْيَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْأَدَاءُ وَ الْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ - اسلام را چنان تعریفی کنم که کسی پیش از من چنین تعریفی از اسلام نکرده باشد آن تعریف اینکه اسلام تسلیم شدن در برابر خداوند است این تسلیم، تسلیم معرفتی می‌باشد که به صورت یقین تجلی می‌کند، یقینی که در مرحله عمل صداقت خود را به نمایش می‌گذارد، همان صداقت در عملی که علاوه بر اقرار زبانی و ایمان قلبی در نهایت به صورت عمل به ارکان در می‌آید پس، اسلام در نهایت همان عمل است» (شماره ۱۲۵ - کلمات قصار - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۴۹۱ - س ۲).

لذا در این رابطه است که امام علی در پیوند بین شناخت و عمل در کلمات قصار شماره ۳۶۶ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۵۳۹ - س ۱ می‌فرماید:

«وَقَالَ عَ الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ وَعَلِمَ وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ - علم و عمل در پیوند با هم می‌باشند هر که علمی پیدا کرد باید در عمل به نمایش بگذارد و معیار ارزش هر علمی، عمل به آن علم است علمی که به درد عمل نخورد باید روی از آن گرداند.»

بنابراین از نگاه امام علی اسلام عملی مولود دیالکتیکی اسلام‌شناسی نظری است. یعنی از نگاه علی بصیرت در نظر باعث شجاعت در عمل می‌شود و بدون تئوری هر تجربه عملی محکوم به شکست خواهد بود. آنچه‌انکه خود امام علی در این رابطه فرمود:

«حملوا عقولهم على اسيا فهم - بصیرت و اندیشه خود را بر شمشیرهای خود استوار سازید.»

لذا در این رابطه است که امام علی در کلمات قصار شماره ۲۲۷ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۵۰۸ - س ۸ می‌فرماید:

«وَسئِلَ عَنِ الْإِيمَانِ فَقَالَ الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ - از امام علی در باب ایمان سوال شد در پاسخ فرمود که ایمان سه مرحله دارد مرحله بصیرت قلبی و تبلیغ زبانی و عمل ارکانی.»

آنچه‌انکه مشاهده می‌شود امام علی در تمامی این گفته‌ها بر یک اصل تکیه استراتژیک دارد و آن اینکه بین اسلام‌شناسی نظری و اسلام عملی پیوند دیالکتیکی وجود دارد، یعنی آنچه‌انکه از منظر امام علی اسلام‌شناسی که همان بصیرت در نظر می‌باشد مولود اسلام عملی است، اسلام عملی مولود همان اسلام‌شناسی نظری می‌باشد؛ لذا در این رابطه است که امام علی به رابطه دیالکتیکی بین محیط یا جامعه و اسلام‌شناسی تکیه می‌کند یعنی بر خلاف مندولوزی افلاطونی و ارسطویی که شناخت و بصیرت در چارچوب ذهن آینه‌ای انسان مولود حرکت و تلاش نظری و آکادمی دور از عمل می‌دانستند، امام علی در چارچوب ذهن فعال انسان معتقد به تکوین دیالکتیکی شناخت انسان با محیط است؛ لذا در این رابطه است که در عرصه تبیین و تقسیم اسلام‌شناسی امام علی به جای اینکه در چارچوب نظری ارسطویی به تقسیم انواع اسلام بپردازد بر پایه تیپولوژی اجتماعی به تبیین انواع اسلام می‌پردازد و در این رابطه است که سه نوع اسلام‌شناسی در چارچوب سه تیپولوژی اجتماعی تعریف می‌نماید:

۱ - اسلام‌شناسی تجار.

۲ - اسلام‌شناسی بردگان.

۳ - اسلام‌شناسی احرار.

«وَقَالَ عَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - سه دسته خداپرست در جامعه وجود دارند، دسته اول آن گروهی که خداوند را به خاطر بهشت و بخشش‌ها می‌پرستند این دسته پرستش بازرگانان دارند - دسته دومی گروهی که از ترس جهنم پرستش می‌کنند این پرستش بردگان است - دسته سوم گروهی که برای شکر خداوند او را پرستش می‌کنند این عبادت احرار و آزادگان است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۲۳۷ - ص

کتابی هدایتگر باشد آن است که فرد یا گروه متقین مخاطب عملی و نظری این کتاب قرار گیرند.»

و باز در این رابطه است که علامه محمد اقبال در کلیات خود فصل رموز بیخودی - ص ۷۵ - س ۱۷ می‌گوید:

رمز قرآن از حسین آموختم

زآتش او شعله‌ها اندوختم

تا ما از زخمه‌اش لرزان هنوز

تازه از تکبیر او ایمان هنوز

بر زمین کربلا بارید رفت

لاله در ویران‌ها کاربرد رفت

تا قیامت قطع استبداد کرد

موج خون او چمن ایجاد کرد

سر ابراهیم و اسمعیل بود

یعنی آن اجمال را تفصیل بود

خون او تفسیر این اسرار کرد

ملت خوابیده را بیدار کرد

اقبال در این ابیات پیش شرط فهم اسلام و قرآن نگاه و منظری می‌داند که با آن منظر اسلام و قرآن را مورد فهم و شناخت قرار می‌دهیم و البته خود امام حسین در آخرین کلامش در روز عاشورا با همین عینک و منظر فرمود که:

«ان لم یکن لکم دین و لا تخافون المعاد فکونوا احرارا فی الدنیاکم - ای مردم یا دین داشته باشید یا آزاده باشید چراکه خروجی نهائی دو راه دین و آزادی یکی است.»

بنابراین از نگاه امام علی عامل تکوین انواع اسلام‌شناسی در فرد و جامعه آن منظر سه‌گانه‌ای که در جامعه و تاریخ قبل از شناخت اسلام تکوین پیدا می‌کند و از آن منظر اسلام مورد شناسائی قرار می‌گیرد.

والسلام

آنچه در رابطه با این سه اسلام‌شناسی امام علی قابل توجه است اینکه شرایط روانشناسی و جامعه‌شناسی و تاریخی فرد و گروه اجتماعی در انتخاب نوع اسلام‌شناسی تأثیر عمده دارد، به این ترتیب که از منظر امام علی قبل از انتخاب «کدامین اسلام شناسی؟» باید سوال «کی؟» یا «توسط کی؟» یا «کدامین گروه اجتماعی؟» مخاطب ما در تعیین «کدامین اسلام‌شناسی؟» باشد، چراکه آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در نشست‌های خانگی قرآن‌شناسی در سال ۵۵ مطرح کرد، کسی که ابوسفیانی زندگی می‌کند نمی‌تواند صاحب اسلام‌شناسی ابوذری بشود. به عبارت دیگر آنچنانکه شریعتی می‌گفت در سینه جوانان ما مارکس با محمد در حال جنگ است و لذا برای شناخت اسلام باید خندق‌های اجتماعی و طبقاتی و سیاسی کنده شود تا مشخص شود که اسلام ابوسفیانی با اسلام ابوذری یا اسلام صفوی با اسلام علوی تفاوت دارد.

بنابراین نکته قابل توجه در این تقسیم‌بندی اسلام‌شناسی سه‌گانه امام علی اینکه گروه‌های اجتماعی بر پایه عینک خواستگاه طبقاتی و اجتماعی خودشان به اسلام‌شناسی جهت توجیه آن خواستگاه می‌پردازند، یعنی اسلام‌شناسی بورژوازی یا به قول امام علی اسلام‌شناسی تجار محصول نگاه و منظر و عینک و خصلت‌های تجارت پیشه‌گی است که قبل از شناخت اسلام آن فرد یا آن گروه شامل آن نگاه و بینش بوده است، آنچنانکه در خصوص گروه اجتماعی مقلد و ضعیف و منفعل اجتماعی، اسلام‌شناسی که نصیب آن‌ها می‌شود اسلام‌شناسی ضعیف پرور و پاسیف‌کننده اجتماعی خواهد بود، تنها احرار اجتماعی هستند که صاحب اسلام‌شناسی مسئولیت پرور خواهند بود، در همین رابطه است که مولوی می‌گوید:

زآنکه از قرآن بسی گمراه شدند

زین رسن قومی درون چه شدند

مر رسن را نیست جرمی‌ای عنود

چون تو را سودای سر بالا نبود

بنابراین از نظر مولوی پیش شرط فهم قرآنی داشتن «سودای سر بالا است» یعنی تا زمانی که ما «سودای سر بالا» نداشته باشیم امکان شناخت قرآن نه تنها برای ما وجود ندارد بلکه همین قرآن علاوه بر اینکه برای ما کتاب هدایت نخواهد بود، کتاب ضلالت می‌شود و لذا در این رابطه است که قرآن در آیه ۲ سوره بقره می‌فرماید:

«ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - پیش شرط اینکه این کتاب،

بعثت پیامبر اسلام

از منظر قرآن

۱ - مقدمه:

در میان سوره‌های قرآن، سوره جمعه تنها سوره‌ای است که به تفصیل موضوع بعثت پیامبر اسلام را مورد بررسی قرار داده است. البته سوره‌های دیگر قرآن مثل سوره علق یا مدثر، مزمل، نجم، ضحی، انشراح و... گرچه در باب رابطه پیامبر و موضوع وحی یا تجربه نبوی پیامبر اسلام که گوهر بعثت پیامبر اسلام می‌باشد، صحبت کرده است ولی در باب خود موضوع بعثت یا ساکت می‌باشد و یا اینکه به صورت فرعی و حاشیه‌ای صحبت کرده است. اما در سوره جمعه برعکس آن سوره‌ها به صورت محوری در باب بعثت پیامبر اسلام و فونکسیون اجتماعی و تاریخی آن صحبت می‌کند و بعثت یا انگیزش یا شوریدن فردی و اجتماعی و تاریخی تبیین می‌کند زیرا گرچه گوهر بعثت پیامبر اسلام وحی یا تجربه نبوی یا قرآن می‌باشد، ولی خود بعثت فونکسیون فردی و اجتماعی و تاریخی وحی یا تجربه نبوی پیامبر اسلام است.

به عبارت دیگر بین گوهر وحی و فونکسیون بعثت پیامبر اسلام تفاوت موضوعی وجود دارد و هرگز نباید این دو را یکی شمرد و به همین دلیل است که از نظر قرآن - برعکس آنچه که ما فکر می‌کنیم - بعثت پیامبر اسلام یک حادثه تاریخی نمی‌باشد که تنها در شب ۲۴ رمضان سال بعثت - آنچنانکه اهل تسنن می‌گویند - و یا در شب ۲۷ رجب - آنچنانکه شیعه می‌گوید - برای پیامبر اسلام اتفاق افتاده باشد، بلکه بالعکس از دیدگاه قرآن بعثت پیامبر اسلام یک پروسس فردی - اجتماعی - تاریخی می‌باشد که از غار حرا طبق بیان قرآن در ماه رمضان با نزول پنج آیه اول سوره علق شروع شده است و مدت ۲۳ سال در مکه و مدینه ادامه پیدا کرده است و از بعد از وفات پیامبر اسلام در کادر اسلام تاریخی تا این زمان جاری شده و تا پایان تاریخ بشر این بعثت به صورت مستمر ادامه پیدا خواهد کرد و به همین دلیل است که پیامبر اسلام در پاسخ افرادی که از او در باب قیامت می‌پرسیدند، می‌فرمود «من خودم قیامت هستم» چراکه در این جهان با بعثت قیامت بپا کرده‌ام، که صد البته تکیه و اشاره پیامبر در این رابطه بعثت انسانی و اجتماعی و تاریخی خود ایشان توسط تجربه نبوی یا وحی تاریخی بوده است که دائما در حال انجام بوده است.

بنابراین به این دلیل است که ما هرگز نباید بعثت پیامبر اسلام را تنها به صورت یک حادثه تاریخی در رابطه با تجربه نبوی پیامبر اسلام مانند بعثت موسی و عیسی تعریف کنیم بلکه باید آن را به صورت یک پروسس فردی - اجتماعی - تاریخی بدانیم که حتی بعد از ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام، در بستر اسلام تاریخی جاری و ساری شده است و به علت همین پروسسی و مستمر بودن بعثت پیامبر اسلام است که این پروسس دارای دینامیزم می‌باشد، چراکه بدون دینامیزم بعثت استمرار تاریخی بعثت پیامبر اسلام ممکن نبود و گرنه اگر بعثت پیامبر اسلام مانند بعثت حضرت موسی و عیسی (که صورت حادثه تاریخی داشت نه پروسس فردی - اجتماعی - تاریخی) به شکل دفعی و غیر تاریخی تکوین پیدا می‌کرد، دیگر نیازمند دینامیزم نمی‌بود.

بنابراین در این رابطه است که باید بگوئیم دینامیزم دار بودن بعثت و اسلام و وحی نبوی پیامبر اسلام معلول تاریخی و پروسسی و مستمر بودن بعثت پیامبر اسلام می‌باشد. البته نکته‌ای که در همین رابطه نباید از نظر دور بداریم اینک بعثت پروسسی و تاریخی و مستمر پیامبر اسلام یک امر تدریجی و تکامل پذیر و دیالکتیکی بوده است و آنچنانکه عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در مقدمه «تاریخ العبر» خود تبیین می‌کند، این بعثت پروسسی و تاریخی پیامبر اسلام آنچنان تکوین پیدا کرده است که به مراتبی که پیامبر اسلام در بستر پراتیک وحی تاریخی خود کامل‌تر می‌شده، مراتب بعثت فردی و اجتماعی و تاریخی او متکامل‌تر می‌شده است، به طوری که اگر بتوانیم مراتب بعثت پروسسی و مستمر و تاریخی و دائمی پیامبر اسلام را به صورت:

الف - بعثت فردی پیامبر اسلام در بستر کمال شخصیت فردی او.

ب - بعثت اجتماعی پیامبر اسلام در راستای تکوین مدینه النبی

ج - شب قدر یا لیلۃ القدر پیامبر اسلام - که شیعه ۲۷ رجب و اهل تسنن ۲۴ رمضان و قرآن در ماه رمضان اعلام می‌کند - تنها مرحله آغاز بعثت پیامبر اسلام می‌باشد نه انجام آن.

د - سوره قدر که تبیین کننده لیلۃ قدر پیامبر اسلام می‌باشد تعمیم دهنده لیلۃ القدر پیامبر اسلام برای همه انسان‌ها نیز هست، قرآن لیلۃ القدر بعثت پیامبر اسلام را به عنوان یک پروسه فردی و اجتماعی و تاریخی تبیین می‌کند که تا مطلع الفجر، کمال ذمرااتب انسانی و اجتماعی و تاریخی استمرار پیدا می‌کند.

ه - بعثت پیامبر اسلام به علت اینکه یک پروسه فردی و اجتماعی و تاریخی می‌باشد نه یک حادثه، یک امر ذمرااتب می‌باشد که به موازات سیر زمان این کمال ذمرااتب حاصل می‌شود.

و - بعثت پیامبر اسلام دارای سه شاخه موضوعی می‌باشد که عبارتند از:

۱ - بعثت فردی یا شخصیتی خود پیامبر اسلام.

۲ - بعثت اجتماعی پیامبر اسلام در راه تکوین مدینه النبی یا جامعه سازی پیامبر اسلام.

۳ - بعثت تاریخی پیامبر اسلام که در بستر تکوین اسلام تاریخی در طول ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام تکوین پیدا کرد و پس از وفات پیامبر اسلام این اسلام تاریخی و این بعثت تاریخی پیامبر اسلام توانست در بستر زمان جاری و ساری گردد که تا امروز در حال سیلان می‌باشد و تا پایان تاریخ این بعثت تاریخی استمرار دارد.

۴ - شخصیت پیامبر اسلام آنچنانکه این خلدون می‌گوید یک امر سیال بوده که در بستر ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام تکوین پیدا کرده است، همین سیال بودن شخصیت پیامبر اسلام باعث شده تا بعثت فردی یا بعثت شخصیتی پیامبر اسلام به صورت یک امر مستمر و یک پروسه ذمرااتب تکوین پیدا کند.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ - وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ - أَلَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ - وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ - فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ - وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ - به نام خداوندی که رحمان است بر همه وجود و هستی و بر انسان نیز رحیم هم می‌باشد - ای پیامبر اسلام آیا ما عسر و سختی‌های ۲۳ ساله تکوین اسلام تاریخی را بستر تکوین و کمال شخصیت ذمرااتب تو نکردیم و در سایه این کمال شخصیتی بود که تو توانستی بار سنگین مسئولیت انجام بعثت اجتماعی و بعثت تاریخی بر دوش خود بکشی و توسط این کمال شخصیتی بود که نامت را تا ابد بر لوح کتاب انسانیت زنده کردیم

ج - بعثت تاریخی پیامبر اسلام در بستر تکوین اسلام تاریخی در چارچوب تاریخ و زمان پس از وفات پیامبر اسلام تقسیم بکنیم، این مراتب بعثت پیامبر اسلام صورت دفعی نداشته است بلکه در بستر حرکت اجتماعی و جامعه‌سازانه توسط دو مؤلفه زمان و تاریخ تکوین پیدا کرده است.

به همین دلیل حادثه شب قدر پیامبر اسلام آغاز و شروع تحول کیفی در شخصیت پیامبر اسلام و اتصال پیامبر اسلام با سرچشمه وحی بوده است نه پایان، به طوری که مطلع الفجر این شب قدر پیامبر اسلام به صورت یک پروسه ذمرااتب تاریخی تا پایان عمر پیامبر اسلام و تا امروز و آینده ادامه دارد و ریزش ارزش‌های آسمانی - که قرآن آن را به صورت تنزل ملائکه تبیین می‌کند - در بستر پروسه تکوین ۲۳ ساله اسلام تاریخی و تا آینده همچنان ادامه دارد.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ - لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ - تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ - سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ - به نام خداوندی که بر همه وجود و هستی رحمان است ولی بر انسان رحیم هم می‌باشد - به درستی که آغاز تجربه نبوی پیامبر اسلام از مرحله لیلۃ القدر پیامبر اسلام آغاز شد - تو چه می‌دانی در باب عظمت تحول لیلۃ القدر - چراکه تحول کیفی در مرحله لیلۃ القدر بیشتر و بهتر از هزار ماه تحول تدریجی و کمی می‌باشد - البته این لیلۃ القدر که برای هر انسانی دست یافتنی می‌باشد یک پروسه‌ای است که تا مطلع الفجر کمال ادامه دارد» (سوره قدر).

۲ - مبانی دینامیزم بعثت پیامبر اسلام:

حال پس از اینکه دریافتیم که:

الف - بعثت پیامبر اسلام یک حادثه دفعی نبوده بلکه یک پروسه فردی و اجتماعی و تاریخی بوده است.

ب - بعثت پیامبر اسلام برعکس بعثت حضرت موسی و حضرت عیسی (که یک بعثت غیر تاریخی و دفعی بوده است) یک بعثت تاریخی بوده که نه تنها در طول ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام ادامه داشته است، بلکه از بعد از وفات پیامبر اسلام در بستر اسلام تاریخی دایما در حال انجام می‌باشد و تا پایان تاریخ بشریت و انجام رسالت اسلام تاریخی این بعثت در حال استمرار و تکوین می‌باشد.

پس تو موظف هستی به جای انتخاب ساحل امن پیوسته در راه تکوین این بعثت مستمر خود را به دریای عسرها و سختی‌های بعثت اجتماعی و تاریخی بیافکنی و تنها به این ترتیب است که تو می‌توانی به آن کمال نهائی دست پیدا کنی» (سوره شرح).

ز - آنچه‌آنکه شخصیت پیامبر اسلام در بستر بعثت مستمر وجودی در حال کمال و تکامل ۲۳ ساله بوده است، خود این کمال شخصیتی ۲۳ ساله پیامبر اسلام آنچه‌آنکه این خلدون می‌گوید «بستر ساز کمال وحی نبوی پیامبر اسلام شده است» بطوریکه آنچه‌آنکه مرحوم مهندس بازرگان در سیر تحول آیات قرآن می‌گوید «ما می‌توانیم این سیر تحول و کمال آیات قرآن در طول ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر اسلام به صورت یک منحنی ریاضی ترسیم کنیم» آنچه‌آنکه خود او در این کتاب کرده است.

ح - بعثت اجتماعی پیامبر اسلام از زمانی آغاز شد که پیامبر اسلام بعد از ۱۳ سال حیات نبوی در مکه، اقدام به هجرت به شهر یثرب کرد و در شهر یثرب پس از هجرت از مکه بود که پیامبر پروسس جامعه سازی یا بعثت اجتماعی خود را از سرگرفت که تا پایان عمر او، این پروسس ادامه داشت و ده سال طول کشید که حاصل این پروسس یا بعثت اجتماعی آنچه‌آنکه شاه ولی الله دهلوی در کتاب «حجه الله بالغه» خود به نقل از علامه محمد اقبال لاهوری در «بازسازی فکر دینی در اسلام» می‌گوید «تکوین یک جامعه الگوئی و نمونه‌ائی برای آینده بعثت تاریخی مسلمانان بود تا شیوه بعثت اجتماعی و استمرار بعثت اجتماعی پیامبر اسلام برای مسلمانان آینده فراهم شود.»

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ - وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ - وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ - لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ - أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ - يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا - أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ - أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ - وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ - وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ - فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ - وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ - فَكَّرْ رَقَبَةً - أَوْ إِطْعَمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجَبَةٍ - يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ - أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ - ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ - أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ - وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ - عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤَصَّدَةٌ - به نام خداوندی که بر همه وجود و هستی رحمان است ولی بر انسان رحیم هم می‌باشد - قسم به مدینه النبی یا قسم به بعثت اجتماعی تو ای پیامبر اسلام - همان جامعه و بعثت اجتماعی مستمری که شخصیت تو در آن حلول پیدا کرده است - سوگند به مدینه النبی و بعثت اجتماعی جامعه‌سازانه تو که پیوندش با بعثت شخصیت خودت صورت پدر و فرزند دارد چرا که این جامعه سازی یا مدینه النبی نمونه اجتماعی شخصیت فردی خودت می‌باشد

آنچه‌آنکه پروسس تکوین شخصیت فردی تو در بستر این پروسس اجتماع سازی حاصل می‌شود، خود جامعه مدینه النبی نمایش شخصیت بزرگ شده خودت می‌باشد پس رابطه تو با این جامعه یا مدینه النبی از یک وجه رابطه پدرا نه است و از وجه دیگر رابطه فرزند می‌باشد - و البته دلیل اینکه ما بعثت مستمر شخصیتی تو را در گرو بعثت اجتماعی قرار دادیم این است که رمز تکامل شخصیت فردی انسان در گرو درگیر شدن با درد و رنج و سختی‌های بعثت اجتماعی می‌باشد نه رهبانیت و دوری گزیدن از پروسس جامعه‌سازانه - آدمی چنین فکر می‌کند که بر بعثت تکوین شخصیت او قانونمندی حاکم نمی‌باشد و به صورت تصادفی شخصیتش تکوین پیدا می‌کند، لذا در این رابط است که او وقتی در مسیر جامعه سازی هزینه‌ائی می‌کند، می‌پندارد که آن هزینه او به هدر رفته است - آیا این‌ها فکر می‌کنند که پیوندشان با این جهان و جامعه یک رابطه یک طرفه است و این جهان و جامعه هیچ رابطه کنشی با بعثت شخصیت آن‌ها ندارد - در صورتی که تمامی مبانی شخصیت ساز آن‌ها اعم از معرفت و نگاه و زبان مبانی هستند که در بستر پراتیک با محیط برای انسان حاصل می‌شود و انسان فی نفسه جدا از اجتماع و بعثت اجتماعی نمی‌تواند صاحب زبان و نگاه و شناخت بشود - و همین امر دلیل آن می‌شود که چنین انسانی با اشتیاق وارد پروسس پر سنگلاخ و دشوار اجتماع‌سازانه نشود - تو چه می‌دانی که منظور از پروسس جامعه‌سازانه چه می‌باشد - حرکت رهائی‌بخش جامعه انسانی است - یا مبارزه ضد استثمارگرانه می‌باشد - تنها در عرصه مبارزه رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و ضد استثمارگرانه جامعه‌سازانه است که اصحاب یمین تکوین پیدا می‌کند - همین اصحاب یمین هستند که در بستر پراتیک جامعه‌سازانه خود، با تکیه بر دو مؤلفه صبر و رحمت با سختی‌های راه مبارزه می‌کنند - برعکس اصحاب مشتمه که به دلیل تکفیر کردن این آیات سختی‌های جامعه مانند آتشی آن‌ها را در خود خواهد کشید» (سوره بلد).

ط - بعثت تاریخی پیامبر اسلام از زمانی تکوین پیدا کرد که با نزول آیات اول سوره مدثر و مزمل در مرحله آغاز شروع وحی نبوی بر پیامبر اسلام به او امر شد تا با بعثت مکانیکی درون گرایانه و رهبانی ۱۵ ساله حرائی وداع کند و وارد فاز پروسس جامعه‌سازانه مدنی و تکوین پروسس اسلام تاریخی بشود.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - قُمْ فَأَنْذِرْ - وَرَبِّكَ فَكْبُرُ - وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ - وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ - وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ - به نام خداوندی که بر همه هستی و وجود رحمان است و بر انسان رحیم هم می‌باشد - ای پیامبر با بعثت مکانیکی و رهبانی و حرائی و

اجتماعی و شخصیتی پیامبر اسلام مانند بعثت حضرت موسی و عیسی بدل به بعثت دفعی می‌شد زیرا در یک رابطه مقایسه‌انی بین حرکت جامعه‌سازانه پیامبر اسلام با حرکت جامعه‌سازانه حضرت موسی این حقیقت به صورت عریان و شفاف مشخص می‌شود که تفاوت بارز بین این دو بعثت بازگشت پیدا می‌کند به فقدان دینامیزم بعثت حضرت موسی و دینامیزم بعثت پیامبر اسلام، زیرا آنچنانکه قبلا هم به اشاره مطرح کردیم؛

اولا نزول وحی بر حضرت موسی صورت دفعی داشته و حضرت موسی در یک مرحله صاحب الواح تورات شد، برعکس آن نزول وحی بر پیامبر اسلام صورت تدریجی و پروسسی داشته است و در مدت ۲۳ سال قرآن در بستر سخت‌ترین پراتیک‌های اجتماعی بر پیامبر اسلام نازل شده است.

ثانیا نزول وحی بر موسی از آن که صورت دفعی و بیرون از پروسس اجتماعی داشته، تکامل پذیر نبوده و تقریبا تمامی آیات تورات حضرت موسی صورت یکسان و یکنواختی داشته است، برعکس آن نزول آیات وحی بر پیامبر اسلام صورت یکنواخت نداشته بلکه بالعکس آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید به موازات ۲۳ سال تکامل شخصیت پیامبر در بستر پراکسیس جامعه‌سازانه مدینه النبی، این وحی رفته رفته تکامل کرده است و مانند یک جنین بزرگ شده است.

ثالثا هر چند وحی حضرت موسی دارای احکام فقهی اجتماعی می‌باشد، اما به دلیل اینکه خود احکام فقهی تورات موسی صورت نهادی دارند نه موومانی - آنچنانکه در چارچوب اصل اجتهاد در اصول و فروع قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام شاهد آن هستیم - لذا مهم‌ترین مشخصه وحی نبوی پیامبر اسلام بستر جامعه‌سازانه نزول تدریجی ۲۳ ساله تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد، بطوریکه از همان آغاز یعنی در خاتمه بعثت ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام که نزول وحی با ۵ آیه اول سوره علق شروع شد تا آخرین آیات مدنی نازل شده بر پیامبر اسلام - که آیات اول سوره مانده می‌باشد - همگی در راستای پروسس جامعه‌سازانه پیامبر اسلام می‌باشد و همین نزول تدریجی وحی در راستای حرکت جامعه‌سازانه پیامبر اسلام باعث تولد اسلام تاریخی یا اسلام سیاسی بعثت شده است.

صد البته این اسلام تاریخی یا این اسلام سیاسی پیامبر اسلام با اسلام حکومتی که توسط بنی امیه و بنی عباس بنیانگذاری شد و بعدا توسط عثمانیان و صفویه ادامه پیدا کرد و امروز توسط رژیم مطلقه فقهاتی ایران و القاعده و اخوان المسلمین و داعش علم آن بر افراشته شده است تفاوت ماهوی از فرش تا عرش دارد، چراکه منظور از اسلام

فردی و غارنشینی دور از اجتماع ۱۵ ساله گذشته خود وداع کن - و خود را به پروسس جامعه‌سازانه مدنی و اسلام تاریخی بسپار - و تنها خدایت را در چنین عرصه‌انی بزرگ بدار - و بعثت فردی و شخصیتی خودت را در بستر بعثت جامعه‌سازانه طلب کن - و با بزرگ کردن اعمال خود بر خدا منت مگذار - و در سنگلاخ سختی‌های پراکسیس بعثت اجتماعی با تکیه بر خداوند صبر و مقاومت کن» (سوره مدثر - آیات ۱ تا ۷).

ی - گوهر بعثت پیامبر اسلام وحی نبوی یا تجربه نبوی پیامبر می‌باشد که این گوهر به صورت تدریجی در مدت ۲۳ سال به موازات تکامل شخصیتی و وجودی پیامبر اسلام در بستر بعثت اجتماعی و تاریخی او رفته، آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید «مانند یک جنین در وجود پیامبر اسلام تکامل پیدا کرد» که خود این تکامل پذیری وحی نبوی و نزول تدریجی و بیست و سه ساله آن باعث گردید تا هم بعثت تاریخی و هم اسلام تاریخی پیامبر اسلام تکوین پیدا کند. بنابراین بعثت تاریخی پیامبر اسلام ریشه در اسلام تاریخی و تکوین تدریجی ۲۳ ساله وحی نبوی او دارد و البته بدون وحی تاریخی و اسلام تاریخی امکان تحقق بعثت تاریخی برای پیامبر اسلام نبود.

ک - بعثت تاریخی پیامبر اسلام با تاریخ بعثت پیامبر اسلام تفاوت می‌کند چراکه وقتی که می‌گوئیم بعثت تاریخی، منظورمان استمرار امر بعثت در چارچوب مدینه النبی پیامبر یا جامعه مسلمانان بعد از وفات پیامبر اسلام می‌باشد که در بستر تاریخ پس از وفات پیامبر اسلام توسط پیشگامان - آنچنانکه پیامبر اسلام فرمود «العلماء ورثه الانبیاء» - در استمرار حرکت پیامبر اسلام به انجام آن می‌پردازند. ولی تاریخ بعثت دلالت بر زمان تحقق اولین بعثت فردی و اتصال وجودی پیامبر اسلام با سرچشمه وحی در غار حرا توسط نزول پنج آیه اول سوره علق می‌کند. بنابراین مطابق آنچه که فوقا مطرح کردیم مبانی دینامیزم بعثت پیامبر اسلام عبارتند از:

۱ - نزول تدریجی بیست و سه ساله گوهر بعثت یعنی وحی نبوی پیامبر اسلام به جای انزال دفعی این آیات مانند الواح موسی.

۲ - بستر جامعه‌سازانه یا تکوین مدینه النبی نزول تدریجی وحی نبوی پیامبر اسلام.

۳ - پیوند تکامل شخصیتی پیامبر اسلام با تکامل وحی نبوی و تکامل پروسس جامعه‌سازانه و تکامل اسلام تاریخی.

این سه عامل مبانی دینامیزم بعثت پیامبر اسلام را تشکیل می‌دهند، به طوری که اگر هر یک از این سه عامل وجود نمی‌داشت بعثت تاریخی و

تاریخی یا اسلام سیاسی پیامبر اسلام دلالت بر سمتگیری تاریخی و جامعه‌سازانه تجربه نبوی پیامبر اسلام از آغاز تا آینده می‌کند، در صورتی که اسلام حکومتی دلالت بر اسلام ابزاری ارباب قدرت می‌کند که با تکیه بر این اسلام ابزاری در کادر اسلام فقهانی، اسلام روایتی و اسلام ولایتی کوشیده‌اند و می‌کوشند تا به هویت نامشروع و نامقبول سیاسی خود مشروعیت و مقبولیت آسمانی و مذهبی بخشند و به همین دلیل است که امام علی در کل نهج‌البلاغه حتی برای یکبار هم اعلام نکرده که «حکومت حق ما و خانواده ما می‌باشد» و اصلاً اشاره‌ای به داستان غدیر نمی‌کند، بلکه برعکس در جای‌جای نهج‌البلاغه حکومت را حق مشروع مردم می‌داند و به همین دلیل هم است که امام علی در خطبه ۹۲ - ص ۱۳۶ - س ۸ نهج‌البلاغه صبحی الصالح که اولین خطبه امام - در برابر دعوت مردم پس از قیام و کشتن عثمان می‌باشد - در رد قبول خلافت با بیان:

«دَعُونِي وَ اَلْتَمِسُوا غَيْرِي - مرا رها کنید و دیگری را برای خلافت انتخاب کنید - وَ اِنْ تَرَكْتُمُونِي فَاَنَا كَاَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي اَسْمَعُكُمْ وَ اَطُوْعُكُمْ لِمَنْ وَ اَلْيَتُمُوهُ اَمْرُكُمْ وَ اَنَا لَكُمْ وَ زِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي اَمِيْرًا - و اگر مرا رها کنید و دیگری برای خلافت بر خود انتخاب کنید من نسبت به خلیفه مورد انتخاب شما از خود شما مطیع‌تر خواهم بود و مطمئن باشید که اگر من مشاور و یاور شما باشم برای شما از امیر شدنم بر شما بهتر خواهد بود.»

و باز در رابطه با نفی اسلام حکومتی بود که امام علی در خطبه ۱۶۲ نهج‌البلاغه - ص ۲۳۱ - س ۵ صبحی الصالح در پاسخ یکی از یارانش که با بیان:

«كَيْفَ دَفَعْتُمْ قَوْمَكُمْ عَنْ هَذَا الْمَقَامِ وَأَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ؟ - چگونه قریش و شیخین که قوم شما بودند شما را از خلافت منع کردند در صورتی که شما به این مقام از ابوبکر و عمر و عثمان سزاوار تر بودی؟» می‌خواست اندیشه اسلام حکومتی خود را در برابر اسلام سیاسی امام علی مطرح کند، می‌گوید: «يَا اَخَا بَنِي اَسَدٍ اِنَّكَ لَقَلْبُ الْوَضِيْنِ - ای برادر من زین اسبت لُق است» امام با جمله زین اسبت لُق است که یک مثال عربی می‌باشد به طرف فهماند که ساز را از دهان گشادش می‌زند و در راهی اشتباه فکر می‌کند چراکه حکومت حق مردم است نه حق حاکمین قدرت، هر طور که مردم انتخاب کردند اگر اشتباه هم باشد باز درست است و به همین دلیل امام در نامه‌ای به معاویه در همین نهج‌البلاغه بارها از انتخاب مهاجرین و انصار در سقیفه به عنوان معیار مشروعیت انتخاب خودش بعد از قتل عثمان توسط مردم یاد می‌کند و لذا در همین رابطه در ادامه همین خطبه ۱۶۲ است که

امام می‌فرماید: «وَ هَلُمُّ اَلْخَطْبُ فِي ابْنِ اَبِي سَفْيَانَ - جریان خلفای قبل از من را رها کن بچسب به معاویه که امروز طرفدار اسلام حکومتی شده است و اسلام حکومتی را در برابر اسلام سیاسی ترویج می‌کند.» و باز در رابطه با نفی اسلام حکومتی است که امام علی در خطبه ۲۱۶ - ص ۳۳۵ - س ۷ صبحی الصالح می‌فرماید:

«فَلَا تُكَلِّمُونِي بِهٖ مَا تُكَلِّمُ بِهٖ اَلْجَبَابِرَةَ - با من آن طور که با حاکمان قدرت سخن می‌گویند، سخن نگویند - وَ لَا تَحْفَظُوا مِنِّي بِهٖ مَا يُحَفَظُ بِهٖ عِنْدَ اَهْلِ اَلْبَادِرَةِ - در برابر من مانند حاکمان قدرت نایستید - وَ لَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ - در برابر من مثل در برابر حاکمان قدرت مداحی نکنید - وَ لَا تَتَّظِنُوا بِي اِسْتِقْلاَلًا فِي حَقِّ قِيْلٍ لِي - از انتقاد علنی بر من ترس وحشت نداشته باشید - وَ لَا اِلْتِمَاسٍ اِعْظَامٍ لِنَفْسِي - فکر نکنید که من خودم را فوق انتقاد می‌دانم و خط قرمزی برای انتقاد از خودم تعیین کرده‌ام - فَاِنَّهُ مَنِ اِسْتَقْبَلَ اَلْحَقَّ اَنْ يُقَالَ لَهُ اَوْ اَلْعَدْلُ اَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ اَلْعَمَلُ بِهِمَا اَثْقَلَ عَلَيْهِ - زیرا کسی که انتقاد از عملش برایش سنگین باشد انجام آن عمل به عدالت و حق برای او دو برابر سنگین‌تر خواهد بود - فَلَا تَكْفُرُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِهٖ حَقٌّ اَوْ مَشُورَةٍ بِهٖ عَدْلٌ - نظرات و پیشنهادتان خودتان را به من بدهید و از گفتن به حق و مشورت به عدل و با من خودداری نکنید - فَاِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِهٖ فَوْقَ اَنْ اُحْطِيَ - من خودم را مصون از خطا و اشتباه نمی‌دانم - وَ لَا اَمِنْ ذَلِكُمْ مِنْ فِعْلِي - من هم در عمل ایمن از خطا نیستم خطاهای من را به من بگویند.»

آنچنانکه از کلام فوق امام علی مشاهده می‌شود مشخصات اسلام حکومتی از نظر امام علی عبارتند از:

- الف - تکیه بر قدرت به جای مردم.
- ب - تکیه بر تکلیف به جای حق.
- ج - تکیه بر خودرانی به جای مشورت با مردم.
- د - نقد ناپذیری به جای اعتقاد به نقد توسط مردم.
- ه - تکیه بر تمرکز قدرت به جای تقسیم قدرت شورائی در عرصه‌های قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی، معرفت و اطلاعات.

ادامه دارد

نشر مستضعفین

در ترازوی

جلسات پالتاکی

دین بازسازی شده به عنوان تنها سرپل استحاله دموکراسی و عدالت اجتماعی

از صورت اکادمیک و نظری به باور و ایمان مردم در ایران

الف - آنچه در جلسه اول پالتاکی گذشت:

محورهای پلمیک جلسه اول پالتاکی از آنجائیکه موضوع آن «مسیر دموکراسی در ایران» بود عبارت است از:

۱ - آیا جامعه ایران یک جامعه دینی است یا یک جامعه غیر دینی و سکولار یا لائیک می‌باشد؟
 ۲ - اگر به فرض قبول کردیم که جامعه ایران یک جامعه دینی است، آیا بالاجبار در یک جامعه دینی دموکراسی از کانال دین می‌گذرد یا از کانال عدالت اجتماعی و تشکلات نهادینه شده توده‌ائی؟
 ۳ - چگونه ثابت کنیم که جامعه امروز ایران یک جامعه دینی است در صورتی که مبارزه با رژیم مطلقه فقهائی حاکم بر ایران توسط توده‌های مردم امروز در جامعه ایران به صورت مخالف با اسلام فقهائی نمودار می‌شود؟

۴ - اینکه بگوئیم در جامعه ایران یا در جامعه دینی دموکراسی از کانال دین می‌گذرد یک حرف عام و کلی است که از این ادعای مجرد هیچگونه مابه‌ازاء عملی زایش نمی‌کند و این ادعای مجرد و کلی در حرف باقی می‌ماند.

۵ - دموکراسی تنها از طریق به صحنه اجتماعی کشیدن مردم حاصل می‌شود نه از طریق بازسازی و اصلاح دین مورد اعتقاد مردم.

۶ - دموکراسی تنها از طریق تشکل و سازماندهی توده‌ها حاصل می‌شود نه از طریق دین ذهنی و مجرد.

۷ - تا زمانی که مردم ایران درون ارگان‌های اقتصادی و اجتماعی خود سازماندهی نشوند دموکراسی در ایران حاصل نمی‌شود.

۸ - عاملی که باعث می‌گردد تا مردم ایران به صحنه اجتماعی بیایند دین نیست بلکه شعار دموکراسی و شعار عدالت اجتماعی است.

۹ - در هیچ جای دنیا تا کنون دموکراسی منهای عدالت اجتماعی تحقق پیدا نکرده است، بنابراین اگر دموکراسی بخواهد با مقوله دیگری هم پیوند پیدا کند آن مقوله قطعاً عدالت اجتماعی است نه دین، لذا طرح پیوند بین دین و دموکراسی در این سرمقاله یک پیوند لایتجسبک و مع الفارق می‌باشد.

۱۰ - اگر به فرض بپذیریم که تنها از طریق دین اصلاح شده یا بازسازی شده در ایران می‌توان

به دموکراسی و عدالت اجتماعی دست پیدا کرد، در ایران امروز این اصلاح ساختاری دین توسط چه نیروهائی باید انجام بگیرد؟ آیا این اصلاح دینی در ایران به صورت اصلاح دین فقهائی توسط روحانیت حوزه‌های فقهائی ممکن می‌باشد یا به صورت احیای درون دینی توسط نخبگان متولیان رسمی این دین یا توسط بازسازی برون دینی توسط پیشگامان نظری این دین؟ یا آنچنانکه شریعتی معتقد بود این بازسازی فکر دینی در جامعه ما در این شرایط باید توسط روشنفکران مذهبی به انجام برسد؟ کدامین؟

۱۱ - تنها شعار امنیت و نان و آزادی در این زمان است که می‌تواند جامع ایران را به دموکراسی برساند.

۱۲ - در ایران امروز برای سازماندهی و تشکل توده‌های ایران در راه نیل به دموکراسی و عدالت اجتماعی ما بدون نمادسازی نمی‌توانیم به نهادسازی دست پیدا بکنیم چراکه توده‌های مردم ایران در راه سازماندهی، اول جذب نمادها می‌شوند و بعد جذب سازمان‌ها و تشکل‌ها و نهادها می‌گردند.

۱۳ - نان بدون آزادی و آزادی بدون نان

دست نیافتنی است، بنابراین برای اینکه بتوانیم مردم ایران را امروز سازماندهی بکنیم و به صحنه اجتماعی بیاوریم باید به جای شعارهای مجرد و عام و کلی شعارهای مشخص و کنکریت بدهیم همان شعارهای حداقلی که از زندگی آن‌ها عبور می‌کند مثل نان و آزادی.

۱۴ - در جامعه امروز ایران باید شعارهای حداقلی و حداکثری ما هماهنگ با زندگی مردم مطرح بشود نه خیال‌های مجرد روشنفکری.

۱۵ - شعار «عرفان و برابری و آزادی» یک شعار حداکثری و درازمدت می‌باشد طرح کلی آن به درد جامعه امروز ما نمی‌خورد، ما باید بتوانیم این شعارهای حداکثری در قالب شعارهای حداقلی وارد وجدان اجتماعی مردم ایران بکنیم.

۱۶ - شعار عدالت اجتماعی هم یک شعار کلی است که برای حداقلی کردن آن باید آن را به صورت نفی تبعیضات اعم از تبعیض قومی و تبعیض جنسی و تبعیض طبقاتی به صورت کنکریت و مشخص در ایران درآوریم.

۱۷ - شعار اصلاح دینی مردم ایران به دو شکل می‌توانیم مطرح کنیم یکی اصلاح دینی به روش آکادمیک و مجرد و جدای از زندگی و نیاز مردم گوشت و پوست و استخوان دار ایران، دوم اصلاح دینی و اصلاح مذهبی مردم ایران از طریق عبور مشخص از زندگی آن‌ها توسط تحلیل مشخص از شرایط مشخص و نیاز مشخص مردم ایران.

۱۸ - تکیه بر تحقق دموکراسی از مسیر دین در ایران باعث می‌شود تا دستیابی به دموکراسی در ایران ده‌ها سال طول بکشد.

۱۹ - جامعه امروز ایران در کمین یک خطر بزرگ است و آن ظهور نو به نو پوپولیسم تحت شعار عدالت اجتماعی و جایگزین کردن شعار عدالت به جای دموکراسی است که تاریخ گذشته سیاسی ایران نشان داده است که این شعار در جامعه ایران به علت فقر و تنگناهای اقتصادی مردم ایران جواب می‌دهد.

۲۰ - تا زمانی که در جامعه ایران نهادهای مدنی تکوین پیدا نکنند امکان دستیابی به دموکراسی وجود ندارد.

۲۱ - نهادسازی مدنی در جامعه امروز ایران از کدام کانال ممکن می‌باشد جنبش یا گروه‌های سیاسی؟

۲۲ - برای جذب و به صحنه اجتماعی آوردن توده‌ها در جامعه امروز ایران باید تلاش کنیم که مبارزه سیاسی و اجتماعی توده‌ها را در ایران امروز کم هزینه بکنیم.

ب - باز هم کلامی دردمندانه با خویشاوندان پالتاکی:

۱ - با تاسی از کلام معلم کبیرمان شریعتی که در این رابطه برای همیشه نصب العین ما خواهد بود اینکه «هنگام شنیدن دیالوگ جلسات

پالتاکی بیش از آنکه در فکر آن باشیم تا در پاسخ آن‌ها چه بگوئیم، می‌کوشیم تا خود را عادت بدهیم که سر پا گوش بشویم تا بفهمیم که آن‌ها چه می‌گویند» و آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در ص ۵ - فصل معرفت و تجربه دینی - س ۱۸ - کتاب بازسازی فکر دینی می‌گوید: «دعای همیشه پیامبر اسلام خطاب به خداوند این بوده که می‌فرمود: **الهم ارنی الاشیاء کماهی** - خداوندا چیزها را همانگونه که هستند به من بنمایان» بنابراین نکته‌ای که در سر آغاز هر برخورد نظری و تئوریک ما با جلسات پالتاکی باید تکرار بشود اینکه بیش از هر چیز وظیفه ما در برخورد با پالتاکی فهم مضمون دیالوگ پلمیک جلسات پالتاکی می‌باشد چراکه شاید بزرگترین و غنی‌ترین واژه و کلمه‌ای که در ادبیات فارسی وجود دارد واژه و کلمه تفاهم است که به معنای این است که دو طرف همدیگر را فهم کنند و لذا تا زمانی که کلام همدیگر را فهم نکنیم امکان ایجاد رابطه دیالکتیکی بین ما و پالتاکی جهت اعتلای تئوریک در کانتکست فرایند ترویجی حرکت نشر مستضعفین در این شرایط ایجاد نخواهد شد و قطعاً پالتاکی هم گرفتار همان آفت تکرار و یکنواختی و مجرداندیشی و روشنفکرزدگی می‌شود که خروجی نهایی آن این خواهد شد که از این دیگ هم بخاری برای توده‌های گرفتار ما حاصل نشود.

بنابراین آنچه در این رابطه بیش از هر چیز ذهن ما را به خود مشغول کرده است اینکه برای اینکه پالتاکی گرفتار تکرار و کمی‌گرانی و سطحی‌نگری و مجرد اندیشی و تاکتیک زدگی و پوپولیسم و آفت‌های دیگر نشود باید جلسات یا بهتر است که بگوئیم هر جلسه پالتاکی دارای فونکسیون و ثمره مثبتی باشد تا هم ما مسئولین نشر مستضعفین در این عرصه بتوانیم نه به عنوان تماشاگر صحنه پالتاکی بلکه به عنوان بازیگری در حاشیه از ثمرات و میوه‌های نظری و پلمیک پالتاکی بهره مند شویم و هم خود جلسات پالتاکی به صورت یک پروسس درآید تا هر جلسه‌ای بتواند بارورتر از جلسات قبل ظاهر شود.

برای انجام و نیل به این مقصود تمام راه‌ها به رم ختم خواهد شد یعنی زمانی جلسات پالتاکی می‌تواند دارای فونکسیون و ثمره مثبت باشد که ما مسئولین نشر مستضعفین به صورت گوش در برابر پالتاکی قرار بگیریم و بعد از مرحله گوش و فهم دیالوگ پلمیک پالتاکی آن محصول گوش را بر روی سندان نشر مستضعفین چکش کاری بکنیم تا بتوانیم در تنور پالتاکی به همان اندازه که تاثیر تئوریک می‌پذیریم تاثرات مثبتی هم ایجاد نماییم. برای انجام این مهم بر خود واجب می‌دانیم که در هر جلسه و در هر بخشی از «سلسله نوشتار نیم‌نگاهی به پالتاکی» ما مقدماتاً پس از طرح نکته نظرات خویشاوندان در جلسه پالتاکی ابتدا به لحاظ ساختاری و مکانیزمی خود آن جلسه مشخص پالتاکی را مورد آسیب‌شناسی قرار دهیم. در همین رابطه آنچه که در اینجا در خصوص آسیب‌شناسی جلسه اول پالتاکی می‌توانیم بگوئیم اینکه:

۱ - کیفیت صدا اگر چه اکثرا خوب بود اما بعضا آنچنان ضعیف بود که امکان فهم درست کلام نبود هر چند که یکی از خویشاوندان تلاش می‌کرد تا با بازخوانی کلام نامفهوم این افراد را تفهیم کند علی‌احاله این تلاش هم نتوانست به صورت صد در صد سخن آن دسته از خویشاوندان را قابل فهم کند. امید آن داریم که با مدیریت خویشاوند هماهنگ کننده این نقص فنی در آینده بر طرف شود تا ما بهتر بتوانیم از نظرات دوستان بهره کافی و وافی ببریم.

۲ - آنچنانکه در قسمت اول این نوشتار مطرح کردیم هرگز از نظر ما اهمیت جلسات پالتاکی به کمیت شرکت کنندگان بستگی ندارد و شاید نتیجه عکسی هم داشته باشد لذا از نظر ما آنچه باعث تقویت و استمرار نشست‌های پلمیک پالتاکی می‌شود ارتقاء کیفی جلسات می‌باشد که این مهم زمانی حاصل می‌شود که حتی اگر به صورت دعوتی هم که شده باشد تنها افراد کیفی صاحب نظر در این نشست‌ها حضور پیدا کنند و گر نه اگر حتی به صورت اقلیت هم افراد کمی وارد بحث پلمیک بشوند قطعا سمت و سوی حرکت پلمیک پالتاکی را به سمت کمی می‌برند که برای انجام این مقصود تنها کافی است تا توسط افراد غیر صاحب نظر یک سوال سطحی و کمی مطرح شود، از بعد از رها شدن این تپله است که هماهنگ کنندگان و شرکت کنندگان کیفی در جلسات جهت پاسخگویی مجبور می‌شوند تا دنبال آن تپله حرکت کنند.

به همین دلیل ما باز هم مانند گذشته تکرار می‌کنیم که فرایند حرکت پالتاکی فرایند ترویجی است نه تبلیغی و ما هرگز ارزش پالتاکی به تعداد شرکت کنندگان نمی‌سنجیم بلکه بالعکس تنها به دستاورد تئوریک دیالوگ این نشست‌های پلمیک فکر می‌کنیم. برای مثال آنچنانکه نقل می‌کنند هگل هر روز وقت صبحانه خوردن خود با جمع بندی و مطالعه اخبار انقلاب کبیر فرانسه مترصد این بود تا ببیند این انقلاب بزرگ چه نوآوری تئوریک برای بشریت به همراه می‌آورد، لذا از نظر هگل ارزش انقلاب کبیر فرانسه فقط به آن نوآوری‌های تئوریک بود که این حادثه عظیم تاریخ بشر می‌توانست با خود بیاورد نه چیزی دیگر. ما هم با تاسی از نگاه هگل با رصد کردن تمام عیار نشست‌های پلمیک پالتاکی مترصد آنیم که ببینیم خروجی نهایی و مرحله‌ای نشست‌های پلمیک پالتاکی چه نوآوری تئوریک خواهد بود؟

چراکه علاوه بر اینکه ما بحران امروز جامعه و جنبش‌های چهارگانه ایران را در بحران تئوریک تعریف می‌کنیم در چنین شرایطی تنها نشست‌هایی با فرایند و مضمون ترویجی نه تبلیغی راهگشای این بحران می‌دانیم، بنابراین در این رابطه است که معتقدیم که خویشاوندان هماهنگ کننده جلسات پالتاکی نباید:

اولا گرفتار تاکتیک زدگی بشوند.

در ثانی نباید به آفت کمی‌گرایی مبتلا گردند، که هر دو این آفات جلسات

پالتاکی را گرفتار تکرار و پوپولیسم و کمی‌گرایی و سطحی نگری و در نهایت بن بست می‌کند.

به همین ترتیب ارزش هر جلسه پالتاکی به این است که در پیوند با جلسات قبل خود به صورت دیالکتیکی بتواند بستر اعتلای محتوای نظری در نشست‌های مستمر پالتاکی فراهم کند، بنابراین هرگز با اعلام تعداد شرکت کننده نباید حرکت پالتاکی را از فرایند ترویجی به سمت فرایند تبلیغی و جذب نیرو منحرف بکنیم این بزرگترین آفتی است که در کمین نشست‌های پلمیک پالتاکی نشست‌ها است آنچنانکه به قول معلم کبیر مان شریعتی در فرایند ترویجی «ارزش افرادی به تعداد انگشت‌های یک دست که بتوانند تولید فکر کنند نه توزیع اندیشه دیگران از هزاران نفری که به صورت رسمی در کلاس‌های اسلام شناسی ارشاد شرکت می‌کردند بیشتر خواهد بود» و به همین دلیل نکته‌ای که خویشاوندان پالتاکی نباید از نظر دور بدارند اینکه بزرگترین و اصلی‌ترین آفتی که حرکت ارشاد را در سال ۵۱ به بن بست و شکست کشانید همین حاکمیت اندیشه کمی‌گرایی بر حرکت ارشاد بود که البته در درس ۳۸ به بعد، شریعتی مانند سیدجمال به این ضعف استراتژیک خود پی برد ولی افسوس که زمان دیگر در خدمت شریعتی نبود.

به همین دلیل با بسته شدن ارشاد حتی به تعداد انگشتان یک دست هم افرادی که بتوانند در چارچوب حرکت فکری شریعتی تولید فکر و اندیشه بکنند - نه توزیع گفته‌های شریعتی - از ارشاد متولد نشد و همین سترون بودن حرکت ارشاد بود که باعث شد تا با بسته شدن ارشاد نه تنها آنچنانکه شریعتی در درس ۳۸ اسلام شناسی می‌گفت در دورترین دهات ایران درب حسینیه ارشاد باز نشد، بلکه با بسته شدن درب ارشاد در آبان ماه ۵۱ برای همیشه درب حسینیه ارشاد هم بسته شد و این آفتی بود که ساواک پهلوی بهتر از مدیران ارشاد در آن زمان فهم می‌کرد چراکه با دستگیری شریعتی یا مخفی شدن او از آبان ماه ۵۱ بیش از چند نامه شریعتی هیچ محصولی نصیب این حرکت نشد.

لذا در این رابطه بر خود واجب می‌دانیم که باز هم تاکید و تکرار کنیم که منهای نوآوری تئوریک انتظار دیگر ما از پلمیک جلسات پالتاکی تولید انسان‌هایی است که بتوانند تولید فکر بکنند نه توزیع و نشخوار یکطرفه اندیشه‌های دیگران و انجام این مهم برای پالتاکی به سبب زنده بودن و دو طرفه بودن دیالوگ امری ممکن می‌باشد. باشد که ما بتوانیم ثمره نشست‌های پالتاکی به صورت انسان‌های تولید کننده تئوری و فکر در این عرصه هر چند درازمدت بچینیم تا توسط آن امکان آن پیدا کنیم که بتوانیم یک خلاء بزرگ در حرکت ارشاد و شریعتی بر طرف نماییم و آن خلاء آنچنانکه مطرح کردیم ضعف در افرادی است که توانایی تولید فکر داشته باشند هر قدر از این سرمایه غنی‌تر شویم استمرار این حرکت در این شرایط بحران تئوریک برای ما ممکن‌تر

خواهد بود و آنچنانکه در قسمت اول نیم نگاهی به پالتاکی مطرح کردیم برای دستیابی به افرادی که توان تولید اندیشه داشته باشند باید آنچنانکه فرانسویس بیکن می‌گفت افرادی عسل ساز مانند زنبور عسل بسازیم نه افرادی مورچه صفت که فقط قدرت انبار کردن دانستن‌ها توسط کثرت مطالعه داشته باشند یا افرادی عنکبوت صفت که فقط قدرت تولید بافتن ذهنی و مجرد دارند.

ج - ما و جلسه اول پالتاک:

حال به قول معلم کبیرمان شریعتی پس از این دو مقدمه بی‌ربطه‌الاولی و بی‌ربطه‌الثانی از هر چه بگذریم سخن خویش خوش‌تر است، لذا بدون مقدمه می‌پردازیم به اصل موضوع:

۱ - اولین موضوعی که در جلسه اول پالتاکی مطرح شد اینکه گفته شد در جامعه ایران دموکراسی از دین نمی‌گذرد بلکه از مقوله عدالت اجتماعی می‌گذرد. در پاسخ به این نظریه دوستان باید مطرح کنیم که اصلا دین و عدالت اجتماعی از یک جنس نیستند که ما بخواهیم یا بتوانیم آن‌ها را در یک رابطه آلترناتیوی نسبت به یکدیگر قرار دهیم، یعنی عدالت اجتماعی را جایگزین دین نکنیم یا بالعکس دین را جایگزین عدالت اجتماعی نکنیم چراکه آنچنانکه ویل دورانت و هگل می‌گویند دین یک نیروی اجتماعی و شاید بهتر باشد که بگوئیم بزرگترین نیروی اجتماعی در یک جامعه دینی می‌باشد، در صورتی که عدالت اجتماعی نیروی اجتماعی نیست بلکه ایده و آرمان اجتماعی است.

بنابراین اصلا این دو مقوله دو موضوعی که بتوانند جایگزین هم بشوند نیستند بلکه بالعکس این دو دارای پیوند ساختاری و تکوینی می‌باشند مثل پرولتاریا و سوسیالیسم، چراکه پرولتاریا نیروی اجتماعی تکوین دهنده سوسیالیسم است و هرگز پرولتاریا و سوسیالیسم به عنوان دو موضوع جایگزین شونده هم نمی‌باشند و برای تحقق و تکوین تاریخی نیازمند ساختاری و تاریخی به هم‌دیگر دارند.

۲ - موضوع دومی که در جلسه اول پالتاک مطرح شد اینکه آیا واقعا جامعه ایران یک جامعه دینی است یا یک جامعه سکولار می‌باشد؟ در رابطه با این سوال نخست باید مطرح کنیم که معیار دینی بودن یک فرد یا جامعه در کشور ایران با خودویژگی‌های تاریخی آن از نظر ما اعتقاد به خداوند و نبوت پیامبر اسلام یا نبوت حضرت عیسی و حضرت موسی و همچنین اعتقاد به رستاخیز و قیامت است و برعکس آنچه خویشاوندان در این جلسه مطرح کردند دینی بودن جامعه ایران یک امری نیست که فقط مختص و خاص ایران باشد زیرا از نظر ما جامعه امروز آمریکا و انگلیس و آلمان و ایتالیا و غیره هم جامعه دینی می‌باشند، هر چند رژیم‌های حکومتی آن‌ها سکولار است.

برای مثال پیروزی نئوکان‌ها و بوش پسر در آمریکا معلول حمایت کلیسا در جامعه آمریکا از نئوکان‌ها بود چراکه آنچنانکه جرج سورس می‌گوید نئوکان‌ها یا محافظه کاران آمریکا از دو مؤلفه بنیادگرایی یعنی بنیادگرایی بازار و بنیادگرایی دینی و مذهبی برخوردار می‌باشند و حتی در آلمان امروز روستاهای آلمان توسط نوع مذهبیان که کاتولیک و یا پروتستان باشند مشخص شده‌اند. در جامعه امروز ژاپن هم که یک جامعه دینی می‌باشد و معتقد به دین بودا هستند بیش از ۸۰۰ هزار خدا به صورت هشتصد هزار مجسمه مادیت پیدا کرده است. بنابراین وقتی که می‌گوئیم جامعه امروز ایران یک جامعه صد در صد دینی است مقصودمان این نیست که این مردم معتقد به اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی و اسلام و لایتی و اسلام شفاعتی هستند یا اینکه مردم ایران پشتیبان رژیم مطلقه فقه‌ای هستند، بلکه بالعکس مقصود آن است که تعداد دینداران سیاسی که در طول ۳۶ سال گذشته به دست این رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم یا اعدام شده‌اند و یا در زندان‌های این رژیم توتالی‌تر شکنجه و عمر گذرانده‌اند بیش از ۹۰٪ کل اعدام‌ها و زندانی‌های سیاسی در طول ۳۶ سال گذشته بوده است و هم اکنون سنگر دین به عنوان بزرگترین عامل انگیزه مبارزه با رژیم مطلقه فقه‌ای در ایران می‌باشد، سنگری که در طول ۳۶ سال گذشته به عنوان سنگری تسخیرناپذیر توسط رژیم مطلقه فقه‌ای بوده است و قطعا در آینده اینچنین خواهد بود.

برای فهم دینی بودن جامعه ایران توسط روشنفکران تنها کافی است که برای نمونه یکی از مراسم مردمی و غیر دولتی مثل عاشورا مورد مطالعه قرار دهیم و ببینیم که چگونه در روز عاشورا از دورترین روستاهای ایران تا کلان شهر مردم به صورت خودجوش با انگیزه دینی در این مراسم شرکت می‌کنند و هویت دینی خود را به نمایش می‌گذارند و به خاطر همین موضوع بود که در عاشورای ۸۸ زمانی که مردم تهران مراسم عاشورای حسین را بدل به قیام بر علیه رژیم مطلقه فقه‌ای کردند بزرگترین لرزه عمر ۳۶ ساله بر قامت رژیم مطلقه فقه‌ای وارد شد لرزه‌ای که تا امروز رژیم را می‌لرزاند.

۳ - در این جلسه گفته شد که در صورت تکیه بر دین به عنوان سر پل تحقق دموکراسی در ایران این امر باعث می‌گردد تا برای تحقق اصلاحات در دین جهت دستیابی به دموکراسی ده‌ها سال طول بکشد. در پاسخ به این دیدگاه باید بگوئیم آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی مطرح کرد نزدیکترین راه در استراتژی مبارزه قضیه حمار است و لذا باید دنبال صحیح‌ترین راه را رفت نه نزدیکترین راه، چراکه آنچنانکه شریعتی می‌گوید یکی از عواملی که باعث شده است که در طول بیش از صد سال گذشته تمامی انقلابات و قیام‌های مردم ایران شکست بخورد همین موضوع ایده، زود به هدف رسیدن بوده است.

به همین دلیل شریعتی می‌گوید مردم غرب و فرانسه ابتدا بیش از صد سال کار فکری و تحول پروتستان‌نویسم با هزاران و هزار کشته انجام دادند و بعد از آن توانستند به انقلاب کبیر فرانسه دست پیدا کنند و از بعد از این انقلاب بود که دیگر انقلابی در اروپا انجام نگرفت و این انقلاب هر چه زمان می‌گذرد بارورتر از گذشته می‌شود. ماحصل اینکه اگر رسیدیم به اینکه جامعه ایران یک جامعه دینی است و اگر فهمیدیم که دین در جامعه ایران در طول بیش از صد سال گذشته به عنوان بزرگترین نیرو در خدمت حرکت تحول خواهانه مردم ایران بوده است و اگر دریافتیم بین دین و عدالت اجتماعی در جامعه ایران رقابت آلترناتیوی نیست بلکه بالعکس یک پیوند ساختاری و تکوینی مشترک دارند، می‌توانیم به عنوان تنها استراتژی جهت دستیابی به دموکراسی و عدالت اجتماعی بر آن تکیه کنیم.

۴ - موضوع دیگری که در این جلسه مطرح شد اینکه اگر بپذیریم که راه نیل به دموکراسی و عدالت اجتماعی در جامعه ایران از مسیر دین می‌گذرد و اگر بپذیریم که برای اینکه دین در جامعه ایران بسترساز تحقق عدالت اجتماعی و دموکراسی باشد، باید ابتدا دست به اصلاحات و به قول اقبال و شریعتی اقدام به بازسازی این دین بکنیم (چراکه دین غبار گرفته از فقه و سنت امروز جامعه ایران یک دین سترون می‌باشد که با جوهر این دین در تناقض آشکار قرار دارد) سوالی که در جلسه اول پالتاک مطرح شده اینکه این اصلاحات دینی در ایران چگونه باید انجام گیرد؟ آیا توسط روشنفکران مذهبی ایران باید این اصلاحات صورت گیرد یا توسط روحانیون حوزه‌های فقهانی؟ که البته در پاسخ به این سوال باید بگوئیم که مهم‌تر از عاملان اصلاحات دینی در ایران خود اصلاحات است چراکه بر پایه نوع تعریفی که از اصلاحات دینی در ایران می‌کنیم عاملان این اصلاحات مشخص می‌شود.

آنچنانکه قبلا در مقالات نشر مطرح کردیم اصلاح دینی در ایران برعکس آنچه که در طول ۱۵۰ سال گذشته در بین اصلاح طلبان شیعه و سنی مطرح بوده یک اصلاحات فقهی نیست تا توسط حوزه‌های فقهانی یا روحانیون ایران بتوانیم به این اصلاحات دست پیدا بکنیم همچنین برعکس آنچه که افرادی مثل امام محمد غزالی تا محمد عبده مطرح می‌کردند اصلاحات دینی در ایران یک اصلاحات احیا گرانه هم نیست تا بتوانیم به صورت درون دینی توسط نیروهای رسمی دین به آن دست پیدا کنیم بلکه برعکس آنچنانکه اقبال و شریعتی مطرح می‌کردند اصلاحات دینی در ایران یک اصلاحات از طریق بازسازی کردن دین می‌باشد که قطعاً باید به صورت برون دینی در چارچوب تنوع منابع معرفتی و به کارگیری آن‌ها صورت بگیرد، لذا به این ترتیب است که امکان اصلاحات دینی در ایران توسط نیروهای رسمی این دین وجود نخواهد داشت.

۵ - موضوع دیگری که در جلسه اول پالتاک مطرح شده اینکه گفته شده است که دموکراسی از طریق تشکیلات و سازماندهی جنبش‌های مردمی در کشور ایران قابل تحقق و دست یافتنی می‌باشد نه از طریق دین. البته موضوعی که دوستان در این قضاوت خود فراموش کرده‌اند اینکه آنچنانکه قبلا هم به اشاره مطرح کردیم تشکل توده‌ای مکانیزم است نه نیرو مانند دین، لذا در جامعه دینی، دین یک نیروی عظیم است نه یک مکانیزم، بنابراین شاید بهتر باشد که به جای دین به عنوان مسیر دموکراسی در ایران بگوئیم دین به عنوان نیرو تحقق دموکراسی در ایران چراکه اگر پرولتاریا را به عنوان نیروی تحقق سوسیالیسم در ایران بدانیم تحول هدایت‌گرانه این طبقه در ایران هم باز باید توسط دین اصلاح شده صورت بگیرد و اگر نه آنچنانکه از ۱۸ شهریور ۵۷ به بعد دیدیم این نیروی عظیم در کسب هژمونی گرفتار ورطه هژمونی فقهانی خواهد شد.

۶ - موضوع دیگری که در جلسه اول پالتاک مطرح گردید نقش دین بازسازی شده در ایران در عرصه دموکراسی و عدالت اجتماعی است که اگر بخواهیم به صورت موجز و مختصر و کپسولی این نقش را تعریف بکنیم باید بگوئیم که نقش دین اصلاح شده و بازسازی شده در ایران جهت تحقق دموکراسی و عدالت اجتماعی به دو صورت می‌باشد: الف - دین به عنوان یک نیروی عظیم اجتماعی در ایران جهت مادیت و عینیت بخشیدن به دموکراسی و عدالت اجتماعی.

ب - مهم‌تر از نقش اول اینکه دین در ایران تنها عامل و بزرگترین عاملی است که می‌تواند دموکراسی و سوسیالیسم یا عدالت اجتماعی را در آگاهی و وجدان و اذهان توده‌های ایران از صورت یک پدیده نظری و آکادمیک به صورت یک باور و ایمان در بیاورد و پر واضح است که تا زمانی که دموکراسی و عدالت اجتماعی در وجدان توده‌های ایرانی به صورت یک باور دینی و ایمانی در نیاید، امکان حرکت دموکراسی خواهانه و عدالت طلبانه مردم ایران وجود نخواهد داشت چراکه اگر آگاهی آکادمیک و نظری بتواند پیشگام مردم را به حرکت در بیاورد، هرگز تا زمانی که این آگاهی نظری در وجدان توده‌ها بدل به باور و ایمان نشود در توده‌ها تحولی ایجاد نخواهد کرد و این استحالته دموکراسی و عدالت اجتماعی از صورت آگاهی آکادمیک و نظری به صورت باور و ایمان فقط توسط دین در جامعه دینی ایران قابل انجام می‌باشد و لاغیر.

ادامه دارد

مدینه النبیه پیامبر اسلام،

۱۳

جامعه الگوئی، یا جامعه دینه، یا

جامعه‌ای فقهی یا جامعه اخلاقی یا جامعه‌ای انسانی؟

پس در جامعه انسانی عدالت به عنوان یک اصل زیرساختی تنها چارچوب فردینی و فراخدائی اما تاریخی (نه فراتاریخی) می‌باشد که اخلاق و فقه و دین و غیره همه در آن چارچوب معنی پیدا می‌کند و قطعا تعریف اخلاق بدون انجام آن در کانتکس عدالت تاریخی یک تعریف ارسطویی از اخلاق می‌باشد که باید بر سان ارسطو در کانتکس قوای شهویه و غضبیه و عقلی تبیین فلسفی بکنیم. همان تعریف فلسفی از اخلاق که بیش از هزار سال است در کتاب‌های اخلاقی حوزه از آن می‌شود و بر پایه آن خروارها کتاب اخلاقی در حوزه‌های فقهی در طول بیش از هزار سال گذشته نوشته شده است اما این خروار کتاب‌های اخلاقی حتی یک نفر نتوانسته است مانند ابوذر پیامبر اسلام در این حوزه‌های هزار ساله بسازد. چرا؟ علت آن همان زیربنای فلسفی ارسطویی و صوفیانه هند شرقی تعریف اخلاق می‌باشد که وجه مشترک تمامی این کتاب‌های اخلاقی و این همه وعظ و منابر اخلاقی می‌باشد در صورتی که:

اولا اخلاق ره آوردی بوده که تنها پیامبران الهی مانند موضوع آخرت و موضوع دعا برای بشریت به ارمغان آوردند نه فیلسوفان و نه صوفیان. به عبارت دیگر اخلاق مانند دعا و آخرت تنها مهر و نشان پیامبران الهی دارد و اگر این ره آورد سه گانه توسط پیامبران الهی برای بشریت به ارمغان نمی‌آمد بشریت به هیچ وجه توان آن را پیدا نمی‌کرد تا با عقل خود به این سه کالای نفیس دست پیدا کند.

ثانیا در رویکرد اخلاقی پیامبران، خدا و آخرت و دعا به عنوان تنها پشتوانه عملی و نظری اخلاق بوده است. به عبارت دیگر کار بزرگی که پیامبران الهی کردند این بود که وجود خداوند را پشتوانه اجرای عدالت فردینی و فراخدائی کردند. ثالثا بزرگ‌ترین کاری که پیامبر اسلام در عرصه تعریف اخلاق کرد اینکه برعکس اندیشه فلسفی ارسطویی و رویکرد صوفیانه هند شرقی - که اخلاق را در چارچوب احساسات فردی تعریف می‌کردند -، پیامبر اسلام اخلاق را در کانتکس عدالت تاریخی تعریف کرد و به همین دلیل بود که او فرمود:

«بعثت لاتمم المکارم الاخلاق - هدف بعثت من اتمام اخلاق مکرمتی است.»

«يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى... - ای کسانی که ایمان آوردید بر پاکنندگان به عدالت برای خداوند باشید و مبادا کینه‌های اجتماعی و گروهی و شخصی شما را از عدالت ورزیدن باز دارد پس عدالت بورزید چراکه عدالت

است، یا زن است و غیره. ثانیا در این جامعه عدالت تاریخی - نه فراتاریخی - به عنوان زیرساخت اقتصاد، حقوق، قانون، اخلاق، فقه و احکام می‌باشد نه برعکس یعنی همه فقه، حقوق، قضا، قانون، دین، مذهب، شریعت، اقتصاد، سیاست، حکومت و غیره برای آن است که

تفسیر میزان در همین تفسیر میزان شکوه می‌کند و اعتراف می‌نماید که یک طلبه حوزه فقه‌ای می‌تواند از مرحله جامع المقدمات تا مرجعیت تقلید بدون نیاز به باز کردن جلد قرآن طی کند، چراکه همین فقه غیر تاریخی هم به صورت فیکسیزم در حوزه‌های فقه‌ای از کتاب‌های روایت اخذ می‌شود نه از آیات قرآن.

لذا در این رابطه است که در جامعه فقه‌ای، هدف حاکمین اجرای فقه و احکام فقهی غیر تاریخی و فرانسائی می‌باشد حال خواه این فقه استنتاجی روایتی و فیکسیزم و جذمی و ارتدوکسی و دکماتیسیم آن‌ها با اصل عدالت مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد، از آنجائیکه در دستگاه آن‌ها عدالت معلول احکام فقهی می‌باشد نه علت احکام فقهی، این‌ها معتقدند که عدالت را باید با ترازوی فقه وزن کرد نه فقه را با ترازوی عدالت. در همین رابطه بود که در سال ۶۰ به علت اینکه شیخ مرتضی مطهری در کتاب «اقتصاد اسلامی» به تاسی از اسلام‌شناسی ارشاد معلم کبیرمان شریعتی اصل عدالت را به عنوان علت احکام فقهی اعلام کرده بود، خمینی دستور جمع آوری آن کتاب و خمیر کردن آن‌ها را داد چراکه از نظر خمینی برعکس شیخ مرتضی مطهری عدالت معلول احکام فقهی است نه علت احکام فقهی یعنی خمینی معتقد بود که عدالت را آن هم در حد عدالت فردی و اخلاقی پیش نماز جماعت و قاضی، نه عدالت اجتماعی و تاریخی و اقتصادی و سیاسی و حکومتی فقط باید با ترازوی فقه وزن شود نه فقه با ترازوی عدالت. از نظر خمینی علت احکام فقه و احکام فقهی حوزه است نه عدالت تاریخی و اجتماعی و به همین دلیل اجتهاد هم از نگاه خمینی همان اجتهاد در فروع فقهی حوزه می‌باشد نه مانند اقبال و شریعتی اجتهاد در اصول و کلام اسلامی.

باز در همین رابطه بود که در سال ۵۸ و ۵۹ خمینی در عرصه اصلاحات ارضی و «بند ج» طرح رضا اصفهانی جهت تقسیم اراضی دایر و آب دار بین دهقانان در چارچوب بدهی خمس و سهم امام زمینداران تعریف می‌کرد نه در چارچوب اصل عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی. همچنین در همین رابطه بود که در سال ۵۹ خمینی جبهه ملی را به دلیل نقد قانون قصاص، مرتد اعلام کرد چراکه خمینی هدف حکومت و برنامه حکومتش را اجرای فقه سنتی حوزه می‌دانست نه چیزی بیشتر، لذا وقتی که در سال ۵۹ جبهه ملی بر پایه اصل عدالت حقوقی و قضائی قانون قصاص خمینی را به نقد کشیدند، خمینی شمشیر تکفیر مصدق و ارتداد جبهه ملی را در چارچوب همین فقه از غلاف بیرون کشید و در همین رابطه خمینی در کتاب «ولایت فقیه» به صراحت اعلام می‌کند که فقه سنتی حوزه برای حکومت‌داری به جز چند تا آئین نامه داخلی وزارتخانه‌ها همه چیز دارد و ما در زمان کسب قدرت سیاسی در ایران جهت حکومت‌داری نیازمند به

عدالت تاریخی در جامعه تاریخی مادیت پیدا کند و طبعاً همه این‌ها فقط در ترازوی عدالت تاریخی وزن می‌شوند نه بالعکس. یعنی معیار ارزیابی یک حکومت این نیست که دینی است، یا شیعه است یا سنی است، یا روحانی یا ولایت فقهی است و غیره، معیار این است که این حکومت تا چه اندازه توانسته عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی، عدالت انسانی، عدالت سیاسی، عدالت قضائی و غیره را به صورت تاریخی نه مجرد و انتزاعی پیاده کند. به همین دلیل است که پیامبر اسلام می‌فرمود:

«الدنيا ببقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم - حکومت اگر کافر باشد اما بر صراط عدالت براند باقی می‌ماند اما برعکس حکومت اگر روحانی و دینی و ولایتی باشد ولی بر جاده عدالت حرکت نکند و بر مرکب ظلم برگرده توده‌ها براند، نابود خواهد شد.»

«وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - خداوند برای تبیین اصل عدالت برای شما مثال دو مرد می‌زند که یکی از آن‌ها لال است و توان هیچ کاری را ندارد و سرباری است بر دوش جامعه و مولای خود که او را به هر سوئی می‌برند و دیگری آن کس که برعکس شخص اول بر صراط عدالت مرکب می‌راند، آیا این دو فرد در جامعه مساوی هستند.» (سوره نحل - آیه ۷۶) و لذا به همین دلیل است که امام علی در اولین خطبه خود پس از قبول خلافت به جای اینکه اعلام کند برنامه حکومتش اجرای احکام فقهی یا برپائی حکومت دینی است و یا به مردم بگوید به خاطر غدیر حکومت حق من بوده است و غیره از همان آغاز برنامه حکومتش و شعار حکومتش را اجرای عدالت اعلام کرد.

«فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَأَلْجَأَهُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ - در عدالت آنچنان گشایشی است که اگر کسی از اجرای آن بر خود تنگی احساس نماید دایره ظلم بر او تنگ‌تر خواهد شد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵ - ص ۵۷ - س ۲).

الف - جامعه فقهی و مشخصات آن:

برعکس جامعه انسانی که در آن هدف تعریف عملی و نظری از انسان تاریخی در بستر عدالت تاریخی می‌باشد، در جامعه فقهی هدف حاکمین فقط اجرای احکام فقهی غیر تاریخی و فرانسائی به صورت یک طرفه در جامعه تاریخی می‌باشد. البته این فقه غیر تاریخی و فرانسائی اسلام فقه‌ای هم اخذ شده از قرآن و آیات فقهی قرآن که کمتر از ۵٪ کل آیات قرآن می‌باشد حاصل نشده است و به همین دلیل علامه طباطبائی صاحب

چیز دیگری نیستیم.

جایگزین اخلاق انسانی قرآنی بشود، در ثانی اخلاق فردی جایگزین اخلاق اجتماعی گردد، در ثالث آرایش قوای نفسانی فردی جایگزین اصل عدالت بشود.

۲ - در اخلاق سلطانی خدای اشعری که یک خدای مستبد و توتالی تر بیگانه با انسان که مانند یک حیوان درنده در مقابل انسان قرار دارد، بر جهان حکومت نمی کند (مولوی با نگاه اشعری گری که در کلام دارد خداوند را شیر نر خونخواری می داند که انسان در چنگال این شیر خونخوار جز تسلیم و رضا کاری نمی تواند بکند)

در کف شیر نر خونخواره ایم

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ائی

البته قبل از مولوی، غزالی با تاسی از احادیث و روایات اسرائیلیات می گوید، خداوند به داود گفت که هیبت من در برابر بندگام اگر آگاه شوند، مانند هیبت یک حیوان درنده است. بلکه در اخلاق سلطانی خدائی بر جهان حکومت می کند که علاوه بر اینکه از رگ‌های گردن انسان به انسان نزدیک تر می باشد خود را در برابر انسان مسئول می داند و مردم را عیال خود می خواند و عدالت را محیط بر کار خود می داند نه محاط بر کار خود و در عرصه دعای انسان با انسان شریک می شود، نگاهی کیهانی و انسانی دارد نه فرقه‌ائی و گروهی و مذهبی، همه وجود را مخلوق خود می داند و خود خالق همه، دائماً در حال خلقت نو در وجود است نه بیرون از وجود، آخرت و قیامت برای تکامل انسان می خواهد نه شکنجه گاه انسان، از هر چیز به ما نزدیک تر است، هم ظاهر وجود است و هم باطن وجود، هم اول وجود است و هم آخر وجود، آفرینش و وجود مانند یک شیشه بر روی چراغ وجود او می باشد که فقط از او نور می گیرند و با نور او روشن می شوند.

۳ - در اخلاق سلطانی دنیا بیگانه با آخرت نیست، دنیا و آخرت در عرض هم قرار ندارند، دنیا و آخرت هوی هم نمی باشند بلکه بالعکس دنیا مقدمه آخرت می باشد و همچنین دنیا مزرعه تکوین آخرت است، آخرت در طول دنیا می باشد نه در عرض آن، نه دنیای مجرد از آخرت وجود دارد و نه آخرت مجرد از دنیا، کسی که در این دنیا کور باشد در آخرت هم کور خواهد بود، آخرت معلول ساختار عملی است که ما در دنیا انجام داده‌ایم.

۴ - در اخلاق سلطانی آنچنانکه فرد دارای هویت می باشد جامعه نیز دارای هویت است و فرد جدای از اجتماع و بیگانه با اجتماع و در عرصه گریز از اجتماع نمی تواند به حقیقتی نائل شود بلکه تنها در عرصه تکامل و شدن جامعه است که او می تواند به تکامل دست پیدا کند.

۵ - در اخلاق سلطانی نه تنها اراده و انتخاب و اختیار انسان نفی

محاصل اینکه در این رویکرد ما با اخلاق فقهی و عدالت فقهی و اقتصاد فقهی و حقوق فقهی روبرو هستیم نه با فقه عدالتی و فقه انسانی و فقه اخلاقی و غیره که حاصل این رویکرد آن می شود که در جامعه فقهی اتوریته یا ولایت جایگزین عقل مردم بشود و تقلید جانشین تحقیق گردد و فتوا جانشین بر نامه و تکلیف به جای اراده و انتخاب و اختیار مردم بنشیند، مردم به جای اینکه از عقلشان و آگاهی شان پیروی کنند به اتوریته یا نمایندگان خود خوانده خدا و امام زمان روی می آورند و لذا اسلام تقلیدی و تکلیفی جایگزین اسلام تحقیقی و اسلام تعقلی می شود و اسلام زیارتی جانشین اسلام مسئولیت و اسلام اجتهاد در اصول و فروع جای خود را به جای اسلام فتوا و تعبد می دهد و اسلام مداحی گری و تحلیل جانشین اسلام امر به معروف و نهی از منکر می گردد و اسلام تجزم، جایگزین اسلام تفکر می شود و اسلام حقی جای خود را به اسلام تکلیفی می دهد.

ب - جامعه اخلاقی و مشخصات آن:

جامعه اخلاقی برحسب اینکه ما اخلاق را به صورت اخلاق سلطانی یا اخلاق عربانی در نظر بگیریم، به دو دسته تقسیم می شود (تقسیم اخلاق به دو دسته اخلاق عربانی و اخلاق سلطانی با تاسی از این بیت کلیات اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۵۰ - ۶ که می گوید:

بگذر از فقری که عربانی دهد

ای خنک فقری که سلطانی دهد

لذا:

۱ - اخلاق سلطانی اشاره به آن رویکردی است که به اخلاق به صورت یک مقوله مستقل از عدالت نگاه نمی کند بلکه بالعکس عدالت را در چارچوب عدالت تاریخی تعریف می کند و به همین دلیل اخلاق سلطانی معلول عدالت تاریخی در مولفه‌های گوناگون آن اعم از عدالت انسانی، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی، عدالت حقوقی، عدالت سیاسی، عدالت حکومتی، عدالت اخلاقی و عدالت نفسانی می باشد. اما در اخلاق عربانی از آنجائیکه برعکس اخلاق سلطانی که بستر و آبشخور آن عدالت می باشد، اخلاق فلسفی ارسطو جایگزین آبشخور عدالت می گردد. با عنایت به اینکه اخلاق فلسفی ارسطو اولاً یک اخلاق صد در صد فردی است، در ثانی او این اخلاق را بر پایه آرایش قوای نفسانی انسان بر پایه قوای غضبیه و قوای شهویه و قوای عقلیه تعریف می کند، همین امر باعث می شود تا در اخلاق عربانی اولاً اخلاق فلسفی ارسطوئی



نمی‌شود بلکه بالعکس این اراده و انتخاب و اختیار در پیوند با بی‌نهایت
رشدی اگر اندیسمان شده پیدا می‌کند چراکه در اخلاق سلطانی بی‌نهایت
و انسان متناقض هم نمی‌باشند تا به نفی یکدیگر پردازند، در اخلاق
سلطانی بندگی خداوند معلول و مولود تسلیم شدن در برابر بی‌نهایت
است البته برای حرکت به طرف بی‌نهایت می‌باشد و برای نجات از بندگی
دیگران است، هرگز بندگی خدا برای تجربه کردن برای بندگی دیگران
نیست.

آدم از بی‌بصری بندگی آدم کرد

گوهری دانست ولی نذر قباد و جم کرد

یعنی از خوی غلامی زسگان خوارتر است

من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد

کلیات مولانا علامه محمد اقبال لاهوری - بخش افکار - ص ۲۳۹ - س ۴

مسلمانی که داند رمز دین را

نسیاید پیش غیر اله جبین را

اگر گردون به کام او نگرود

به کام خود بگرداند زمین را

کلیات اقبال - بخش ارمغان حجاز - ص ۴۸۴ - س ۱۰

۶ - در اخلاق سلطانی عقل ابزاری و عقل سلطانی عقل چاره ساز نیست
بلکه این عقل اخلاقی انسان است که در چارچوب آزادی فردی و آزادی
اجتماعی می‌تواند برای انسان چاره گر باشد.

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ

عقل تا بال گشودست گرفتارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب آن است که بیمار تو بیمارتر است

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

۷ - در اخلاق سلطانی رابطه فرد و جهان و خداوند رابطه اثباتی و طولی
است نه نفی کننده و عرضی.

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن

عالم این شمشیر را سنگ فسن

شرق حق را دید و عالم را ندید

غرب در عالم خزید از حق رمید

چشم بر حق باز کردن بندگی است

خویش را بی‌پرده دیدن زندگی است

کلیات اقبال لاهوری - بخش جاوید نامه - ص ۲۹۰ - س ۴

۸ - اخلاق سلطانی اخلاق سروری است نه اخلاق بندگی، اخلاق
سلطانی اخلاق مسئولیت است نه اخلاق تسلیم و رضا، اخلاق سلطانی
اخلاق تحقیق و تعلیم و تزکیه است نه اخلاق تقلید و تجلیل و تعبد.

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سرو کاری ندارد

که دهقانش برای دیگری کشت

کلیات اقبال - بخش ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - س ۱۱

۹ - اخلاق سلطانی اخلاق ستیز است نه اخلاق پرهیز، اخلاق سلطانی
اخلاق شجاعت در عمل است نه گریز از خطر، اخلاق سلطانی اخلاق
هجرت و رفتن و پیوسته رفتن است نه سکون و انزوا و در خود خزیدن.

نهنگی بچه‌ی خود را چه خوش گفت

به دین ما حرام آمد کرانه

به موج آویز و از ساحل به پرهیز

همه دریاست ما را آشیانه

کلیات اقبال - بخش ارمغان حجاز - ص ۴۷۰ - س ۱

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم

هیچ نه معلوم شد اه که من چیستم

موج زخود رفته‌ائی تیز خرامید و گفت

هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

کلیات اقبال لاهوری - بخش افکار - ص ۲۳۵ - س ۱۱

۱۰ - اخلاق سلطانی اخلاق مرگ اندیش است، اخلاق سلطانی آخرت
اندیش است، اخلاق سلطانی «ما» اندیش است نه «من» اندیش، اخلاق
سلطانی اخلاق خود اندیش است، اخلاق سلطانی اخلاق خدا اندیش
است.

سحرها در گریبان شب اوست

دو گیتی را فروغ از کوکب اوست

نشان مرد حق دیگر چه گویم

چو مرگ آید تبسم بر لب اوست

کلیات اقبال - بخش ارمغان حجاز - ص ۴۷۴ - س ۱۵

ادامه دارد