

در رثاء «سر» به «داران» تابستان ۶۷

ساقیا. گردان کن آخر آن «شراب صاف» را
 ای خدا ضایع مکن این سیر و این آمال را
 خشک بادا بی‌شما و تر مبادا بی‌شما
 جز میان شعله آذر مبادا بی‌شما
 مرگ بادا بی‌شما و جان مبادا بی‌شما
 درد ما را در جهان درمان مبادا بی‌شما
 وای آن دینی که با احراز کردند اینچنین
 هین خمش کردند پنهان با بلا در ابتلاء
 خاک افتادند به شب با صد تعالی و رجاء
 مست بودند فاش کردن سرّ ما
 جام در کف سکر در سر. روی چون شمس الضحی
 و ماتی فی حیاتی و حیاتی فی مات
 رائدات مؤمنات قانداصالحات
 هر کدام عاشق نوازید. هر کدام کوه نبات
 که رعد نفخه صور آمدست و نشور موات
 که بزبیرهن نصرت تو حبس عماست
 که قطره قطره او مایه دو صد دریاست
 که «عقل» دعوی سر کرد و «عشق» بی‌سر و پاست
 فراق دوست اگر اندکست بین اندک نیست
 سبو ببردیم و دیدیم که «چشمه پر خونست»
 زعین سنگ ببینی که گنج قارون است
 که جوش و نوش و قوامش لطف خداست
 بدانک سرکه فروشی شراب کی دهدت
 هزار باده ناخورده در رگ تاک است

ای دریغا که شب آمد همه گشتیم جدا
 ای دریغا همه کشتند فتادند چو خمار
 ای دریغا سی هزاران جان فدا شد از وفا
 ای دریغا یوسفان کشتند پنهان از جفا
 ای دریغا همهرهان رفتند با فر و ضیا
 ای دریغا بلبلان مست رفتند گرد ما
 ای دریغا عیسیان کشتند با فتوای دین
 ای دریغا سی هزاران «نور ظلمت سوز» را
 ای دریغا سی هزاران «صبح روزافروز» را
 ای دریغا سی هزاران «همدم و همراز» ما
 ایها العشاق قوموا و استعدوا للصلاح
 اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلی حیات
 صبر تو والنازعات و شکر تو والناشطات
 هر کدام شمع طرازید هر کدام صبح نبات
 به «خاوران» بیا و قیامت ببین و حشر عیان
 به «خاوران» بیا بگو به یوسف و یعقوب هجر را درباب
 به «خاوران» بیا حدیث قصه آن بحر خوش دلی‌ها بین
 به «خاوران» بیا که عشق به ز صد هزار گردون عقل
 به «خاوران» بیا حدیث موسی جان بین که با ید بیضاست
 به «خاوران» بیا بروضه‌ای که در او سی هزاران گل هست
 به «خاوران» بیا زعین خار ببینی شکوفه‌های عجیب
 به «خاوران» بیا بدان جمال الهی که قبله دل‌هاست
 به «خاوران» بیا خم شراب میان هزار خم دگرست
 به «خاوران» بیا گمان مبر که به پایان رسید کار مغان

- ☀️ انتخابات «حقی» یا «تلفیقی» ۴
- ☀️ کارنامه سیاسی هاشمی فسنجانی ۵
- ☀️ شریعتی در آئینه اقبال ۲۳
- ☀️ اقبال «پیام - آوری» ۱۲...
- ☀️ فلسفه دعا و... ۲
- ☀️ بعثت شناسی ۳۷
- ☀️ قرآن در آئینه نهج البلاغه ۲

- ☀️ وظایف حداقلی جنبش پیشگامان...
- ☀️ درسبائی از انتخابات دولت دوازدهم ۱
- ☀️ دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی ۱
- ☀️ نگاهی واکاونه به «آرمان» و «نشر» ۲
- ☀️ پرسش و پاسخ یازدهم ۲
- ☀️ مبانی تئوریک استراتژی اقدام عملی... ۷
- ☀️ جنبش زنان در مسیر رهایی ۳

«جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»



«وظایف حداقلی»

هرم طبقاتی جامعه ایران در نوک پیکان این هرم، حاشیه‌نشینان ۲۰ میلیون نفری کلان شهرهای ایران قرار دارند و در مرحله دوم لشکر ۱۵ میلیون نفری بیکاران جویای کار قرار گرفته‌اند و سپس طبقه کارگر ۱۴ میلیون نفری قرار دارد.

۲ - عدم توازن قوا بین قدرت حکومت و قدرت جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران که این عدم توازن قوا در این شرایط باعث گردیده است تا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توان سرکوب هر گونه حرکت اعتراضی و مطالباتی و سندیکایی و سازمان‌گرایانه مستقل جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را داشته باشد که سرکوب تمام عیار حرکت سندیکایی کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران شرکت اتوبوسرانی تهران، نمونه گویای این داوری ما می‌باشد.

۳ - کارگاهی یا غیر فراگیر و سراسری و طبقه‌ای بودن حرکت‌های اعتراضی جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی، زحمتکشان و مزدبگیران و در راس آنها طبقه کارگر ایران در این زمان و در این شرایط چه در عرصه جنبش کارگری و چه در مؤلفه‌های جنبش معلمان، جنبش پرستاران، جنبش مزدبگیران، جنبش زنان، جنبش بازنشستگان، جنبش حاشیه‌نشینان و غیره که این امر باعث گردیده است تا زیرمجموعه این جنبش‌ها، اعتراضات صنفی و جنبش مطالباتی خود را در «شکل کارگاهی» منفک از گروه‌های اجتماعی و طبقه‌ای و حتی

انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ به ما نشان داد که (در این شرایط) جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران دارای نقش تعیین کننده‌ای در پروژه انتخابات و فونکسیون صندوق‌های رأی رژیم مطلقه فقهاتی نیستند. چراکه در انتخابات دولت دوازدهم به عیان دیدیم که اردوگاه بزرگ جنبش‌های مستضعفین ایران و در رأس آنها جنبش کارگری ایران نمی‌توانند در این شرایط تندپیچ و خودویژه و حساس تاریخی مردم ایران نقش تاریخی خود را در تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی خود به انجام برسانند.

همچنین در این انتخابات دیدیم که این حاشیه‌نشینان ۲۰ میلیون نفری کلان شهرهای بزرگ ایران و این ارتش ۱۵ میلیون نفری بیکاران ایران هستند که در غیبت جنبش مطالباتی فراگیر و متحد و مستقل و بی‌واسطه و سازماندهی شده مزدبگیران و زحمتکشان شهر و روستای ایران در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت مطلقه فقهاتی حاکم، به عنوان «رأی‌های خاکستری» (در برابر «رأی‌های زرد» هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی که کاندیدای آنها در مبارزه انتخاباتی دولت دوازدهم سید ابراهیم رئیسی بود و «رأی‌های سفید» جناح رقیب که شیخ حسن روحانی کاندیدای آنها بود و «رأی‌های قرمز» به صندوق ریخته نشده مردم ایران) نقش تعیین کننده‌ای دارند؛ زیرا حاشیه‌نشینان و ارتش بیکاران در جامعه امروز ایران توده بی‌شکل و بدون تشکیلات و رهبری و سازماندهی شده‌ای هستند که به صورت متمیزه حرکت می‌کنند و به این علت شرایط برای «هدایت برونی» آنها توسط جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی فراهم می‌باشد.

آنچنانکه از دوم خرداد ۷۶ الی الان لشکر متمیزه و بی‌شکل حاشیه‌نشینان و بیکاران ایران نقش استراتژیک در بالا بردن قدرت چانه‌زنی جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم داشته‌اند؛ و این بزرگترین آلام و زنگ خطری است که امروز باید برای «تعیین وظایف حداقلی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» به گوش پیشگامان مستضعفین ایران برسد. دلایل انفعالی جنبش‌های اردوگاه، بزرگ مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه عبارتند از:

۱ - بحران ساختار طبقاتی در جامعه ایران، بطوریکه به لحاظ کمی در هیرارشی

کارگاه‌های هم درد خود انجام دهند، در نتیجه خروجی نهایی این رویکرد آن شده است که در این شرایط که سونامی اعتراضات جنبش مطالباتی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، همه جا جاری و ساری می‌باشند، این جنبش مطالباتی کارگاهی و پراکنده و بدون سازماندهی شده، نتواند حتی حداقل دستاورد صنفی برای محرومین و زحمتکشان و مستضعفین ایران به دست بیاورد.

در صورتی که اگر یک دهم این اعتراضات مطالباتی حتی در کشورهای متروپل اتفاق می‌افتاد، می‌توانست آن رژیم‌ها را به زانو درآورد؛ اما در جامعه امروز ایران سونامی این اعتراضات کارگاهی مطالباتی مردم ایران حتی نمی‌تواند آنها را به حقوق معوقه پرداخت نشده شش ماهه و حتی چهارده ماهه خود برسانند. چرا که اعتراضات «کارگاهی» در جامعه امروز ایران تا آنجا نهادینه شده است که حتی جهت اعتراض یک کارگاه در برابر مجلس رژیم مطلقه فقهاتی، مسئولین آن اعتراضات به کارگاه همسایه خود که دارای همین خواسته‌های صنفی می‌باشند، اجازه نمی‌دهند تا در کنار آنها در برابر مجلس حاضر شوند.

۴ - غلبه فقر مطلق همراه با استبداد استخوان‌سوز حاکم بر جامعه امروز ایران باعث گردیده است تا شعار «سازماندهی و تشکیل‌گرایی مستقل کارگری و مزدبگیران و زحمتکشان شهر و روستا» در این شرایط خودویژه بدل به یک طلسم دست نیافتنی بشود، نصب دوربین‌ها در کارگاه‌ها و دانشگاه‌ها و ادارات به خصوص در کارخانه‌های نیشکر هفت تپه، توسط دستگاه‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی برای پادگانی کردن فضا و نظارت شبانه روزی مثنی است نمونه خروار.

۵ - وجود ۴۰ میلیون کاربر تلگرام در این شرایط در جامعه ایران مبین این حقیقت است که حتی روستائیان امروز جامعه ایران به اطلاعات موجود در فضای مجازی دسترسی دارند. لذا به همین دلیل فضای مجازی امروز در ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد که می‌تواند جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را وارد فاز اعتلائی و تشکیلاتی و سیاسی و اجتماعی و صنفی بکنند. چرا که تنها عرصه‌ای که در جامعه امروز ایران توازن قوا به سود جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد، فقط و فقط فضای مجازی است. در نتیجه وظیفه کلیدی و حداقلی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این زمان جهت سازماندهی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران این است که از کانال فضای مجازی وارد

شوند. بنابراین در این شرایط خودویژه که چتر اختناق و استبداد مطلق بر جامعه ایران سایه افکنده است و امکان هر گونه فعالیت علنی و مستقل سازمان‌گرایانه از جنبش پیشگامان مستضعفین ایران گرفته است، هر گونه فعالیت در فضای واقعی جهت ایجاد تشکیلات مستقل و سراسری و اتحادیه‌ای و سندیکائی در کوتاه مدت محتوم به شکست و بالا بردن هزینه مبارزه و گرفتار شدن در حصار سکتاریست می‌گردد.

۶ - پیوند بین مؤلفه‌های مختلف جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تحت لوای جنبش بزرگ مطالباتی صنفی و سیاسی و اجتماعی به عنوان عامل بزرگ ایجاد توازن قوا بین حکومت و جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در درازمدت می‌باشد که انجام آن در گرو «پیوند مبارزه کارگاهی درون طبقه‌ای» جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی و به عقب و اداری کردن طبقه بورژوازی و حامیان سیاسی آنها در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد. لذا تا زمانیکه ائتلاف و پیوند بین جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران توسط همبستگی و اتحاد در عرصه جنبش فراگیر و سراسری مطالباتی صنفی - سیاسی حاصل نشود، امکان حضور فعال جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به صورت مستقل در کارزار سیاسی و ایجاد توازن قوا با حکومت مطلقه فقهاتی حاکم حاصل نمی‌گردد.

علی‌ایحال آنچنانکه در پروسس انتخاباتی دولت دوازدهم دیدیم طرح شعارهای تبلیغاتی مثل «تحریم فعال» یا «مشارکت مطالباتی» یا «مشارکت انتقادی» و غیره در این شرایط توسط جریان‌های جنبش سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور هرگز نمی‌تواند مرهمی بر زخم زحمتکشان ایران بگذارد. بنابراین وظیفه فوری و حداقلی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط این می‌باشد که به جای مشغول کردن جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به جنگ‌های حیدر و نعمتی جناح‌های درونی حکومت، جهت بسترسازی خودآگاهی، سیاسی و خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تلاش کنند و به انتقال تضادهای بالائی‌های قدرت به پائینی‌های جامعه بپردازند تا اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به این واقعیت دست پیدا کنند که جناح‌های بالائی قدرت حاکم تنها در عرصه «بالا بردن قدرت چانه زنی تقسیم قدرت بین خود به آنها نیازمندند» و آنها امامزاده‌ای هستند که اگر کور نکنند، هرگز نمی‌توانند عامل شفای درد مردم ایران باشند.



۷ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشند که:
الف - وظیفه محوری آنها «سازماندهی و تشکل‌دهی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد» نه «سازماندهی مکانیکی حزب روشنفکرانه خود».

ب - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید توجه داشته باشند که آنها یک «جنبش‌اند نه یک حزب سیاسی» چراکه پیشگامان مستضعفین ایران معتقد به مطالبات مشترکی برای جامعه ایران هستند نه برای خود، مطالبات مشترک جنبش پیشگامان مستضعفین ایران عبارتند از: **سازماندهی مستقل و فراگیر و سراسری جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در چارچوب سازماندهی افقی**، نه عمودی در بستر زندگی روزمره آنها به عنوان وظیفه درازمدت و حداکثری که همین امر باعث گردیده است تا حرکت نظری و عملی پیشگامان مستضعفین ایران «بدل به جنبش بشود» نه بدل به «حزب سیاسی».

ج - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید توجه داشته باشند که تشکل‌دهی یا سازماندهی مستقل جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران «امری ذومراتب و سیال است» که باید بر پایه حداقل سازماندهی کارگاهی همراه با فعال کردن خود فعالین محلی زحمتکشان به عنوان شالوده و بن مایه حرکتی تکوین پیدا کند. نه اینکه مانند فرایند پیشاهنگی دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و ۵۰ بخواهیم با جایگزین کردن «مهره‌های حزب سیاسی، خود به جای فعالین محلی کارگری» به تشکل و سازماندهی مستقل کارگری بپردازیم.

د - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشند که بدون سازماندهی مستقل کارگران صنعت نفت ایران به عنوان جنبش پیشرو طبقه کارگران ایران، امکان سازماندهی مستقل کارگران ایران در این شرایط خودویژه وجود ندارد. لذا هر گونه تلاش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران جهت سازماندهی و تشکل‌دهی مستقل جنبش کارگری ایران، آنچنانکه در جریان سندیکای مستقل هفت تپه و شرکت واحد تجربه گردید، آب در هاون کوبیدن است و به ضد خود بدل خواهد شد، چراکه تنها تشکیلات مستقل جنبش کارگران صنعت نفت ایران (آنچنانکه از ۱۷ شهریور ۵۷ هم آزمایش کردیم)، می‌تواند توازن قوا بین کارگران ایران و حکومت مطلقه فقهاتی، به سود کارگران و زحمتکشان ایران تغییر دهد و امکان سرکوب از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم سلب نماید.

ه - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط حساس و خودویژه باید توجه داشته باشند که وظیفه حداقلی و کوتاه‌مدت پیشگام در این شرایط، تهیه کاتالیزور ذهنی و عینی از طریق فضای مجازی جهت تقویت فعالین محلی گروه‌های مختلف زحمتکشان و محرومین جامعه ایران می‌باشد. ارتباط واقعی با فعالین محلی گروه‌های اجتماعی جامعه ایران از کارگر تا مزدبگیر تا حاشیه‌نشین تا دستفروش تا معلم تا پرستار تا گورخواب و کارتن‌خواب و لوله‌خواب و غیره تنها می‌تواند بسترساز دستیابی به این هدف باشد. به این شرط که پیشگام خودش را جایگزین فعالین شغلی و صنفی و محلی و کارگاهی گروه‌های مختلف اجتماعی ایران نکند.

و - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه و حساس که چتر سیاه استبداد و اختناق امکان هر گونه فعالیت جنبش مطالباتی به صورت متحد و فراکارگاهی و فراشغلی و فراصنفی و فرامله‌ای و اتحادیه‌ای و سندیکائی مستقل از گروه‌های جامعه ایران گرفته است، باید توجه داشته باشند که یکی از وظایف مهم حداقلی آنها، تبلیغ و ترویج خودآگاهی صنفی و طبقه‌ای و اجتماعی و سیاسی و مذهبی، جهت ایجاد ذهنیت عمومی، وظایف تاکتیکی و استراتژیکی گروه‌های مختلف محرومین و مستضعفین ایران می‌باشد.

ز - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط باید عنایت داشته باشند که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، توان تمرکز قدرت و توان سرکوب فراگیر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران دارد و در عرصه سرکوب جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هیچ تفاوتی بین جریان‌های درون حاکمیت مطلقه فقهاتی، اعم از بنفش و سبز و سفید و سیاه و غیره وجود ندارد و در نهایت هر کدام از این جریان‌ها وقتی که حاکم بشوند و گردونه قدرت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت به دست هر کدام از این جریان‌های رنگارنگ که بیافتند، ضد انقلاب و ضد جنبش مطالباتی و ضد اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌گردند.

بنابراین در این رابطه هر گونه تحلیل‌های مبتنی بر شورش و انقلاب در سال جاری و یا هر گونه تعیین وظایف سازماندهی حزب سیاسی در داخل ایران به صورت علنی تحت هر عنوان چپ‌روی کودکانه می‌باشد که حداقل دستاورد آن هشیار کردن نیروی‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی است. البته تشکیل حزب



سیاسی در خارج از کشور مشمول این تحلیل نمی‌شود، لذا در جامعه امروز ایران با وجود ۴۰ میلیون کاربر تلگرام، علاوه بر اینکه توسط فضای مجازی می‌توان جنبش مطالباتی سیاسی و اقتصادی و صنفی و اجتماعی مردم ایران را در فرایند اعتلا قرار داد، بستری جهت هر گونه فراخوانی و پیوند با جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نیز می‌باشد.

علیهذا فراخوانی جهت تشکیل حزب سیاسی اپوزیسیون در فضای واقعی در داخل کشور و در این شرایط خودویژه، باعث بالا بردن ضربه‌پذیری و بالا بردن هزینه مبارزه و سکتاریست می‌شود. باری، به این حقیقت باید آگاهی پیدا کنیم که در شرایط فعلی انجام هر گونه حرکت توپخانه‌ای که فاقد امکان حرکت پیاده نظام در داخل کشور باشد، خودانتحاری خواهد بود. لذا باید با چراغ خاموش و فاقد هر گونه تبلیغات پر طمطراق حرکت کرد. تا علاوه بر کاهش ضربه‌پذیری و علاوه بر جلوگیری از هشیار شدن نیروی‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، باعث افزایش هزینه مبارزه و سکتاریست نشویم. باز هم تاکید می‌کنیم که تمامی این امور مربوط به داخل کشور است نه خارج از کشور.

هسته سخت هر گونه حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط فعلی باید در خارج کشور تکوین پیدا کند. تا آن هسته سخت تکوین یافته در خارج کشور توسط فضای مجازی بتوانند با پیوند با ۴۰ میلیون نفر کاربر تلگرام در داخل کشور، اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی خود را پیش ببرند. باور ما در این شرایط خودویژه بر این امر قرار دارد که فضای مجازی با ۴۰ میلیون کاربر تلگرام در داخل کشور ایران نه تنها می‌تواند به سازمان‌گری و اعتلای جنبش مطالباتی مردم ایران بپردازد، بلکه مهمتر از آن «پتانسیل حرکت فراگیر و سراسری سازماندهی» اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را هم دارد. بنابراین نیازی نیست تا با بوق و کرنا نیروهای امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی را از خواب بیدار کنیم که این منم طاووس علیین شده و بانگ سر دهیم که می‌خواهم در داخل کشور حزب سیاسی اپوزیسیون ایجاد کنیم؛ و یا مثلاً امسال سال شورش و انقلاب است و غیره.

ح - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که «خودآگاهی به عنوان موتور حرکت جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در چارچوب تفکیک مطالبات صنفی و مطالبات دموکراتیک و مطالبات سوسیالیستی و مطالبات پلورالیستیک، در راستای

اعتلای جنبش مطالباتی معنی پیدا می‌کنند». لذا حتی اگر خودآگاهی مذهبی نتواند در چارچوب مطالبات چهار مؤلفه‌ای اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران جاری بشود، نمی‌تواند بستر ساز اعتلای جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران گردد.

ط - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که امکان تشکیل‌یابی مستقل گروه‌های اجتماعی جامعه ایران در فضای واقعی (نه فضای مجازی)، در این شرایط تنها در گرو: ۱ - فضای باز، ۲ - کار علنی، ۳ - پایین آوردن هزینه مبارزه است. ی - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که محورهای اصلی وظایف حداقلی و فوری آنها عبارتند از:

۱ - بسترسازی جهت سازماندهی جنبش مطالباتی کارگران و مزدبگیران و زحمتکشان شهر و روستا بر محور مطالبات بی‌واسطه آنها.

۲ - بسترسازی جهت سمت‌دهی حرکت اعتراضی جنبش مطالباتی زحمتکشان در جهت ایجاد نهادهای مستقل پایدار صنفی توسط خود فعالین محلی زحمتکشان.

۳ - تلاش در جهت حضور سازمان یافته زحمتکشان ایران در عرصه جنبش مطالباتی‌شان در شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی.

۴ - بسترسازی در فضای مجازی برای ایجاد هم‌گرایی بخش‌های مختلف و پراکنده جنبش مطالباتی زحمتکشان و محرومین ایران.

ک - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که این جنبش یک «جنبش اصلاح‌گرانه» است نه یک «جنبش اصلاح‌طلبانه»، چراکه تفاوت جنبش اصلاح‌گرانه با اصلاح‌طلبانه در این است که جنبش اصلاح‌گرانه معتقد به اصلاح جامعه از طریق جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌باشد، در صورتی که جنبش اصلاح‌طلبانه یک جنبشی است که با مشارکت در قدرت و حرکت کردن در شکاف حاکمیت معتقد به حرکت اصلاحی توسط اصحاب قدرت و از بالا به پائین می‌باشد. □

پایان



درس‌ها که باید از انتخابات دولت دوازدهم بیاموزیم

باری این همه باعث گردیده است تا در ۳۹ سال گذشته حتی برای یک دوره هم تقسیم قدرت بین رهبری و رئیس جمهوری در نوک پیکان هرم قدرت به صورت مسالمت‌آمیز انجام نگیرد؛ و دلیل این امر هم این است که در چارچوب قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی جایی برای حضور رقیب با قدرت نیمه خدائی مقام عظمای ولایت وجود ندارد.

پر واضح است که «پارادوکس انتصاب و انتخاب» یا «مشروعیت آسمانی و مقبولیت انتخاباتی» بین دو قطب قدرت در رأس هرم نظام مطلقه فقهاتی پیوسته در ۳۹ سال گذشته به عنوان پاشنه آشیل و چشم اسفندیار این رژیم باقی مانده است؛ چراکه یکی از این دو قطب مشروعیت جایگاه خود را از آسمان و امام زمان می‌گیرد، دیگری می‌خواهد، مقبولیت خود را از صندوق‌های رأی مهندسی شده بگیرد. لکن با همه این تعاریف، در انتخابات دولت دوازدهم در اردیبهشت ماه ۹۶ حوادثی به وقوع پیوست که این انتخابات با یازده انتخابات قبلی ریاست جمهوری عمر رژیم مطلقه فقهاتی متفاوت گردانید. چراکه:

اولاً در انتخابات دولت دوازدهم (برعکس یازده انتخابات قبلی) صفبندی بین رهبری و کاندیدای ریاست جمهوری (شیخ حسن روحانی) از همان مرحله مبارزه انتخاباتی شکل گرفت (برعکس انتخابات یازده گانه قبلی که گرچه در عرصه مبارزه انتخاباتی تضاد بین جناح‌های درونی حکومت جهت تقسیم باز تقسیم قدرت بین خویش جاری و ساری می‌شد، اما تضاد بین رهبری و رئیس جمهوری از بعد از انتخابات در عرصه عملیاتی شدن تقسیم قدرت در رأس هرم مادیت پیدا می‌کرد)، در نتیجه همین امر باعث گردید تا در مبارزه انتخاباتی کاندیداهای دولت دوازدهم (در اردیبهشت ماه سال ۹۶) با دو قطبی شدن مهندسی شده قبلی مبارزه کاندیداها بدل به اردوکنشی و صفبندی بین دو قطب

بهتر آن است که نخست به طرح «خودپژگی‌های انتخابات دولت دوازدهم نسبت به یازده انتخابات دولت‌های گذشته عمر ۳۹ ساله رژیم مطلقه فقهاتی بپردازیم. چراکه تا زمانیکه نتوانیم به خودپژگی‌های انتخابات دولت دوازدهم نسبت به یازده دولت قبلی دست پیدا کنیم، نمی‌توانیم به تحلیلی مشخصی نسبت به انتخابات دولت دوازدهم که در اردیبهشت ماه سال ۹۶ صورت گرفت دست پیدا کنیم. فراموش نکنیم که «خود انتخابات ریاست جمهوری» در میان انتخابات شهر فرنگ رژیم مطلقه فقهاتی، فی نفسه از جایگاه خاص و خودپژزه‌ای برخوردار می‌باشد؛ زیرا انتخابات ریاست جمهوری (رئیس قوه مجریه) در نظام مطلقه فقهاتی ایران (برعکس انتخابات دیگر این رژیم که تقسیم قدرت در بدنه نظام می‌باشند) باعث «تقسیم قدرت در رأس هرم نظام مطلقه فقهاتی می‌شود»؛ که البته پارادوکس بین «مشروعیت آسمانی مقام عظمای ولایت (که در رأس هرم نظام مطلقه فقهاتی قرار دارد و طبق قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی بیش از ۸۰٪ قدرت نظامی و انتظامی و اجرائی و قضائی و تقنینی و اقتصادی و سیاسی و اداری و تبلیغاتی و مذهبی و اجتماعی و غیره در اختیار دارد و در برابر هیچ نهادی هم پاسخگو نیست) و مقبولیت انتخاباتی ریاست جمهوری، به عنوان دومین مقام در نظام مطلقه فقهاتی در تعیین خودپژگی انتخابات ریاست جمهوری در نظام مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران بی تأثیر نمی‌باشد.»

در نتیجه همین موضوع (جایگاه خودپژزه رئیس قوه مجریه یا رئیس جمهوری در نظام مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران) باعث گردیده است تا در ۳۹ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، پیوسته بین دو مقام اول و دوم رأس هرم نظام مطلقه فقهاتی تنش و درگیری وجود داشته باشد؛ چراکه «ادعای تمامیت‌خواهی قدرت مقام اول نظام که به صورت فراقانونی از طرف آسمان به او تفویض شده است، با ادعای قدرت‌خواهی محدود رئیس جمهوری انتخاب شده نمی‌تواند تجانس پیدا کند». آنچنانکه سعدی می‌گوید، «ده درویش در گلیمی بخسبند، اما دو پادشاه در اقلیمی ننگند»، علیهذا به همین دلیل انتخابات رئیس جمهوری در ۳۹ سال عمر گذشته این رژیم، در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت، از جایگاه خاصی برخوردار بوده است.

البته از بعد از انتخاب شدن رئیس جمهوری این تنش از عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت بدل به تنش چهار ساله بین رهبری و رئیس جمهوری در نوک پیکان هرم نظام می‌گردد؛ که این امر در دوران رئیس جمهوری بنی صدر، بین او و خمینی و بعد از آن در دو دوره رئیس جمهوری خود خامنه‌ای و تضادی که پیوسته بین او و خمینی بر سر انتخاب دولت میرحسین موسوی وجود داشت و در ادامه تضاد نهائی بین هاشمی رفسنجانی و خامنه‌ای و همچنین تضاد بین سیدمحمد خاتمی با خامنه‌ای و تضاد بین محمود احمدی نژاد و خامنه‌ای بخصوص در دولت دهم و در ادامه تضاد بین روحانی و خامنه‌ای قابل مطالعه می‌باشد. شعار محمد علی رجائی اولین نخست وزیر رژیم مطلقه فقهاتی که در برابر بنی صدر اولین رئیس جمهور این رژیم می‌گفت: «من مقلد امام، فرزند مجلس و برادر رئیس جمهور هستم» در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.



«رهبری و ریاست جمهوری» یا «خامنه‌ای و شیخ حسن روحانی» بشود؛ که از یکطرف سیدابراهیم رئیسی نماینده تمام اختیار حزب پادگانی خامنه‌ای قرار داشت که از طرف تمامی نهادهای رسمی و غیر رسمی زیرمجموعه حزب پادگانی خامنه‌ای اعم از سپاه و بسیج و نیروهای امنیتی و لباس شخصی‌ها، مداحان و هیئت‌های سنتی مذهبی و انجمن‌های جمعه و جماعت و غیره حمایت می‌شد و از طرف دیگر شیخ حسن روحانی قرار داشت که از منهای نهادهای زیرمجموعه دولت یازدهم از طرف رهبری جنبش سبز یعنی میرحسین موسوی و کروبی و رهبری جریان به اصطلاح اصلاحات (و تشکیلات وابسته به آن) یعنی سیدمحمد خاتمی و تشکیلات روحانیون و تشکیلات کارگزاران و غیره از او حمایت می‌گردید.

در نتیجه همین صفبندی بین خامنه‌ای و شیخ حسن روحانی از همان آغاز انتخابات باعث گردید تا در جریان مبارزه انتخاباتی و مناظره کاندیداها به شدت تضادهای کل رژیم مطلقه فقهاتی (نه مانند گذشته تضادهای جناح‌های درونی حاکمیت) از بالائی‌های رأس هرم قدرت به طرف قاعده و مردم ریزش کند و کل نظام مطلقه فقهاتی از آغاز تکوین الی الان از زبان متولیان امر به زیر ساطور افشاگری قرارگیرد، آنچنانکه شیخ حسن روحانی در این افشاگری‌ها در همدان، از ۳۸ سال اختناق و اعدام و شکنجه سخن گفت؛ که همین امر باعث گردید تا به جای صفبندی بین دو جناح درونی حکومت (مانند گذشته) توسط مبارزه انتخاباتی سیدابراهیم رئیسی و شیخ حسن روحانی، صفبندی بین حزب پادگانی خامنه‌ای و اردوگاه جناح رقیب از میرحسین موسوی تا شیخ حسن روحانی بوجود آید؛ یعنی رأی دهندگان در جریان این انتخابات بیش از آنکه به انتخاب ابراهیم رئیسی و حسن روحانی فکر کنند، در انتخابات دولت دوازدهم به صفبندی بین حزب پادگانی خامنه‌ای و اردوگاه رقیب می‌اندیشیدند، تا با انتخاب یکی از آنها مخالفت خود را با صف مقابله اعلام نمایند.

فراموش نکنیم که در ۳۹ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، رأی دهندگان توسط شرکت در انتخابات با رأی خود «اعلام اعتراض و نخواستن می‌کردند، نه انتخاب خواستن‌ها»، توضیح آنکه مثلاً در انتخابات دولت هفتم در دوم خرداد ۷۶ رأی دهندگان با رأی دادن به سیدمحمد خاتمی می‌خواستند «مخالفت خودشان را با انتخاب اکبر ناطق نوری (که می‌دانستند منتخب رهبری و حزب پادگانی خامنه‌ای است)، اعلام کنند» وگرنه مردم ایران در دوم خرداد ۷۶ نه شخص سیدمحمد خاتمی می‌شناختند و نه به برنامه او اطلاعی داشتند؛ و به همین ترتیب در انتخابات سال ۸۴ مردم ایران با رأی که به محمود

احمدی نژاد دادند، می‌خواستند مخالفت خودشان را با انتخاب اکبر هاشمی رفسنجانی اعلام کنند و اگر نه مردم ایران اصلاً و ابداً حتی نام محمود احمدی نژاد هم نشنیده بودند (بگذریم از مردم تهران که بی لیاقتی او در دوران شهرداری تهران تجربه کرده بودند).

علی ایحال، به همین دلیل در انتخابات رئیس جمهوری از آنجائیکه صحنه تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت صورت عریان‌تری به خود می‌گیرد، رأی دهندگان با مشارکت در این انتخابات تلاش می‌کنند تا مخالفت خودشان به صورت عریان‌تری به نمایش بگذارند. در همین رابطه مهمترین سوالی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه، چه شد که در انتخابات دولت دوازدهم در اردیبهشت ۹۶ از همان آغاز شروع مبارزه کاندیداها، به جای صفبندی بین جناح‌های درونی حکومت، صفبندی بین رئیس جمهور و رهبری شکل گرفت؟

پر پیداست که تا زمانیکه برای این سوال پاسخی قانع کننده پیدا نکنیم هرگز نمی‌توانیم در باب انتخابات دولت دوازدهم تحلیلی مشخص ارائه بدهیم. لذا برای پاسخ به این سوال باید توجه داشته باشیم که تقریباً خامنه‌ای از بعد از مراسم تشییع جنازه اکبر هاشمی رفسنجانی و مشاهده حمایت میلیونی مردم تهران از جنبش سبز در آن مراسم و دریافت این حقیقت که جنبش سبز هنوز نمرده است و توان بازتولید مجدد دارد و استنباط اینکه حسن روحانی با حمایت از پروژه آشتی ملی سیدمحمد خاتمی می‌کوشد تا به حصر سران جنبش سبز پایان دهد، تصمیم به حذف حسن روحانی در دولت دوازدهم گرفت که این امر در سخنرانی مشهد در دوم فروردین سال ۹۶ توسط او علنی شد؛ چراکه در آن سخنرانی خامنه‌ای به صورت اپوزیسیون دولت یازدهم ظاهر شد و با دفاع از محرومین به انتقاد از دولت یازدهم پرداخت؛ و از بعد از آن بود که از کانال خبرگان رهبری، رفته رفته موضوع کاندیداتوری ابراهیم رئیسی به صورت مهندسی شده مطرح گردید و آنچنان این موضوع برای حزب پادگانی خامنه‌ای مهم بود که نه تنها در جریان تأیید صلاحیت شورای نگهبان، این پروژه به صورت قطبی شدن مهندسی شده تکمیل گردید.

از بعد از آن، تمامی جریان‌های جناح راست هزار تکه اعم از راست پادگانی تحت مدیریت سپاه و بسیج و نیروهای امنیتی و لباس شخصی و راست سنتی از شورای نگهبان و خبرگان رهبری گرفته تا جامعه روحانیت و راست داعشی تحت هژمونی مصباح یزدی و راست بازاری تحت هژمونی مؤتلفه و حتی راست پوپولیستی، همه یکدست برای اولین بار با تشکیل مهندسی شده «جمنا» به حمایت از کاندیداتوری ابراهیم رئیسی پرداختند.



ریاست جمهوری برای مدت چهار سال برای حاکمیت و نظام هزینه بردار می‌باشد). اما این بار سمت‌گیری حسن روحانی به سمت جنبش سبز و جریان به اصطلاح اصلاحات سیدمحمد خاتمی، آنچنان برای حزب پادگانی خامنه‌ای سنگین بود که دیگر از زمستان ۹۵ مصمم به حذف حسن روحانی شد. چرا که اعتقاد داشت که پیروزی حسن روحانی در دولت دوازدهم بستر ساز بازتولید جنبش سبز می‌شود. البته دلیل این امر همان بود که خامنه‌ای از همان خرداد ۸۸ علی‌الدوام پیوسته در برابر جنبش سبز و حامیان آن احساس آلترناتیوی نظام می‌کرد نه تضاد درونی حکومت.

بنابراین، برعکس هاشمی رفسنجانی از آنجائی که حسن روحانی یک شخصیت کهنه کار امنیتی است و برای ۱۸ سال مدیریت شورای امنیت ملی رژیم در دست داشته است، به همین دلیل (برعکس هاشمی رفسنجانی و برعکس دوران دولت یازدهم) حاضر به عقب نشینی در برابر خامنه‌ای در این رابطه نخواهد شد؛ و همین کشاکش بود که باعث گردید تا صف‌بندی بین روحانی و خامنه‌ای در جریان انتخابات و مبارزه و مناظره نامزدهای دولت دوازدهم در اردیبهشت ماه ۹۶ هر روز عریان‌تر بشود، بطوریکه هر چه به روز ۲۹ اردیبهشت ۹۶ نزدیک‌تر می‌شدیم این صف‌بندی داغ‌تر و عریان‌تر از گذشته می‌شد.

شاید دلیل اصلی عدم عقب‌نشینی حسن روحانی در این رابطه آن بود که او دریافته بود که مخالفت خامنه‌ای با او خود باعث گرایش رأی‌های خاکستری به او می‌شود. همچنین حسن روحانی با توجه به جریان تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی دریافته بود که جامعه ایران و بخصوص جنبش دانشجویی «از جنبش سبز عبور نکرده است» و لذا جذب حمایت جنبش سبز می‌تواند بستر پیروزی او در انتخابات دولت دوازدهم فراهم کند.

باری، همین رویکرد حسن روحانی به جنبش سبز و اصلاحات سید محمدخاتمی باعث گردید تا خامنه‌ای و راست هزار تکه در تصمیم قبلی خود جهت حذف او مصمم‌تر گردانند؛ اما آنچه در این رابطه مهم بود و نشان می‌دهد که خامنه‌ای از قبل پیش‌بینی آن را نکرده بود اینک، آیا واقعاً حسن روحانی در این رویارویی و نبرد می‌تواند با جذب آراء خاکستری به سود خود، انتخابات دولت دوازدهم در مرحله اول با کسب اکثریت آراء برنده نهایی بشود و پروژه دو مرحله‌ای کردن خامنه‌ای نقش بر آب سازد؟

ادامه دارد

فراموش نکنیم که مکانیزم تائید صلاحیت نامزدها در شورای نگهبان در این زمان قابل توجه بود. چراکه بر خلاف آنچه که خامنه‌ای قبلاً در پاسخ به احمدی نژاد جهت عدم مشارکت در انتخابات دولت دوازدهم مطرح کرده بود، نمی‌خواست تا انتخابات دولت دوازدهم قطعی بشود ولی از بعد از تصمیم جدید خامنه‌ای نسبت به پروژه حذف حسن روحانی، دیدیم که پروژه قطعی کردن انتخابات در دولت دوازدهم توسط مهندسی شورای نگهبان، در دستور کار خامنه‌ای قرار گرفته است. چرا که شش نامزد تعیین صلاحیت شده در دو قطب قرار داشتند، سه نفر قطب راست بودند و سه نفر از جناح رقیب یعنی، ابراهیم رئیسی و محمدباقر قالیباف و مصطفی میرسلیم از جناح راست بودند و روحانی و جهانگیری و هاشمی طبا هم از جناح رقیب بودند.

آنچه در عرصه مهندسی شورای نگهبان در این رابطه قابل توجه بود، یکی فیلترینگ کردن جناح احمدی نژاد و دیگری فیلترینگ نامزدهای به ظاهر مستقل بود و البته برعکس انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲ از محدود کردن نامزدهای راست هزار تکه، به همین سه نفر هم باید در این رابطه اشاره کنیم. قابل توجه است که بدانیم که هدف خامنه‌ای از قطعی کردن انتخابات دولت دوازدهم، بسترسازی برای دو مرحله‌ای کردن انتخابات دولت دوازدهم بود؛ زیرا با تجربه‌ای که او از انتخابات دولت نهم در خرداد ۸۴ داشت، حذف هاشمی رفسنجانی تنها توسط دو مرحله‌ای شدن انتخابات ممکن گردید؛ و دلیل این امر همان است که در مرحله دوم انتخابات دیگر رأی‌های خاکستری مانند مرحله اول به حمایت از جناح رقیب به پای صندوق‌های رأی نمی‌آیند. این است که همیشه دو مرحله‌ای شدن انتخابات به سود جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد.

ماحصل اینک آنچه می‌توان در خصوص تصمیم حزب پادگانی خامنه‌ای نسبت به حذف روحانی و آچمز کردن او در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت مطرح کرد، اینک خامنه‌ای دریافت که حسن روحانی از بعد از فوت هاشمی رفسنجانی جهت کسب جایگاه او و لیدر شدن برای اردوگاه رقیب، در صدد جذب حمایت سران جنبش سبز و جنبش به اصطلاح اصلاحات و جنبش دانشجویی است. همین تحلیل و آگاهی حزب پادگانی خامنه‌ای به سمت‌گیری حسن روحانی نسبت به جنبش سبز و اصلاحات سیدمحمد خاتمی باعث گردید تا خامنه‌ای در برابر روحانی شمشیر را از رو ببندد.

یادمان باشد که خامنه‌ای در ۲۸ سال گذشته عمر رهبری خود در خصوص دولت‌ها و انتخابات رئیس جمهوری معتقد به دو دوره‌ای بودن هر رئیس جمهور بود (چراکه نقل و انتقال قدرت در عرصه



علل و دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی ایران

بگوئیم «جنبش مطالباتی ۷۶ ساله دانشجویی ایران بر محور مطالبه دموکراسی استوار بوده است؛ و در چارچوب همین خصیصه دموکراسی طلبانه جنبش مطالباتی ۷۶ ساله دانشجویی ایران بوده است که در طول ۷۶ سال گذشته، وظایف دموکراتیک تعیین کننده استراتژی و مانیفست مبارزه جنبش دانشجویی ایران بوده است.»

علیهذا، در این رابطه است که در طول ۷۶ سال گذشته، هرگز جنبش دانشجویی ایران حول «جنبش مطالباتی صنفی» شکل نگرفته است. به عبارت دیگر از آنجائیکه خصیصه و خودبزرگی جنبش دانشجویی ایران (در طول ۷۶ ساله) که از عمر این جنبش می‌گذرد همان «جوهر و مضمون دموکراسی طلبانه» می‌باشد، همین امر باعث گردیده است که در طول ۷۶ سال گذشته عمر جنبش دانشجویی ایران (از شهریور ۲۰ الی الان)، این جنبش یک «جنبش سیاسی» باشد (نه جنبش صنفی) و پیوسته در چارچوب «مطالبات سیاسی» حرکت نماید؛ و همین خصیصه و خودبزرگی (مطالبات سیاسی)، جنبش ۷۶ ساله دانشجویی ایران است که تعیین کننده مرز بین این جنبش با جنبش کارگران و زحمتکشان و مزدبگیران ایران، در عرصه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و در چارچوب دو فرایند «مبارزه دموکراتیک و مبارزه سوسیالیستی» می‌باشد.

چراکه جنبش محرومین و زحمتکشان ایران که در رأس آنها جنبش کارگران ایران قرار دارند، می‌توانند و باید از «جنبش مطالباتی صنفی» استارت بزنند؛ و پس از اتحاد و فراگیر و سراسری شدن مطالبات صنفی آنها است که جنبش مطالباتی آنها می‌توانند از «فرایند صنفی» وارد «فرایند سیاسی» بشوند و این موضوع عیناً تعیین کننده «علت افقی و موازی بودن شکل سازمان‌گری جنبشی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد». البته جنبش دانشجویی برعکس جنبش‌های دیگر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، هرگز نمی‌توانند به صورت یک «جنبش صنفی» حرکت کنند؛ و بر پایه «مطالبات صنفی»

قبلاً در یکی از نوشته‌های «بزرگداشت قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران» در نشر مستضعفین ارگان عقیدتی، سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران مطرح کردیم که «اگر جایگاه قیام ۱۶ آذر ۳۲ جنبش دانشجویی ایران در چارچوب مبارزه ضد امپریالیستی تعریف کنیم، قطعاً باید قیام جنبش دانشجویی ایران در ۱۸ تیرماه ۷۸ به مثابه مبارزه ضد استبدادی جنبش دانشجویی ایران تعریف نمائیم؛ زیرا قیام ۱۶ آذر ۳۲ جنبش دانشجویی ایران نخستین واکنش سیاسی جامعه ایران بر علیه کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بود که در شرایطی اتفاق افتاد که نیکسون (معاون رئیس جمهور وقت آمریکا) جهت برداشت محصول کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به ایران آمده بود (و در دانشگاه تهران در حال اخذ دکترای افتخاری بود). بنابراین قیام ۱۶ آذر ۳۲ جنبش دانشجویی ایران، «مبارزه با حکومت کودتایی و توتالیتر پهلوی در چارچوب مبارزه با امپریالیسم جهانی بود»؛ اما برعکس در قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران، «این جنبش در عرصه مبارزه دموکراسی خواهانه خود به مبارزه با استبداد رژیم مطلقه فقهاتی پرداخت.»

یادمان باشد که در جریان پیروزی دوم خرداد ۷۶، جریان به اصطلاح اصلاح طلب درون حاکمیت بر علیه هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی (که نامزد هسته سخت رژیم در رقابت انتخاباتی دولت هفتم اکبر ناطق نوری بود) این جنبش دانشجویی ایران بود که برای اولین بار از بعد از «کودتای فرهنگی بهار سال ۵۹» (رژیم مطلقه فقهاتی بر علیه جنبش دانشجویی ایران) توانست به بازتولید خود پردازد و مانند قفتوس، از خاکستر کودتای فرهنگی بهار ۵۹ دوباره روند اعتلائی خود را آغاز کند و بدین ترتیب بود که جریان به اصطلاح اصلاح طلب درون حاکمیت مطلقه فقهاتی، در راستای «بالا بردن قدرت چانه خود» (در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت) از فرصت بازتولید جنبش دانشجویی ایران استفاده کرد و بر شانه این جنبش سوار شد و وارد ساختمان پاستور گردید.

البته ناگفته نماند که همین جریان به اصطلاح اصلاح طلب درون حاکمیت پس از اینکه توانست توسط نردبان جنبش دانشجویی ایران وارد ساختمان پاستور بشود، (آنچنانکه ماکیاول به آنها درس داده بود که با همان نردبانی که به قدرت می‌رسید، نمی‌توانید قدرت را مدیریت کنید) و بعد از سوار شدن بر خر مراد قدرت، نردبان جنبش دانشجویی را رها کرد؛ و به جای آن به نردبان ولایت تکیه زد و در کنار مقام عظمای ولایت، به سرکوب جنبش دانشجویی ایران پرداختند و لذا در همین رابطه بود که در همان زمان سیدمحمد خاتمی در سخنرانی خود در همدان اعلام کرد: «من و رهبر انقلاب افتخار می‌کنیم که توانستیم این فتنه (قیام تیر ماه ۷۸ جنبش دانشجویی) را سرکوب نمائیم.»

علی ایحال می‌توانیم در مقایسه «بین دو روز ۱۶ آذر و ۱۸ تیر» به عنوان دو یادمان تاریخی ۷۶ سال مبارزه جنبش دانشجویی ایران، ۱۶ آذر نماد مبارزه ضد استبدادی در بستر مبارزه ضد امپریالیستی جنبش دانشجویی ایران تعریف کنیم و ۱۸ تیر نماد مبارزه ضد استبدادی در بستر مبارزه ضد استعماری یا ضد ارتجاعی جنبش دانشجویی ایران بخوانیم». البته هر دو مؤلفه مبارزه ۷۶ ساله جنبش دانشجویی ایران به لحاظ مضمون و جوهر، «محتوای دموکراسی خواهانه دارند». بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم



(مانند طبقه کارگر یا زحمتکشان شهر و روستاهای ایران) شکل بگیرند؛ و اگر به فرض چنین چرخشی در حرکت جنبش دانشجویی ایران اتفاق بیافتد، قطعاً این جنبش، گرفتار رکود و پراگماتیست و بحران می‌شوند. در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که به موازات اعتلای جنبش دانشجویی ایران، این جنبش از لحظه استارت تا پایان «داری مضمون و جوهر سیاسی» باشد.

بنابراین در خصوص داوری در باب جنبش دانشجویی ایران باید:

اولاً قبل از هر امری مشخص سازیم که «مطالبات ۷۶ ساله جنبش دانشجویی ایران به صورت مشخص چه مطالباتی بوده است؟» آیا در ۷۶ سال گذشته، جنبش دانشجویی ایران «مطالبه صنفی» داشته است؟ یا اینکه (اگر شهریور ۲۰ سرآغاز شروع جنبش دانشجویی ایران بدانیم الی یومنا هذا) این جنبش پیوسته دارای «مطالبه سیاسی» بوده است؟ پر پیداست که اگر **منحنی مطالبات سیاسی ۷۶ ساله عمر جنبش دانشجویی ایران را (از شهریور ۲۰ الی الان) بخواهیم ترسیم نمایم و** دوروز ۱۶ آذر ۳۲ و ۱۸ تیر ۷۸ به عنوان نمودار این منحنی تعریف کنیم، بی شک جوهر و مضمون مطالبات سیاسی جنبش دانشجویی ایران در ۷۶ سال گذشته، «مطالبات دموکراسی خواهانه بوده است، نه سوسیالیست طلبانه»؛ و دلیل این امر هم واضح است، چراکه «در ایران استبدادزده و فقهزده و تصوفزده، همیشه مبارزه با استبداد، جوهر مبارزه سیاسی حرکت تحول خواهانه بوده است.»

ثانیاً از آنجائیکه «مطالبه دموکراسی خواهانه» در طول ۷۶ سال گذشته عمر جنبش دانشجویی ایران (از شهریور ۲۰ الی زماننا هذا) به صورت مشخص توسط نظریه پردازان خود جنبش دانشجویی مورد «پردازش تئوریک» قرار نگرفته است، همین فقدان مبنای تئوریک مطالبات دموکراسی خواهانه جنبش دانشجویی ایران باعث گردیده است تا علاوه بر اینکه این جنبش در عرصه «تعریف و تبیین وظایف دموکراتیک خود» در فرازهای مختلف تاریخ حرکت تحول خواهانه مردم ایران، «دچار چپ‌روی‌ها و راست‌روی‌های کودکانه بشوند» و به صورت سطحی و احساسی و کم عمق، مبارزه دموکراسی طلبانه خود را به پیش ببرند.

در راستای «تعیین استراتژی و سازمان‌گری و برنامه‌ریزی» پیوسته این جنبش در ۷۶ سال گذشته عمر خود، به دنباله‌روی از احزاب و سازمان‌ها و جریان‌های سیاسی بیرون از جنبش دانشجویی پرداخته است؛ که همین دنباله‌روی از احزاب و جریان‌های سیاسی بیرون از جنبش دانشجویی، باعث گردیده است تا (در طول ۷۶ سال عمر جنبش دانشجویی ایران) مانند یک سرطان بدخیم، جنبش دانشجویی ایران را زمین‌گیر سازد و به رکود و شکست بکشاند؛ و باز همین عادت دنباله‌روی از احزاب سیاسی و جریان‌های سیاسی بوده است که

باعث گردیده است تا از خرداد ۷۶ (به خاطر تغییر چهره خشن‌ترین جناح درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی که در دهه ۶۰ عامل اصلی همه خشونت‌ها و سرکوب‌های رژیم مطلقه فقهاتی بوده‌اند، به صورت به اصطلاح جریان اصلاح‌طلب، تحت هژمونی سیدمحمد خاتمی، در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت) جنبش دانشجویی ایران، در کادر «رقابت جناح‌های درونی حکومت ایزوله بشود». به طوری که در ۲۰ سال گذشته (از خرداد ۷۶ الی زماننا هذا) این جنبش تنها عملکرد و فونکسیون که داشته است «همین حمایت از جناح‌های درونی حکومت، جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی آنها در عرصه تقسیم قدرت بین خود بوده است.»

پر واضح است که این دنباله‌روی جنبش دانشجویی ایران در ۲۰ سال گذشته، دارای فرایندهای مختلفی بوده است و از حمایت جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب تا جنبش سبز تغییر کرده است، یعنی زمانی به دنباله‌روی سیدمحمد خاتمی پرداخته‌اند و بعداً دنبال شیخ مهدی کروی و سپس دنباله‌رو میرحسین موسوی و البته ۴ سال است که دنباله‌رو شیخ حسن روحانی می‌باشند، همه این فرایندهای دنباله‌روانه جنبش دانشجویی ایران در ۲۰ سال گذشته، سنتز همان استراتژی دنباله‌روانه جنبش دانشجویی ایران می‌باشد که این همه باعث گردیده است تا تنها فونکسیون مبارزاتی این جنبش در ۲۰ سال گذشته، «فقط و فقط در خدمت بالا بردن قدرت چانه‌زنی جناح‌های درونی حکومت، در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود باشد و هیچگونه دستاورد سیاسی دیگری در این رابطه برای جامعه ایران و حرکت تحول خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نداشته باشد.»

یادمان باشد که حتی استارت اولیه قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران، با اعتراض این جنبش به تعطیلی روزنامه سلام، ارگان سیاسی جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب حاکم زده شد. فراموش نکنیم که همین جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب تحت هژمونی سیدمحمد خاتمی در جریان سرکوب قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران در کنار هسته سخت حزب پادگانی خامنه‌ای قرار داشت. نمی‌بخشیم و فراموش نمی‌کنیم که همین شیخ حسن روحانی که در انتخابات دولت دوازدهم و یازدهم لیدر جنبش دانشجویی ایران بود، همان مهره کلیدی و امنیتی ۱۸ ساله شورای امنیت ملی رژیم مطلقه فقهاتی است که در تیرماه ۷۸ در پست دبیر شورای امنیت ملی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، پروژه سرکوب گاز انبری جنبش دانشجویی ایران با همکاری محمدباقر قالیباف فرمانده وقت نیروی انتظامی رژیم مطلقه فقهاتی به اجرا درآورد.

بنابراین مهم‌ترین آفتی که در طول ۲۰ سال گذشته (عمر ۷۶ ساله)، جنبش دانشجویی ایران را زمین‌گیر کرده است، «استراتژی دنباله‌روی این جنبش از سیاست جناح‌های درونی قدرت حاکم می‌باشد»؛ که البته



خود این استراتژی ۲۰ ساله «دنبال‌مرو» جنبش دانشجویی ایران از جناح‌های درون حکومت، مولود «رویکرد برون‌گرانه ۷۶ ساله جنبش دانشجویی ایران» می‌باشد؛ که همین رویکرد برون‌گرانه ۷۶ ساله جنبش دانشجویی بستر ساز ظهور «استراتژی دنبال‌مرو» جنبش دانشجویی ایران، از احزاب و جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی برون از جنبش دانشجویی در ۷۶ سال گذشته شده است؛ که در نهایت خروجی این استراتژی ۷۶ ساله همین دنبال‌مرو ۲۰ سال گذشته جنبش دانشجویی ایران از جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم می‌باشد که علی‌الوجه این دنبال‌مرو در دولت دوازدهم شیخ حسن روحانی ادامه دارد.

قابل ذکر است که خود این رویکرد برون‌گرایانه و استراتژی دنبال‌مرو جنبش دانشجویی ایران از احزاب و جریان‌های سیاسی و جناح‌های درونی حکومت به علت «بحران ۷۶ ساله تئوریک» در عرصه ایدئولوژی و استراتژی و تاکتیک‌محوری و برنامه‌حداقلی و حداکثری و تبیین وظایف سیاسی جنبش دانشجویی ایران در ۷۶ سال گذشته می‌باشد. چراکه خلاء تئوریک جنبش دانشجویی ایران در این عرصه‌ها باعث گردیده است تا این جنبش نتواند در کادر «سازمان‌گری و تشکیلاتی» خودش را به صورت یک «جنبش، نه یک حزب و سازمان سیاسی» تعریف نماید.

لذا تا زمانی‌که جنبش دانشجویی ایران نتواند «بحران تئوریک خود را در عرصه استراتژی و ایدئولوژی و تاکتیک‌محوری و برنامه کوتاه‌مدت و درازمدت و تعیین وظایف سیاسی توسط خود نظریه‌پردازان این جنبش حل نماید، رویکرد برون‌گرایانه و دنبال‌مرو جنبش دانشجویی از احزاب و جریان‌های سیاسی برون این جنبش و جناح‌های درونی حاکمیت امری محتوم می‌باشد» و همین آفت «استقلال‌سوز» جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۶ سال گذشته، باعث گردیده تا این جنبش نتواند جایگاه تاریخی خود را که همان «جایگاه پیشروئی» (نه جایگاه پیشاهنگی و نه جایگاه پیشگامی) می‌باشد، در پیوند با جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران حاصل نماید. چراکه عدم استقلال تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه این جنبش، باعث گردیده است تا در چارچوب همان رویکرد برون‌گرایانه و استراتژی دنبال‌مرو ۷۶ ساله عمر این جنبش، مثلاً در فرایند اول حرکت خود (که از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ ادامه داشت) این جنبش در این فرایند به صورت شاخه دانشجویی حزب توده و شاخه جوانان جبهه ملی درآمده بود و در شکل بازوی سیاسی حزب توده و جبهه ملی عمل می‌کرد؛ و همین دنبال‌مرو‌های جنبش دانشجویی در فرایند اول حرکت خود بود که باعث گردید تا درست در تندپیچ حساس تاریخ ایران، یعنی روز ۲۸ مرداد ۳۲ غایب بزرگ باشد، چراکه تشکیلات حزب توده و جبهه

ملی نتوانستند جهت برخورد با کودتای سیاه ۲۸ مرداد ۳۲ برای جنبش دانشجویی تصمیم‌گیری فوری کنند.

البته در فرایند دوم (از ۲۸ مرداد ۳۲ تا ۱۵ خرداد ۴۲) پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران، باز به علت عدم آسیب‌شناسی جدی توسط نظریه‌پردازان، گرچه این جنبش در عرصه عمل (به علت سرکوب احزاب و جریان‌های سیاسی توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) توانست به صورت مستقل وارد میدان مبارزه ضد استبدادی بشود، ولی به صورت نظری، جنبش دانشجویی ایران در فرایند دوم پروسس حیات خود نتوانست «تکلیف خود را با ذهنیت عمومی فرایند اول خود مشخص کند». در نتیجه در طول ده سال فرایند دوم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران، «ذهنیت دو قطبی» (حزب توده و جبهه ملی) بر جنبش دانشجویی ایران حاکم بود؛ و همین دوگانگی و پارادوکس عین و ذهن در فرایند دوم بود که سنتز آن در فرایند سوم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران (که از ۱۵ خرداد ۴۲ تا سال ۵۶ ادامه داشت) به صورت «هیولای جنبش چریک‌گرایی و ارتش خلقی» ظهور پیدا کرد؛ و در فرایند چهارم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران (از سال ۵۶ تا بهمن ۵۷) این رویکرد برون‌گرایانه و استراتژی دنبال‌مرو جنبش دانشجویی ایران باعث گردید تا این جنبش به صورت سکویی جهت کسب قدرت روحانیت تحت هژمونی خمینی درآید.

آنچنانکه این آفت در فرایند پنجم پروسس ۷۶ ساله حیات جنبش دانشجویی ایران (که از ۲۲ بهمن ۵۷ تا بهار ۵۹ و کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقه‌ای ادامه داشت) باعث گردید تا باز جنبش دانشجویی ایران به صورت جگر زولیا، در خدمت حکومت و جریان‌های سیاسی چریک‌گرا و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه لنینیستی در سه مؤلفه مذهبی و غیر مذهبی و ملی درآید؛ و در فرایند ششم (که از کودتای فرهنگی بهار ۵۹ تا خرداد ۷۶ ادامه داشت) صورت حساب جنبش دانشجویی کاملاً توسط رژیم مطلقه فقه‌ای پاک شد، آنچنانکه دیگر «نه از تاک نشان ماند و نه از تاک نشان». البته در فرایند هفتم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران (که از خرداد ۷۶ الی یومنا هذا ادامه دارد)، آفت رویکرد برون‌گرایانه و استراتژی دنبال‌مرو جنبش دانشجویی باعث گردید تا دیگر جنبش دانشجویی ایران «جایگاه اپوزیسیون» گذشته خود را فراموش کند و مبارزه خود را محدود به رقابت جناح‌های درون قدرت بکند. 

ادامه دارد



آغاز «چهل و یکمین» سال حیات سیاسی، اجتماعی «آرمان مستضعفین» همراه با آغاز «نهمین» سال حیات سیاسی و اجتماعی «نشر مستضعفین»، ارگان عقیدتی - سیاسی «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» را گرامی می‌داریم.

نگاهی و کاروانا با «دیدگاه‌های نظری و عملی»

چهل سال «آرمان مستضعفین»

هشت سال «نشر مستضعفین»

سادساً از آنجائیکه به صورت تحمیلی در دوران ۵۰۰ شبانه روز تنهائی او در بند شش کمیته مشترک ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، مدتی احمد رضا کریمی (تواب سازمان مجاهدین خلق) با او هم اتاق بوده است، لذا شریعتی به تمامی ماجرای کودتای درونی تشکیلات مجاهدین خلق و وضعیت حسن و محبوبه توسط احمد رضا کریمی اطلاع پیدا کرده بود. در نتیجه، شریعتی با اطلاع به عمق و گستردگی فاجعه کودتای درون تشکیلاتی مجاهدین خلق، به تقریر قصه حسن و محبوبه می‌پردازد.

ثامناً شریعتی در مقدمه قصه حسن و محبوبه پیوند سه جناح «زر و زور و تزویر» را به صورت مشخص و کنکریت در جامعه آن روز ایران و در شرایط بن‌بست مطلق استراتژی چریک‌گرایی و ناکارآمدی این استراتژی در جامعه ایران به صورت سمبلیک تحلیل و تبیین و تشریح می‌نماید.

علی‌ایحال با عنایت به موارد فوق، پر واضح است که هدف مادر اینجا از طرح این موضوع‌ها، در شرایط تندپیچ تاریخی امروز جامعه ایران، آیه یاس خواندن برای طرفداران جریان شریعتی نیست، چراکه بر این امر واقفیم که در شرایط حساس تاریخی امروز ایران، «با اینکه مذهب

برای فهم این عدم مرزبندی عرصه‌های استراتژی و تاکتیکی راه او کافی است تا جزوه «حسن و محبوبه» که تعیین کننده تمامی شاخص‌های استراتژی و تاکتیکی و پارادایم کیس حرکت شریعتی می‌باشند، مورد مطالعه مجدد قرار دهیم. فراموش نکنیم که گفته و نوشته «حسن و محبوبه» او:

اولاً در سال‌های بعد از آزادی از زندان و کودتای اپورتونیستی درون تشکیلات مجاهدین خلق صورت گرفته است.

ثانیاً شریعتی با علم به جایگاه این دو نفر در عرصه کودتای اپورتونیستی درون تشکیلات مجاهدین خلق توسط تقریر داستان حسن و محبوبه، می‌خواست علاوه بر نقد کودتای درون تشکیلاتی مجاهدین خلق، با برخورد جریان راست مذهبی و سنتی نسبت به کودتای فوق مرزبندی سیاسی - عقیدتی بکند.

ثالثاً قصه حسن محبوبه شریعتی یک داستان رمانتیک و تراژیک و عاطفی ساده نیست که شریعتی توسط آن قصد تجلیل و تمجید از دو شاگرد سابق خود داشته باشد، بلکه برعکس آنچنانکه از مقدمه قصه برمی‌آید، شریعتی می‌کوشد تا در مقدمه این قصه با تحلیل شرایط اجتماعی و صف‌بندی‌های سیاسی و تاریخی و طبقاتی جامعه آن روز ایران، در شکل سمبلیک به تبیین استراتژی و تاکتیک کوتاه‌مدت و درازمدت محوری حرکت خود بپردازد.

رابعاً قصه حسن و محبوبه تنها گفته و نوشته‌ای از شریعتی است که از آغاز تا پایان در راستای تبیین استراتژی و تاکتیک‌محوری حرکت آرمانی او می‌باشد.

خامساً قصه حسن و محبوبه شریعتی در تنهائی‌های استخوان‌سوز شرایط بعد از زندان و قبل از هجرت او و بعد از بن‌بست مطلق استراتژی چریک‌گرایی مدرن دهه ۴۰ و ۵۰ جامعه ایران (که به صورت یک گفتمان مسلط درآمده بود) یعنی سال ۵۵ و قبل از بهار ۵۶ مطرح شده است.

گریزی به عنوان شیوه مبارزه با رژیم مطلقه فقهانی درآمده است» و «با اینکه صوفی‌گری در لباس لیبرالیسم مذهبی، شیوه مبارزه فرصت‌طلبان نان به نرخ روزخور، در حمله به شریعتی شده است» و «با اینکه جریان چپ غیر مذهبی، بخصوص از بعد از فروپاشی سوسیالیست دولتی در جهان، در کمای بحران تنوریک عام و خاص و مشخص به سر می‌برند» و «با اینکه جریان‌های چپ مذهبی در بحران استراتژی از چریک‌گرانی تا تحزب‌گرانی به سر می‌برند» و «با اینکه جنبش به اصطلاح اصلاحات زرد حکومتی که از خرداد ۷۶ در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهانی ظهور پیدا کرده است، در جامعه امروز ایران به بن بست مطلق رسیده‌اند» و در لوای شعار «آشتی ملی» تلاش می‌کنند تا دوباره به جایگاه سیاسی دهه ۶۰ حکومتی خود باز گردند، «با همه این احوال دوباره استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرانه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین شریعتی» و «رویکرد دموکراسی سوسیالیستی شریعتی در راستای مبارزه دو مؤلفه‌ای عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه با شعار نان و آزادی»، همچنین «رویکرد مبارزه طبقاتی شریعتی به تاریخ» و «رویکرد شریعتی به جایگاه انسان در تبیین تاریخ» (به عنوان علم شدن وجود و هستی) و «رویکرد شریعتی به جایگاه آزادی در چارچوب عدالت» و «رویکرد شریعتی به جایگاه سرمایه‌داری و مناسبات امپریالیستی حاکم بر جهان امروز بشر، به عنوان دشمن عمده و اصلی همه خلق‌ها» و «رویکرد شریعتی به تقدم مبارزه با استثمار کهنه و نو در جامعه امروز ایران، در راستای بازسازی عملی و نظری اسلام و مسلمین» و «رویکرد شریعتی به پروژه نجات اسلام قبل از مسلمین ایران، در چارچوب مبارزه با اسلام فقهانی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی حاکم» و «رویکرد شریعتی در راستای پیوند بین جنبش عدالت‌طلبانه، برای پاسخ به بن‌بست‌های تنوریک عام و خاص و مشخصی چپ غیر مذهبی و برای پاسخ به بحران استراتژی امروز جامعه ایران و برای پاسخ به بحران معنای روشنفکر امروز جامعه ایران و برای پاسخ به چه می‌خواهیم حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، در مبارزه با چه نمی‌خواهیم‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی» و «رویکرد شریعتی به حکومت روحانیت و حکومت مذهبی و حکومت ولایتی، به عنوان مستبدترین و توتالیترترین حکومت‌های تاریخ بشر» و «رویکرد شریعتی به مذهب به عنوان بزرگترین نیروی اجتماعی در جامعه ایران» و «رویکرد

شریعتی به مبارزه هم زمان برای نان و آزادی» و «رویکرد شریعتی به پیوند سه مؤلفه عبادت، کار و مبارزه اجتماعی و سیاسی و در چارچوب عرفان و برابری و آزادی در فرد» و «رویکرد شریعتی به پیوند سه مؤلفه آگاهی و آزادی و برابری، در چارچوب کتاب ترازو و آهن در جامعه» دوباره به عنوان گفتمان مسلط امروز جامعه ایران درآمده است.

بنابراین، برای فهم دلایل و علل ذهنی و عینی و عامل و انگیزه تکوین حرکت آرمان مستضعفین از سال ۵۵ الی الان (یعنی ۴۱ سال)، در داخل و خارج کشور، می‌بایست:

اولاً در نظر داشته باشیم که در سال ۵۵ مؤسسين آرمان مستضعفین در شرایطی مصمم شدن تا حرکت شریعتی را از چرخه:

۱ - توده بی‌شکل،

۲ - حرکت خودبخودی،

۳ - رهبری فردی،

۴ - تنوری غیر مدون،

۵ - استراتژی چند مؤلفه‌ای،

۶ - حرکت‌های پراکنده محفلی، وارد چرخه:

الف - استراتژی تک مؤلفه‌ای اقدام عملی تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین.

ب - تنوری مدون عام و خاص و مشخص.

ج - حرکت جمعی تشکیلاتی عمودی و افقی در راستای جایگزین کردن رهبری جمعی، به جای رهبری فردی قبلی.

د - جایگزین کردن حرکت تشکیلاتی و منظم به جای حرکت توده‌وار و بی‌شکل و خودبخودی گذشته.

ه - مبارزه تحزب‌گرایانه علمی و مدرن، بجای مبارزه محفلی و خودبخودی قبلی بکنند.

ثانیاً باید عنایت داشته باشیم که در شرایطی مؤسسين آرمان مستضعفین در سال ۵۵ تصمیم به تأسیس حرکت آرمان مستضعفین گرفتن که استراتژی سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی، اعم از چریک‌گرانی مدرن و تحزب‌گرانی لنینیستی و ارتش خلقی مانوئیستی که از شهریور ۲۰ تا سال ۵۵ به عنوان گفتمان و دیسکورس مسلط جامعه ایران بود، به بن‌بست مطلق رسیده بودند



و این «دست‌آورد برای جامعه ایران به همراه آورده بودند که استراتژی پیشاهنگی، چه در مؤلفه چریک‌گرانی مدرن شهری و روستائی آن و چه در مؤلفه حزب طراز نوین لنینیستی آن و چه در مؤلفه ارتش خلقی مائونیستی در جامعه ایران دارای فونکسیون نمی‌باشند، چراکه جامعه ایران نه جوامع کشورهای آمریکای لاتین است و نه جوامع کشورهای آسیای جنوب شرقی و نه جوامع بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی سابق و فراسیون روسیه می‌باشد». یعنی «جامعه ایران، جامعه ایران است، با تمام خودویژگی‌های تاریخی و سنتی و مذهبی و اجتماعی و سیاسی و تاریخی.»

لذا به همین دلیل بود که مؤسسين آرمان مستضعفین در سال ۵۵ و ۵۶ به این دست‌آورد گران‌سنگ استراتژی دست پیدا کردند که تنها استراتژی که می‌تواند جامعه ایران و اردوگاه بزرگ جنبش‌های متعدد و متکثر مستضعفین ایران را در گردونه حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی و اقتصادی و سیاسی قرار دهد، «استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرا نه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین، توسط جنبش پیشگامان (نه پیشاهنگ و نه پیشرو) مستضعفین ایران می‌باشد». همان استراتژی که ۳۹ سال است که با حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی بر تمامی نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و سنتی و مذهبی مردم ایران نشان داده است که تنها استراتژی می‌باشد که می‌تواند جامعه ایران و اردوگاه بزرگ جنبش‌های مستضعفین ایران، وارد چرخه حرکت تحول‌خواهانه تاریخی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بکند.

ثالثاً در شرایطی مؤسسين آرمان مستضعفین اقدام به تأسیس و بنیان‌گذاری نظری و عملی آرمان مستضعفین کردند که حرکت شریعتی هر چند به صورت نظری در حال فتح سنگ‌های ذهنی اندیشمندان و نظریه‌پردازان و صاحبان فکر و آگاهی در داخل و منطقه و جهان بود، اما به لحاظ عملی در بن‌بست کامل قرار داشت، آنچنانکه حتی برای خود شریعتی هم مسلم شده بود که دیگر او بسان گذشته و دوران ارشاد در نیمه دوم دهه چهل نمی‌تواند «کوچک‌ترین گام عملی در راستای حرکت اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین بردارد». هر چند که شریعتی در نامه‌های نیمه دوم سال ۵۱ خود به مرحوم همایون و مرحوم میناچی (یعنی پس از بسته شدن حسینیه ارشاد و مخفی شدن شریعتی)، جهت روحیه دادن به آنها و هواداران راه او، سخن از حزب شدن حسینیه ارشاد و ساختمان

ارشاد و باز شدن در حسینیه ارشاد، در دورترین روستاهای ایران مطرح می‌کرد، همه این حرف‌ها و نوشته علاوه بر اینکه باعث حساس شدن بیشتر ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی گردید، در واقعیت امر، جز حرکت ذهنی و نظری و سوبژکتیو شریعتی (که از بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد، توسط ساواک شاه سرعتی سونامی‌وار به خود گرفته بود)، به صورت عملی کوچکترین و کمترین مصداق خارجی نداشت.

لذا در این رابطه بود که با بسته شدن حسینیه ارشاد توسط ساواک شاه، حتی همان حداقل حرکت عملی شریعتی در حسینیه ارشاد که صورتی محفلی داشت، تعطیل گردید و با دستگیری شریعتی در بهار سال ۵۲ دیگر «حرکت شریعتی تنها به صورت یک سونامی صرف نظری که در کتاب‌ها و جزوه‌ها و نوارهای سخنرانی او مادیت می‌یافت، درآمده بود». آنچنانکه تیراژ مکرر کتاب‌های شریعتی در کشور ۳۰ میلیون نفری ایران، بارها و بارها به صورت میلیونی چاپ می‌شد و پخش می‌گردید که برای فهم عظمت این داوری کافی است که بدانیم که در جامعه ۸۰ میلیون نفری امروز جامعه ایران، بیشترین تیراژ کتاب‌های روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی، حتی در چاپ اول بیش از ۵۰۰۰ جلد نمی‌باشد.

یادمان باشد که «همین سونامی حرکت نظری شریعتی، بخصوص از بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد بود که باعث شد تا حرکت سونامی غیر سازمان یافته توده‌های مردم ایران در سال ۵۷ تکوین پیدا کند». آنچنانکه بدون تردید می‌توان داوری کرد که اگر سونامی حرکت نظری شریعتی به عنوان عامل ذهنی حرکت توده‌های جامعه ایران در سال ۵۷ نبود، سردمداران موج سوار از راه رسیده و بر اریکه قدرت رژیم مطلقه فقهاتی تکیه زده در چارچوب همان فرهنگ دهه ۴۰ خود، یعنی آنچنانکه شیخ فضل نوری می‌گفت، «کلمه آزادی را، با عنوان کلمه منحوس آزادی یاد می‌کردند» و اقتصاد را آنچنانکه خمینی می‌گفت، «از آن خران می‌دانستند» و زندانیان سیاسی آنچنان خمینی می‌گفت، «حیوانات درنده می‌خواندند» و حقوق اقتصادی و سیاسی و اجتماعی مردم ایران را «هدیه شده از جانب ولایت ولی امر می‌دانستند» و برای انسان و انسانیت کوچکترین حقوقی قائل نمی‌بودند.

لذا تمامی آنچه این رژیم در لباس قبول مدرنیته به عنوان برگ انجیری جهت پوشانیدن استبداد مطلقه فقهاتی خود در طول ۳۹ سال گذشته به کار گرفته است، همه در راستای به بار



فقهی شیعه متصل کرد» و به صورت یک نظریه فقهی – کلامی – سیاسی، مطرح کرد.

یادمان باشد که خمینی نظریه ولایت فقیه خود را در سال ۴۶ در نجف مطرح کرد، یعنی چهار سال بعد از سرکوب قهرآمیز قیام ۱۵ خرداد ۴۲ توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، به عبارت دیگر خمینی در شرایطی اقدام به نظریه‌پردازی در باب اسلام حکومتی، در چارچوب تز ولایت فقیه کرد که دیگر از بعد سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ نسبت به مشارکت در قدرت، با دربار پهلوی (حتی در حد بروجردی دهه ۲۰ و ۳۰) هم قطع امید کرده بود. چرا که دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم، جهت انتقال مرجعیت فقهی از حوزه‌های فقهی داخل ایران، به حوزه فقهی نجف (پس از فوت بروجردی) حتی حاضر نشد تا تسلیت فوت بروجردی، به مراجع حوزه‌های فقهی داخل کشور اعلام کند. لذا در این رابطه بود که پهلوی دوم تسلیت خودش را در رابطه با فوت بروجردی به سید محسن حکیم مرجع حوزه فقهی نجف اعلام کرد. □

ادامه دارد

نشستن حرکت نظری شریعتی می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه مرحوم حسینعلی منتظری بارها و بارها می‌گفت «تا قبل از ظهور شریعتی و شروع حرکت ارشاد شریعتی، روحانیت جز طرح مسائل فقهی رساله‌های مراجع، حرفی برای گفتن نداشت.»

بنابراین برای فهم و داوری در باب جایگاه اندیشه شریعتی به عنوان عامل ذهنی، پروسه تکوین انقلاب ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ به جای اینکه به صورت اکلکتیویته و جزئی‌نگری و ظاهر بینی، به تحلیل انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران بپردازیم و تنها از زاویه رهبری موج سوار و از راه رسیده انقلاب ضد استبدادی ۵۷ و اسلام ولایتی و فقهی، آن انقلاب بزرگ ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را تحلیل کنیم و سپس داوری کنیم که «رهبری ولایتی و فقهی آن انقلاب ضد استبدادی ۵۷ سنتز اندیشه شریعتی و مولود رویکرد تز امت و امامت شریعتی بوده است، سورنا از دهان گشادش نواختن می‌باشد». چرا که سابقه نظری رژیم مطلقه فقهی و اسلام ولایتی و اسلام فقهی حاکم نسب می‌برد به تز «ولایت فقیه» خمینی که برای اولین بار (در تاریخ هزار ساله عمر اسلام فقهی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی)، او «تز اسلام حکومتی» خود را تحت عنوان «تز ولایت فقیه، با اسلام فقهی حوزه‌های

وب سایت:

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

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳





میزگرد مستضعفین

سوال یازدهم

«انقلاب چیست؟»، «اصلاحات کدام است؟» و چه تریفی از «رفرم» دارید؟

دخالت داشته است. شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «خود ظلم و ستم و فشارهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تا زمانی که وارد خودآگاهی توده‌ها نشود، نمی‌تواند توده‌ها را به حرکت درآورد.»

ثالثاً هر چند انقلاب‌ها برعکس کودتاها و رفرم‌ها، «حرکت‌های خودجوش فراگیر توده‌ای می‌باشند» اما همان بسترها یا شرایط عینی انقلاب، از آنجائیکه پس از ورود به خودآگاهی توده‌ها، حرکت‌ساز توده‌ها می‌شوند، به همین دلیل به لحاظ ساختارشناسی انقلاب‌ها، می‌توانیم «انقلاب‌ها را به دو دسته درون‌زاد و برون‌زاد تقسیم کنیم». مقصود از «انقلاب‌های درون‌زاد» اشاره به آن دسته از انقلاب‌هایی است که مانند «انقلاب مشروطیت دوم ایران» رهبری انقلاب به صورت «دینامیک از دل خود انقلاب رویش می‌کنند»؛ و پس از رویش ستارخان‌ها و باقرخان‌ها، خود این «رهبری خودجوش»، انقلاب را به طرف جلو هدایت می‌کنند.

اما مقصود از «انقلاب برون‌زاد» اشاره به آن دسته از انقلاب‌هایی می‌باشد که مانند انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران، «رهبری آن از بیرون انقلاب، بر انقلاب تزریق گردید»؛ و پس از تزریق رهبری از بیرون انقلاب، بر انقلاب است که این رهبری برون‌زاد، در چارچوب خواسته‌ها و اندیشه‌های خود، «انقلاب را در استخدام خواسته‌ها و اهداف خود درمی‌آورد.»

پر پیداست که در چارچوب رهبری برون‌زاد انقلاب، «دیگر آن خواسته‌های مشترک گروه‌های مختلف

۲ - از آنجائیکه «انقلاب، حرکت گروه‌های مختلف اجتماعی بر پایه خواسته‌های مشترک می‌باشد» این «خواسته‌های مشترک» که موتور انقلاب می‌باشند، به دو شکل «ساختاری و مهندسی شده»، یا «علتی و دلیلی» ممکن است، تکوین پیدا کنند. بنابراین به لحاظ ساختاری شناسی انقلاب:

اولاً باید عنایت داشته باشیم که از آنجائیکه «انقلاب را توده‌ها می‌کنند، نه یک گروه خاص از جامعه» لذا به همین دلیل انقلاب‌ها در شرایط خاص تاریخی - اجتماعی به صورت خودجوش اتفاق می‌افتد، یعنی «انقلاب می‌شود، نه اینکه انقلاب می‌کنند»، به عبارت دیگر انقلاب‌ها برعکس کودتاها فعل لازم هستند، نه فعل متعدی. در صورتی که کودتاها فعل متعدی هستند، نه فعل لازم.

ثانیاً در خصوص بسترهای انقلاب‌ساز، این بسترهای انقلاب‌ساز به دو دسته «بسترهای علتی» و «بسترهای دلیلی» تقسیم می‌شوند که مقصود از «بسترهای انقلاب‌ساز علتی» همان «شرایط عینی انقلاب» است؛ که خود به دو دسته «شرایط عینی اقتصادی» و «شرایط عینی سیاسی» تقسیم می‌شوند.

در خصوص «شرایط عینی اقتصادی» منظور فشارهای اقتصادی زائیده استثمار و ظلم طبقاتی و مناسبات استثمارگرانه حاکم می‌باشد و اما منظور از «شرایط عینی سیاسی» انسداد و اختناق فضای سیاسی حاکم بر جامعه توسط استبداد حاکم می‌باشد؛ و اما بسترهای «شرایط‌ساز دلیلی انقلاب، عبارت است از آن عواملی که توسط آنها، شرایط علتی یا عینی انقلاب، از واقعیت جامعه وارد خودآگاهی توده‌ها می‌شود»؛ و همین «خودآگاهی دلیلی» است که در تحلیل نهائی «توده‌ها را به حرکت درمی‌آورد.»

بنابراین، هیچ انقلابی «تنها توسط شرایط عینی و مادی انقلاب، به صورت خود به خودی (نه خودجوش) اتفاق نمی‌افتد»؛ و در همین رابطه بوده است که در تمام دوران برده‌داری با اینکه فشار و ستم بر گرده برده‌ها، بیشترین حد ممکن در تاریخ بشر داشته است، هیچ انقلابی صورت نگرفته است در صورتی که اگر انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ نخستین استارت انقلاب مدرن در تاریخ بشر بدانیم، «این انقلاب در چارچوب تکوین نظام سرمایه‌داری و رنسانس یا روشنگری صورت گرفته است»؛ که نشان دهند این امر است که منهای شرایط عینی انقلاب مناسبات استثمارگرانه، شرایط ذهنی انقلاب که از دوران روشنگری و رنسانس اروپا تکوین پیدا کرده بود، در انقلاب کبیر فرانسه



اجتماعی که به عنوان موتور انقلاب می‌باشند، در پای خواسته‌های رهبری برون‌زاد ذبح می‌گردند». آنچنانکه از بعد از انقلاب ۵۷ شاهد ذبح شدن آن خواسته‌های مشترک مردم ایران (که در شعار «استقلال - آزادی - عدالت اجتماعی» تبلور یافته بود، در پای خواسته‌های رهبری برون‌زاد که همان نهادینه شدن رژیم مطلقه ققاهتی بود) بوده‌ایم.

علی‌اچاله چه در «انقلاب‌های با رهبری درون‌زاد» و چه در «انقلاب‌های با رهبری برون‌زاد»، هر کدام از این انقلاب‌ها در عرصه آسیب‌شناسی، دارای آفت‌ها و آسیب‌های مخصوص به خود می‌باشند. بطوریکه برای مثال در رهبری درون‌زاد، اگر رهبری خودجوش در عرصه حرکت سازمان‌گرایانه و جنبشی مدنی رویش نیافته باشند، این رهبری آنچنانکه در انقلاب مشروطیت دوم شاهد بودیم، پس از پیروزی انقلاب، در عرصه نهادینه کردن و نظام‌سازی انقلاب، «راهی جز تسلیم در برابر تکنوکرات‌ها و بورکرات‌های وابسته به نظام گذشته برای او باقی نمی‌ماند». لذا همین عدم توانایی رهبری انقلاب، در مرحله پس‌انقلاب، باعث شکست انقلاب می‌شود. تا آنجا که سنتز اینچنین رهبریتی یا کودتای رضاخانی و یا قیام‌های منطقه‌ای دهه آخر قرن سیزدهم از گیلان کوچک خان تا خیابانی تبریز و تا پسپان خان خراسان و غیره خواهد بود.

این همه باعث می‌گردد تا برای داوری در باب رهبری انقلابی انقلاب‌های گذشته، چنین داوری کنیم که «استمرار انقلاب‌ها در چارچوب مبارزه با گذشته و حرکت به سوی آینده و رو به جلو، تنها در گرو وجود رهبری سازمان‌گر و برنامه‌ریز جمعی می‌باشد»؛ و اگر نه سرانجام هر دو نوع انقلاب، چه با رهبری درون‌زاد باشد و چه با رهبری برون‌زاد، حاصلی جز شکست نتیجه‌ای نخواهد داشت، به همین دلیل در میان سه تحول بزرگ اجتماعی - سیاسی ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران، یعنی انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی و انقلاب بهمن ۵۷، تنها این نهضت مقاومت ملی تحت رهبری قهرمان ملی ایران دکتر محمد مصدق بود که توانست به پیروزی نسبی در مرحله پس‌اتحول اجتماعی تا ۲۸ مرداد ۳۲ دست پیدا کند. چراکه در سه رهبری، «درون‌زاد مشروطیت» و «درون‌زاد نهضت مقاومت ملی» و «برون‌زاد انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷» مردم ایران، این تنها رهبری درون‌زاد نهضت مقاومت ملی بود که قدرت سازمان‌گری و مدیریت و برنامه‌ریزی داشت، هر چند که این رهبری توسط ائتلاف «امپریالیسم جهانی و دربار پهلوی و ارتجاع مذهبی ققاهتی» با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ سرنگون گردید و با سرنگونی او تنها تجربه دموکراسی تاریخ ایران گرفتار شکست شد.

بنابراین به این دلیل است که برای داوری در باب «فرایندهای یک انقلاب» باید ابتدا به «تبیین رهبری آن» بپردازیم و پس از تبیین ماهیت رهبری است که می‌توانیم به «تبیین جوهر» آن انقلاب اجتماعی بپردازیم؛ یعنی وقتی که می‌گوئیم «انقلاب شکست خورده است» باید توجه داشته باشیم که «مراد انحراف رهبری در هدایت انقلاب در فرایندهای بعدی پساکسب قدرت سیاسی می‌باشد». برعکس زمانی که می‌گوئیم «انقلاب یک انقلاب موفق بوده است، منظور استمرار اهداف انقلاب، در مرحله پساکسب قدرت سیاسی می‌باشد»؛ و گر نه خود انقلاب فی‌نفسه «مولود حرکت خودجوش توده‌ها یا گروه‌های مختلف اجتماعی در چارچوب خواسته‌های مشترک می‌باشد» و بالطبع انحراف‌پذیر یا شکست‌پذیر نیست، هر چند که رکودپذیر است.

۳- تا زمانیکه مردم در عرصه «زندگی اجتماعی» (نه زندگی جمعی، زندگی اجتماعی با زندگی جمعی متفاوت می‌باشد چراکه مورچه و زنبور عسل و موربانه زندگی جمعی دارند اما زندگی اجتماعی فقط خاص انسان‌ها می‌باشد)، نتوانند خودشان را پیدا کنند، حرکت خودجوش و دینامیک انقلاب تکوین پیدا نمی‌کند. در نتیجه شکل‌گیری و تکوین هر گونه حرکت تحول‌خواهانه و هر گونه انقلاب و اصلاحات از پائین، در گرو آن است که توده‌ها قبل از آن توانسته باشند «خودشان در عرصه زندگی اجتماعی، (نه زندگی جمعی) پیدا کرده باشند».

لذا در این رابطه است که برای پیشبرد «استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه جامعه مدنی حقوق‌محور جنبشی تکوین یافته از پائین، باید قبل از هر چیز پیشگام به این سؤال استراتژیک پاسخ بدهد که، چگونه مردم یا توده‌ها یا گروه‌های مختلف پائینی جامعه در عرصه زندگی اجتماعی می‌توانند همدیگر را پیدا کنند؟»

پر واضح است که مقصود از عنوان «همدیگر پیدا کردن در عرصه زندگی اجتماعی» در اینجا غیر از عنوان «خود پیدا کردن توده‌ها در عرصه زندگی اجتماعی» می‌باشد، چراکه «خود پیدا کردن توده‌ها، در عرصه زندگی اجتماعی» معلول «خودآگاهی دیالکتیکی توده‌ها نسبت به تضادهای ملموس زندگی روزمره و ساعت‌مره آنها در جامعه می‌باشد» که صد البته این مهم در زندگی اجتماعی توده‌ها به صورت خود به خودی انجام نمی‌گیرد. به عبارت دیگر «توده‌ها به صورت خودبخودی نمی‌توانند تضادهای موجود در زندگی اجتماعی و طبقاتی روزمره خود را فهم کنند». این انتقال تضاد از متن جامعه و زندگی اجتماعی و طبقاتی و روزمره توده‌ها می‌بایست توسط پیشگام وارد احساس و خودآگاهی طبقه و توده‌ها بشود، تا توده‌ها توسط این آگاهی به دیالکتیک طبقاتی و اجتماعی زندگی خود، بتوانند به خودآگاهی



طبقاتی و اجتماعی دست پیدا کنند.

مهمتر از آن، اینکه توسط این احساس دیالکتیکی طبقاتی و اجتماعی زندگی رومره، «توده‌ها بتوانند خود را پیدا کنند» و با پیدا کردن خود در عرصه «مبارزه زندگی روزمره» در جهت کسب «خواسته‌های صنفی و طبقاتی خود حرکت کنند» و همین «حرکت خودجوش توده‌ها، در طلب خواسته‌های ملموس صنفی و طبقاتی روزمره است که با همبستگی دینامیک گروه‌های مختلف اجتماعی، در راستای خواسته مشترک، باعث ظهور انقلاب در عرصه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در یک جامعه می‌شود»؛ و به همین دلیل است که باور ما بر این امر قرار دارد که «در جامعه، انقلاب نمی‌کنند، بلکه انقلاب می‌شود» و تنها در چارچوب آن همبستگی طبقاتی و اجتماعی و ملی است که در یک جامعه، انقلاب به ظهور می‌رسد و جنگل به حرکت درمی‌آید

یادمان باشد که «طبقه زحمتکش و محرومین و کارگران، مستقیماً و خارج از زندگی روزمره و صنفی خود برای آزادی و دموکراسی مبارزه نمی‌کنند» (هر چند که طبقه متوسط شهری و پیشگام در عرصه تشکیلات عمودی می‌توانند، آنچنانکه هگل می‌گوید، جدای از خواستگاه طبقاتی و زندگی روزمره، برای دموکراسی و آزادی مبارزه کنند)، مبارزه طبقه زحمتکش تحت هژمونی طبقه کارگر برای آزادی و دموکراسی، از کانال مبارزه برای دستیابی به خواسته‌های ملموس صنفی و طبقاتی زندگیشان عبور می‌نماید.

لذا آنچنانکه در سال ۸۸ در جریان مبارزه دموکراسی‌خواهانه جنبش اجتماعی ایران تحت هژمونی جنبش سبز شاهد بودیم، از آنجائیکه این جنبش «مستقیماً استبداد حاکم را به چالش کشیده بود» طبقه زحمتکش تحت هژمونی طبقه کارگر ایران، به خاطر اینکه آن «مبارزه از طریق زندگی و در راه خواسته ملموس روزمره‌شان عبور نمی‌کرد» جنبش سبز را به عنوان نماینده خود تائید نکردند، چراکه مطالبات صنفی و طبقاتی خود را در برنامه جنبش سبز نمی‌دیدند.

در نتیجه این امر باعث گردید تا آنها در جنبش اجتماعی سال ۸۸ در مبارزه با استبداد حاکم تحت هژمونی جنبش سبز شرکت نکنند؛ و همین «عدم شرکت طبقه کارگر و زحمتکشان ایران در جنبش اجتماعی سال ۸۸ باعث شکست این جنبش شد». در صورتیکه در سال ۵۷ جنبش کارگری و زحمتکشان ایران از بعد از ۱۷ شهریور ۵۷ که چنگال خونین رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در میدان ژاله تهران مشاهده کردند، به این باور رسیدند که «تنها راه دستیابی به خواسته طبقاتی‌شان سرنگونی شاه و حکومت کودتائی پهلوی می‌باشد». لذا به همین دلیل بود که از بعد از ۱۷ شهریور ۵۷ زحمتکشان ایران تحت هژمونی

کارگران صنعت نفت، «تن به هژمونی جنبش اجتماعی ضد استبدادی ۵۷ دادند.»

علی‌ایحاله من حیث المجموع می‌توان گفت که «پیدا کردن خود» غیر از آن است که «توده‌ها و طبقه بتوانند به صورت جمعی، خودشان را پیدا کنند» زیرا در عنوان اول «توده‌ها توسط سلاح خودآگاهی دیالکتیکی طبقاتی، به صورت فردی خودشان را پیدا می‌کنند، اما در عنوان دوم، توده‌ها به صورت اجتماعی (نه جمعی، چراکه بین اجتماعی و جمعی آنچنانکه فوقا به اشاره رفت، تفاوت از فرش تا عرش است) خود را پیدا می‌کنند.»

نکته‌ای که در این رابطه باید به آن توجه بشود اینک گرچه لازمه «خود پیدا کردن» اجتماعی توده‌ها، «خود پیدا کردن» فردی آنها توسط خودآگاهی دیالکتیکی طبقاتی می‌باشد، ولی عامل بسترساز دلیلی (نه علتی) انقلاب، همان خود پیدا کردن اجتماعی (نه جمعی) توده‌ها می‌باشد. لذا تا زمانی که توده‌ها نتوانند به صورت اجتماعی (جدای از فردی) خود را پیدا کنند، در جامعه انقلاب نمی‌شود.

در همین رابطه «پیشگام مستضعفین ایران، در عرصه خودآگاهی‌سازی جهت استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرا نه جامعه مدنی جنبشی، حقوقی، تکوین یافته از پانین، باید این حرکت خودآگاهی‌بخش خود را به دو مؤلفه عمودی و افقی یا فردی و جمعی تقسیم نمایند». در رابطه با مکانیزم‌های «خودآگاهی‌بخش فردی توده‌ها» پیشگام باید توسط حرکت تبلیغی و ترویجی و در نهایت تهییجی، در چارچوب آگاهی اجتماعی و سیاسی این امر را به انجام برساند، البته نکته‌ای که در این رابطه پیشگام مستضعفین ایران نباید از نظر دور بدارد اینک، «توده‌های جامعه ایران در این شرایط بیشتر در فرایند شفاهی تاریخی به سر می‌برند تا فرایند کتبی»، لذا پیشگام مستضعفین ایران، در این رابطه باید عنایت داشته باشد که برای انجام این مهم «بیش از اینکه بر تکست و متن و کتابت تکیه کند، جهت خودآگاهی‌سازی فردی توده‌ها، بر صدا و سیما و فیلم و اسلاید و غیره باید تکیه نماید.»

ادامه دارد



مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی

چگونه هزینه مبارزه برای جنبش‌های

چهارگانه ایران کاهش دهیم؟

رویکرد پیشاهنگی نیم قرن گذشته جامعه ایران، چه مذهبیون آن و چه غیر مذهبیون و ملیون آن مشترک می‌باشد، چراکه آن تئوری عام تدوینی و تعریفی آنها بوده است که سنتز آن به صورت استراتژی پیشاهنگی در سه شکل آن، در ایران در نیم قرن گذشته تبلور پیدا کرده است.

یادمان باشد که در این دیسکورس، آنچه‌که چه گوارا یک چریک است، امام حسین در کتاب «راه حسین» مجاهدین خلق یک چریک می‌شود و یا آنچه‌که فدائی و صفائی فراهانی و حمید اشرف و مسعود احمدزاده چریک هستند، مجاهد خلق و احمد رضائی و شکرالله پاک نژاد و غیره چریک می‌شوند. تنها تفاوتی که در عرصه تئوری عام بین اینها وجود دارد، «در پارادایم کیس، یا اسوه و الگوی آنها نهفته است» و گرنه به قول مولوی «در سرمه چشم آنها تفاوتی نیست.»

با همه این احوال، سؤال کلیدی که در این رابطه مطرح می‌باشد این است که، «چرا استراتژی پیشاهنگی در ایران شکست خورد؟» «آیا واقعاً دلایل و علل شکست استراتژی پیشاهنگی همانی است که فوقاً مطرح شد؟»

برای پاسخ به این سؤال بهتر است قبل از آن سوالی دیگر مطرح کنیم و آن اینکه، «آیا واقعاً از نظر طرفداران و سمپات‌های این‌ها، رویکرد پیشاهنگی در نیم قرن گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران شکست خورده است؟» یا اینکه آنچه‌که سازمان مجاهدین خلق بیش از چهار دهه بر طبل آن می‌کوبند «نه تنها استراتژی پیشاهنگی شکست نخورده است، بلکه این استراتژی در فرایند ارتش

با نگاهی هر چند اجمالی و کلی به آیت‌های فوق، ما را به صدور این داوری نهائی می‌کشاند که جوهر همه آیت‌های فوق دلالت بر یک امر می‌کند و آن اینکه، اگر چه اسم و تابلو همه جریان‌های پیشاهنگی نیم قرن گذشته ایران، اعم از مذهبی و غیر مذهبی و ملی تغییر کرده است، با همه این احوال آنچه‌که در آیت‌های فوق مشهود است، همه آنها به نحوی دیگر گرفتار همان دیسکورس پیشاهنگی در سه مؤلفه حزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی مانوئیستی و چریک‌گرایی مدرن رژی دبره می‌باشند. چراکه نکته‌ای که جریان‌های پیشاهنگی نیم قرن گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران نتوانسته‌اند متوجه آن بشوند، اینکه «رویکرد پیشاهنگی، یک استراتژی بوده است، نه یک تاکتیک یا مکانیزم تشکیلاتی و سازماندهی یا تکیه بر آنتاگونیسم و غیره»، لذا به همین دلیل است که اگر رویکرد پیشاهنگی در ایران در نیم قرن گذشته در سه شکل آن، یک استراتژی بدانیم، نه یک تاکتیک و نه یک مکانیزم متمرکز عمودی تشکیلاتی بر پایه سانترالیزم صرف و مطلق و نه یک شیوه مبارزه، بی‌شک برای استحاله و نقد استراتژی پیشاهنگی در ایران، راهی جز این برای ما نمی‌ماند مگر اینکه به «واسازی و بازسازی تمامی تئوری عام و مشخص گذشته خود بپردازیم». چراکه «استراتژی در عرصه مبارزه درازمدت، معلول تئوری عام و خاص و مشخص می‌باشد». لذا تا زمانیکه به واسازی و بازسازی (نه احیاءگری و رفرم آن) تئوری‌های عام و خاص و مشخص نپردازیم، امکان بازسازی و نقد استراتژی برای ما وجود ندارد.

مشکل تمامی نظریه‌پردازان رویکرد پیشاهنگی در سه شکل آن در نیم قرن گذشته تاریخ ایران، اعم از مذهبی و غیر مذهبی و ملی‌گراها این می‌باشد که آنها فکر کرده‌اند که رویکرد پیشاهنگی در سه شکل آن، فقط یک شیوه تاکتیکی مبارزه در بیرون از تشکیلات، یعنی در جامعه استبدادزده و فقه‌زده و سنت‌زده و تصوف‌زده ایران می‌باشد، لذا به همین دلیل، جهت نقد این شیوه تاکتیکی مبارزه در بیرون از تشکیلات خود، حتی با همان سلاح ترور، جهت تسویه حساب با همراهان تشکیلاتی خود به جان همراهان خود می‌افتادند و با بی‌رحمانه‌ترین شکل همراهان خود را به نام تغییر ایدئولوژی قلع و قمع کردند و نام آن را «استحاله ایدئولوژی خرده بورژوازی به ایدئولوژی پرولتاریا می‌گذاشتند.»

علی‌ایحاله، بدین ترتیب است که اگر رویکرد پیشاهنگی در سه شکل آن در نیم قرن گذشته جامعه ایران «یک استراتژی بدانیم»، دیگر فرق نمی‌کند که این استراتژی از دل مانوئیسم بیرون آمده باشد، یا از دل کاسترونیسم و یا از بطن لنینیسم و انقلاب الجزایر و مبارزه آزادی‌بخش خلق فلسطین و یا از دل مذهبیون و ملیون و غیره، جوهر تمامی تئوری عام

خلفی مانویستی آن، امروز تنها راه دستیابی به حرکت تحول‌خواهانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در جامعه ایران می‌باشد.»

بنابراین لازمه اینکه به سؤال علل و دلایل شکست استراتژی پیشاهنگی در سه شکل آن در ایران بپردازیم، این است که قبل از آن به این داوری دلیلی رسیده باشیم که واقعاً استراتژی پیشاهنگی در سه شکل آن:

۱ - چریک‌گرایی مدرن کوبانی،

۲ - ارتش خلقی چینی،

۳ - حزب طراز نوین لنینیستی، در ایران، شکست خورده است و علت خلاء پیشاهنگ در پروسه انقلاب ضد استبدادی ۵۷ که بستر ساز موج‌سواری جریان از راه رسیده، جهت هژمونی بر انقلاب ضد استبدادی مردم ایران گردید، همین شکست استراتژی پیشاهنگ در سه شکل چریک‌گرایی و ارتش خلقی و حزب طراز نوین لنینیستی آن بود.

یادمان باشد که «ریشه تئوریک عام سه مؤلفه چریک‌گرایی و ارتش خلقی و حزب طراز نوین لنینیستی، در چارچوب تئوری عام پیشاهنگ، دارای آبشخور مشترک می‌باشند. که آن آبشخور مشترک اصالت دادن به پیشاهنگ و تشکیلات عمودی، در سه شکل مختلف چریکی و ارتش خلقی و حزب طراز نوین آن می‌باشد.» به همین دلیل در عرصه آسیب‌شناسی تئوری پیشاهنگ، عامل اصلی شکست این تئوری در سه شکل آن در نیم قرن گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، همین «اصالت دادن به تشکیلات عمودی» یا جایگزین کردن «تشکیلات عمودی» به جای «تشکیلات افقی» می‌باشد.

به عبارت دیگر، در چارچوب استراتژی پیشاهنگ، سازمان‌گری اجتماعی کردن اشکال عمده‌ای که دارد این است که، به جای اینکه «تشکیلات عمودی، در خدمت تشکیلات افقی باشد، تشکیلات افقی، به عنوان دنباله تشکیلات عمودی در می‌آید.»

بنابراین همین ضعف عمده در استراتژی سازمان‌گرایانه پیشاهنگ باعث می‌گردد تا پیشاهنگ، چه در شکل چریکی و چه ارتش خلقی و چه حزب طراز نوین لنینیستی آن، هرگز به «جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی، به عنوان عامل و خواستگاه حرکت تحول‌گرایانه تاریخی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نگاه نمی‌کنند. چرا که در نگاه پیشاهنگ، همه راه‌ها به رم ختم می‌شود و بر آن اساس معتقد است که فقط با کسب قدرت سیاسی، به هر طریقی توسط تشکیلات عمودی، است که پیشاهنگ می‌تواند در جامعه حرکت تحول‌خواهانه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی انجام دهد.»

به همین دلیل، در چارچوب تئوری پیشاهنگ دیگر فرق نمی‌کند که ما با رویکرد چریک‌گرایی مدرن به تشکیلات افقی و جنبش‌های چهارگانه

نگاه کنیم، یا با رویکرد ارتش خلقی و یا با رویکرد حزب طراز نوین لنینیستی، «خروجی نهائی همه اینها یکسان می‌باشد و آن اینکه تمام تلاش‌ها در مرحله اول، باید در راستای کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم باشد، از بعد از رسیدن به قدرت سیاسی است که برنامه‌های تحول‌خواهانه پیشاهنگ شروع می‌شود.» در نتیجه این رویکرد است که در نیم قرن گذشته، جریان‌های تابع رویکرد پیشاهنگی در ایران، هر زمان که به نقد خود می‌پرداختند، از آنجائیکه خود استراتژی پیشاهنگ به چالش تئوریک نمی‌کشیدند و می‌خواستند در داخل خود استراتژی پیشاهنگ خانه تکانی و نقل مکان انجام دهند، همین امر باعث می‌گردید تا هر کدام از این جریان‌ها در زمان و اسازی و بازسازی حرکت گذشته خود، از یک چرخه مؤلفه پیشاهنگ بیرون بیایند و وارد چرخه دیگر از همان استراتژی پیشاهنگ بشوند.

به همین دلیل، در تحلیل نهائی وقتی که به آخر پائیز رسیدیم و خواستیم جوجه‌ها را در سال ۵۷ در جریان جنبش ضد استبدادی مردم ایران بشماریم، دیدیم که همه این جریان‌ها به جای اینکه به دنبال سازمان‌گری جنبش‌های چهارگانه مردم ایران، در عرصه مبارزه ضد استبدادی باشند، یا به دنبال سربازگیری تشکیلاتی خود به صورت عمودی بودند و یا به دنبال اسلحه جمع کردن و یا هر دو، طبیعی بود که این عملکرد مشترک همه مؤلفه‌های سه گانه استراتژی پیشاهنگ در سال ۵۷، معلول و سنتز همان تئوری عام پیشاهنگ بود که معتقد بودند که «تنها با کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم است که می‌توان حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران را به پیش برد، نه جامعه مدنی جنبشی حقوقی تکوین یافته از پائین.»

بدین ترتیب بود که در عرصه میدانی در سال ۵۷ به وضوح آشکار شد که «بین پیشاهنگ چریک‌گرا و پیشاهنگ ارتش خلقی یا میلیشیا یا پیشاهنگ حزب طراز نوین لنینیستی هیچ تفاوتی نیست.» چرا که هر سه این رویکردها در تحلیل نهائی در چارچوب تشکیلات عمودی خود معتقد به کسب قدرت سیاسی از طریق تشکیلات عمودی می‌باشند و نیاز آنها به جنبش‌های چهارگانه و مردم ایران، تنها کسب حمایت مادی و معنوی و فیزیکی برای بستر سازی جهت کسب قدرت سیاسی، یا بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود در عرصه مشارکت قدرت با حاکمیت می‌باشد.

یادمان باشد که همین آفت و آسیب استراتژی پیشاهنگی در ایران، درست از اسفند ۵۷ الی یومنا هدا، باعث گردیده است تا مؤلفه‌های سه گانه پیشاهنگ در ایران، به جای اینکه در چارچوب تشکیلات افقی، تشکیلات عمودی خود را در خدمت جنبش‌های چهارگانه مردم ایران قرار دهند، از همان آغاز کوشیدند که در عرصه تشکیلات عمودی خود بتوانند توسط سربازگیری در اشکال مختلف سه گانه، قدرت چانه‌زنی



خود را، در عرصه مشارکت قدرت با حاکمیت بالا ببرند، بی‌خبر از اینکه موج سواران به قدرت رسیده از همان آغاز با استراتژی نهادینه کردن قدرت خود، بی‌وقفه تلاش می‌کردند تا توسط به خدمت گرفتن تشکیلات و تجربه و کادرهای رژیم قبل، فوندانسیون‌های قدرت خود را در برابر جریان‌های رقیب آب‌بندی کنند.

لذا به همین دلیل سردمداران ارتجاعی حاکم تا پایان سال ۶۷، یعنی به مدت یک دهه تمام تلاش خود را در خدمت تسویه حساب با رقیبان داخلی قدرت خود، در سه شکل چریک‌گرایی و ارتش خلقی و حزب طراز نوین لنینیستی، با سه مؤلفه مذهبی و غیر مذهبی و ملی‌گرایان درآوردند و در این رابطه تمامی ترفندهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری حکومتی و اجتماعی (از خیمه شب بازی اشغال سفارت در ۱۳ آبان ۵۸ گرفته تا کودتای فرهنگی بهار ۵۹، تحت هژمونی حسین حاجی فرج دیباغ - معروف به عبدالکریم سروش - و جنگ ۸ ساله بین رژیم مطلقه فقهاتی با رژیم بعث صدام حسین و اعدام و کشتارهای نجومی سال‌های ۶۰ تا ۶۷ و نسل‌کشی تابستان ۶۷ و زندان و شکنجه‌ها و تیغ و داغ و درفش و شوهای تلویزیونی بریده‌های سیاسی) به استخدام گرفتند. که حاصل آن تراژدی هولناک ده ساله تاریخ ایران، پر شدن قبرستان‌ها و زندان‌ها و مهاجرت نجومی انقلابیون ایران به خارج از کشور بود. و این درست مصادف با شرایطی بود که در کفه دیگر ترازو، علاوه بر اینکه رژیم مطلقه فقهاتی توانست به تثبیت حاکمیت خود در پایان سال ۶۸ دست پیدا کند، حتی با تغییر قانون اساسی خود رژیم مطلقه فقهاتی توانست، قدرت خود را به صورت حقوقی هم نهادینه نماید.

در صورتی که برعکس درست در پایان سال ۶۷، «وضعیت جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران، بسیار عقب‌تر از سال ۵۷ بود». چراکه رژیم مطلقه فقهاتی در دهه ۶۰، در راستای تثبیت اجتماعی حاکمیت خود، کوشید تا در زیر چتر شعار «بسیج» در اشکال مختلف آن، اعم از بسیج کارگری و بسیج کارمندی و بسیج دانشجویی و غیره و با سوء استفاده از جنگ ۸ ساله خود با رژیم بعث صدام حسین، سیستم پادگانی کردن کارخانه‌ها و ادارات و دانشگاه‌ها و مدارس و غیره به اجرا بگذارد و توسط این سیستم پادگانی بود که رژیم مطلقه فقهاتی با سرپل قرار دادن تشکیلات زرد حکومتی در همه عرصه‌ها، از کارگران تا دانشجویان و کارمندان و غیره، تحت سلطه امنیتی خود درآورد.

لذا به همین دلیل است که اگر بخواهیم در باب رابطه پیشاهنگ با جنبش‌های چهارگانه مردمی در طول بیش از نیم قرن گذشته به داوری بنشینیم، باید بگوئیم که «علت و دلیل اصلی شکست جنبش سیاسی ایران در بیش از نیم قرن گذشته، حاکمیت استراتژی پیشاهنگی (در اشکال سه‌گانه چریکی و ارتش خلقی و حزب طراز نوین لنینیستی، در سه مؤلفه مذهبی و غیر مذهبی و ملی) به عنوان یک گفتمان

مسلط بر جنبش سیاسی ایران بوده است. که این امر باعث شده است تا همه این جریان‌های تابع استراتژی پیشاهنگی با عمده کردن تشکیلات عمودی خود، نسبت به تشکیلات افقی جامعه ایران که همان جنبش‌های چهارگانه می‌باشند، بی‌تفاوت باشند.

طبیعی است که وقتی که ما در برابر تشکیلات افقی یا جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران اصالت به تشکیلات عمودی خود دادیم، دیگر این جنگ بین تشکیلات عمودی جریان‌های سه مؤلفه‌ای پیشاهنگ است که در راستای مشارکت در قدرت سیاسی با حاکمیت، یا کسب قدرت سیاسی، جایگزین مبارزه برای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی حقوقی تکوین یافته از پائین می‌شود. آنچنانکه دیدیم، از بعد خیمه شب‌بازی اشغال سفارت آمریکا در آبان ۵۸ تا سال ۶۲، بسیاری از نیروهای سیاسی معتقد به تئوری پیشاهنگ و حزب طراز نوین لنینیستی، مثل حزب توده، جهت نفی رقیبان پیشاهنگ خود، با ضد امپریالیسم (نه ضد آمریکائی) خواندن رژیم مطلقه فقهاتی، حتی به همکاری اطلاعاتی با رژیم مطلقه فقهاتی پرداختند.

یادمان باشد که ماجرای تئوری پیشاهنگ در تاریخ حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران فقط محدود به دهه ۶۰ نمی‌شود، بلکه قبل از آن در دهه ۲۰ تا سال ۳۲ که جریان‌های پیشاهنگ مدرن از بعد از انقلاب اکتبر روسیه و انقلاب کبیر فرانسه در ایران تکوین پیدا کرده بودند، به علت همین آسیب‌های تئوری استراتژی پیشاهنگی در جامعه ایران، با اینکه تشکیلات پیشاهنگی تحت هژمونی حزب توده در آن زمان توانست تا اعماق جامعه ایران نفوذ کند، ولی در تحلیل نهائی دیدیم که در روز ۲۸ مرداد ۳۲ این کوه جنبش پیشاهنگ ایران بود که مجبور شد تا موش بزیاید. بطوریکه رژیم کودتائی پهلوی دوم با تکیه بر چند تا لومین مثل شعبان بی‌مخ و حاجی طیب رضائی و رمضان یخی و نوچه‌هایشان، توانست با حمایت ارتجاع مذهبی و حوزه‌های فقهاتی، نخستین دولت دموکراتیک تاریخ ایران را به زانو در آورد.

علی‌ایحاله با عنایت به موارد فوق است که اکنون می‌توانیم به سوالی که در آغاز این درس مطرح کردیم پاسخ بدهیم.

سؤال آغازین این درس این بود که «علل شکست استراتژی پیشاهنگی در سه مؤلفه مختلف آن، اعم از چریک‌گرایی مدرن یا ارتش خلقی یا حزب طراز نوین لنینیستی از بیش از نیم قرن گذشته الی یومنا هذا در سه مؤلفه مختلف مذهبی و غیر مذهبی و ملی در ایران، چه می‌باشد؟»

ادامه دارد



«جنبش زنان ایران» در مسیر «رهائی»



بازتولید شود تا به بازتعریف تبعیض و ظلم و ستم تکوین یافته در جامعه بشری بپردازد. به همین دلیل است که «عدالت در پهنای تاریخ بشر به عنوان یک امر دینامیک و به صورت یک حقیقت اجتهادپذیر، پیوسته به صورت تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیسم) دارای شاخه‌های مختلفی شده است و در آینده حرکت تاریخ بشر، باز این شاخه‌های عدالت (در برابر تبعیض‌های تکوین یافته) بازتعریف خواهد شد.»

علیهذا، در این راستا است که می‌توانیم در برخورد با موضوع «عدالت تاریخی» (نه عدالت فراتاریخی و مجرد) سه رویکرد:

۱ - عدالت تطبیقی.

۲ - عدالت انطباقی.

۳ - عدالت دگماتیسم، از هم تفکیک نماییم؛ زیرا در «عدالت دگماتیسم» خود عدالت (نه اجرای عدالت) به عنوان یک فضیلت تلقی می‌شود و عدالت یک امر دینی است که در چارچوب جوهر دینی آن تعریف می‌گردد که مصداق مشخص این رویکرد، همان رویکرد مولوی و نحله کلامی اشاعره می‌باشد که از زمان متوکل عباسی، با نابود کردن مکتب‌های دیگر کلامی در جهان اسلام، به عنوان تنها مکتب کلامی مطرح گردید. به عبارت دیگر، در رویکرد اشاعره و مولوی «عدالت به صورت فراتاریخی و به صورت دگماتیسم تعریف می‌گردد و جوهر این عدالت فراتاریخی و دگماتیسم در رویکرد اشاعره و مولوی

سؤال هفدهم: با عنایت به اینکه مهم‌ترین ستم حاکم بر زنان جامعه ایران از ۳۸ سال قبل الی الان «ستم آپارتاید جنسیتی» می‌باشد، اگر «عدالت» و حرکت «عدالت‌طلبانه» در عرصه تاریخ بشر، تنها حرکت ستم‌ستیز آنها بوده است، مبارزه عدالت‌طلبانه امروز جنبش زنان ایران با آپارتاید جنسیتی حاکم بر جامعه زنان ایران، دارای چه مضمون و جوهری از مبارزه عدالت‌طلبانه بشر می‌باشد؟

در رابطه با سؤال فوق آنچه که باید مد نظر قرار گیرد اینکه، آنچنانکه امام علی در حکمت ۴۳۷ - نهج‌البلاغه می‌فرماید: «عدالت خود فضیلت نیست، بلکه اجرای فضیلت است.»

«وَسُنِّ (عليه السلام) أَيُّهُمَا أَفْضَلُ الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ، فَقَالَ (عليه السلام): الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ يَخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا وَ الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَ الْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا - امام علی در پاسخ به سؤال فردی که از او در باب تفاوت بین «عدل» و «جود» می‌پرسد، می‌فرماید: علت برتری عدل بر جود این است که عدل هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد، در صورتی که جود، از جایگاه خود خارج می‌سازد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۴۳۷ - ص ۵۵۳ - س ۱۰).

بنابراین برعکس مولوی که جود و کرم خداوند را برتر از عدل خداوندی می‌داند،

تو مگو ما را بدان شه راه نیست با کریمان کارها دشوار نیست

مولوی - مثنوی

امام علی «عدالت را برتر از کرم و جود می‌داند». چرا که از نظر امام علی «عدالت خود اجرای فضیلت است، نه مانند جود و کرم که فی نفسه یک فضیلت می‌باشد». به همین دلیل از نگاه امام علی «عدالت یک اصل فرا دینی و عام می‌باشد»، نه آنچنانکه اشاعره و مولوی می‌گویند:

آنچه آن خسرو کند شیرین بود چون درخت تین که جمله تین کند

مولوی - مثنوی

یک اصل درون دینی باشد، به همین دلیل اگر «عدالت اجرای فضیلت بدانیم» باید عنایت داشته باشیم که به موازات اینکه «تبعیض و جور و ظلم و ستم در جامعه بشری مادیت برونی و اجتماعی پیدا می‌کند، جهت مبارزه با این ظلم و ستم و جور تکوین یافته در جامعه بشری، عدالت به عنوان پرچم و شعار و اجرای فضیلت، باید



توسط دین تعریف می‌شود؛ و به همین دلیل، عدالت در رویکرد مولوی و اشاعره، خود به صورت یک فضیلت، الف - فردی (نه اجتماعی) و ب - فراتاریخی (نه تاریخی) در می‌آید. طبیعی است که در عدالت دگماتیسم مولوی و اشاعره، «هر چه آن خسرو (خداوند) می‌کند، شیرین می‌شود» و «عدالت بعد از تعریف دینی، از خدا و جهان و جامعه و غیره، معنی پیدا کند.» در صورتی که در «عدالت انطباقی» که همان عدالت ارسطویی و افلاطونی می‌باشد و ارسطو و افلاطون نخستین تعریف کنندگان «عدالت انطباقی» بوده‌اند، «عدالت به صورت یک امر اخلاقی و فردی، تنها در چارچوب تعادل قوای مختلف غریزی انسان (که شامل قوه شهویه و قوه غضبیه و قوه عقلیه می‌باشند)، تعریف می‌گردد.» به عبارت دیگر، در «عدالت انطباقی» ارسطویی و افلاطونی، «عدالت با فرد و اخلاق، به صورت مجرد و فراتاریخی تعریف می‌شود و کاری به جامعه و محیط و تاریخ، ندارد؛ اما برعکس «عدالت دگماتیسم مولوی و اشاعره» و «عدالت انطباقی افلاطون و ارسطو»، در «عدالت تطبیقی» که برای اولین بار در چارچوب نهضت تسلسل توحیدی ابراهیم خلیل و در رأس آنها پیامبر اسلام و قرآن تعریف گردید، «عدالت»:

اولاً از صورت دگماتیسم درون دینی خارج شد و صورت فرادینی و حتی فراخدائی پیدا کرد،

ثانیاً عدالت از صورت فردی «عدالت انطباقی افلاطونی و ارسطویی» و «عدالت دگماتیسم» خارج گردید و صورت «اجتماعی» پیدا کرد.

ثالثاً عدالت از چارچوب استاتیک، فراتاریخی «عدالت انطباقی» و «عدالت دگماتیسم» خارج شد و به عنوان یک امر دینامیک به صورت تاریخی و اجتماعی، در برابر ایجاد تعادل اجتماعی بشر (که از بعد از پیدایش «قدرت» در جامعه بشری در اشکال مختلف مالکیت و زور و حکومت و تزویر، از گردونه توحیدی و تعادل اولیه خود خارج شده بود، «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...» سوره بقره - آیه ۲۱۳ درآمد). لذا هدف «عدالت تطبیقی» (برعکس عدالت انطباقی و عدالت دگماتیسم) «مبارزه و مقابله با ظلم و ستم و تبعیض در جامعه بشری» (برای دستیابی به توحید اجتماعی، توسط نفی قدرت مسلط در سه مؤلفه قدرت اقتصادی یا زر و قدرت سیاسی یا زور و قدرت معرفتی یا تزویر) می‌باشد. در نتیجه بدین ترتیب بود که «عدالت صورت تاریخی پیدا کرد

و عدالت تاریخی یا عدالت اجتماعی در چارچوب عدالت تطبیقی (نه عدالت انطباقی و عدالت دگماتیسم) توانست پیوسته در صحنه تاریخ بشر در برابر اشکال تبعیض اعم از: ۱ - تبعیض اقتصادی، ۲ - تبعیض طبقاتی، ۳ - تبعیض سیاسی، ۴ - تبعیض معرفتی، ۵ - تبعیض اجتماعی، ۶ - تبعیض نژادی، ۷ - تبعیض مذهبی، ۸ - تبعیض‌های کاستی، ۹ - تبعیض قومی، ۱۰ - تبعیض جنسیتی در راستای دستیابی به توحید اجتماعی، بازتولید و بازتعریف شود.

پر واضح است که در چهارچوب «عدالت تطبیقی» (برعکس عدالت انطباقی و عدالت دگماتیسم) «عدالت تاریخی» در آینده مانند گذشته در پهنه تاریخ، به صورت یک امر دینامیک و اجتهادپذیر، پیوسته به موازات ظهور تبعیض و ستم و ظلم و جور در اشکال جدید، بازتعریف مجدد می‌شود؛ و در همین رابطه در عدالت تطبیقی (برعکس عدالت انطباقی و عدالت دگماتیسم) هرگز دایره بازتعریف، بسته نیست، چراکه در «رویکرد تطبیقی» به عدالت، عدالت تاریخی در راستای دستیابی به «توحید اجتماعی» توسط مبارزه با ظلم و جور و ستم و تبعیضات و آپارتاید های تاریخی - اجتماعی تعریف می‌شود؛ و همیشه عدالت تاریخی و فرادینی تطبیقی، «به عنوان راه (نه هدف)» جهت دستیابی به «توحید اجتماعی» معنا می‌یابد.

خلاصه اینکه، در «عدالت تطبیقی و تاریخی و فرادینی» قرآن و اسلام و نهضت تسلسلی ابراهیم خلیل، «عدالت» با چیزی تعریف نمی‌شود، بلکه برعکس همه امور در عرصه داوری و تعیین ارزش باید «در ترازوی عدالت» قرار بگیرد؛ و به همین دلیل است که در آیه ۲۵ - سوره حدید (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - به تحقیق رسالت انبیاء الهی برای بشر، در چارچوب حرکت «آگاهی‌بخش و عدالت‌طلبانه» برای آن بوده است تا توده‌های مردم را «وارد چرخه مبارزه عدالت‌طلبانه اجتماعی و تاریخی» بکنند؛ و آهن در این رابطه در خدمت مبارزه عدالت‌طلبانه مردم درآمد و مردم و توده‌ها، تنها توسط مبارزه عدالت‌خواهانه می‌توانند خداوند و پیامبرانش را در «فرایند ختم نبوت» یاری کنند. چراکه خداوند قوی و عزیز است).

قرآن هدف رسالت تمامی انبیاء الهی و ابراهیمی در چارچوب

شوراندین عقول توده‌ها، برقراری عدالت تاریخی به عنوان «میزان و ترازو» می‌داند. چراکه تنها با «ترازو یا میزان شدن عدالت است که عدالت تطبیقی می‌تواند جایگزین عدالت دگماتیسم و عدالت انطباقی فیلسوفانه ارسطونی و افلاطونی بشود». در نتیجه تنها در «عدالت تطبیقی» است که همه داورهای ارزشی و ضد ارزشی انسانی و اجتماعی و تاریخی و اخلاقی و سیاسی و قضایی و غیره باید توسط قرار گرفتن در ترازوی عدالت تاریخی و تطبیقی و فرادینی مشخص بشود.

به همین دلیل تنها توسط ترازوی عدالت تطبیقی است که (حتی برعکس رویکرد مولوی و اشاعره) برای داور در باب کارکرد خداوند هم در هستی و تاریخ و انسان، باید آن کارکرد را «در ترازوی عدالت تطبیقی قرار بدهیم» و پس از آن است که برعکس مولوی و اشاعره که می‌گفتند که «هر کاری که خداوند بکند به علت اینکه او می‌کند، عدالت است» می‌گویند که «هر کاری که عدالت است، باید خداوند بکند»؛ یعنی در چارچوب عدالت تطبیقی «خداوند با عدالت تعریف می‌شود، نه عدالت با خداوند»، به عبارت دیگر، «در رویکرد عدالت تطبیقی نه تنها خود خداوند با ترازوی عدالت به داور می‌گذشته می‌شود، بلکه حتی خود قرآن هم پس از قرار گرفتن در ترازوی عدالت تطبیقی یا عدالت تاریخی و فرادینی است که باید به داور می‌گذشته شود.»

لذا مثلاً در باب «داوری احکام فقهی، یا آیات حقوقی قرآن» آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی در کتاب «حجه الله بالغه» و در ادامه آنحضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به تاسی از شاه ولی الله دهلوی مفسر و متکلم و فقیه و نظریه‌پرداز هندی بزرگ جهان اسلام در قرن هیجدهم مدعی هستند که باید این احکام فقهی قرآن را که کمتر از ۳ درصد کل آیات قرآن می‌باشند، در ترازوی عدالت تطبیقی و تاریخی و فرادینی قرار گیرد تا توسط آن به داور ارزشی در باب این آیات پرداخته شود.

علی‌الاحوال از آنجائیکه قرآن در قرن هفتم میلادی در شرایطی تکوین پیدا کرد که جهان بشریت در آتش تبعیضات طبقاتی (برده و برده‌دار) و تبعیضات جنسیتی (زن و مرد) و تبعیضات مذهبی می‌سوخت. از آنجائیکه برخورد با پدیده‌های اجتماعی و انسانی و تاریخی بشر (برعکس پدیده‌های طبیعی) نیازمند به برخورد «کنکریب و مشخص و تاریخی دارد» هرگز قرآن توسط یک نسخه عام و مجرد و کلی و فراتاریخی و فرااجتماعی و فرانسانی

نمی‌توانست به درمان دردهای انسانی و اجتماعی و تاریخی بشر قرن هفتم میلادی بپردازد. همین امر باعث گردید تا پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی با رویکرد عدالت تطبیقی یا عدالت تاریخی یا عدالت فرادینی خود به جنگ و مبارزه با تبعیضات طبقاتی و تبعیضات اجتماعی و تبعیضات نژادی و تبعیضات مذهبی و تبعیضات جنسیتی حاکم بر اجتماع و تاریخ بشر بپردازد.

اما از آنجائیکه پیامبر اسلام توسط رویکرد تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیسم) خود با پدیده‌های انسانی و اجتماعی به صورت تاریخی و درازمدت برخورد می‌کرد، همین امر باعث گردید تا پیامبر در قرآن به صورت تاریخی به مبارزه با تبعیضات طبقاتی و تبعیضات جنسیتی و تبعیضات نژادی و تبعیضات مذهبی و قومی و قبیله‌ای و غیره بپردازد. در نتیجه همین برخورد تاریخی (نه مکانیکی) پیامبر اسلام با تبعیضات حاکم بر جوامع بشری در قرن هفتم میلادی باعث گردید تا در آیات فقهی قرآن، در چارچوب قبول موقتی آنها، به مبارزه تاریخی با آنها بپردازد.

همین امر یعنی نیاز برخورد تاریخی (نه مکانیکی و فراتاریخی) پیامبر اسلام با تبعیضات حاکم بر جوامع بشری در قرن هفتم میلادی باعث گردید تا تبعیضات جنسیتی زن و مرد و تبعیضات طبقاتی برده و برده‌دار و تبعیضات مذهبی مؤمن و کافر، به صورت موقت جهت نفی تاریخی آنها، در آیات فقهی قرآن انتقال پیدا کند. به عبارت دیگر در قرآن تبعیض برده و برده‌دار و تبعیض زن و مرد و تبعیض مؤمن و کافر، بر پیامبر اسلام تحمیل گردیده است. چراکه پیامبر اسلام بدون «تائید موضعی و موقتی آنها، نمی‌توانست به صورت تاریخی به نفی و مبارزه با آنها بپردازد.»

ادامه دارد

انتخابات مهمی ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، با کدامین رویکرد انجام گرفته است؟

«انتخابات حقی؟» یا «انتخابات تکلیفی؟»

ماحصل اینکه:

موجود جامعه آمریکا و سرمایه‌داری جهانی» را هم مورد تحلیل و آنالیز قرار دهیم؛ زیرا همیشه و در هر جامعه‌ای، «ظهور پوپولیسم، مولود بن بست بحران‌های آن جامعه می‌باشد.»

آنچنانکه در جامعه خودمان، انتخابات دولت نهم در سال ۸۴ در شرایطی انجام گرفت که دولت هفتم و هشتم تحت شعار اصلاحات، نه تنها نتوانست به توسعه سیاسی که وعده آن را به مردم داده بود، دست پیدا کند بلکه در عرصه توسعه اقتصادی هم شکست خورد، همین شکست توسعه اقتصادی دولت هفتم و هشتم، باعث رشد و هجوم و نارضایتی سونامی ۱۵ میلیون نفری حاشیه‌نشینان شهری ایران گردید؛ که بالاخره با بسترسازی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، پوپولیسم سنتیزه‌گر تحت هژمونی محمود احمدی نژاد، توانست بر دوش این سونامی ۱۵ میلیون نفری حاشیه‌نشینان سوار بشود و وارد ساختمان پاستور گردد.

باز در همین رابطه بود که از بعد فروپاشی سوسیالیسم دولتی و بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی و حاکمیت سرمایه‌داری جهانی تحت پوشش لیبرال دموکراسی بر همه جهان، از آغاز قرن بیست و یکم به موازات اینکه بحران‌های سرمایه‌داری اعم از بحران اقتصادی و بحران طبقاتی و بحران سیاسی و بحران اجتماعی کشورهای آمریکای لاتین را در بر گرفت، «رویکرد پوپولیستی، تحت عنوان سوسیالیسم قرن بیست و یکم، پدیده‌ای بود که در کشورهای آمریکای لاتین رشد کرد که مهمترین آنها در ونزوئلا، تحت هژمونی هوگو چاوز بود که مانند احمدی نژاد و ترامپ توسط نردبان انتخابات مردم توانست بر اریکه قدرت سوار بشوند.

الف - انتخابات در «رویکرد لیبرالیزاسیون» با انتخابات در رویکرد «سوسیالیزاسیون» متفاوت می‌باشد. چراکه در رویکرد لیبرالیزاسیون به خاطر اینکه لیبرالیسم سیاسی که انتخابات در چارچوب آن معنی پیدا می‌کند، در خدمت لیبرالیسم اقتصادی یا همان سرمایه‌داری رقابتی آدم اسمیتی و سرمایه انحصاری کینزی می‌باشد. لذا به همین دلیل در انتخابات لیبرالیزاسیون حتماً انتخابات در خدمت دموکراسی و مردم سالاری نیست. از فاشیسم هیتلری تا هیولای ترامپ، «مولود انتخابات لیبرالیستی می‌باشد؛ اما برعکس انتخابات لیبرالیزاسیونی در انتخابات سوسیالیزاسیونی از آنجائی که انتخابات یکی از میوه‌های جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین جامعه می‌باشد، لذا انتخابات در رویکرد سوسیالیزاسیون وسیله‌ای در دست پائینی‌های جامعه که اکثریت قریب به اتفاق جامعه هستند، می‌باشد تا توسط آن بتوانند «هم حاکمین بر خود را انتخاب کنند و هم هر زمانی که خواستند، حاکمیت منتخب خود را تغییر دهند». به عبارت دیگر، در رویکرد سوسیالیزاسیون انتخابات بسترساز «حکومت مردم بر مردم، توسط مردم می‌باشد.»

بنابراین برای اینکه انتخابات بتواند در خدمت دموکراسی باشد، باید انتخابات میوه‌ای از درخت جامعه مدنی باشد. لذا تا زمانی که انتخابات در یک جامعه در چارچوب جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین حاصل نشود، از آنجائیکه توده‌ها یا پائینی‌های جامعه که اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه را تشکیل می‌دهند، دارای سازمان و تشکیلات سیاسی هم‌گرا کننده قدرت پراکنده مردم نیستند، در نتیجه «انتخابات آنها در خدمت حاکمیت غیر دموکراتیک حاکم بر آنها می‌شود»، فراموش نکنیم که در رویکرد سوسیالیزاسیون به علت اینکه «آزادی انتخاب کردن، همراه با آزادی انتخاب شدن می‌باشد» همین امر باعث می‌گردد تا انتخابات در رویکرد سوسیالیزاسیون در چارچوب دو مؤلفه «آزادی در انتخاب کردن» و «آزادی در انتخاب شدن» در خدمت تعیین سرنوشت مردم به دست خودشان باشد.

که تقدیرش بدست خویش بنویشت

خدا آن ملتی را سروری داد

که دهقانان برای دیگری کشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

علامه محمد اقبال لاهوری

ب - انتخاب ترامپ و ظهور هیولای ترامپسم در آمریکا، نباید در قرن بیست و یکم به صورت فردی یا موردی یا تصادفی تبیین و تحلیل کنیم، چراکه ترامپ منتخب مردم آمریکا است و ترامپسم یا پوپولیسم سنتیزه‌گر، توسط انتخاب مردم آمریکا وارد کاخ سفید شده است، لذا برای تحلیل ظهور هیولای ترامپسم، علاوه بر «نقد لیبرالیسم» باید «بحران‌های

باری، به این ترتیب است که به لحاظ تئوریک ما حق نداریم که ظهور پدیده هیولای ترامپیس را به صورت تصادفی و فردی و موردی در آمریکا تبیین و تحلیل کنیم. به عبارت دیگر، ترامپ و ترامپیسیم و ظهور و پیروزی جریان‌های راست در کشورهای اتحادیه اروپا و رشد ناسیونالی است و جدا شدن انگلیس از اتحادیه اروپا و قرار گرفتن اتحادیه اروپا در آستانه فروپاشی همه و همه می‌بایست در چارچوب بحران رویکرد لیبرالیسم سنتز مگر (در مؤلفه‌های مختلف لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اجتماعی و اخلاقی) همراه با بحران نظام عامل سرمایه‌داری جهانی، در دو شکل رقابتی آدم اسمیتی و انحصاری کینزی آن تحلیل بکنیم.

یادمان باشد که فوکویاما، تئورسین بزرگ جهان سرمایه‌داری در پایان قرن بیستم و در آستانه قرن بیست و یکم و از بعد از فروپاشی سوسیالیسم دولتی و بلوک شرق، در تقریر «پایان تاریخ» خود ادعا کرد که «لیبرال دموکراسی. جهان سرمایه‌داری. به عنوان آخرین دستاورد رهائی‌بخش و آزادی‌خواه انسان تا پایان تاریخ بشر می‌باشد». لذا آنچنانکه ظهور هیولای پوپولیسیم دولت نهم و دهم ایران، معلول بحران اقتصادی دولت هشتم و هفتم و سونامی حاشیه‌نشینیان ۱۵ میلیون نفری ایران می‌باشد، ترامپ و ترامپیسیم، مولود بحران مزمن و فراگیر اقتصادی جهان سرمایه‌داری، از بعد از بحران فراگیر سال ۲۰۰۷ می‌باشد که باعث گردید تا تمامی موجودیت جهان سرمایه‌داری را از غرب تا شرق و از شمال تا جنوب به چالش بکشد؛ و ترامپ و ترامپیسیم نوک کوه یخی است که اینک نمودار گردیده است.

این هنوز از نتایج سحر است

باش تا صبح دولتش بدمد

ج - بحران امروز منطقه ژئوپلیتیک و ژئواستراتژیک خاورمیانه (که اگرچه خاورمیانه در عرصه تاریخ سیاسی گذشته بشر پیوسته محل بحران‌ها و تصادم قدرت‌های بزرگ جهانی بوده است، اما به ضرر قاطع می‌توان دآوری کرد که بحران امروز خاورمیانه در تاریخ گذشته این منطقه بی‌رقیب و بی‌مثال می‌باشد)، «مولود و سنتز جنبش آزادی‌خواهانه شکست بهار عربی می‌باشد»، بنابراین اگر بپذیریم که بحران امروز خاورمیانه و هفت جنگ خانمانسوز نیابتی حاکم بر این منطقه از لیبی در شمال آفریقا گرفته تا یمن در خلیج فارس، مولود شکست جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه بهار عربی می‌باشد، سؤال کلیدی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه «چه شد که جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه بهار عربی شکست خورد؟»

در پاسخ به این سؤال کلیدی، فراموش نکنیم که نظریه‌پردازان جنبش بهار عربی (که از سال ۸۹ در کشور تونس استارت خورد) معتقدند که «جنبش بهار عربی، کپی‌برداری از جنبش سبز ایران در سال ۸۸ بوده است». فراموش نکنیم که در راهپیمائی روز ۲۳ بهمن ۸۹ مردم تهران که عامل شروع حصر خانگی سران جنبش سبز توسط حزب پادگانی خامنه‌ای گردید، شعار مردم تهران در این راهپیمائی این بود که: «تونس تونست، ایران نتونست» که خود این شعار مردم تهران در سال ۸۹ در آستانه اعتلای جنبش بهاری نشان دهنده امضائی است، بر حکم فوق نظریه‌پردازان عرب که معتقدند که جنبش بهار عربی با تاسی از جنبش سبز ایران تکوین پیدا کرده است.

از آنجائیکه هم جنبش سبز و هم جنبش بهار عربی در تحلیل نهائی شکست خورده‌اند و هم بحران فراگیر امروز سیاسی حاکم بر رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت (و طرح شعار مرده متولد شده جریان به اصطلاح اصلاح‌طلبان تحت هژمونی سید محمد خاتمی، با عنوان «آشتی ملی» البته بخوانید «آشتی بین جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی، نه آشتی ملی») و هم بحران خانمانسوز امروز حاکم بر منطقه خاورمیانه، «مولود و سنتز همین شکست جنبش سبز و در ادامه آن جنبش بهار عربی می‌باشد»، لذا با نگاهی واکاوانه و آسیب‌شناسانه به این دو جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه می‌توانیم به این دآوری بپردازیم که «ریشه شکست هر دو جنبش فوق، یک ریشه تئوریک می‌باشد»، چراکه نه جنبش سبز و نه جنبش بهار عربی در عرصه تئوریک، در راستای مبارزه آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه خود «دارای تئوری مدون برای دستیابی به آزادی و دموکراسی نبودند» در نتیجه هم جنبش سبز و هم جنبش بهار عربی در عرصه تئوریک، «راهی جز گرفتار شدن در تله لیبرالیسم، با مؤلفه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آن نداشتند» لذا در این رابطه است که اگر دآوری کنیم که «عامل تئوریک شکست جنبش‌های سبز و بهار عربی ریشه در رویکرد لیبرالیسم و مؤلفه‌های مختلف آن دارد، دآوری دور از ذهنی نمی‌باشد.»

یادمان باشد که هر چند پیشکسوتان جنبش سبز و جنبش بهار عربی از همان آغاز حرکت خود می‌کوشیدند تا استبداد و اختناق حاکم را به چالش بکشند، ولی از آنجائیکه سردمداران این دو جنبش «تئوری در باب استبداد حاکم بر کشور و جامعه خود نداشتند، لذا هر چند آنها بر علیه مستبد حاکم بر جامعه خود مبارزه می‌کردند، اما نمی‌توانستند استبداد حاکم بر تاریخ و جامعه خود را به چالش بکشند». همین امر باعث گردید که سردمداران هر دو جنبش فوق در تحلیل نهائی، هم در

عرصه عمل و هم در عرصه نظر، «هر چند با دست بر سر مستبد می‌کوبیدند، اما با پا خود را محصور همان استبداد گذشته حاکم بر جامعه و تاریخ خود می‌کردند.»

برای داوری در باب صحت و سقم این آسیب‌شناسی تئوریک ما، تنها کافی است که به اعلامیه سال ۸۸ میرحسین موسوی که مانیفست و برنامه و تئوری او جهت هدایت جنبش سبز در سال ۸۸ بود، عنایت کنیم. بی‌شک مدینه فاضله میرحسین موسوی در این اعلامیه‌ها، جامعه دهه ۶۰ ایران، تحت هژمونی خمینی بود. بطوریکه باور ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که نه میرحسین موسوی و نه شیخ مهدی کروی، اصلاً و ابداً کوچکترین نقد و انتقادی در باب عملکرد خمینی در دهه ۶۰ در رابطه با جامعه فلاکت زده ایران نداشته‌اند و ندارند و نه خواهند داشت، از نظر اینها «هر چه آن خسرو (خمینی) در دهه ۶۰ در جامعه ایران کرده است شیرین بوده است، چون درخت تین که جمله تین کند.»

علی ایحال، آبخور تئوریک این بن‌بست نظری جنبش سبز و جنبش بهار عربی (اگر هزار بار دیگر هم در کشور ایران و منطقه خاورمیانه بازتولید بشوند) همین «فقدان تئوری در باب استبداد تاریخی حاکم بر جامعه خودشان است» آنچنانکه در سال ۵۷ جامعه ایران، این آفت باعث شد تا مردم مستبد را به جای استبداد به زیر بکشند، در نتیجه مستبدی مهیب‌تر بر آنها حاکم شد. بنابراین به زیر کشیدن مستبد تنها هنر نیست، هنر بزرگتر آن است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتواند قبل از به زیر کشیدن مستبد در عرصه تئوری، «استبداد تاریخی حاکم بر جامعه فقه‌زده و تصوف‌زده و استبدادزده ایران را به نقد بکشد و آن را به زیر آورد.»

باری: تا زمانیکه در عرصه نظری و تئوریک نتوانیم استبداد را به سلاخی و نقد بکشیم و صاحب تئوری استبدادستیزی بشویم، در چارچوب مبارزه آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه:

اولاً مبارزه ما محدود به «مستبدستیزی» می‌شود، نه «استبداد ستیزی.»

ثانیاً آنچنانکه از مشروطیت تا کنون مردم ایران در عرصه مبارزه تحول‌خواهانه خود، در طول بیش از یک قرن گذشته تجربه کرده‌اند بدون دستیابی به تئوری استبداد، «با رفتن هر مستبدی، مستبدی مهیب‌تر و خونخوارتر از گذشته مانند بختک بر سرنوشت مردم فلاکت ایران خواهد افتاد» بطوریکه شعار امروز مردم فلاکت‌زده ایران پس از یک قرن مبارزه با مستبدین (نه مبارزه با استبداد) این شده است که

«سال به سال، دریغ از پارسال.»

د - از آنجائیکه در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران، «موضوع انتخابات میوه و نتیجه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین نبوده است»، همین فقدان جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین (در طول بیش از یک قرن گذشته به خصوص در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی) باعث گردیده است تا موضوع انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی:

اولاً محدود به انتخاب کردن (نه انتخاب شدن) انتخاب شده‌های رژیم مطلقه فقهاتی بشود.

ثانیاً فقدان جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران باعث گردیده است تا در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، «انتخابات به عنوان مهمل و ابزاری در دست رژیم مطلقه فقهاتی بشود» تا توسط آن بتوانند هم در برابر جامعه جهانی مدعی مشروعیت سیاسی بکنند و هم در داخل ایران توسط این انتخابات ابزاری و مهملی بتوانند روپوشی بر روی استبداد مطلقه فقهاتی خود بکشند.

ثالثاً رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ ساله گذشته عمر خود تلاش کرده است تا توسط این انتخابات ابزاری و مهملی، «بستری جهت تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت فراهم نماید». لذا در این رابطه بوده است که در غیبت بزرگ جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران، در طول ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی این رژیم جهت تمویه مردم ایران و جهت دستیابی به اهداف سه گانه فوق مجبور بوده است تا برای کشانیدن مردم فلاکت‌زده و نگون‌بخت ایران به پای صندوق‌های رأی، علاوه بر تکلیفی کردن انتخابات توسط فتوا و سوء استفاده از ذهنیت تاریخی فقه‌زده و استبدادزده مردم ایران، انتخابات را توسط مهندسی کردن از پیش و مهره چینی از پیش مشخص شده خود، «از صورت انتخابات غیر قطبی و تک قطبی خارج نماید»، چراکه رژیم مطلقه فقهاتی دریافته است که «تنها با تکلیفی کردن انتخابات، توسط فتوای فقهی حوزه‌های فقهاتی، نمی‌تواند مردم فلاکت‌زده و فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران را به پای صندوق‌های رأی بکشاند». لذا در راستای پر کردن این خلاء می‌باشد که رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب تکلیفی کردن حضور مردم فلاکت‌زده و فقه‌زده ایران به پای صندوق‌های رأی کوشیده است تا در ۳۸ سال گذشته «انتخابات تکلیفی و غیر حقی را به صورت قطبی از پیش مهندسی شده درآورد.»

ادامه دارد



«کارنامه سیاسی هاشمی رفسنجانی»



«ترازنامه ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهی»

قاجار، می‌خواست به مدرنیزاسیون و توسعه اقتصادی خارج از توسعه سیاسی دست پیدا کند»، یعنی همان مسیری که مدت ۲۰ سال رضا شاه پهلوی طی کرد؛ و ۲۲ سال بعد از مرگ رضاشاه در جزیره موریس، سرانجام پروژه مدرنیزاسیون او، به پروژه رفرم ارضی شاه - کندی انجامید که با شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی و سرازیر شدن زحمتکشان روستاها به حاشیه شهرها، بستر انقلاب بهمن ۵۷ فراهم گردید؛ زیرا همین حاشیه‌نشینان شهری بودند که با قرار دادن عکس خمینی در ماه، خمینی را بر دوش خود گذاشتند و با او رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را به زیر کشیدند و دو دستی قدرت را تحویل روحانیت دادند.

فراموش نکنیم که تفاوت مصدق با امیرکبیر در این بود که امیرکبیر در چارچوب نظام استبدادی قاجار می‌خواست به مدرنیزاسیون ایران پردازد، اما مصدق در عرصه توسعه سیاسی تلاش می‌کرد، به توسعه اقتصادی دست پیدا کند. در نتیجه، به علت تکیه مصدق بر توسعه سیاسی بود که شاه و شیخ به همراه امپریالیست، جهت نابودی او هم‌پیمان و هم‌قسم شدند. لذا طبیعی بود که هاشمی رفسنجانی در ۸ سال دولت پنجم و ششم خود، «با تکیه بر فلاحیان و قدرت مطلق سرکوب به او سپردن»، جهت بسترسازی توسعه اقتصادی خود، توسط اقتصاد نولیبرالی و

بنابراین، در این رابطه بود که از بعد از پروژه تثبیت خامنه‌ای بر کرسی ولایت فقیه، او کوشید با سوار شدن بر مرکب دولت پنجم و ششم، نقش امیرکبیر رژیم مطلقه فقهی بازی کند. برای این منظور مبانی برنامه‌ای که او در دستور کار خود قرار داد عبارت بودند از:

الف - اجرای نسخه‌های صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، در چهارچوب سیاست تعدیل اقتصادی و در پیش گرفتن سمت و سوی نولیبرالی اقتصادی.

ب - به خدمت گرفتن تکنوکرات‌ها در چارچوب تشکیلات کارگزاران سازندگی.

ج - بازسازی طبقه بورژوازی پادگانی، با فراخوانی علنی سپاه پاسداران از جنگ برگشته به عرصه فعالیت‌های کلان اقتصادی.

د - جایگزین کردن گول سرمایه‌داری بورژوازی پادگانی به جای بورژوازی بزرگ دربار پهلوی دوم.

ه - بنای اقتصاد سیاسی کشور بر بنیان ثروت‌اندوزی از طریق انباشت سرمایه‌های نامولد، اعم از پولی و بانکی و قاچاق و غیره.

و - گسترش پایگاه طبقاتی سرمایه‌داری رژیم مطلقه فقهی از خرده بورژوازی شهری و بورژوازی تجاری به بورژوازی بزرگ پادگانی.

ز - اجرای سیاست خصوصی‌سازی با دستاویز قرار دادن شعار تعدیل اقتصادی جهت حاتم‌بخشی سرمایه‌های کلان دولتی به سپاه و گردانندگان قرارگاه خاتم الانبیاء و آقازاده‌ها و نورچشمی‌ها.

ح - تکیه بر الگوی توسعه اقتصادی در چارچوب استبداد سیاسی و نفی توسعه سیاسی.

فراموش نکنیم که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، «الگوی هاشمی رفسنجانی در این رابطه امیرکبیر بود». چرا که او «در چارچوب استبداد ناصرالدین شاهی

برنامه صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، نطفه هر گونه حرکت آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه را در جامعه ایران نبود کرد. بنابراین، اگر می‌بینیم که در ۸ سال دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی «جنایت در اشکال مختلف آن، توسط سرانگشت اجرائی او، یعنی فلاحیان به اوج خود می‌رسد، نباید تعجب کرد.»

علیهذا، از آنجائیکه در دوران ۸ ساله دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی، خامنه‌ای به علت عدم تثبیت حاکمیت نیمه خدائی خود، معتقد به مشارکت قدرت با هاشمی رفسنجانی رئیس‌جمهور بود، این امر باعث گردید تا هاشمی رفسنجانی در مدت ۸ سال دولت پنجم و ششم، به صورت قدرت دوم مملکت حکمرانی کند، ولی به موازات تثبیت قدرت نیمه خدائی خامنه‌ای و نهادینه کردن تمامی پایه‌های قدرتش، رفته رفته خامنه‌ای «سفره قدرت خود را از هاشمی رفسنجانی جدا کرد». تا آنجا که آنچنانکه در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ دیدیم، رسماً اعلام کرد: «که فکر من به احمدی نژاد بیشتر نزدیک است تا به هاشمی رفسنجانی»؛ و از بعد از این اعلام جنگ و اعلام برائت او بود که خامنه‌ای به خلع ید از هاشمی رفسنجانی پرداخت که این خلع ید از کنار گذاشتن او از ریاست مجلس خبرگان رهبری گرفته تا اعلام عدم صلاحیت او در انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲ و کودتای انتخابات مهندسی شده در مرحله دوم انتخابات دولت نهم در سال ۸۴، ادامه پیدا کرد.

با همه این تفاسیر، آنچه بیش از همه در خلع ید هاشمی رفسنجانی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای قابل توجه بود، «پشت کردن سپاه و بورژوازی پادگانی به هاشمی رفسنجانی و پیوند این نهاد به حزب پادگانی خامنه‌ای بود». همان پیوندی که بستر ساز نهادینه کردن قدرت توسط خامنه‌ای گردید. یادمان باشد که علاوه بر اینکه هاشمی رفسنجانی بستر ساز تکوین سپاه توسط لاهوتی بود، خود هاشمی رفسنجانی در مدت ۸ سال جنگ با عراق، به عنوان فرمانده جنگ توانست با تضعیف ارتش، سپاه را چه در جنگ شهری با سازمان مجاهدین خلق و چه در جنگ غیر منظم در کردستان با حزب دموکرات و کوموله و چه در جنگ کلاسیک ایران و عراق، «سپاه مار خورده و افعی شده را در آستین خود پرورش دهد و مانند مارگیر بغدادی که داستان آن در دفتر سوم

مثنوی آمده است، این مار یخ‌زده و افسرده را که در سال ۶۸ از جبهه‌های جنگ، شکست خورده برگشته بود، در دولت پنجم و ششم خود، در آفتاب سیاست خصوصی‌سازی و تعدیل اقتصادی، بدل به غول سرمایه‌داری بوروکراتیک - نظامی یا بورژوازی پادگانی بکند. آنچنانکه این غول در اولین حمله، بر خلاف انتظار هاشمی رفسنجانی، از کنترل او خارج شد و تحت فرمان حزب پادگانی خامنه‌ای درآمد و مارگیر را بلعید.

بنابر این در این رابطه بود که به موازات خلع ید هاشمی رفسنجانی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای، او رفته رفته کوشید تا با اردوگاه راست قدرت حاکمه که تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای بودند، اعم از راست سنتی تحت هژمونی سازمان روحانیت که خود از بنیانگزاران اصلی و اولیه آن بود و راست پادگانی، تحت هژمونی سپاه که خود اساس آن را بر پا کرده بود و راست بازاری تحت هژمونی مؤتلفه که خود از حامیان اولیه آنها در دهه ۴۰ بود و راست بوروکراتیک که خود بنای آن را گذاشته بود و راست داعشی، تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی، فاصله بگیرد؛ و عطای نماز جمعه را به لقائش بخشید؛ و طی نامه سرگشاده‌ای که در ۲۴ خرداد ۸۸ برای خامنه‌ای نوشت، رسماً با حزب پادگانی خامنه‌ای مرزبندی کرد؛ و در لوای خط اعتدال، قدرت اردوگاه جناح راست رژیم مطلقه فقهانی را به چالش کشید؛ اما مبانی چالش هاشمی رفسنجانی با اردوگاه راست حاکمیت بر این مبانی قرار داشت:

اولاً هاشمی رفسنجانی تا آخر عمر در چارچوب حفظ نظام مطلقه فقهانی، با اردوگاه راست چالش می‌کرد، بطوریکه در طول ۸ سالی که از عمر چالش هاشمی رفسنجانی با اردوگاه راست می‌گذشت، حتی برای یکبار هم هاشمی رفسنجانی، حاضر نشد، کلیت رژیم مطلقه فقهانی حاکم که حول محور قدرت نیمه خدائی ولایت فقیه تکوین پیدا کرده است، به چالش بکشد. لذا در همین رابطه بود که حتی زمانی که خامنه‌ای در پاسخ به اعتراض هاشمی رفسنجانی «نسبت به تکیه بر پیشرفت اقتصادی و دوری از سرمایه‌گذاری نظامی اعلام کرد که کسی که این حرف می‌زند خائن است» و یا زمانی که خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ اعلام کرد که اندیشه من به احمدی نژاد نزدیکتر است تا به هاشمی رفسنجانی، او هرگز حاضر نشد با خامنه‌ای به صورت

علنی از در جنگ درآید. چرا که او می‌دانست که به چالش کشیدن خامنه‌ای (که محصول دستپخت خود هاشمی رفسنجانی در جلسه خبرگان بعد از فوت خمینی بود)، به معنای به چالش کشیدن کل نظام است.

ثانیاً هاشمی رفسنجانی در ۸ سال چالش خود با اردوگاه راست، هرگز حاضر نشد کوچکترین نقدی به جنایات دهه ۶۰ که خود از سرانگشتان اصلی مدیریتی آن بود، بکند؛ زیرا او خوب می‌دانست که کوچکترین نقدی به عملکرد رژیم در دهه ۶۰، در هر شکلی و صورتی، در مرحله اول باعث نقد خود خمینی می‌شود و نقد خمینی از نظر هاشمی رفسنجانی، حتی اگر توسط استاد او یعنی حسینعلی منتظری هم صورت گرفته شده باشد، ذنب لایغفر خواهد بود، چراکه به معنای نفی مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد. لذا در این رابطه بود که هاشمی رفسنجانی، بعد از انتشار فایل صوتی منتظری در نقد نسل‌کشی تابستان ۶۷ توسط فتوای خمینی، اعلام کرد که: «این از اهداف شوم دشمنان است و آن را موج جدید ایجاد شده برای حمله به خمینی تعریف کرد.»

ثالثاً هاشمی رفسنجانی در ۸ سال چالش با اردوگاه راست رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، با اینکه از آغاز با نظریه ولایت فقیه به عنوان یک نظام حکومتی اعتقادی نداشت و حتی در عرصه قانون اساسی او مخالف تکوین مجلس خبرگان قانون اساسی مورد پیشنهاد سیدمحمد طالقانی بود، با همه این احوال، از بعد تصویب قانون اساسی در ضل نظریه ولایت فقیه به عنوان نظام حکومتی، او تا آخر عمر، علاوه بر اینکه تمام تلاشش جهت سمت و سو دادن به این امر شد و حتی حاضر شد تا حسینعلی منتظری را طی سناریوی دستپخت خودش در سال ۶۷، در پای ولایت فقیه خمینی ذبح نماید و در تمامی دوران حصر منتظری که به پیشنهاد خود او صورت گرفت، لام از کام بر نداشت؛ و تا آخر برای حفظ اصل ولایت فقیه به عنوان نظام حکومت، با اینکه بخوبی می‌دانست که آبشخور تمامی حمله‌ها به او، خود خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش می‌باشد، حاضر نشد برای یک بار در ملاء عام، خامنه‌ای را به صورت عریان به نقد بکشد و همیشه با جمله: «من عاشق خامنه‌ای هستم. زهر تلخ بر جان اردوگاه راست می‌ریخت.»

رابعاً هاشمی رفسنجانی در ۸ سال چالش با اردوگاه راست تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای، هرگز حاضر نشد دو پروژه خانمان‌سوز جنگ ۸ ساله این رژیم با عراق بخصوص از بعد از فتح خرمشهر و پروژه ویران‌گر ۲۲ ساله هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی که توسط خود او برنامه‌ریزی و طراحی شده بود و با هزینه ۵۰۰ میلیارد دلاری، عاقبت بسترساز زهرنوشان پیاپی گردید، کوچکترین نقد و انتقادی بکند؛ و با اینکه خود او توسط خطبه‌های عربی نمازهای جمعه نیمه دوم سال ۵۸ و نیمه اول سال ۵۹ آتش بیار معرکه جنگ ۸ ساله بود و آخر خود او بود که خمینی را وادار به تسلیم در برابر جنگ و خوردن زهر کرد، برای یکبار هم به نقد آن نپرداخت و حاضر نشد تا حتی خاطرات خود از ماجرای تسلیم شدن در جنگ با عراق با ملت در میان بگذارد.

خامساً هاشمی رفسنجانی که خود معمار و پدر معنوی پروژه گذار و عبور از جنبش سبز در ۸ سال گذشته بوده است و ظهور جریان اعتدال‌گرایی توسط او تبلور نهایی پروژه گذار از جنبش سبز و اعتمادسازی برای حاکمیت مطلقه فقهاتی بوده است، با همه این احوال در طول این ۸ سال هرگز حاضر نشد به صورت علنی حصر سران جنبش سبز را به چالش بکشد، چراکه شروع حصر در رژیم مطلقه فقهاتی که با حصر حسینعلی منتظری آغاز شد، پیشنهاد و دستپخت خود او بود. □

پایان

«خدای اقبال» «خدای شریعتی» ۲۳

کتاب بازسازی فکر دینی پس از اینکه می‌کوشد تا خدای خالق قرآن که در چارچوب «...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سوره الرحمن - آیه ۲۹) دائماً در حال خلقت جدید می‌باشد، جایگزین خدای صانع و خدای ناظم فلاسفه یونانی‌زده گذشته مسلمان بکند چراکه از نظر اقبال بن مایه اولیه کلامی بازسازی شده می‌بایست از تغییر تصور خدا در نگاه مسلمانان تکوین پیدا می‌کند. یعنی تا زمانیکه مسلمانان به خدای برون خلقت و خدای بازنشسته و خدائی که خود در علم نامحدودش محصور است معتقد باشند، چشم‌انداز هیچگونه تحول نظری و سیاسی و عملی برای آن‌ها وجود ندارد.

چرا که خدائی که خود در حرکت و خلقت نباشد، گرفتار جبر خودساخته خود می‌شود، در نتیجه اینچنین خدائی که در زندان علم خود محصور است و بیرون خلقت نشسته و دستی در خلقت ندارد، نمی‌تواند برای جانشین خود در زمین الگوی آزادی و اراده و اختیار باشد. در همین رابطه از آنجائیکه اقبال هر گونه تحول نظری و عملی مسلمانان در قرن بیستم را در گرو دستیابی به اراده و اختیار و برون رفت از جبر طبیعی و الهی و انسانی و اجتماعی و تاریخی می‌داند، دستیابی مسلمانان به اختیار و اراده تنها از طریق تغییر در تصور خدای بازنشسته بیرون از وجود می‌داند، لذا او می‌کوشد تا جهت تغییر تصور خدا در باور مسلمانان ابتدا خدای خالق را جایگزین خدای صانع و خدای ناظم فلاسفه یونانی‌زده مسلمان بکند که برای بیش از هزار سال جزء باورهای مسلمانان کرده بودند و در راستای تبیین خدای خالق است که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان محک

اقبال هم مانند شریعتی معتقد است که آنچنانکه فلسفه و علم نمی‌تواند به نیایش پی ببرد و آنچنانکه دعا و نیایش تنها توسط پیامبران ابراهیمی برای بشر آورده شده است و آنچنانکه پیامبران ابراهیمی توسط دعا و عبادت و مناسک و نیایش می‌خواستند، «جهت تغییر خود و من فردی» انسان‌ها را وادار به بازی‌گری نمایند و انسان‌ها را از صورت تماشاگر صرف خارج کنند، اما مهم‌تر از همه اینکه اقبال معتقد است که تنها با نیایش و دعا و عبادت و مناسک است که در ادیان ابراهیمی «انسان‌ها می‌توانند پیوند خود را با خداوند فهم و احساس کنند» فراموش نکنیم که اقبال، «خدا را به عنوان من بزرگ که بی‌نهایت می‌باشد مطرح می‌کند، و انسان را به عنوان من کوچک»؛ و از آنجائیکه از نظر اقبال، «این من بزرگ و بی‌نهایت یک من وجودی است، (نه آنچنانکه مولوی می‌گوید یک من عدمی) و چون این من دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و به سمت آینده مهندسی شده پیش می‌رود و به علت اینکه این «من بزرگ» از نظر اقبال همه وجود است و همه وجود هم پیوسته در حال خلق جدید و نوزانی می‌باشد»، به همین دلیل اقبال معتقد است که این «من کوچک» در «من بزرگ» قرار دارد و از رگ‌های گردنش هم به او نزدیک‌تر می‌باشد.

البته پر واضح است که، «پیوند من کوچک با من بزرگ از نظر اقبال توسط زمان فلسفی نه زمان ریاضی شکل می‌گیرد» و از آنجائیکه زمان فلسفی و حقیقی از نظر اقبال عین حرکت و شدن و تکامل می‌باشد، با همه این احوال او معتقد است که به صورت عادی و طبیعی و خودبخودی این من کوچک در دامن آن من بزرگ هرگز توان فهم پیوند وجودیش با من بزرگ ندارد، و فقط توسط تجربه باطنی و نیایش و دعا و عبادات است که انسان یا من کوچک می‌تواند پیوند خود را با من بزرگ فهم کند.

در نتیجه «اقبال فلسفه نیایش و دعا و مناسک و عبادت را در تلاش انسان جهت از بین بردن دوگانگی بین خدا و انسان می‌داند. چراکه عبادت از نگاه اقبال شکلی دو طرفه دارد آنچنانکه بنده، خداوند را عبادت می‌کند، خداوند هم با پذیرش عبادت بنده‌اش، پس با دعا و نیایش و عبادت است که خداوند هم از حالت تماشاگری به جهان و از صورت خدای بازنشسته خارج می‌شود و با جهان و انسان وارد داد و ستد می‌شود.»

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - و هر گاه بندگان من از تو در باره من پرسیدن، به بندگانم بگو همانا من نزدیکم به شما دعای شما را اجابت می‌کنم و هر زمانی که مرا بخوانید اجابت می‌کنم از من و به من ایمان بیاورند شاید رشد کنند» (سوره بقره - آیه ۱۸۶).

در همین چارچوب است که اقبال در عرصه بازسازی مبانی کلامی اسلام در فصل دوم



فلسفی تجلیات تجربه دینی، «ابتدا می‌کوشد تا فاصله بین خدا و جهان و انسان از بین ببرد و در این رابطه به جای اینکه مانند عرفا بگوید، خداوند در جهان و انسان قرار دارد، می‌گوید این جهان و این انسان است که در خداوند قرار دارد و هرگز او نه انسان و نه جهان را خارج از خداوند نمی‌داند.»

البته نه به صورت حلولی آنچنانکه هگل معتقد بود یا به صورت موجودی آنچنانکه اسپینوزا تبیین می‌کرد. چراکه خدای اقبال با خدای حلولی هگلی متفاوت است زیرا «خدای حلولی هگلی از نقص به کمال می‌رود» (آنچنانکه وایتهد هم به چنین خدائی اعتقاد داشت)، اما خدای اقبال، خدائی است خالق و دائماً در حال خلق جدید است و آینده نامعلوم توسط خلق‌های جدید خود بدون نقشه قبلی می‌سازد، با همه این احوال خدای خالق متحرک زمانبند اقبال، خدائی نیست که حرکتی از نقص به کمال داشته باشد. بلکه کمال مطلق است که دائماً حرکتش در راستای خلق جدید در جهان می‌باشد؛ و هدایت‌گر تکامل وجود در عرصه خلق جدید خود او می‌باشد.

لذا در چارچوب همین خدای خالق و جهان پویا و متحرک است که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی به موضوع زمان فلسفی می‌رسد (زمان فلسفی اقبال غیر از زمان ریاضی انشتین است، که علاوه بر اینکه بر مطلق سرعت نور تکیه می‌کند، تنها وسیله سنجش است) البته زمان فلسفی یا زمان حقیقی اقبال یک زمانی وجودی است که اقبال در چارچوب تجربه انفسی به کشف آن دست پیدا کرده است. برعکس زمان ریاضی انشتین که یک زمان آفاقی می‌باشد و به همین دلیل زمان فلسفی یا زمان حقیقی برای اقبال عنصر خلاقیت است و در چارچوب همین زمان فلسفی یا زمان حقیقی است که اقبال به فلسفه نیایش و دعا و مناسک و عبادت می‌رسد.

«من شخصاً بر آنم که زمان عنصری اساسی از واقعیت است. ولی زمان حقیقی زمان تسلسلی نیست که تمیز گذشته و حال و آینده امری اساسی از آن است. زمان حقیقی دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است که در برهان مک تاگارت به آن توجه شده است. زمان تسلسلی دوام است که ذهن انسان در مرحله شناخت آن را ذره ذره کرده است. زمان تسلسلی نوعی وسیله است که با آن واقعیت فعالیت خلاق پیوسته خود را در معرض اندازه‌گیری کمی قرار می‌دهد. به همین معنی است که قرآن می‌گوید: «و اختلاف شب روز از او است» شاید چنین سوالی برای شما پیدا شده باشد که: آیا من مطلق (خدا) نیز تغییرپذیر است؟ ما به عنوان موجودات بشری. از لحاظ وظیفه به یک فرایند جهانی مستقل پیوستگی داریم. قسمت عمده شرایط زندگی ما نسبت به ما خارجی است. تنها

نوعی از زندگی که برای ما شناخته است. میل و تلاش و نرسیدن و رسیدن به مقصود است که تغییرات پیوسته‌ای از وضعی به وضعی دیگر است. از دیدگاه ما. زندگی تغییر است. و تغییر اصولاً عدم کمال است. در عین حال. چون تجربه خودآگاهانه ما تنها نقطه عزیمت برای دست یافتن به هر معرفت است. نمی‌توانیم از محدودیت تعبیر واقعیت‌ها در پرتو درونی خویش برکنار بمانیم. تصور خدا به صورت بشری امری است که برای فهم حیات از آن نمی‌توان حذر کرد. چه زندگی را تنها از درون می‌توان شناخت. از همین ترس تصور حیات الهی بر صورت حیات بشری است که ابن حزم. متکلم اندلسی. در بیان صفت حیات خدا دچار تردید شده و ماهرانه گفته است که: خدا را نه از آن جهت باید زنده گفت که با مفهومی که ما از زندگی داریم زنده است. بلکه از آن جهت باید او را زنده دانست که در قرآن چنین وصف شده است. ابن حزم که خود را به سطح تجربه خودآگاهانه محدود کرده و از جنبه‌های عمیق‌تر آن غافل مانده بود. زندگی را تغییری تسلسلی و توالی یک رشته حالات دانسته است که در برابر محیطی که چون سدی در برابر است. پیدا می‌شود. تغییر تسلسلی آشکارا نماینده عدم کمال است. و اگر خود را به این نظر محدود کنیم. دشواری سازگار کردن کمال الهی با حیات الهی را نمی‌توان از میان برداشت. ظاهراً بایستی این حزم چنان اندیشیده باشد که کمال الهی را می‌توان به بهای از دست رفتن حیات او حفظ کرد. با وجود این راهی برای رفع این اشکال وجود دارد. من مطلق (خدا) چنانکه دیدیم. تمام واقعیت و حقیقت (وجود) است. در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد. در نتیجه مراحل حیات او از درون معین می‌شود. پس آشکار است که تغییر. به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کامل‌تر. یا بالعکس. بر او قابل تطبیق نیست. ولی تغییر به این معنی تنها شکل ممکن حیات نیست. نظری عمیق‌تر به تجربه خودآگاهانه ما نشان می‌دهد که در زیر دوام تسلسلی ظاهری (زمان تسلسلی) یک دوام حقیقی (زمان فلسفی) وجود دارد. من نهایی (خدا) در دوام محض (زمان فلسفی) وجود دارد که در آن دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد «که خستگی در آن راه ندارد» و «چرت و خواب» مانع عمل آن نمی‌شود. من نهایی (خدا) را به این معنی از تغییر. بی‌تغییر دانستن. او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری راکد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است (خدای بازنشسته عارفان و فلاسفه و اشاعره) تغییر. در مورد خود خلاق (خدا) نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خود خلاق (خدا) عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست که ظاهراً ابن حزم. از طریق آثار ارسطو. به آن رسیده است. بلکه عبارت است از شالوده وسیع‌تری در فعالیت خلاق و چشم‌اندازی نامحدود در بصیرت خلاق او. که حیات خدا



جلی اوست. تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. کمال برای آدمی به معنی تعقیب امری است و ممکن است به معنی عجز و ضعف باشد در صورتی که کمال برای خدا به معنی فعلیت یافتن تمام ناشدنی امکانات خلاق نامحدود وجود است که تمامیت خود را در سراسر فرایند حفظ می‌کند. چنین رویکرد فلسفی جامع در باره حقایق تجربه. خواه از جنبه کارآمدی و خواه از جنبه ارزیابی آن. ما را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهائی (وجود خداوند) یک حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است و این حیات خداوند را به صورت یک «من» تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. بلکه تنها پذیرفتن ساده این تجربه است که آنچنانکه حیات در من انسان. اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیتی ترکیبی است که به منظور سازندگی اوضاع پراکنده سازواره زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آن‌ها می‌دهد. جلی مستقیم من نهائی (خدا) در هستی اینچنین واقعیت می‌یابد. بنابراین واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهایی (خدا) واقعیت روحانی است. و باید همچون یک «من» تصور شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۰ - س ۹).

اقبال در راستای بازسازی کلیت اسلام در ادامه راه شاه ولی الله دهلوی، قبل از بازسازی فقه اسلام و قبل از بازسازی سیاست و اجتماعیات، «پروسیس بازسازی کلیت اسلام را، از اعتقادات اسلام شروع می‌کند؛ و برای بازسازی اعتقادات اسلام است که او مجبور می‌شود، تا پروسیس بازسازی خود را از علم کلام اسلامی آغاز کند، و باز در چارچوب بازسازی اعتقادات مسلمانان توسط علم کلام است که او در نوک پیکان بازسازی علم کلام و اعتقادات مسلمانان، تصورات مسلمانان از خدا را مورد چالش قرار می‌دهد.»

چرا که اقبال به درستی دریافت که تا زمانیکه خدای بازنشسته و دیکتاتور و بیرون از خلقت اشاعره و معتزله و فلاسفه یونانی‌زده و فقهای حوزه‌های فقهی شیعه و سنی بر باور مسلمانان حاکم باشد، با این تصور از خدا، امکان هیچگونه تحول و دگرگونی نظری و عملی و سیاسی و فلسفی و فقهی و کلامی در میان مسلمانان وجود ندارد، در نتیجه اقبال در سر لوحه بازسازی علم کلام خود، موضوع بازسازی تصور مسلمانان از خداوند قرار داد؛ و در همین رابطه بود که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب گرانسنگ و دوران‌ساز «بازسازی فکر دینی» خود تحت عنوان «محک فلسفی تجربیات تجلیات دینی» و «تصور خدا و معنی نیایش»، «آزادی و جاودانی من بشری» آن به این مهم پرداخته

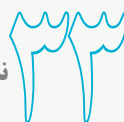
است.

او در راستای مبنای فلسفی جهت تغییر تصور مسلمانان از خداوند، بر زمان حقیقی و زمان فلسفی در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی تکیه می‌کند و می‌کوشد تا با مرزبندی زمان فلسفی از زمان ریاضی و زمان تسلسلی، برعکس زمان ریاضی انشتین زمان فلسفی یا زمان حقیقی را به خداوند تعمیم بدهد و با تعمیم زمان فلسفی به خداوند اقبال می‌کوشد تا خداوند بیرون از خلقت و تماشاگر ارسطو و اشاعره و معتزله و فقهای و متکلمین وارد خلقت و وجود بکند و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر کند.

اقبال با تعمیم زمان فلسفی در فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی می‌کوشد تا خداوند را به صورت وجود مطلق یا بنابه گفته او به صورت «من نهائی» وارد وجود بکند و توسط خدای وجودی به جنگ خدای عدمی مولوی و خدای صوفیان هندشرفی از سنائی و عطار تا حافظ و غیره برود. اقبال می‌کوشد تا با وارد کردن خداوند به عرصه وجود، خدای وجودی را جایگزین خدای عدمی و خدای ابژکتیو را جایگزین خدای سوژکتیو کانتی، و خدای بازیگر را جایگزین خدای تماشاگر ارسطویی، و خدای خالق را جایگزین خدای ناظم و صانع نیوتنی، و خدای درون وجود را جایگزین خدای بیرون از وجود فلاسفه مسلمان از فارابی تا ابن سینا تا طباطبائی و مطهری بکند.

همچنین اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خود خداوند را از زندان و حصار علم خود که متکلمین مسلمان و غیر مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته از علم خداوند برای خداوند ساخته بودند و خود خداوند را به عنوان زندانی در آن محصور کرده بودند، بکند. □

ادامه دارد



که از نو باید او را شناخت!

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

باری: آنچه در رابطه با سؤال اول اقبال (در شروع فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۳ - س ۱) که عبارت بود از: **خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟**، می‌توان گفت اینکه، خصوصیت این جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم این است که:
اولاً این جهان، جهان روحانی است.

ثانیاً روحانی بودن این جهان بخاطر این است که «جهان در خداوند قرار دارد، نه خداوند در جهان» (آنچنانکه هگل و اسپینوزا می‌گویند).

ثالثاً در این جهان روحانی، به علت اینکه هستی در خداوند شناور است و خداوند حی لایموت می‌باشد، «حیات (نه روح فلسفی یونانی) بر ماده مقدم می‌باشد» و به همین دلیل در این متافیزیک، «همه وجود زنده هستند و چیز مرده‌ای در جهان وجود ندارد» و حیات یک امر ذی مراتب می‌باشد، «که در بستر تکامل کل وجود، به سوی آینده باز و از پیش مقدر نشده در حال رشد می‌باشد.»

رابعاً خصوصیت اصلی و کلیدی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم این است که، «هم خداوند و هم جهان زمان‌مند هستند» چرا که «در این متافیزیک، خداوند ساکن و ناظر و بیکار و بازنشسته، وجود ندارد.»

۲ - در رابطه با سؤال دومی که علامه محمد اقبال لاهوری، در سر آغاز فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی مطرح می‌کند، (ص ۳ - س ۲) - «آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟» باید بگوئیم که آنچنانکه در تشریح مبانی کلامی و فلسفی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن متافیزیک اقبال لاهوری مطرح کردیم، «عنصر ابدی و ثابت در وجود، همان الله، یا خداوند تجربه کرده پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی می‌باشد»؛ زیرا:

اولاً این خداوند در این متافیزیک بیرون از وجود ننشسته در ماور الطبیعت (آنچنانکه فلاسفه یونانی اعم از افلاطون و ارسطو، تبیین می‌کردند)، بلکه برعکس، «محیط بر همین وجود می‌باشد و تمام این وجود، در وجود او شناور می‌باشند.»

ثانیاً رابطه این وجود «با وجود خداوند»، یک رابطه تنگاتنگ می‌باشد نه یکطرفه.

ثالثاً «ابدی و ثابت بودن وجود خداوند» مستلزم ساکن و ناظر و بیکار و بازنشسته و نشسته در جایگاه ماوراء الطبیعت خداوند - آنچنانکه فلاسفه یونانی تعریف می‌کردند - نیست.

رابعاً همین وجود ابدی و ثابت خداوند است که عامل «وجود بی‌نهایت» در برابر «وجود بانهایت» هستی می‌شود.

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نوخوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گر نه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

مولوی - دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - غزل

۳۶۲ - س ۷

این جهان جنگ است چون کل بنگری

ذره ذره همچو دین با کافری

آن یکی ذره همی پرد به چپ

وان دگر سوی یمین اندر طلب

ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون

جنگ فعلیشنان ببین اندر رکون

جنگ فعلی هست از جنگ جهان

زین تخالف آن تخالف را بدان

ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب

جنگ او بیرون شد از وصف حساب

چون زذره محو شد نفس و نفس

جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس

رفت از وی جنبش طبع و سکون

از چه؟ از انا الیه راجعون

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - س ۲۱

گر درآید در عدم یا صد عدم

تو بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد. ضد را می‌کشد

باز نشان حکم تو بیرون می‌کشد

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 - س ۱۴

متصل نی منفصل نی ای کمال
بلکه بی‌چون و چگونه زاعتدال
ماهیانیم و تو دریای حیات
زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات
تو نگنجی در کنار فکرتی
نی به معلولی قرین چون علتی

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - س ۱۶

«...مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ...» خداوند با همه موجودات است بدون پیوستگی؛ و غیر از همه موجودات است، بدون دوری و گسیختگی» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۱ - س ۳). یادمان باشد که در پاسخ به سؤال دوم اقبال، نباید با یک رویکرد ذات‌گرایانه به جهان و هستی و انسان و خداوند نگاه کنیم بلکه بالعکس، «باید مانند قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، با یک رویکرد تاریخی، هستی و جهان و انسان و خداوند را مورد تبیین قرار دهیم». یادمان باشد که اصل زیرساخت میانی فلسفی و کلامی متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن متافیزیک اقبال، «زمان» است.

زمان در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «زمان ریاضی و فیزیکی انشئتینی که وسیله سنجش می‌باشد نیست، بلکه موضوع زمان یک امر فلسفی می‌باشد؛ و در این رابطه به جای زمان ریاضی یا زمان فیزیکی یا زمان اتمی اشاعره و انیشتین (که وسیله سنجش و انداز‌گیری می‌باشد)، باید با عنوان زمان طبیعی یا زمان فلسفی تعریف کنیم»؛ و در همین رابطه است که، بخصوص در سه فصل دوم و سوم و چهارم، کتاب بازسازی فکر دینی علامه محمد اقبال لاهوری، او تمام قد تلاش می‌کند تا:

الف - به مخاطب بفهماند که قرآن در بسیاری از آیات و سوره‌های خود، «معتقد به موضوع زمان طبیعی است»؛ و در این رابطه است که پیامبر اسلام تلاش کرده است تا «توسط طرح اختلاف شب و روز و حرکت اجرام وجود، توجه مخاطبین خود را به امر زمان طبیعی یا همان زمان فلسفی جلب نماید.»

ب - در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان تصور خدا و معنی نیایش، اقبال تلاش می‌کند تا «با تعمیم موضوع زمان به خداوند، علاوه بر اینکه، خداوند بیکار و بازنشسته قرار

گرفته در ماوراءالطبیعت فلاسفه یونانی و در رأس آنها ارسطو و افلاطون به چالش می‌کشد، با تاسی از قرآن و پیامبر اسلام رابطه خداوند و جهان، یک رابطه ایزدگیتی و عینی و واقعی تبیین می‌نماید.»

ج - در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال می‌کوشد تا «علاوه بر اینکه به نفی زمان خطی و زمان جبری بپردازد، زمان واقعی یا زمان فلسفی یا زمان طبیعی را، مولود حرکت و خلقت نو به نو و تکاملی جهان توسط خداوند خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید تبیین نماید». تا آنجا که به علت اینکه طبق رویکرد قرآن، خداوند (...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - خداوند دائماً در حال خلق جدید است - سوره الرحمن - آیه ۲۹) و (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - همه وجود با نیروی خود خلق کردیم و اکنون در حال فراخی دادن آنها به سوی آینده باز هستیم - سوره ذاریات - آیه ۴۷) دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و بیکار و بازنشسته در ماوراءالطبیعت قرار ننگرفته است، بلکه در پیوند با همین جهان و وجود (نه بشکل حلولی) می‌باشد؛ و خلقت دائم و مستمر خداوند، به علت اینکه در چارچوب جبر علمی باری و مقدرات از پیش تعیین شده قرار ندارد، همین امر باعث گردیده است تا خلقت دائم خداوند، علاوه بر اینکه بسترساز تکوین «پدیده نو» در جهان بشود، وجود و جهان به سوی آینده باز، توسط خداوند مختار مهندسی گردد و «این موضوع کلید رمز وجود ثابت در جهان، در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و ادامه آن در متافیزیک اقبال می‌باشد.»

چراکه در متافیزیک و دستگاه فلسفی قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، موضوع ثابت در جهان و وجود، همانا خداوند می‌باشد؛ و به همین دلیل خداوند در این متافیزیک، با خداوند علت اولی و محرک اولیه ارسطویی، یا خداوند نشسته در عالم مُثَل افلاطونی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد. علی‌ایحاله، موضوع ثابت در این متافیزیک همانا فقط خداوند فاعل و خالق و واحد و دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و او خداوندی است که مستمراً در حال معماری این جهان به سوی آینده باز می‌باشد؛ و دائماً در عرصه خلقت نو، به آفرینش نو و رفتن کهنه می‌پردازد؛ و علاوه بر هدفدار کردن تکامل وجود، در پیوند با وجود قرار دارد و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد، است (...وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - سوره ق).

«من شخصاً معتقدم که صفت نهائی واقعیت، «نفسانی و روحانی است» ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود، باید بگویم که نظریه اینشتین که نظریه‌ای علمی است و تنها با ساختمان اشیاء سر و کار دارد. «هیچ توضیحی درباره ماهیت نهائی اشیائی که

دارای ساختمانی روحانی هستند. به ما نمی‌دهد». ارزش فلسفی نظریه انشتین از دو لحاظ است. نخست اینکه، «عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد» بلکه برعکس. این نظریه، «که جوهر، تنها استقراری در مکان است. برمی‌اندازد»؛ و این همان نظریه‌ای است که به ماتریالیسم کهن می‌انجامد. (در اینجا اقبال به شدت نظریه ذات‌گرایانه ارسطویی و ماتریالیسم مکانیکی قرن هیجدهم و نوزدهم، به چالش می‌کشد و آنها را مردود اعلام می‌کند) جوهر (یا همان ذات ارسطویی) در نظر عالم فیزیک نسبیتی انشتینی، «چیزی پایدار نیست» که حالات متغیر داشته باشد. بلکه «منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است» و به همین دلیل در معرفی و ابتهاد از نظریه انشتین، «او به جای مفهوم ماده، از مفهوم ارگانیسم یا سازواره استفاده کرده است». دوم آنکه، «نظریه نسبیت انشتین، فضا را تابع و وابسته ماده می‌داند». «جهان بنا بر تصور انشتین، همچون جزیره‌ای نیست که در فضائی نا محدود قرار گرفته باشد» بلکه برعکس. «جهان در فضای محدود، ولی باز به سوی آینده قرار دارد» لذا مطابق نظریه نسبیت انشتین، «در ماورای جهان، دیگر فضای خالی وجود ندارد» که ما نام آن را ماوراءالطبیعت بگذاریم؛ یعنی مطابق این نظریه، «اگر ماده نباشد، جهان منقبض می‌شود و به صورت یک نقطه درمی‌آید». ضعف نظریه نسبیت انشتین، «عدم واقعیت زمان طبیعی است»؛ زیرا در نظریه او «زمان، همچون بعد چهارمی از فضا تصور می‌شود». ظاهراً باید به آینده همچون چیزی بنگرند که پیش از آن هست؛ و بی‌شک مانند گذشته ثابت است». «زمان، به عنوان حرکت خلاق آزاد، در نظریه انشتین معنائی ندارد». در نسبیت انشتین «زمان نمی‌گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد». در این نظریه، «ما تنها به ملاقات آنها می‌رویم». بنابراین نظریه نسبیت انشتین، «از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجربه ما قرار می‌گیرد، غافل می‌ماند». در نتیجه نمی‌توان گفت که «ماهیت زمان، منحصرراً به همان چیزهایی است که در نظریه نسبیت انشتین مطرح شده است»؛ زیرا این چیزها تنها آنهایی است که این نظریه، «به سود خود، به شکلی انتخاب می‌کند که بتواند طبیعت را به وسیله آنها مورد تفسیر و تعبیر قرار دهد». برای ما که اهل علم فیزیک نیستیم، «فهم ماهیت واقعی زمان انشتین، غیر ممکن است». شک نیست که «زمان ریاضی انشتین، مانند زمان طبیعی برگسون که همان دوام محض است، نیست». همچنین «زمان ریاضی انشتین، همچون زمان مسلسل گذران حقیقت و عصاره علیت کانت هم نیست»؛ زیرا در نظریه کانت، «علت و معلول آنچنان به یکدیگر ارتباط دارند که اولی از لحاظ زمان مقدم بر دومی می‌باشد» بدان صورت که اگر اولی نباشد، دومی نیز نخواهد بود. اگر «زمان ریاضی انشتین، زمان مسلسل باشد، آنگاه بر مبنای این نظریه ممکن است که با انتخاب

مناسبی از سرعت ناظر و دستگاهی که حوادث در آن اتفاق می‌افتد، چنان کنیم که معلول بر علت آن تقدم پیدا کند». به نظر من، «زمان ریاضی انشتین که همچون بعد چهارمی از فضا در نظر گرفته می‌شود، دیگر زمان نخواهد بود» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۴۶ - س ۲۰).

آنچه از عبارات فوق اقبال قابل فهم است، اینک:

۱ - از نظر اقبال، «زمان ریاضی، با زمان طبیعی اختلاف دارد» یعنی آنچنانکه نظریه پرداز زمان ریاضی، اینشتین می‌باشد، نظریه پرداز زمان طبیعی از نظر اقبال، برگسون است.

۲ - زمان ریاضی انشتین «نسبت به ماهیت فلسفی زمان بیگانه می‌باشد و هیچ تبیین و تعریفی در باب ماهیت فلسفی زمان نمی‌کند.»

۳ - زمان ریاضی انشتین «در نماد ساعت تنها وسیله اعتباری سنجش زمان می‌باشد». لذا هیچگونه تئوری و نظریه‌ای در باب ماهیت زمان ارائه نمی‌کند.

۴ - «زمانی که تعیین کننده مبنای متافیزیک اقبال می‌باشد، زمان طبیعی است نه زمان ریاضی». موضوع «زمان طبیعی، حرکت جوهری و هدفداری وجود است، نه سنجش اعتباری که موضوع زمان ریاضی انشتین می‌باشد.»

۵ - اقبال موضوع و ایده زمان را - آنچنانکه خودش مدعی است - از قرآن فهم کرده است. چراکه از نظر اقبال «تکیه قرآن بر اختلاف شب و روز و حرکت ماه و خورشید و پدیده‌های طبیعی، همه در راستای همان تکیه قرآن بر امر و موضوع زمان فلسفی می‌باشد.»

۶ - اقبال با زمان طبیعی، به عنوان یک ظرف نگاه نمی‌کند، بلکه آن را صفتی در تمام موجودات می‌داند که مولود حرکت جوهری موجودات است.

۷ - اقبال از آنجائیکه زمان را با رویکرد زمان طبیعی می‌نگرد (نه زمان ریاضی انشتین) و آن را مولود حرکت جوهری وجود می‌داند، همین امر باعث گردیده است تا او با تاسی از قرآن، «زمان را مشمول خود خداوند هم قرار دهد.» □

ادامه دارد



در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی

ثامناً از نظر امام علی «شدن» در عرصه وجود هر چند برای مخلوق تنها در بستر دیالکتیک و تضاد و تکرر و تعدد معنی پیدا می‌کند، اما «شدن» برای خداوند خالق و فاعل در جهان تنها در چارچوب خلق مستمر «جدید» تعریف می‌شود. لذا به علت همین «شدن خلق مستمر جدید» خداوند است که زمان فلسفی (نه زمان سنجشی یا زمان ساعتی یا زمان ریاضی) نیز معنی می‌یابد.

علیهذا، از نظر امام علی خداوند آنچنانکه در تورات تحریف شده تعریف می‌گردد «بیکار، خسته، بیرون از وجود ننشسته است» بلکه بالعکس، «محیط بر جهان و وجود، هم دانماً در حال خلق جدید است و هم عامل نو شدن حیات می‌باشد، هم به تکامل هستی معنی می‌دهد و هم جهان را به سوی آینده باز از پیش طراحی نشده، مهندسی می‌نماید»؛ و به علت همین غیر تضادمند و غیر تعدد و تکرر بودن ذات خداوند است که بی‌مثال برای انسان می‌باشد و وجودی ناپیدا برای چشمان ما می‌گردد.

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شوند

چون که حق را نیست ضد پنهان بود

نور حق را نیست ضدی در وجود

تا به ضد او را توان پیدا نمود

بی‌ضدی ضد را نتوان نمود

وان شه بی‌مثل را ضدی نبود

ضد و ندش نیست در ذات و عمل

زان بپوشیدند هستی‌ها حل

خامساً از نظر امام علی، اختلاف انسان‌ها در توصیف و تعریف خداوند، مولود منعکس ساختن آن واقعیت عظیم در ذهن خود به وسیله درک و احساس است؛ و در چارچوب این انتقال واقعیت به ذهن است که خدای تمثیلی و تشبیهی و انسان‌واره و غیره در زندگی بشریت تکوین پیدا می‌کند.

کل آن را همچو خود دانی یقین

خانه را گردنده ببند منظرت

ساحلیم را همی بینی دوان

چون تو جزء عالمی پس ای مهین

چون تو برگردی و برگردد سرت

ور تو در کشتی روی بریم روان

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۵۳ - سطر ۲۹ به بعد

سادساً از نگاه امام علی، رابطه هستی و وجود با خداوند رابطه حیات با ذی‌حیات است که همین رابطه بسترساز نو شدن وجود به صورت دیالکتیکی توسط زایش نوها از دل کهنه‌ها و روشنائی از دل تاریکی و غیره می‌باشد. بنابراین در رویکرد امام علی به هستی همه وجود دارای حیات می‌باشد و حیات امری ذومراتب است و پیوند این جهان با خداوند، پیوند حیات با ذی‌حیات است.

با تو می‌گویند روزان و شبان

با شما نامحرمان ما خامشیم

محررم جان جمادات چون شوید

غلغل اجزای عالم بشنوید

وسوسه تاویل‌ها بر بایدت

ناطقان کانا الیه راجعون

غلغلی افکنده اندر آسمان

جمله ذرات عالم در نهان

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم

چون شما سوی جمادی می‌روید

از جمادی در جهان جان روید

فاش تسبیح جمادات آیدت

جمله اجزا در حرک در سکون

ذکر و تسبیحات اجزای نهان

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ - سطر ۱۸ به بعد:

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست

هر نفس اندیشه نو، نو خوشی و نو عناست

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

گر نه ورای نظر عالم بی‌منتهاست

جیست نشانی آنک هست جهانی دگر

روز نو و شام، باغ نو و دام نو

عالم چون آب جوست، بسته نماید ولیک

نو زکجا می‌رسد؟ کهنه کجا می‌رود؟

دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - سطر ۷ به بعد



مولوی - مثنوی

علی ایحال، آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، هدف بعثت انبیاء ابراهیمی تبیین و تعریف و تشریح و توضیح پنج رابطه برای بشریت بوده است که این پنج رابطه عبارت بودند از:

۱ - رابطه انسان با خداوند،

۲ - رابطه انسان با خودش،

۳ - رابطه انسان با جهان و هستی،

۴ - رابطه انسان با جامعه،

۵ - رابطه انسان با تاریخ و آنچنانکه مطرح کردیم، تعریف این پنج رابطه توسط پیامبران ابراهیمی در چارچوب «توحید» صورت می‌گرفته است؛ اما نکته‌ای که در این رابطه قابل توجه می‌باشد اینکه پیامبران ابراهیمی پروژه توحید خود را برای دستیابی به پنج هدف فوق، از مؤلفه «تعریف رابطه انسان با خداوند» شروع می‌کردند.

به عبارت دیگر، در منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی تا زمانیکه رابطه انسان با خداوند تعریف نشود، امکان تعریف مؤلفه‌های چهارگانه دیگر وجود ندارد؛ و به همین دلیل می‌بینیم که ابراهیم خلیل سرسلسله جنبان توحید در تاریخ بشریت، همین که می‌خواهد رسالت توحیدی خود را آغاز کند، قیل از هر چیز، تبر بدوش به جنگ بت‌هائی می‌رود که ارباب قدرت برای توجیه قدرت خویش به نام خداوندان آسمان‌ها در زمین توسط این بت‌ها، خداپرستی برای توده‌ها تعریف می‌کردند؛ و در ادامه حرکت ابراهیم خلیل بود که تمامی انبیاء الهی نوک پیکان حرکت خود را به سمت مبارزه با بت‌پرستی قرار می‌دادند؛ و شاید در این رابطه اگر دآوری کنیم که سخت‌ترین فاز حرکت انبیاء ابراهیمی، همین بازتعریف رابطه انسان با خداوند بوده است، یک دآوری بی‌ربط نباشد؛ زیرا نکته اساسی که در این رابطه نباید فراموش کنیم اینکه بشریت در تاریخ گذشته خود الی الان، به علت اینکه حتی خارج از دعوت پیامبران ابراهیمی، خود می‌توانسته است به شناسایی خداوند دست پیدا کند، از آنجائیکه خداشناسی بشر خارج از دایره منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی صورتی مطلق داشته است، همین خدای بی‌نهایت مطلق شناسایی شده توسط بشر

خارج از دایره منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی باعث گردیده است تا از آغاز الی الان بشریت در عرصه خداپرستی بی‌نهایت از آنجائیکه خود را به صورت بی‌نهایت منفی و کوچک تعریف می‌کرده است، لذا پیوسته بشریت زیر اراده مطلق خداوند به عنوان بی‌نهایت (خارج منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی)، له می‌شده است.

در نتیجه، در این رابطه بوده است که انبیاء ابراهیمی در سرلوحه رویکرد توحیدی خویش، «تعریف و تبیین رابطه انسان با خدا» قرار می‌داده‌اند، چرا که مدعی بودند که تنها توسط بازتعریف رابطه انسان با خداوند است که آنها می‌توانند به بازتولید «انسان» دست پیدا کنند؛ و طبیعی است که اگر آنها نمی‌توانستند خود انسان را بازتولید کنند، توحید در عرصه جهان و جامعه و تاریخی سالبه انتفاع به موضوع می‌گردید.

بنابراین، به این دلیل بوده است که در منظومه معرفتی انبیاء ابراهیمی «بازتولید انسان» در گرو «بازتولید رابطه انسان با خداوند» بوده است.

باری به همین دلیل پیامبران ابراهیمی برای «بازتولید رابطه انسان و خداوند»، خود را مجبور به بازشناسی و اصلاح خداشناسی انسان‌ها می‌دیدند و در راستای همین بازشناسی خداشناسی بوده است که آنها در چارچوب مبارزه با بت‌پرستی، شناخت خدای بی‌مثال را جایگزین خدای انسان‌واره‌ای می‌کردند که اصحاب قدرت در لوای بت، به توده معرفی می‌کردند؛ و باز در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب پروژه «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود در کتاب گرانسنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» - که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد - در راستای حرکت «اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود» - از آنجائیکه اقبال - در ادامه حرکت شاه ولی الله دهلوی متکلم و مفسر و نظریه‌پرداز بزرگ قرن هیجدهم هندوستان معتقد بود که «کل علوم و مبانی زیرساختی نظری اسلام، اعم از فلسفه و کلام و عرفان و اخلاق و فقه و غیره ویران شده است» (برعکس امام محمد غزالی که در قرن پنجم هجری در کتاب «احیاء علوم دین» خود مدعی شده بود که «دریغاً که همه علوم دین اسلام خفته‌اند، مگر تصوف که پاک مرده است») مدعی گردید که «تمام علوم زیرساختی اسلام دچار تحریف و ویرانی



کامل شده‌اند، لذا از نو باید، این علوم بازسازی و بازتولید شوند.»

به همین دلیل، اقبال (برعکس ابوحامد امام محمد غزالی که هزار سال قبل از حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری شعار «احیاء علوم دین در اسلام» سر داده بود) منادی شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام شد.»

پر واضح است که شعار «بازسازی فکر دینی اقبال» از فرش تا عرش با شعار «احیاء علوم دین» امام محمد غزالی متفاوت می‌باشد. چراکه ابوحامد امام محمد غزالی، در قرن پنجم هجری با نوشتن کتاب «احیاء علوم الدین» مدعی شد که علوم دین اسلام وجود دارند اما فعال نیستند و تنها مشکل آنها این است که به علت «رشد سرطانی فقه» فضا برای حیات علوم دیگر دین اسلام وجود ندارد. در نتیجه او مدعی شد که علوم دیگر اسلام از جمله «اخلاق دین اسلام که از نظر او همان تصوف زهدی بود، همه سالم و بی‌عیب هستند و تنها با عقب‌نشینی فقه سرطانی حوزه‌های فقه‌ای، شرایط برای حیات دوباره علوم دین اسلام آماده می‌شود.»

باز در همین رابطه بود که او برای بازتولید حیات دوباره علوم دین اسلام معتقد بود که باید اول «مؤلفه اخلاق دین اسلام که همان تصوف زهدی می‌باشد و در آن شرایط به علت غلبه فقه سرطانی حوزه‌های فقه‌ای، مرده و خفته بود، زنده نمائیم. اشکال عمده ابوحامد امام محمد غزالی در این رابطه این بود که:

اولاً «اخلاق اسلامی» را همان «تصوف زهدی» مورد اعتقاد خود تعریف می‌کرد و مطابق آن معتقد بود که به علت اینکه «تصوف زهدی مورد اعتقاد او پاک مرده است، باید توسط احیاء (نه بازسازی و نه بازتولید) آن، تصوف زهدی (که در کتاب احیاء علوم الدین خود که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد، به صورت کامل چارچوب اخلاق اسلامی یا همان تصوف زهدی مورد اعتقاد خود تشریح کرده است)، شرایط جهت عقب‌نشینی اسلام فقه‌ای سرطانی حوزه‌های فقه‌ای، فراهم سازیم.

ثانیاً امام محمد غزالی هر چند در ادعا معترف به مبارزه با فلسفه یونانی و ارسطویی و افلاطونی بود، ولی آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری هم می‌گوید، در تحلیل نهائی اندیشه او متأثر از

فلسفه یونانی بود.

«طغیان فکری در برابر فلسفه یونانی در همه رشته‌های اندیشه خود را آشکار می‌سازد. بیم آن دارم که به اندازه کافی صلاحیت نداشته باشم که از آنچه در ریاضیات و نجوم و پزشکی صورت گرفته است، سخنی به میان آورم. این معارضه در اندیشه‌های مابعدالطبیعی اشاعره آشکارا قابل دیدن است. ولی در نقادی مسلمانان از منطق یونانی به بهترین صورت نمودار می‌شود: و این خود طبیعی بوده است. چه ناخرسندی از فلسفه نظری خود به معنی جستجو برای دست یافتن به روش مطمئن‌تری از علم و معرفت است. چنان تصور می‌کنم که نخستین بار نظام بود که اصل «شک» را به عنوان آغاز معرفت طرح‌ریزی کرد. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین خود با گسترش بیشتری در این باره بحث کرد و راه را برای روش دکارت هموار ساخت. ولی غزالی روی هم رفته پیرو منطق ارسطو باقی ماند. در کتاب قسطاس خود بعضی از آیات قرآنی را به اشکال قیاسی منطق ارسطویی درآورد. ولی او این را از نظر دور داشته است که سوره شعراء که در آن ذکر کیف‌های الهی در نتیجه معارضه با پیغمبران آمده، بر پایه روش بیانی شمارش ساده مثال‌های تاریخی بنا شده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۸ - س ۱۱ به بعد). ❏

ادامه دارد

«خدای نو» برای معماری،

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

البته خود محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی این ریشه یابی از انحطاط مسلمین و این روش برخورد با انحطاط مسلمین از پیامبر اسلام تاسی بودند. چراکه پیامبر اسلام در دوران آغازین حرکت و بعثت خود، جهت ایجاد تحول اجتماعی و انسانی و تاریخی در کانتکس تکیه بر آخرت و جاودانی بودن انسان، جوهر جبرگرایی معلول نظام اعتقادی و اجتماعی و سیاسی و فلسفی، بتپرستی را به چالش کشید و توسط پاداش در آخرت که از نگاه او و قرآن، مولود مادیت یافتن عمل اختیاری و انتخابی خود انسان می‌باشد، اختیار و اراده و انتخاب و آزادی انسان را تبیین و جودی و فلسفی کرد.

لذا تکیه محوری پیامبر اسلام در فرایند مکی‌اش تا سال دهم بعثت بر آخرت و طرح بیش از ۹۵٪ آیات ده سال اول بعثت پیامبر در فرایند مکی در باب آخرت و غیبت آیات توحیدی در ده سال اول بعثت پیامبر اسلام در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد. چراکه پیامبر اسلام در چارچوب رویکرد انسان‌مدارانه خود، جهت ایجاد تحول اجتماعی و تاریخی کوشید که قبل از توحید و تغییر، تصور و تصدیق توده‌ها از خداوند، به عنوان ثقل محور وجود، دیدگاه آن‌ها را نسبت به خود و انسان تغییر دهد تا در این رابطه بتواند، «چهار رابطه دوران‌ساز جامعه بشری، یعنی رابطه انسان با خودش و رابطه انسان با جامعه و رابطه انسان با جهان و رابطه انسان با خداوند را دچار تحول کیفی بکند.»

اقبال نیز به تاسی از پیامبر اسلام، از آنجائیکه عامل انحطاط جامعه مسلمین را، به خصوص از قرن چهارم و پنجم، در فراگیری اندیشه جبرگرایانه اشعری‌گری که به صورت ایمان مسلمانان در آمده بود، می‌دید، همین امر باعث گردید تا او نخستین سد راه تحول مسلمانان در چارچوب بازسازی نظری اسلام همین افت جبرگرایی کلامی و صوفیانه و فقیهانه و فیلسوفانه ببیند؛ و بر این اساس بود که اقبال برعکس سید جمال، معتقد بود که انحطاط تمدنی مسلمین که از قرن چهارم و پنجم شروع شده است، ریشه در انحطاط نظری و انحطاط اعتقادی و انحطاط فلسفی مسلمانان نسبت به اسلام تغییرگرایانه پیامبر دارد. به عبارت دیگر، از نظر اقبال «اول اسلام دچار انحطاط شد و بعدا مسلمانان گرفتار انحطاط تمدنی شدند.»

البته اقبال در نظریه خود انحطاط تمدنی مسلمانان از انحطاط فلسفی و کلامی و سیاسی و عرفانی صوفیانه جدا می‌کند و در همین چارچوب است که قبل از معلم کبیرمان شریعتی، بسیار سنگین است. باید. بی‌آنکه کاملا رشته

اقبال معتقد به شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین بود» پر پیداست که اقبال در چارچوب شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» خود بود که شعار بازسازی فکر دینی در اسلام را مطرح کرد. چراکه مضمون شعار بازسازی فکر دینی در اندیشه اقبال غیر از مضمون شعار، احیاء فکر دینی عزالی می‌باشد، اقبال با شعار بازسازی فکر دینی می‌خواست در ابتدای قرن بیستم پس از شکست حرکت سیدجمال و عیده به نظریه‌پردازان تحول‌خواه مسلمان اعلام کند که اسلام چه در شکل صوفیانه و عارفانه آن و چه در شکل فقیهانه آن و چه در شکل فیلسوفانه آن و چه در شکل متکلمانه آن به علت غلبه اندیشه جبرگرایانه اشعری‌گری، دچار انحطاط و ویرانی همه جانبه شده است.

علی‌ایحال بهمین دلیل بود که اقبال معتقد بود که کل دستگاه مسلمانی باید در مرحله بازسازی در پنجه بازشناسی مجدد قرار گیرد. در این رابطه است که اقبال معتقد است که نخستین کسی که شعار بازسازی کل دستگاه مسلمانی را مطرح کرد، شاه ولی الله دهلوی بود و البته هر چند اقبال مدعی است که سیدجمال الدین اسد ابادی به عظمت این موضوع پی برده بود، ولی نظر اقبال این است که سیدجمال به علت انحراف در تاکتیک، در عرصه استراتژی دچار بن بست گردید.

«وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است. باید. بی‌آنکه کاملا رشته

ارتباط خود را با گذشته قطع کنند از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده است. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آنکس که کاملاً به اهمیت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی. همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته است. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۲۰).

به همین دلیل اقبال معتقد بود که تنها با بازسازی بر روی این ویرانه‌ها است که ما می‌توانیم به نجات اسلام در راستای نجات مسلمین دست پیدا کنیم. نباید فراموش کنیم که اقبال در سال ۱۹۳۰ که توسط چند سخنرانی اقدام به تدوین و چاپ کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، در نقطه‌ای از تاریخ جهان و مسلمانان قرار گرفته بود که از یکطرف، حرکت سیدجمال و محمد عبده که در نیمه دوم قرن نوزدهم انجام گرفته بود، دچار شکست شده بود و از طرف دیگر خلافت امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۴ یعنی ۶ سال قبل از انتشار کتاب بازسازی فکر دینی اقبال، توسط متفقین پیروزمند جنگ اول بین‌المللی که روسیه و انگلیس و فرانسه بودند، متلاشی شده بود.

حوزه‌های فقه‌ای در کشورهای مسلمان شیعه و سنی دچار انحطاط فقهی شده بودند. عرفان و تصوف به صورت یک اپیدمی جبرگراانه و دنیاگریز و اختیارستیز در آمده بودند، آنچنانکه اقبال در این رابطه می‌گوید، این عرفان توسط فنا فی الله و مریدپروری، اراده و اختیار و آزادی انسان‌ها را در جوامع مسلمین اعم از شیعه و سنی به چالش گرفته‌اند و به همین دلیل بود که در سال ۱۹۳۰ که اقبال اقدام به طرح شعار، بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، خود را در برابر ویرانه‌هایی از فقه و فلسفه و سیاست و کلام و عرفان می‌دید؛ لذا در این رابطه بود که اقبال در کادر شعار بازسازی فکر دینی در اسلام خود، نخست به تفکیک انحطاط مسلمین از انحطاط اسلام پرداخت و انحطاط مسلمین را معلول انحطاط خود اسلام تعریف کرد؛ و در ادامه آن وقتی که اقبال دریافت که انحطاط مسلمین از قرن پنجم، معلول انحطاط اسلام است و پس از اینکه ریشه انحطاط اسلام را از قرن اول در نفوذ فراگیر اندیشه جبرگرایانه اشعری‌گری در شکل کلامی و فلسفی و عرفانی و فقهی

تعریف کرد، کوشید در برابر این ویرانه‌های، اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی و اسلام کلامی و اسلام صوفیانه عرفانی و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده، در کتاب بازسازی فکر دینی همزمان اسلام فقه‌ای و اسلام فیلسوفانه و اسلام عارفانه و اسلام متکلمان به چالش بکشد، چراکه اقبال انحطاط نظری و اعتقادی مسلمین را، مولود انحطاط فقه‌ای و انحطاط فلسفی و انحطاط کلامی و انحطاط عرفان صوفیانه می‌دانست.

اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی خود آنچنان که انحطاط فقه‌ای را به چالش می‌کشد انحطاط اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی نیز به چالش می‌کشد؛ و آنچنانکه انحطاط اسلام فلسفی را به چالش می‌کشد و آنچنانکه انحطاط اسلام صوفیانه باطنی‌گری را به چالش می‌کشد، انحطاط اسلام فقه‌ای و روایتی و ولایتی به چالش می‌کشد. اقبال، در سال ۱۹۳۰ منهای انحطاط فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی مسلمین، به علت الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ در برابر یک انحطاط پنجم دیگر مسلمین قرار داشت و آن انحطاط سیاسی بود و به همین دلیل اقبال در کنار نجات اسلام از انحطاط فقهی و فلسفی و کلامی و صوفیانه، خود را مجبور می‌دید تا جهت مقابله با انحطاط سیاسی مسلمین، علاوه بر مطالعه رژیم‌هایی چون ایران رضا شاه و ترکیه کمال آتاتورک، به عنوان آلترناتیو بر استقلال کشور پاکستان از هندوستان تکیه نماید؛ و همین امر باعث گردید تا حرکت اقبال دو مؤلفه‌ای بشود. یعنی همزمان آنچنانکه به نجات اسلام از انحطاط چهار گانه فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی می‌اندیشید، با شعار استقلال پاکستان به عنوان یک آلترناتیو سیاسی در برابر الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ بیندیشد.

علیهذا، اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی خود می‌کوشد که در چارچوب علم کلام نوین و بازسازی علم کلام در اندیشه مسلمانان پس از بیش از هزار سال دوران کمای علم کلام، سه محور اساسی مورد بازشناسی و بازسازی معرفی قرار دهد: اول - خدا، دوم - انسان، سوم - وحی و نبوت. در همین رابطه است که اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی که در هفت فصل تدوین یافته شده است، این سه محور «خدا و انسان و وحی و نبوت» را به صورت محوری مورد بازشناسی مجدد قرار می‌دهد. پر واضح است که هم خدا و هم انسان و هم وحی و نبوت و دین قبل از اقبال و بازسازی فکر دینی اقبال، در جامعه مسلمین هم به صورت تصویری و هم به صورت تصدیقی وجود داشته است، اما برداشت اقبال در سال ۱۹۳۰ یا نیمه اول قرن بیستم که اقدام به تقریر کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، بر این امر قرار داشت که سه



محور کلیدی «خدا و انسان و وحی و نبوت یا دین» در طول هزار سال بعد از وفات پیامبر اسلام که از نظر اقبال «دوران ختم نبوت می‌باشد» مورد تحریف قرار گرفته است.

در نتیجه اقبال معتقد است که «تا زمانیکه ما نتوانیم این سه محور کلیدی علم کلام مورد بازشناسی مجدد قرار دهیم، امکان بازسازی مجدد اسلام تاریخی در شرایط حاضر برای ما وجود نخواهد داشت»؛ و به همین ترتیب، اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی، تحت عنوان معرفت و تجربه دینی با تکیه بر تجربه حسی و مطالعه طبیعت، در این رابطه تلاش می‌کند، تا گردونه اپیستمولوژی، کلیات‌گرایی و کلیات‌بافی فلسفه یونانی و فلسفه کانتی مورد بازشناسی مجدد قرار دهد؛ و تکیه بر جزئیات و مدرکات حسی و مطالعه طبیعت و جهان برون را که از نگاه او جزء تعلیمات قرآن به بشریت می‌باشد، بر مسلمانان تکلیف نماید. اقبال به علت مبارزه با کلیات‌بافی و فرار از واقعیت‌های حسی و طبیعی مسلمانان، در همین فصل اول کتاب بازسازی اندیشه یونانی را به باد حمله بی‌امان می‌گیرد و فصل اول کتاب خود را با این سوالات فربه و سترگ و ستبر، آغاز می‌کند:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی در جهان داریم؟ و با مقامی که اشغال کرده‌ایم چه اخلاق و رفتار شایسته و درخور است؟» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۳ س ۱).

لذا در ادامه این سوالات است که اقبال در همین فصل در ص ۶ - س ۶ می‌گوید:

«چنانکه همگان می‌دانیم فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی تحقیقی دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه متفکران اسلامی وسعت بخشید. به طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. زیرا سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. درست در مقابل این تصور سقراط است که روح قرآن در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دائمی باها. به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی

توجه داشته باشند و آن‌ها را مشاهده کنند. افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بر اعتباری می‌نگریست. چه از اینها به نظر وی تنها اعتقادی به دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند؛ و درست بر خلاف نظر افلاطون است که قرآن «سمع- شنیدن و «بصر- دیدن» را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد؛ و این همان چیزی است که طلاب قدیم مسلمان در نتیجه افسوس تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند (و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح) که روح قرآن ضد فلسفه یونان است و نتیجه این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده‌ایم.

لذا در همین رابطه است که اقبال حتی دو نحله کلامی تاریخ اسلام که از اواخر قرن اول هجری تکوین پیدا کرده بودند و برای بیش از هزار سال الی زماننا هذا بر اندیشه مسلمانان حکمرانی می‌کنند متأثر و مولود اندیشه یونانی می‌داند.

«موضوع نهضت اشاعره تنها مدافعه از سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود. معتزلیان که به دین تنها همچون مجموعه‌ای از معتقدات می‌نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتی حیاتی داشت غافل و جاهل بودند. هیچ توجهی به روش‌های غیر تصویری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگامی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد و از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت علمی یا دینی استقلال کامل فکر از جریه عینی امکان ناپذیر است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۷ - س ۱۶). □

ادامه دارد

«قرآن» در اثینت «نهج البلاغه»

توسط عمل اجتماعی و عمل انسانی، قرآن را به حرف درآوریم». امام علی از سرسلسله جنبان این نظریه در باب مکانیزم گویا کردن قرآن صامت در فرایندهای مختلف اجتماعی و تاریخی مسلمانان می‌باشد.

«وَأَعْلَمُوا أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ النَّاصِحُ الَّذِي لَا يُغْنِي وَ الْهَادِي الَّذِي لَا يَضِلُّ وَ الْمَحْدِثُ الَّذِي لَا يَكْذِبُ وَ مَا جَاسَسَ هَذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلَّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ زِيَادَةٍ فِي هُدَى أَوْ نُقْصَانٍ مِنْ عَمَى وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ وَ لَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنَى فَاسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَانِكُمْ وَ اسْتَعِينُوا بِهِ عَلَى لَأْوَانِكُمْ فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ وَ هُوَ الْكُفْرُ وَ النِّفَاقُ وَ الْغَى وَ الضَّلَالُ فَاسْأَلُوا اللَّهَ بِهِ وَ تَوَجَّهُوا إِلَيْهِ بِحَبِّهِ وَ لَا تَسْأَلُوا بِهِ خُلُقَهُ إِنَّهُ مَا تَوَجَّهَ الْعِبَادُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِمِثْلِهِ... الْعَمَلُ الْعَمَلُ ثُمَّ النَّهْيَةُ النَّهْيَةُ وَ الْإِسْتِقَامَةُ الْإِسْتِقَامَةُ ثُمَّ الصَّبْرُ الصَّبْرُ وَ الْوَرَعُ الْوَرَعُ إِنَّ لَكُمْ نَهْيَةً فَأَنْتَهُوا إِلَى نَهَائِكُمْ وَ إِنَّ لَكُمْ عِلْمًا فَأَهْتَدُوا بِعَلْمِكُمْ وَ إِنَّ لِلْإِسْلَامِ غَايَةً فَأَنْتَهُوا إِلَى غَايَتِهِ وَ اخْرُجُوا إِلَى اللَّهِ بِمَا افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَقِّهِ وَ بَيْنَ لَكُمْ مِنْ وَظَائِفِهِ أَنَا شَاهِدٌ لَكُمْ وَ حَجِيجٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْكُمْ - آگاه باشید که این قرآن ناصحی است که شما را فریب نمی‌دهد، این قرآن کتاب راهنمایی است که شما را گمراه نمی‌کند، مخبری است که دروغ نمی‌گوید، هیچکس همراه و همنشین این قرآن نشد مگر اینکه هدایت زیاد یا کمی نصیب او گردید. کاهش در کسب هدایت از قرآن به علت کوری همراه و همنشین با آن بوده است، آنچنانکه زیادت در کسب هدایت از قرآن معلول روشنائی همراه و همنشین قرآن بوده است؛ و

علی ایحاله «صامت بودن قرآن از نظر امام علی به خاطر دینامیسم قرآن و جوهر زمانمند و مکان‌مند و تاریخ‌مند قرآن می‌باشد» نه به علت ساختار نومی و فنومی کانتی که حسین حاجی فرج دباغ مدعیان می‌باشد. لذا «تئوری صامت بودن قرآن امام علی و اقبال و شریعتی هیچ وجه تشابهی با تئوری نومی و فنومی کانتی حسین حاجی فرج دباغ ندارد. البته فراموش نکنیم که همین خودویژگی صامت بودن قرآن در دوران ختم نبوت است که باعث گردیده است تا قرآن و بالطبع اسلام به صورت تاریخی در بستر زمان جاری بشود، پر پیداست که اگر قرآن خودویژگی صامت بودن در دوران ختم نبوت پیدا نمی‌کرد و مانند دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام گویا باقی می‌ماند، دیگر «اسلام نمی‌توانست در بستر زمان به صورت دین تاریخی جاری و ساری بشود.»

علیهذا در این رابطه است که در اینجا می‌توانیم دآوری کنیم که «صامت بودن قرآن رمز تاریخی شدن اسلام در دوران ختم نبوت می‌باشد.»

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد	بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را	او رسل را ختم و ما اقوام را
خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت	داد ما را آخرین جامی که داشت
لا نبی بعدی زاحسان خداست	برده ناموس دین مصطفی است
قوم را سرمایه قوت ازو	حفظ سر وحدت ملت ازو
حق تعالی نقش هر دعوی شکست	تا ابد اسلام را شیرازه بست
دل زغیر اله مسلمان بر کند	نعره لا قوم بعدی می زند

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری - کلیات اقبال لاهوری - رموز بیخودی - ص ۷۰ - س ۱ به بعد

ماحصل اینکه «در فرایند ختم نبوت و قطع وحی نبوی» تا زمانیکه مسلمانان نتوانند «قرآن صامت را به حرف درآورند، قرآن نمی‌تواند برای مسلمانان به عنوان فانوس دریائی و مصباح هدایت و راهنمای عمل فردی و اجتماعی مطرح گردد»، البته پس از تائید این اصل، سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه چگونه می‌توانیم قرآن صامت را به حرف درآوریم؟

پر واضح است که در پروسه زمانی ختم نبوت که از سال ۱۱ هجری با وفات پیامبر اسلام و قطع وحی نبوی شروع شده است و الی الان ادامه دارد، پاسخ‌های متعدد و متفاوت و متضادی به این سؤال سترگ داده شده است. چرا که بعضی گفته‌اند «جهت به حرف درآوردن قرآن باید قرآن را از کنج مساجد و خانه‌ها به عرصه پراتیک انسانی اجتماعی بکشانیم و

بدانید در سایه هدایت قرآن نیازی به هدایت‌گری دیگری نیست؛ و بدون هدایت‌گری قرآن هرگز بی‌نیازی در هدایت‌گری از هدایت غیر قرآن حاصل نمی‌شود. چرا که قرآن می‌تواند در عرصه هدایت‌گری شافی دردهای شما باشد. پس در عرصه عمل و حرکت خود و در سختی‌های مبارزه از قرآن یاری بطلبید؛ زیرا قرآن در عرصه عمل و حرکت و مبارزه درمان دردهای کفر و نفاق و گمراهی و انحراف است. فقط و فقط از خداوند مسألت نمایید و با عشق و محبت به خداوند روی بیاورید. غیر از خداوند از کسی مسألت ننمائید طبیعی است که تنها توسط قرآن، بندگان خداوند می‌توانند عاشقانه به خداوند روی آورند، آگاه باشید به جایگاه عمل و پراکسیس، آگاه باشید به جایگاه تمام کردن کار و عمل و مبارزه، آنها را نیمه تمام و ناقص رها نکنید و با استقامت و صبر و ورع مبارزه و عمل را تا پایان پیش ببرید و تا وصول به هدف نهائی مبارزه تلاش و مبارزه نمائید و قطعاً خود مبارزه برای شما علم و آگاهی و تجربه می‌سازد. همین علم و آگاهی و تجربه مولود حرکت و مبارزه خود چراغ راهنمای خود قرار دهید» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۶ - ص ۲۵۲ - س ۱).

«وَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): لَا تُسَبِّنَنَّ الْإِسْلَامَ نَسْبَةً لَمْ يُسَبِّهَا 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 - من اسلام را چنان تعریف می‌کنم که کسی پیش از من چنین تعریفی از اسلام نکرده است. اسلام تسلیم شدن در برابر خالق وجود است، تسلیم شدن در برابر خالق وجود حاصل نمی‌شود، مگر توسط نردبان یقین و تصدیق حاصل نمی‌گردد، مگر توسط نردبان تصدیق و تصدیق حاصل نمی‌شود، مگر با نردبان اقرار و اقرار حاصل نمی‌شود مگر با نردبان عمل» (حکمت شماره ۱۲۵ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۴۹۱ - س ۲ به بعد).

گروهی دیگر جهت به حرف درآوردن قرآن از آغاز معتقد بودند که «تنها توسط احادیث و روایات منقول از پیامبر و اهل بیت می‌توانیم قرآن را به حرف درآوریم». لذا به همین دلیل این رویکرد درست از بعد از وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری شروع به بنای اسلام روایتی، توسط جمع‌آوری احادیث و روایات حقیقی و مجعول کردند؛ و در عرصه «بنای اسلام روایتی، جهت به حرف درآوردن قرآن توسط احادیث و روایات بود که ماشین حدیث‌سازی مجعول از فردای وفات پیامبر در جامعه مسلمین شکل گرفت که الی الان ادامه دارد.»

لذا در این رابطه بود که تنها ابوهریره بیش از ۳۰ هزار حدیث از

قول پیامبر اسلام جعل کرد و به جامعه مسلمین عرضه نمود؛ و باز در این رابطه بود که از فردای وفات پیامبر اسلام، بزرگترین دغدغه امام علی «مقابله کردن با اسلام روایتی بود» که به عنوان یک رقیب سرسخت، به جنگ اسلام قرآنی پیامبر اسلام درآمده بود. علی‌هذا به این دلیل بود که امام علی که نزدیکترین فرد به پیامبر اسلام بود و از کودکی در دامن پیامبر اسلام و وحی نبوی بزرگ شده بود و بیش از همه به احادیث پیامبر واقف بود و علاوه بر همه اینها، هم زبان برای گفتن احادیث داشت و هم قلم برای نوشتن آنها و هم حافظه برای انتقال احادیث صحیح پیامبر اسلام داشت، ولی با همه این احوال، او در راستای مخالفتش با اسلام روایتی نه تنها در ۲۵ سال دوران سکوت بعد از وفات پیامبر اسلام (که در بینج از ناچاری کشاورزی و چاه و قنات حفر می‌کرد) حتی یک روایت و حدیث از قول پیامبر نگفت و نوشت و دیگران را هم تشویق به این کار نکرد (یعنی نه خود نوشت و نه دیگران را تشویق به این کار کرد).

در دوران نزدیک به پنج سال خلافت خودش هم (که تمامی امکانات حکومتی در اختیار داشت) در این رابطه گامی برنداشت؛ و باز در این رابطه است که امام علی در کل نهج البلاغه تنها ۱۳ روایت و حدیث از قول پیامبر اسلام نقل می‌کند. چرا؟ پاسخ به این چرای بزرگ است که می‌تواند رمز مبارزه همه جانبه امام علی با اسلام روایتی برای همیشه مشخص سازد. هر چند که شعار «حسبنا کتاب الله» عمر خلیفه دوم در مبارزه با اسلام روایتی، باز در راستای همان مبارزه امام علی با اسلام روایتی بوده است؛ زیرا همه آنها بیم آن داشتند که طرح احادیث پیامبر «باعث بارورتر شدن اسلام روایتی در رقابت با اسلام قرآنی پیامبر اسلام بشود» و لذا در این رابطه است که امام علی در «توصیف قرآن» به عنوان کتاب «راهنمای عمل» در خطبه ۱۹۸ نهج البلاغه صبحی الصالح - صفحه ۳۱۵ - سطر ۹ به بعد، می‌فرماید:

«ثُمَّ أُنزِلَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ نُورًا لَا تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَ سِرَاجًا لَا يَخْبُو تَوْفِدُهُ وَ بَحْرًا لَا يَذْرُكُ قَعْرُهُ وَ مِنْهَاجًا لَا يَضِلُّ نَهْجُهُ وَ شُعَاعًا لَا يَظْلِمُ ضَوْؤُهُ وَ فُرْقَانًا لَا يَخْمَدُ بَرْهَانُهُ وَ تَبْيَانًا لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ وَ شِفَاءً لَا تُخْشَى أَسْقَامُهُ وَ عَزًّا لَا تُهْزَمُ أَنْصَارُهُ وَ حَقًّا لَا تُخْذَلُ أَعْوَانُهُ فَهُوَ مَعِينُ الْإِيمَانِ وَ بُحْبُوحَتُهُ وَ يَنَابِيعُ الْعِلْمِ وَ بُحُورُهُ وَ رِيَاضُ الْعَدْلِ وَ غَدْرَانُهُ وَ أَنْفَابِي الْإِسْلَامِ وَ بُنْيَانُهُ وَ أَوْدِيَةُ الْحَقِّ وَ غِيْطَانُهُ وَ بَحْرٌ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ وَ عِيُونٌ لَا يَنْضِبُهَا الْمَاتَخُونَ وَ مَنَاهِلٌ لَا يَغِيْضُهَا الْوَارِدُونَ وَ مَنَازِلٌ لَا يَضِلُّ نَهْجُهَا الْمُسَافِرُونَ وَ أَعْلَامٌ لَا يَغْمِي عَنْهَا السَّائِرُونَ وَ أَكَامٌ لَا يَجُوزُ عَنْهَا الْفَاصِدُونَ جَعَلَهُ اللَّهُ رِيًّا لِعَطَشِ الْعُلَمَاءِ وَ رِيْبًا لِقُلُوبِ



الْفُفْهَاءِ وَ مَحَاجِّ لَطْرِقِ الصَّلْحَاءِ وَ دَوَاءِ لَيْسَ بَعْدَهُ دَاءٌ وَ نُوراً لَيْسَ مَعَهُ ظُلْمَةٌ وَ حَبْلاً وَثِيقاً عَزُوتُهُ وَ مَعْقِلاً مَنِيْعاً ذُرُوتُهُ وَ عِزّاً لِمَنْ تَوَلَّاهُ وَ سِلْمًا لِمَنْ دَخَلَهُ وَ هُدًى لِمَنْ اَتَمَّ بِهِ وَ غُذْرًا لِمَنْ اَنْتَحَلَ وَ بُرْهَانًا لِمَنْ تَكَلَّمَ بِهِ وَ شَاهِدًا لِمَنْ خَاصَمَ بِهِ وَ فُلْجًا لِمَنْ حَاجَّ بِهِ وَ حَامِلًا لِمَنْ حَمَلَهُ وَ مَطِيَّةً لِمَنْ اَعْمَلَهُ وَ آيَةً لِمَنْ تَوَسَّمَّ وَ جُنَّةً لِمَنْ اسْتَلَّامَ وَ عِلْمًا لِمَنْ وَعَى وَ حَدِيثًا لِمَنْ رَوَى وَ حُكْمًا لِمَنْ قَضَى - سپس خداوند کتابی «روشن» (قرآن) و «روشنگر» و «راهنمای عمل» بر پیامبر اسلام نازل کرد «روشنگری قرآن» خاموش شدنی نیست، چراکه به خاطر «ژرفای باطن آن» قرآن دارای «فهم چند لایه‌ای می‌باشد» که تنها در عرصه تاریخ آینده، این لایه‌های تو در توی قرآن قابل فهم برای بشر می‌باشد. (قابل توجه است که در سطر اول خطبه، امام علی قرآن را با دو مشخصه تعریف می‌کند، مشخصه اول اینکه می‌فرماید، خود قرآن «الْكِتَابُ نُورًا» فی نفسه کتاب روشن است؛ یعنی گرچه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم قرآن از نظر امام علی، «کتابی صامت است» و باید آن را «به حرف درآورد» اما در «فهم قرآن» باید توسط «خود قرآن، قرآن را فهم کرد» نه توسط «روایات و احادیث» آنچنانکه ابوهریره، نخستین بنیانگذار اسلام روایتی در تاریخ اسلام پس از وفات پیامبر مطرح می‌کرد؛ و ۳۰ هزار روایت و حدیث مجعول به پیامبر نسبت داد تا توسط آنها توانست اسلام روایتی در رقابت با اسلام قرآنی پیامبر اسلام بنا کند. البته هدف ابوهریره و ابودرداء و غیره، در تکوین اسلام روایتی آن بود تا توسط اسلام روایتی مجعول، اسلام قرآنی پیامبر اسلام را در سایه و تحت الشعاع و زمین‌گیر سازند. دومین مشخصه‌ای که امام علی در بیان فوق خود برای قرآن قائل می‌شود، اینکه «لَا تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَ سِرَاجًا لَا يَخْبُو تَوَفُّدُهُ» هدایت‌گری و راهنمای عمل بودن و روشنگری قرآن، تنها محدود به دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام نمی‌شد، بلکه برعکس این هدایت‌گری و روشنگری در دوران ختم نبوت هم ادامه خواهد داشت) دیگر مشخصه قرآن آن است که «قرآن فرقان است» یعنی «جدا کننده حق از باطل می‌باشد» این خود ویژگی فرقان بودن قرآن (که تنها در عرصه عمل اجتماعی بشر قابلیت عملی تحقق می‌باشد)، هرگز راکد نمی‌شود؛ و لذا «مؤمنین به فرقان بودن قرآن در عرصه عمل اجتماعی هرگز ذلیل نمی‌شوند» (تکیه امام علی در اینجا بر مشخصه «فرقان بودن قرآن» دلالت بر همان رویکرد فوق‌الذکر امام علی جهت به حرف درآوردن قرآن صامت می‌باشد» آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، رویکرد امام علی جهت «به حرف در آوردن قرآن» برعکس «رویکرد اسلام روایتی» که

معتقدند که «تنها توسط احادیث و روایت‌های پیامبر اسلام و اهل بیت می‌توان قرآن را به حرف درآورد»، امام علی در نهج البلاغه در جهت «نفی و مقابله و مبارزه با اسلام روایتی» معتقد است که «قرآن تنها توسط به عمل درآوردن آن در چارچوب عمل اجتماعی و عمل انسانی می‌توان به حرف درآورد» لذا در این راستا است که امام علی در اینجا در توصیف قرآن از اصطلاح «فرقان» استفاده می‌کند که خود آنچنانکه گفتیم، دلالت بر فونکسیون عملی قرآن در عرصه اجتماعی و تاریخی، جهت جدا کردن حق از باطل می‌باشد) دیگر مشخصه قرآن این است که: «فَهُوَ مَعْدُنُ الْإِيمَانِ وَ...»، «قرآن دو تا فونکسیون دارد، یکی فونکسیون فردی - انسانی است که قرآن در این عرصه رسالتش این است که «بازتولید ایمان» می‌کند یا بعبارت دیگر «رسالت فردی قرآن، در معتقدین به فرقان بودن قرآن این است که «تولید ایمان» می‌کند و اما فونکسیون دوم قرآن که فونکسیون اجتماعی قرآن می‌باشد، «استقرار عدالت در جامعه بشری است»؛ «وَ يَنْبِغُ الْعِلْمُ وَ بَحُورُهُ وَ رِيَاضُ الْعَدْلِ وَ غُذْرَانُهُ...» (آنچه در این قسمت از سخنان امام علی در باب قرآن قابل توجه است اینکه از نظر امام علی «قرآن همگام و به موازات تولید ایمان در عرصه فردسازی، در چارچوب جامعه‌سازی به استقرار عدالت در جامعه بشر می‌پردازد.»

پر پیدا است که در دیسکورس امام علی منهای اینکه «عدالت اجتماعی» در رأس مؤلفه‌های مختلف عدالت قرار دارد، خود «عدالت» هم جایگاه «فردینی» دارد و هم از خود ویژگی «تاریخی» برخوردار می‌باشد و «عدالت تاریخی» دارای مؤلفه‌های مختلف: ۱ - عدالت اجتماعی، ۲ - عدالت سیاسی، ۳ - عدالت حقوقی، ۴ - عدالت اخلاقی می‌باشد که «این مؤلفه‌های چهارگانه عدالت تاریخی از هم تفکیک ناپذیر می‌باشند.»

ادامه دارد

سوره «فجر» تبیین کننده سه رابطه: ۳

«انسان و خدا»، «انسان و جهان»

«انسان و جامعه و تاریخ»

بود.

ب - ماحصل:

لذا توسط این دو سلاح بود که - آنچنانکه اقبال می‌گوید - «او کوشید تا ابدیت را با تغییر، در کالبد انسان و جامعه و تاریخ آشتی بدهد»؛ و بدین ترتیب بود که «وحی نبوی محصول تجربه فردی و باطنی پیامبر اسلام - آنچنانکه اقبال می‌گوید - توانست هم انسان نمونه بر سان وجود پیامبر بسازد و هم جامعه الگویی برای همه تاریخ بشر بر مثال شخصیت خود پیامبر بنا کند.» به عبارت دیگر پروسس ۲۳ ساله تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام، در دو فرایند مکی و مدنی، از یکطرف تلاش انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه پیامبر اسلام در طول این ۲۳ سال عمر بعثت مستمر خود بوده است، و از طرف دیگر در چارچوب همین بعثت مستمر و ۲۳ ساله پیامبر اسلام بوده است که او توانست تا اسلام به عنوان حرکت تغییرگرای اجتماعی - انسانی - تاریخی و تمدن‌ساز، وارد تاریخ بشر بکند.

بنابراین پیامبر اسلام با بعثت مستمر ۲۳ ساله خود، «هرگز نمی‌خواست دینی در اعداد دیگر ادیان بشر، جهت ادای وظیفه تکلیفی و تعبدی و فردی به وجود آورد»، چراکه ادیان ابراهیمی ماقبل از اسلام، در چرخه تعبد و تکلیف و وظیفه فردی، هنوز در گردونه تاریخ بشر وجود داشتند. آنچه که پیامبر اسلام، در کانتکس وحی نبوی محصول تجربه باطنی و فردی خود،

۱ - اسلام (وحی نبوی پیامبر اسلام) از آغاز تکوین خود (در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی) یک «حرکت نظری - عملی تغییرگر بوده نه تفسیرگرا و در راستای این مضمون تغییرگرایانه اسلام بوده است که تغییر انسانی و تغییر اجتماعی و تغییر تاریخی بشر از بدو تکوین پیامبر اسلام توسط وحی نبوی، اقدام به دعوت در این رابطه کرده است.» و باز در چارچوب همین خصیصه تغییرگرایانه انسانی و اجتماعی و تاریخی، اسلام بوده است که از بدو تکوین بعثت تا وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری (مدت ۲۳ سال)، تلاش ایشان بر این امر قرار داشته است که وحی نبوی محصول تجربه باطنی فردی خودش را «از صورت فردی خارج نماید»، و در لوای «اصل ولایت خود» این وحی نبوی را وارد جامعه و تاریخ بشر بکند؛ و شاید مردافکن و استخوان سوزترین، مسئولیت پیامبر اسلام، همین تزیق وحی نبوی محصول تجربه باطنی فردی خودش، به جان و روح و وجود و کالبد و فیزیک، انسان و جامعه و تاریخ و تمدن بشری بوده است که این مهم پیامبر اسلام در مدت ۲۳ سال، در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی به انجام رسانید.

که صد البته، پرواضح است که در فرایند ۱۳ ساله مکی، پیامبر وحی نبوی خود را در عرصه انسانی مادیت بخشید و در فرایند ۱۰ ساله مدنی بود که او توانست وحی نبوی محصول تجربه باطنی و فردی خود را، در مسیر جامعه انسانی جاری و ساری بکند، بطوریکه «در مکه او انسان نمونه ساخت» و «در مدینه - آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی به نقل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، - جامعه نمونه و الگو که قرآن با اصطلاح امت وسط از آن یاد می‌کند بر پا کرد.»

پر پیداست که «هم انسان نمونه مکی او و هم جامعه نمونه مدنی او، همان وجود فردی خود پیامبر اسلام بوده است» که آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید، توسط وحی نبوی محصول تجربه باطنی و فردی خود پیامبر اسلام، وارد کالبد انسان و انسانیت و جامعه و تاریخ و در نهایت تمدن اسلامی شده است. بنابراین بطوریکه در آیات اولیه سوره مدثر و سوره مزمل، به وضوح قابل فهم می‌باشد، «از لحظه سرازیر شدن پیامبر اسلام پس از آغاز بعثت از غار حرا به سوی انسانیت و جامعه بشری و تاریخ، او در یک دست - آنچنانکه اقبال لاهوری می‌گوید - وحی نبوی محصول تجربه باطنی و فردی خودش داشت و در دست دیگرش همان انسانیت پرورش یافته وجودی خودش بود که در دوران ۱۵ ساله فاز حرانی پراکسیس باطنی‌اش صاحب شده

مأمور به انجام آن بود، «قرآنتی نو از جهان و جامعه و انسان و تاریخ در عرصه عمل و نظر، در راستای بسترسازی جهت ساختن انسان نو و جامعه و تاریخ نو بوده است»؛ و لذا در همین رابطه است که در آیات اولیه بعثت، یعنی ۵ آیه اول سوره علق، پیامبر اسلام امر به قرائت نو از جهان و انسان و تاریخ و جامعه می‌شود.

«اقْرَأْ بِه اسم رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر: بخوان به نام پروردگارت که جهان را آفرید - انسان را آفرید - همان پروردگاری که از هر کریمی کریمتر می‌باشد - به انسان قلم تعلیم داد - و انسان را آموخت آنچه را که نمی‌دانست» (سوره علق - آیات ۱ تا ۵).

در این آیات پنج گانه که پیامبر امر به خواندن می‌شود «خواندن» دلالت بر قرائت متن که پیامبر اسلام تا پایان عمرش طبق اعتراف طبری نمی‌دانست، نمی‌کند. چراکه، اگر «خواندن» در این پنج آیه، دلالت به «قرآنت متن» بکند، طبق شواهد تاریخ حیات نبوی پیامبر اسلام، او هرگز در طول عمرش و در طول ۲۳ سال عمر بعثت‌اش، توان خواندن حتی نام الله و نام خودش را هم نداشت. بطوریکه، در زمان صلح حدیبیه، او جهت پاک کردن کلمه رسول الله با انگشت و آب دهانش، طبق توافق با مشرکین، جای کلمه رسول الله در متن توافقنامه، از امام علی پرسید. پس اگر «قرآنت» در این پنج آیه «خواندن» نیست، دلالت بر چه قرآنتی می‌کند؟ بی‌شک «موضوع این قرآنت که تا پایان بعثت ۲۳ ساله پیامبر اسلام در مکه و مدینه ادامه داشت، همان قرآنت نو، از جهان و انسان و جامعه و تاریخ، در کاتکس قرآنت نو از خداوند می‌باشد؛ و توسط این قرآنت نو از خدا و جهان و انسان و جامعه و تاریخ بود که او توانست بن مایه فلسفی و نظری اسلام تغییرگرای خود را بر پا کند» زیرا بن مایه فلسفی خدای نو و انسان نو و جامعه نو و تاریخ نو پیامبر اسلام بر این مبانی فلسفی قرار داشت:

۱ - نو به لحاظ فلسفی امری ذهنی نیست تا ذهن بشر مجرد از واقعیت جهان برون توانسته باشد آن را به صورت ذهنی مجرد از وجود بسازد. به عبارت دیگر فهم نو در جهان خارج برای انسان، «یک کشف است، نه یک اختراع.»

۲ - حتی اگر ذهن بشر هم وجود نمی‌داشت، «از نگاه قرآن و پیامبر اسلام، نو در برابر کهنه، به لحاظ فلسفی در جهان خارج به صورت یک واقعیت در بستر زمان و حرکت و تکامل موجودیت پیدا می‌کرد.»

۳ - «در عالم خارج، کهنه و نو در پیوند دیالکتیکی که یکی از دل دیگری بیرون می‌آید، تکوین پیدا می‌کند.»

۴ - کهنه و نو آنچنانکه افلاطون و مولوی می‌گویند، «معلول خروج جهان صغیر از دل عالم کبیر مثل، نیست.» بلکه برعکس، «معلول پروسس دیالکتیکی همین جهان واقعی می‌باشد» که این شدن دیالکتیکی وجود، باعث می‌شود تا پیوسته، «از دل کهنه یا تز امروز و نو، به صورت سنتز زائیده شود.»

چیست نشانی آنک هست جهانی دیگر

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو و باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نوخوشی و نوعناست

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گرنه وای نظر عالم بی‌منتهاست

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

اما بر خلاف مولوی که مانند افلاطون نو را مولود تولد جهان صغیر به صورت جزئی در عرصه زمان از کل عالم کبیر یا مثل می‌داند، شیخ محمود شبستری عارف بزرگ قرن هشتم معتقد است که نو مولود پروسس دیالکتیکی وجود است که به صورت سنتزی، از دل کهنه خارج می‌شوند.

به هر جزئی زکل کان نیست گردد

کل اندر دم زامکان نیست گردد

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لا ببقی زمانین

دگر باره نشود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

گلشن راز - شیخ محمود شبستری

و به همین دلیل است که مولوی در چارچوب همان دیدگاه افلاطونی خود، در زایش نو از دل جهان کلی عالم مثل نتیجه می‌گیرد که:

قرن‌ها بگذشت این قرن نویست

ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

عدل آن عدل است و فضل آن فضل هم

گرچه مستبدل شد این قرن و ام

قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام

وین معانی برقرار و بر دوام



شد مبدل آب این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار

پس بنایش نیست بر آب روان

بلکه بر افطار اوج آسمان

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۹۹ - س ۹

و باز در کانتکس همین بینش افلاطونی اش است که مولوی می‌گوید:

حق آنکه دایگی کردی نخست

تا نهال ما ز آب و خاک رست

حق آن شه که تو را صاف آفرید

کرد چندان مشعله در تو پدید

آنچنان 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 - س ۲۶

و در همین رابطه بینش افلاطونی مولوی است که او در خصوص

زایش نو از دل عالم مُثل می‌گوید:

عین آتش در اثیر آمد یقین

پرتو و سایه وی است اندر زمین

لاجرم پرتو نباید زاصطراب

سوی معدن باز می‌گردد نشتاب

قامت تو برقرار آمد به‌ساز

سایه‌ات کوتاه دمی یک دم دراز

مثنوی - دفتر سوم - ص ۲۰۵ - س ۷

و در دفتر اول مثنوی در همین رابطه می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش

می‌دود بر خاک و پران مرغ و ش

ابلهی صیاد آن سایه شود

می‌دود چندان که بی‌مایه شود

بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواست

بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست

تیر اندازد به سوی سایه او

ترکشش خالی شود از جستجو

ص ۱۱ - س ۱۰

البته بر عکس دیدگاه افلاطونی مولوی در باب زایش نو، نظامی گنجوی

تکوین نو از دل کهنه را به صورت دیالکتیکی تبیین می‌کند نه استاتیکی.

ای امر تو را نفاذ مطلق

از امر تو کائنات مشتق

نظامی گنجوی

۵ - قرآن گرچه «نو را در جهان خارج به صورت یک امر واقعی

تبیین و تعریف می‌کند - با همه اینها بر عکس دیدگاه مولوی و افلاطون

-، واقعیت نو را در جهان خارج، مولود زایش دیالکتیکی همین وجود

و موجود خارج از ذهن انسان می‌داند.»

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ

بِخَلْقٍ جَدِيدٍ - آیا نمی‌بینید که خداوند آسمان و زمین را در چارچوب

حق خلق می‌کند پس او می‌تواند شما را ببرد و به صورت جدید و نو

بیاورد» (سوره ابراهیم - آیه ۱۹). جدید در آیات قرآن، «همان نو

در برابر کهنه می‌باشد» بنابراین از دیدگاه قرآن، «نو و کهنه در

جهان خارج وجود دارد و معلول پروسس دیالکتیکی تکوین وجود به

صورت نز و آنتی نز و سنتز می‌باشد.»

۶ - «نو و کهنه در رویکرد قرآن مولود تکامل و حرکت و زمان فلسفی

وجود می‌باشد» لذا تا زمانیکه، «اصل تکامل و اصل زمان فلسفی و

اصل حرکت دیالکتیکی در وجود و موجود نتوانیم بشناسیم، امکان

فهم نو و کهنه فلسفی در جهان خارج برای ما وجود ندارد.»

ادامه دارد

