

«مهر» جشن پیوند سه جنبش «معلمان، دانش آموزان و دانشجویان» مبارک باد

نشر مقاله

«عدالت آموزشی» برای معلم، دانش آموز و دانشجو در گرو «مبارزه با طبقاتی شدن آموزش» در جامعه ایران، توسط «تأمین امکانات مساوی و فرصت‌های مساوی» برای همه افراد جامعه ایران می‌باشد.

تئوری عدالت در رویکرد ما

همراه با فرار رسیدن مهر آغاز سال جدید آموزشی در ایران، بیش از یک میلیون معلم و بیش از دوازده میلیون دانش آموز و بیش از چهار میلیون دانشجو در ایران سال جدید تحصیلی و آموزشی را شروع می‌کنند؛ و بدین ترتیب با فرا رسیدن مهر و سال جدید تحصیلی و آموزشی، جشن پیوند سه جنبش بزرگ «اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» یعنی «جنبش معلمان» و «جنبش دانش آموزان» و «جنبش دانشجویان» بازتولید می‌گردد؛ به عبارت دیگر، اگر نوروز برای مردم ایران جشن پیوند «مردم با طبیعت و سنت و تاریخ گذشته خود می‌باشد» مهر جشن پیوند دانش‌پژوه با مدرسه و دانشگاه است»، لذا جا دارد هر سال همراه با فرا رسیدن مهر و سال جدید آموزشی و جشن «مدرسه، دانشگاه» و «معلم، دانش آموز و دانشجو» فرصت را غنیمت شمیریم و در راستای «اعتلای جنبش مشترک مطالباتی» و «وحدت و پیوند سه جنبش معلمان و دانش آموزان و دانشجویان» گام برداریم.

۲

کدامین عاشورا

جنبش زنان در مسیر رهایی

دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی

درس‌هایی از انتخابات دولت دوازدهم

مبانی تئوریک استراتژی اقدام عملی...

نگاهی واکاوانه به «آرمان» و «نشر»

«مردن» وقتی که انسان...

پرسش و پاسخ یازدهم

درس‌هایی از تاریخ

شریعتی در آئینه اقبال

اقبال «پیام - آوری»...

فلسفه دعا و...

بعثت شناسی

قرآن در آئینه نهج البلاغه

تفسیر سوره فجر

گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران شاهد هستیم، «جنبش‌های مطالباتی و دموکراسی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه و تحول‌خواهانه جامعه ایران راهی به ده نمی‌برند»؛ و آزموده را پیوسته آزمایش می‌کنند و از یک سوراخ بارها و بارها گزیده می‌شوند.

برای دستیابی به این پیوند استراتژیک بین شاخه‌های «دموکراتیک و سوسیالیست» جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، امروز بیش از هر زمان نیازمند به تبیین تئوری عدالت هستیم. همان خلأی که در ۱۴ قرن گذشته دوران اسلام تاریخی، با سلطه اسلام روایتی و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی به فراموشی سپرده شده است؛ و الی الان این مهم در اسلام تاریخی انجام نگرفته است؛ و لذا تا زمانیکه نشر مستضعفین، در ادامه راه آرمان مستضعفین و راه اقبال و شریعتی نتواند «عدالت را از حصار ارسطوزده کلامی حوزه‌های فقهاتی نجات دهد و برای عدالت، تئوری تطبیقی دموکراتیک و سوسیالیستی تدوین نماید، هرگز و هرگز نخواهد توانست، به‌صورت زیرساختی نظری و عملی، جهت پیوند بین دو شاخه دموکراتیک و سوسیالیست جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، گامی اساسی بردارد. لذا در این سرمقاله نشر مستضعفین، به مناسبت ماه مهر یا جشن سال نو آموزشی و تحصیلی معلمان و دانش‌آموزان و دانشجویان، تلاش می‌کنیم تا به «تبیین تئوری تطبیقی عدالت» در راستای «پیوند دو شعار آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه» یا «نان و آزادی» گام برداریم. باشد که قبول افتد، در نظر آید.

عنوان سرمقاله این شماره نشر مستضعفین که عبارت است از: «عدالت آموزشی» برای معلم و دانش آموز و دانشجو در گرو «مبارزه با طبقاتی شدن آموزش»، توسط «تأمین امکانات مساوی و فرصت‌های مساوی» برای همه افراد جامعه می‌باشد، دلالت بر همان مضمون و جوهر دموکراتیک و سوسیالیستی تئوری عدالت تطبیقی (نه عدالت انطباقی و دکماتیستی) می‌کند؛ به عبارت دیگر، «عدالت آموزشی» که یک شاخه از شاخه‌های «عدالت تطبیقی» می‌باشد (و در کنار شاخه‌های دیگر عدالت تطبیقی، اعم از: عدالت سیاسی، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی و طبقاتی، عدالت نژادی، عدالت جنسیتی، عدالت حقوقی و قضائی و غیره می‌باشد) تنها توسط «تبیین تئوری عدالت تطبیقی» می‌تواند مبنای نظری و تئوریک پیدا کند و سپس به‌صورت یک «مدل عملی» در دستور کار جنبش پیشگامان مستضعفین و جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار گیرد. باری، آنچنانکه قبلاً در سلسله مقالات «سوسیالیسم» (در شماره‌های قبلی نشر مستضعفین) مطرح کردیم، سلطه و تثبیت سرمایه‌داری به‌عنوان مناسبات تولیدی مسلط (از قرن هیجدهم و از پس از پیروزی

باری، در این رابطه است که نشر مستضعفین به‌عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در طول ۱۱ سال گذشته حیات سیاسی و اجتماعی خود (و در ادامه حرکت ۴۰ ساله گذشته آرمان مستضعفین) پیوسته در چارچوب استراتژی ۴۰ ساله گذشته خود، یعنی استراتژی اقدام عملی حزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی جامعه مدنی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران و در راستای اعتلای جنبش مطالباتی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، تحت هژمونی جنبش کارگران ایران، توسط مبارزه دو مؤلفه‌های «دموکراتیک و سوسیالیستی»، اصل پیوند و اعتلای جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیست اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را در نوک پیکان اهداف تاکتیکی و استراتژیکی خود قرار داده است، چرا که بر این باوریم که تا زمانیکه «وحدت در بر نامه و در سازمان‌گری (نه در تشکیلات) و در مبارزه شاخه‌های مختلف جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران حاصل نشود، هر گونه تلاش سیاسی و اجتماعی و تشکیلاتی و مبارزاتی، چه کوتاه‌مدت و چه درازمدت، برای دستیابی به دموکراسی و سوسیالیسم پایدار در جامعه ایران آب در هاون کوبیدن و سورنا را از دهان گشادش نواختن می‌باشد.

بنابراین، در این رابطه است که پیوند بین سه جنبش «معلمان و دانش‌آموزان و دانشجویان» گامی بزرگی در این رابطه می‌باشد و هزار نکته باریک‌تر از مو اینجا است که «مهر ماه» می‌تواند در عرصه جنبش رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه مردم ایران، نمادی باشد جهت نمایش پیوند «۱۱ اردیبهشت، روز جهانی کارگر» و «۱۲ اردیبهشت، روز معلم (سالروز شهادت ابوالحسن خاندلی در ۱۲ اردیبهشت ماه سال ۱۳۴۰ به دست رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی) و روز «۱۳ آبان، روز دانش‌آموز» (سالروز شهادت کشته شدن دانش‌آموزان در عرصه مبارزه ضد استبدادی سال ۵۷ به دست رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی) و روز «۱۶ آذر و روز ۱۸ تیر، روز دانشجو» (سالروز قیام دانشجویان با استبداد مطلقه فقهاتی و امپریالیسم جهانی در سال ۳۲ و ۷۸) بشود.

بنابراین، در این راستا است که بر ما فرض است تا در مهر ماه هر سال، پیوسته بر این طبل به کوبیم که «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، فقط و فقط سنتر پیوند جنبش‌های بزرگ اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو شاخه دموکراتیک و سوسیالیست، تحت لوای شعار نان و آزادی می‌باشد» و تا زمانیکه «پیوندی بین دو شاخه دموکراتیک و سوسیالیست» جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران حاصل نشود، آنچنانکه در جریان قیام ۱۸ تیر ۷۸ و جنبش سبز ۸۸ شاهد بودیم و امروز در سونامی اعتراضات جنبش مطالباتی



انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ و بخصوص در قرن نوزدهم، همراه با نفی مناسبات فنودالیسم و طبقه فئودالها در اروپا و رویاروی خصمانه طبقه بورژوازی با طبقه پرولتاریای صنعتی به‌ویژه در انگلستان و کشورهای صنعتی مغرب زمین تا آمریکا) باعث ظهور خودویژگی‌هایی برای مناسبات سرمایه‌داری در عرصه اقتصادی اعم از تولید و توزیع گردید که به‌صورت کلی مناسبات سرمایه‌داری را در مقایسه با مناسبات پیشاسرمایه‌داری دچار تحول کیفی کرد، که این خودویژگی‌های مناسبات سرمایه‌داری که علی‌الذوام به‌صورت تضاعفی ادامه دارد، عبارتند از:

الف - کار مزدی.

ب - مالکیت خصوصی بر ابزار تولید.

ج - کالا شدن همه چیز از جمله نیروی کار انسان.

د - سودمحوری به جای انسان‌محوری.

ه - تصاعد هندسی استثمار در اشکال مختلف، «استثمار انسان از انسان» و «استثمار طبقه از طبقه» و «استثمار ملت از ملت».

و - جایگزین شدن تولید جمعی به جای تولید فردی.

ز - یک کاسه کردن جهانی نیروی کار و بازار و کالا و مصرف.

ح - آزاد کردن نیروی کار از زمین و شناور ساختن آن جهت عرضه در بازار رقابتی سرمایه‌داری به‌عنوان یک کالا.

ط - تکیه کردن بر تئوری طبیعی داروین و دو اصل تنازع بقاء و بقای اصلح در عرصه رقابت آدم اسمیتی بازار سرمایه‌داری (لذا به همین دلیل بود که داروین در این رابطه می‌گفت: «بد شد که آدمی در آخر مرحله تکامل به وجود آمد، چرا که آدمی یا تکامل را متوقف می‌کند، یا اینکه تکامل را برعکس می‌سازد») و کالا کردن همه چیز از جمله نیروی کار.

ی - قرار دادن سودمحوری به‌عنوان عامل انگیزاننده توسط اقتصاد آزاد و رقابتی بازار سرمایه‌داری (لیبرالیستی جان لاک و نئولیبرالیستی تاجری و ریگانی).

در نتیجه همین مختصات مناسبات سرمایه‌داری از قرن نوزدهم به بعد باعث گردید تا «هیولای نابرابری» در تاریخ بشر در عرصه مناسبات سرمایه‌داری به‌صورت اگرائدیسمان شده بازتولید بشود؛ و همین «ظهور سونامی نابرابری» در عرصه مناسبات سرمایه‌داری بود که باعث گردید تا «نابرابری در مناسبات سرمایه‌داری، تمامی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی بشر را به چالش بکشد»؛ که از جمله این نابرابری‌ها عبارتند از:

۱ - نابرابری‌های اقتصادی.

۲ - نابرابری‌های اجتماعی.

۳ - نابرابری‌های نژادی و قومی و مذهبی.

۴ - نابرابری‌های جنسیتی.

۵ - نابرابری‌های سیاسی.

۶ - نابرابری‌های طبقاتی.

۷ - نابرابری‌های آموزشی.

۸ - نابرابری‌های حقوقی و غیره.

بنابراین، از این مرحله بود که شعار «عدالت» که گم‌شده همیشه تاریخی بشر بود، در عرصه مناسبات سرمایه‌داری «محور پروسس امکان رهایی انسان از استثمار و استعباد و استبداد و استحمار قرار گرفت» و بدین ترتیب مناسبات سرمایه‌داری به‌عنوان «سد راه تکامل بشر» شد؛ و در عرصه آن، مؤلفه‌های «نابرابری سنتز مناسبات سرمایه‌داری» است که «عدالت» در مناسبات سرمایه‌داری به مؤلفه‌های مختلفی باز تقسیم شدند که عبارتند از: «الف - عدالت اجتماعی، ب - عدالت سیاسی، ج - عدالت معرفتی، د - عدالت قضایی یا حقوقی، ه - عدالت جنسیتی، و - عدالت نژادی و قومی و مذهبی، ز - عدالت طبقاتی، ح - عدالت آموزشی و غیره»، به عبارت دیگر، به موازات «بازتولید نابرابری» در مناسبات سرمایه‌داری در رشته‌های مختلف، باز شعار «عدالت و مبارزه عدالت‌خواهانه» در رشته‌های مختلف بازتولید و بازتعریف گردید؛ و از اینجا بود که در مناسبات سرمایه‌داری، «آزادی برای انسان، بدل به آزادی برای سرمایه گردید.»

آنچنانکه آلبرت انیشتین در مقاله «چرا سوسیالیسم؟» خود می‌نویسد: «در مناسبات سرمایه‌داری هدف انسان‌ها تولید سود برای اندکی گردید؛ و آزادی در مناسبات سرمایه‌داری بدل به برابری انسان‌های نابرابر شد» و لیبرالیسم، چه در شکل کلاسیک و چه در صورت نئولیبرالیست آن، بستر ساز بازتولید اگرائدیسمان شده «استثمار انسان از انسان و طبقه از طبقه و ملت از ملت شد»؛ و «مبارزه طبقاتی» بین «استثمار کننده و استثمار شونده» در مسیر رهایی انسان، وارد عرصه «فرایندی و پویایی» گردید؛ و «گذار از سرمایه‌داری» در چارچوب «مبارزه طبقاتی» و «تضاد کار- سرمایه» بدل به یک «ضرورت تاریخی» شد، نه «سفارش اخلاقی و مذهبی»؛ و «دموکراسی- سوسیالیستی» به‌عنوان تنها «آلترناتیو نظام سرمایه‌داری در جهان امروز» گردید؛ و «سرمایه‌داری» (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید) بدل به «مشکل اصلی همه بشریت» شد.

همچنین فونکسیون طبقاتی سرمایه‌داری «قطب‌بندی جامعه بشری به اکثریت عظیم استثمار شونده و اقلیت استثمارکننده» گردید؛ و دفاع از «مالکیت خصوصی بر ابزار تولید» به‌عنوان «اخلاق همگانی»



تعریف شد؛ و «آزادی فردی» در عرصه «جامعه نابرابر» عامل حمایت از «مالکیت خصوصی بر ابزار تولید» گردید؛ و با «کالائی شدن همه چیز و کالائی کردن نیروی کار در مناسبات سرمایه‌داری»، «خود انسان هم کالا شد» و با آن «اصالت سود» جایگزین «اصالت ارزش» گردید؛ و «نابرابری‌های موجود در جامعه بشری به‌عنوان دینامیزم تکامل جامعه» تعریف گردید؛ و آنچنانکه کانت معتقد بود: «انسان حیوانی شد که نیازمند به ارباب می‌باشد»؛ و برعکس مناسبات پیشاسرمایه‌داری، «بهره‌کشی انسان از انسان، یا طبقه از طبقه یا ملت از ملت»، بر اساس «نظام اقتصادی مادیت پیدا کرد، نه نظام سیاسی». در نتیجه مناسبات سرمایه‌داری جوامع بشری را مشحون از نفرت‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و قومی و نژادی و غیره کرد و «سرمایه» را بدل به یک «رابطه اجتماعی» کرد که در تمامی عرصه‌های جامعه جاری و ساری شدند؛ و «نظام آموزشی» را در جامعه «طبقاتی» کرد؛ و امکانات و فرصت‌های آموزشی را در جامعه به‌صورت «نابرابر در بین طبقه استثمارکننده و استثمارشونده» تقسیم کرد و جهت «کم کردن قدرت چانه زنی نیروی کار» (در عرصه رقابت بازار نیروی کار) «ارتش ذخیره نیروی کار» یا «بیکاران» را ایجاد کرد؛ و با «کالائی کردن همه چیز، خود آموزش را هم بدل به کالا کرد»؛ و از این مرحله بود که با ظهور و تثبیت سرمایه‌داری جهانی از نیمه دوم قرن نوزدهم و ضد انقلاب شدن طبقه بورژوازی در برابر طبقه کارگر جهانی و محور قرار گرفتن شعار «عدالت» (در مؤلفه‌های مختلف آن) و به چالش کشیده شدن انسان و انسانیت، «دموکراسی سوسیالیستی» به‌عنوان تنها آلترناتیو مناسبات سرمایه‌داری یا به میدان رقابت با سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم گذاشت. در مدل دموکراسی سوسیالیستی - برعکس مناسبات سرمایه‌داری - (که اساس آن بر سودمحوری می‌باشد) اساس دموکراسی سوسیالیستی بر انسان قرار دارد و لذا در این رابطه است که در «دموکراسی سوسیالیستی» آنها «آزادی برای انسان و برای همه افراد و برای جامعه می‌خواهند» نه مانند لیبرالیسم «آزادی برای فرد و برای تثبیت مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و برای رقابت سرمایه در بازار سرمایه‌داری». در دموکراسی سوسیالیستی «آزادی، معنای دموکراسی دارد نه معنای لیبرالیستی» و بدین ترتیب است که در مدل دموکراسی سوسیالیستی دو مؤلفه بزرگ «مبارزه دموکراتیک و سوسیالیستی» در پیوند با هم قرار می‌گیرند؛ و «مبارزه برای دستیابی به نان، در گرو مبارزه برای دستیابی برای آزادی می‌شود». بنابراین تنها در این چارچوب است که «دموکراسی حاکمیت اکثریت عظیم جامعه بر اکثریت عظیم تحقق پیدا می‌کند» و همراه با آن پیوندی

بین ۱۱ اردیبهشت روز کارگر و ۱۲ اردیبهشت روز معلم و ۱۳ آبان روز دانش‌آموز و ۱۶ آذر و ۱۸ تیر روز دانشجو به وجود می‌آید؛ و بدین ترتیب است که دموکراسی سوسیالیستی «انسان محور است نه سودمحور» و به‌عنوان آلترناتیو سرمایه‌داری در این زمان می‌تواند به همه خواسته‌های بشر توسط دستیابی به دو گم‌شده همیشگی خود یعنی «برابری و آزادی» پاسخ مثبت بدهد؛ و دموکراسی به‌عنوان «حکومت مردم بر مردم توسط مردم» تعریف نماید.

در رویکرد دموکراسی سوسیالیستی، سوسیالیست (برعکس سوسیالیست کلاسیک و سوسیالیست دولتی در جایگاه آلترناتیوی نظام سرمایه‌داری) از «دموکراسی» آغاز می‌کند نه از «سوسیالیست»، در نتیجه نه تنها دموکراسی را در پای سوسیالیسم قربانی نمی‌کند، بلکه در گردونه خود سوسیالیسم هم دچار سرمایه‌داری دولتی نمی‌شود؛ و از دموکراسی آغاز می‌کنند و به سوسیالیسم می‌رسند، چراکه آنها «دموکراسی را حکومت مردم بر مردم توسط مردم تعریف می‌کنند»؛ و در این رابطه دموکراسی را در سه مؤلفه «دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی» و در چارچوب مبارزه با سه مؤلفه «زر و زور و تزویر» تقسیم می‌کنند؛ و به این دلیل است که بین دموکراسی (به‌عنوان حکومت مردم بر مردم توسط مردم) و لیبرالیسم (آنچنانکه جان لاک می‌گوید «آزادی برای تثبیت مالکیت خصوصی بر ابزار تولید») مرزبندی می‌کنند؛ یعنی «دموکراسی را در عرصه عدالت تعریف می‌کنند و عدالت را در عرصه دموکراسی». به این ترتیب است که در این رویکرد، دموکراسی سوسیالیستی به معنای «اجتماعی کردن سیاست و اقتصاد و معرفت» می‌باشد؛ و مبارزه با مثلث «زر و زور و تزویر» در چارچوب به «چالش کشیدن قدرت متمرکز اقتصادی و سیاسی و معرفتی» تعریف می‌شود، چرا که در این دکتترین «عامل فساد اقتصادی و فساد سیاسی و فساد اجتماعی در تمرکز قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر نهفته است» و لذا «تا زمانیکه این سه مؤلفه قدرت توسط اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی (آن هم به‌وسیله جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، نه دولت و از بالا) به چالش کشیده نشود، امکان رهانی از فساد مالی و فساد سیاسی و فساد معرفتی در جامعه وجود نخواهد داشت.

در دموکراسی سوسیالیستی امکان رهانی انسان خودبنیاد و خویش‌مدیریتی، از طریق مبارزه طبقاتی و رهانی از استثمار و استبداد و استعباد و استحمار می‌باشد. البته شعارش «آگاهی، برابری و آزادی» می‌باشد و به همین دلیل، این نظامی است که می‌تواند امکانات مساوی در اختیار همه افراد جامعه اعم از زن و مرد، بزرگ و کوچک، مذهبی



و غیر مذهبی، سیاه و سفید و غیره قرار دهد.


باری دموکراسی سوسیالیستی (برعکس سوسیالیست کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که سوسیالیسم را مولود جبر ابزار تولید می‌دانستند) یک انتخاب می‌داند. (هر چند که در این دیسکورس سرمایه‌داری برعکس دموکراسی سوسیالیستی مانند مناسبات پیشاسرمایه‌داری معلول رشد ابزار تولید می‌داند) به همین دلیل دموکراسی سوسیالیستی نخستین تئوری عدالت است (که در طول چهارده قرن گذشته در عرصه اسلام تاریخی) مطرح می‌گردد. توضیح اینکه از بعد از امام علی که (در طول ۵ سال خلافتش) تلاش کرد تا «عدالت» را به صورت گفتمان تاریخی در ادامه گفتمان توحیدساز پیامبر اسلام در آورد، تا به امروز آن گفتمان عدالت امام علی در اسلام تاریخی چه تشییع و چه تسنن بدون تئوری باقی مانده است و به همین دلیل گفتمان عدالت امام علی در چهارده قرن گذشته یا به صورت کلامی ارسطویی در حوزه‌های فقهاتی محبوس شده است و یا حداکثر به صورت صوری عنوان عدالت قضائی شده است.

یادمان باشد در چارچوب پروژه بازسازی نظری اسلام و عملی یا سیاسی مسلمین بود که مانند سیدجمال، خود را در برابر سؤال امکان رهایی مسلمین دیدیم و در چارچوب این سؤال بود که ما به عدالت رسیدیم و از آنجائیکه تا کنون عدالت فاقد تئوری می‌باشد و محبوس در بحث‌های کلامی مجرد ارسطویی شده است، لذا جهت تبیین تئوری عدالت است که ما به دو مبارزه رهایی‌بخش سلبی و ایجابی رسیدیم، در نتیجه مبارزه رهایی‌بخش سلبی در لوای آزادی به مبارزه با مثلث قدرت سه گانه زر و زور و تزویر تعریف کردیم و مبارزه ایجابی رهایی‌بخش را در چارچوب سوسیالیسم تعریف کردیم و بدین ترتیب بود که توسط دموکراسی سوسیالیستی دیدگاه خود را دستگاه‌مند کردیم.

فراموش نکنیم که وجه تمایز دموکراسی سوسیالیستی در جوهر مبارزه طبقاتی نهفته است. البته مبارزه طبقاتی به صورت تاریخی تبیین می‌گردد، نه موردی و اجتماعی مکانیکی؛ و به این دلیل است که نمی‌توان بر مدل دموکراسی سوسیالیستی به عنوان یک پروژه تکیه کرد، بلکه باید به صورت پروسسی و فرایندی بر مدل دموکراسی سوسیالیستی تکیه نماییم. همچنین در عرصه تکیه بر مدل دموکراسی سوسیالیستی، استراتژی دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی از طریق دستیابی به قدرت سیاسی تعریف نمی‌شود، بلکه برعکس از طریق استراتژی «اقدام عملی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین» تعریف می‌شود.

به همین دلیل است که مطابق این مدل، رهایی مسلمین به صورت

پروژه‌ای و تک مرحله‌ای و ساختاری تعریف نمی‌شود، بلکه برعکس به صورت فرایندی و پویایی و درازمدت تعریف می‌گردد. پس مطابق این مدل گذار از سرمایه‌داری به صورت تدریجی صورت می‌گیرد، نه به صورت دفعی. برای مثال، تنها در این چارچوب است که در جامعه امروز ایران می‌توانیم با مشکلات ۱۳ میلیون کارگر و ۱۸ میلیون حاشیه‌نشین و ۵ میلیون بازنشسته و ۵۰ میلیون نفر زیر خط فقر و ۷/۵ میلیون نفر تحصیل کرده بیکار و یک میلیون و هفتصد هزار نفر کودک کار و یک میلیون و دویست هزار نفر معلم و ۱۲ میلیون نفر دانش‌آموز و ۴ میلیون نفر دانشجو و ۴ میلیون نفر معناد رسمی برخورد نمائیم؛ و جهت سازماندهی اردوگاه بزرگ کار یا اردوگاه بزرگ مستضعفین، درک سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا مورد بازسازی مجدد قرار دهیم، چرا که مستضعفین در این دیسکورس همان کارگرانی می‌باشند (که بر خلاف رویکرد سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم) «کارگران شامل تمام کسانی می‌شود که در نظام سرمایه‌داری با فروش نیروی کار خود امرار معاش می‌نمایند» و اینها شامل کارگران کارخانه، نیروی کار کار آموزشی از معلمان تا کارمندان، کارگران معادن، کارگران کشاورزی، کارگران ساختمانی، کارگران خدماتی، نیروی کار حمل و نقل، دستفروشان، زنان خانه‌دار، ارتش ذخیره بیکاری، نیروی کار بهداشتی و درمان از پرستاران تا کارمندان مربوطه، کارگران کوره پزخانه‌ها، بازنشستگان مربوطه، کارگران توزیعی، تمامی کارمندان دولتی و خصولتی و خصوصی و تعاونی که با فروش نیروی کار خود امرار معاش می‌کنند، همه کارگران فصلی، کارگران صنایع دستی شهر و روستا از فرش‌بافان تا دیگر صنایع دستی و غیره، همه و همه جزء کارگران و اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشند.

بنابراین در رویکرد دموکراسی سوسیالیستی اردوگاه کار در چارچوب اردوگاه بزرگ مستضعفین (برعکس رویکرد سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که محدود به نیروی‌های کار صنعتی و یدی می‌شدند) خلاصه نمی‌شوند بلکه تمامی نیروی‌های یدی و فکری که با فروش نیروی کار در بازار سرمایه‌داری امرار معاش می‌کنند شامل می‌گردند و بدین ترتیب است که در رویکرد دموکراسی سوسیالیستی، مستضعفین به عنوان تنها پیکارگران دموکراسی سوسیالیستی، در مناسبات سرمایه‌داری می‌باشند. 

پایان



عاشورای

گفتمانی؟

سیاسی؟

حکومتی؟

تصوفی؟

جهادی؟

کدامین عاشورا؟



اولا مشکل جهانی بشر یعنی نظام سرمایه‌داری را به چالش گرفتند.

ثانیاً توسط دو نگارش «مانیفست کمونیست» و «نقد برنامه گوتا»، برنامه آلترناتیوی خودشان را به‌عنوان یک مدل تحت عنوان «سوسیالیسم» یا «کمونیست» در برابر مدل سرمایه‌داری جهانی مطرح کردند.

ثالثاً به علت اینکه در کتاب «کاپیتال یا سرمایه» برای اولین بار توانستند سرمایه‌داری را به‌صورت منطقی و علمی به نقد بکشند.

رابعاً به دلیل مبارزه عملی در اترناسیونال کارگری تلاش کردند تا هم بستگی و سازمان‌گری در بین جنبش‌های پرولتاریای صنعتی بر علیه سرمایه‌داری ایجاد نمایند. این همه باعث گردید تا رویکرد ضد سرمایه‌داری کارل مارکس و فردریک انگلس در چارچوب برنامه سوسیالیست بتواند به‌عنوان «گفتمان مسلط جهانی» از نیمه دوم قرن نوزدهم درآیند.

نمونه دیگر در جامعه خودمان جریان چریک‌گرایی مدرن و غیر سنتی می‌باشد که از ۱۹ بهمن سال ۴۹ توسط حمله چریک‌های فدائی خلق تحت رهبری صفائی فراهانی به پاسگاه سیاهکل توانست در حداقل زمان ممکن به‌عنوان «گفتمان سیاسی» در جامعه ایران (که تا مرداد ۱۳۵۵ بعد از ضربه حمید اشرف در مهرآباد جنوبی ادامه داشت)، برای مدت نزدیک به ۵ سال گفتمان مسلط درآید. سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه حرکت چریک‌گرایی مدرن نیمه اول دهه ۵۰ چه خودویژگی داشت که باعث گردید تا در جامعه ایران به‌عنوان گفتمان مسلط درآید؟ برای پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که برعکس خودویژگی‌های حرکت مارکس و انگلس که فوقا به آن اشاره کردیم، حرکت چریک‌گرایی مدرن (چه چریک‌گرایی مدرن مذهبی و چه غیر مذهبی و چه ملی نیمه اول دهه ۵۰ در ایران) «مبنای تئوریک و مدل آلترناتیوی

برای پاسخ به سؤال فوق باید عنایت داشته باشیم که خود تکوین انواع عاشورای چهارگانه فوق مولود و سنتز تاریخی شدن حادثه عاشورای ۶۱ کربلا می‌باشد، چراکه تا زمانیکه یک موضوع و حادثه و واقعه تاریخی نشود و در پروسس تاریخ در چارچوب دینامیزم درونی یا دینامیزم برونی سیلان و جاری و ساری نشود، نمی‌تواند دارای حیات تاریخی و دارای تنوع متضاد و متباین مضمونی و قالبی بشود. بنابراین برای پاسخ به سؤال فوق باید قبل از هر چیز تبیین نمائیم که هر کدام از «چهار عاشورای» فوق در عرصه «اسلام تاریخی» چگونه تکوین و ظهور پیدا کرده‌اند؟

در خصوص «عاشورای گفتمانی» باید توجه داشته باشیم که عواملی که باعث می‌گردد یک نظریه یا یک حرکت یا یک حادثه بدل به گفتمان و پس از آن بدل به گفتمان مسلط در جامعه یا جوامع یا تاریخ بشود عبارتند از:

الف - اینکه آن استراتژی یا حرکت یا فکر یا تئوری بتواند در زمان خود بن‌بست‌های سیاسی و تئوریک و استراتژی حاکم بر جامعه یا منطقه و جهان را حل نماید.

ب - شکست این بن‌بست‌ها ممکن است یا جنبه تئوریک و فکری و ایدئولوژیک داشته باشد و یا جنبه استراتژی و حرکت و عملی و یا هر دو اینها. برای مثال علت اینکه حرکت تئوریک «سوسیالیست کلاسیک» نیمه دوم قرن نوزدهم تحت هژمونی کارل مارکس و فردریک انگلس توانست به‌عنوان گفتمان مسلط بر جهان و جامعه و منطقه خاص خود بشود این بود که مارکس و انگلس توانستند توسط دکترین «سوسیالیسم علمی، سرمایه‌داری جهانی را هم به صورت تئوریک و علمی و هم به‌صورت عملی در چارچوب اترناسیونال به نقد بکشند و «سوسیالیسم» خود را در کتاب «مانیفست کمونیست» و «نقد برنامه گوتا» به‌عنوان «برنامه آلترناتیو سرمایه‌داری» مطرح کنند و توسط «مبارزه اترناسیونالیست کارگری» سرمایه‌داری جهانی را به چالش عملی و میدانی بکشند.

لذا از آنجائیکه در نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپا به علت استحاله سرمایه‌داری و ضد انقلاب شدن بورژوازی مولود انقلاب کبیر فرانسه، مبارزه طبقاتی بین دو طبقه بورژوازی و طبقه کارگر دچار بن‌بست تئوریک و عملی شده بود و ارائه «مدل سیاسی - اقتصادی - اجتماعی» آلترناتیو سرمایه‌داری می‌توانست این بن‌بست و بحران را به چالش بکشد، در نتیجه از آنجائیکه کارل مارکس در سال ۱۸۵۳ توسط نگارش کتاب «مانیفست کمونیست» و بعد از آن در «نقد برنامه گوتا» توانست مدل سوسیالیست مورد ادعای خود را به‌عنوان آلترناتیو سرمایه‌داری به‌صورت برنامه‌ای عرضه نماید و از سال ۱۸۴۸ (رسمی با اعلام استحاله سرمایه‌داری از فرایند مترقیانه و انقلابی قبلی در مبارزه با مناسبات زمین‌داری و فئودالیسم به فرایند ضد انقلابی در چارچوب نظام بهره‌کشی پرولتاریای صنعتی کشورهای متروپل که در رأس آنها انگلستان قرار داشت) پس از مهاجرت از آلمان و اقامت در فرانسه و به خصوص در انگلستان به‌صورت رسمی و تئوریک و عملی با ضد انقلاب خواندن بورژوازی، سرمایه‌داری جهانی را به نقد و چالش کشید. در نتیجه به دلیل اینکه حرکت کارل مارکس و انگلس از بعد از سال ۱۸۴۸ و به خصوص از بعد از نگارش «مانیفست کمونیست» و «نقد برنامه گوتا»:



سیاسی - اقتصادی - اجتماعی نداشت، بلکه آنچه که باعث گردید تا رویکرد چریک‌گرایی مدرن در نیمه اول دهه ۵۰ به‌عنوان گفتمان مسلط در جامعه ایران بشود، شکست بن‌بست استراتژی بود که از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (بر علیه دولت دموکراتیک و قانونی دکتر محمد مصدق) بر جامعه ایران و جریان‌های جنبش سیاسی اعر از مذهبی و غیر مذهبی و ملی حاکم شده بود. خیانت و شکست و فرار حزب توده از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ خود باعث شده بود که دیگر استراتژی پیشاهنگ حزب طراز نوین لنینیستی در جامعه ایران از حیز ارتفاع ساقط گردد. لذا همین «بن‌بست استراتژی» باعث گردید تا استراتژی چریک‌گرایی مدرن (نه چریک‌گرایی سنتی فدائیان اسلام و مؤتلفه) در جامعه ایران که از ۱۹ بهمن ۴۹ توسط واقعه سیاهکل علنی شده بود به‌صورت یک «گفتمان مسلط» در جامعه ایران درآید و تمامی عرصه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران را تحت تأثیر خود قرار دهد.

نمونه دیگر «حرکت فکری و عملی شریعتی» در حسینیه ارشاد بود که هم‌فاز با گفتمان مسلط چریک‌گرایی در جامعه ایران به‌عنوان یک «گفتمان مسلط و رقیب» برای بخش بزرگی از جامعه مذهبی ایران درآمد که البته این «گفتمان مسلط شریعتی» (برعکس گفتمان چریک‌گرایی مدرن که از تابستان ۵۵ به بن‌بست کامل رسیده بود) توانست تا بهمن ۵۷ و پیروزی انقلاب ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم توتالیتر پهلوی ادامه پیدا کند، که البته از بعد از شکست انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ به موازات تثبیت حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی و حاکمیت دوباره استراتژی پیشاهنگی (در سه مؤتلفه حزب طراز نوین لنینیستی، چریک‌گرایی مدرن، ارتش خلقی مائوئیستی آن) به خصوص از بعد از ۳۰ خرداد ۶۰، رویکرد تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی هم از جایگاه گفتمان مسلط در جامعه ایران سقوط کرد» و به جای آن در ابتدا گفتمان ارتش خلقی و چریکی حاکم گردید و بعد از آن (به خصوص از بعد از پایان جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و صدام حسین)، «گفتمان لیبرالیست مذهبی» بود که تحت عنوان «نواندیشان دینی» توانست برای مدتی کوتاه جامعه جنگ‌زده و فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران را تحت تأثیر صوری خود قرار دهد.

حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه «حرکت شریعتی» دارای چه خودویژگی بود که توانست در دهه ۵۰ در کنار گفتمان چریک‌گرایی مدرن در جامعه ایران (به خصوص در بخش مذهبی آن) به‌صورت یک گفتمان مسلط درآید؟

برای پاسخ به این سؤال باید بگوئیم مهم‌ترین عاملی که باعث گفتمان شدن حرکت شریعتی در دهه ۵۰ به خصوص در پنج سال ۴۷ تا ۵۱ گردید، شعار «اصلاح دینی شریعتی» بود که توسط این شعار شریعتی در عرصه استراتژی معتقد بود «اصلاح دینی» در جامعه مذهبی ایران به‌عنوان «انقلاب فرهنگی» بستر ساز «انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی» می‌باشد و در این رابطه شریعتی معتقد بود که «بدون نجات اسلام قبل از نجات مسلمین»، که همان اصلاح دینی در جامعه مذهبی ایران می‌باشد، امکان انقلاب سیاسی و اجتماعی وجود ندارد. لذا به همین دلیل شریعتی در دهه ۵۰ توانست توسط این استراتژی (به خصوص از بعد از بحران فراگیر استراتژی چریک‌گرایی در نیمه دوم دهه ۵۰) به‌عنوان یک گفتمان مسلط که تنها آلترناتیو استراتژی چریک‌گرایی

بود، در جامعه ایران مطرح شود.

حال پس از این مقدمه که جهت تشحیذ اذهان مخاطب مطرح گردید، می‌توانیم در رابطه با «عاشورای گفتمانی»، «کدامین عاشورا؟» عنوان این درس گفتار سؤال‌های اصلی خودمان را مطرح کنیم:

۱ - آیا حقیقتاً از بعد از عاشورای سال ۶۱ هجری عاشورا توانست به‌عنوان یک «گفتمان» در عرصه اسلام تاریخی مطرح گردد؟

۲ - اگر جواب مثبت است، سؤال دومی که در این رابطه قابل طرح است اینکه عواملی که باعث گردیده است تا «عاشورای ۶۱» بدل به یک گفتمان در عرصه اسلام تاریخی بشود، کدام است؟ آیا این عوامل، عوامل تئوریک و ایدئولوژیک است یا عوامل استراتژی و سیاسی و یا عوامل مذهبی و ماوراءالطبیعه و یا عوامل حمایتی حکومت‌های آل‌بویه و صفویه و رژیم مطلقه فقهاتی؟

۳ - اگر بپذیریم که «عاشورای ۶۱» بدل به یک گفتمان در عرصه اسلام تاریخی شده است، سؤال دیگری که در این رابطه قابل طرح است اینکه تا قبل از عاشورای ۶۱ و در مدت ۵۰ سال بعد از وفات پیامبر اسلام «گفتمان مسلط» بر جوامع مسلمین کدامین گفتمان بوده است؟

۴ - اگر بپذیریم که «عاشورای ۶۱» از همان نیمه دوم قرن اول هجری تا به امروز به‌عنوان یک گفتمان در عرصه اسلام تاریخی درآمده است، سوالی که باز در این رابطه قابل طرح است اینکه «عاشورای ۶۱» با شکست کدامین بن‌بست سیاسی و اجتماعی و تاریخی و تئوریک مسلمانان توانسته است از نیمه دوم قرن اول هجری بدل به گفتمان مسلط در جوامع مسلمین بشود؟

همچنین سؤال دیگری که باز در این رابطه قابل طرح است اینکه چه شد که تا قبل از ظهور خاندان آل‌بویه در قرن چهارم هجری «عاشورای گفتمانی» شده سال ۶۱ مختص همه مسلمانان بود؟ (و در این رابطه تا قبل از آل‌بویه برای ۳۰۰ سال در عرصه اسلام تاریخی اصلاً «عاشورای فرقه‌ای شیعه یا سنی» وجود نداشت اما از قرن چهارم هجری با تأسیس خاندان آل‌بویه بود که این خاندان «جهت کسب هویت مستقل سیاسی در برابر امپراطوری عباسیان» و بعداً توسط خاندان صفویه «جهت کسب هویت مستقل سیاسی در برابر امپراطوری عثمانی» به «اسلام فرقه‌ای» یا «شیعه فرقه‌ای» روی آوردند و جهت نهادینه کردن این «شیعه فرقه‌ای» با تأسیس «حوزه‌های فقهاتی شیعه» تحت مدیریت شیخ طوسی و شیخ مفید و «عاشورای حکومتی»، «عاشورای گفتمانی» را بدل به «عاشورای حکومتی» کردند، که البته در ادامه راه آل‌بویه و صفویه رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۰ سال گذشته تلاش کرده است تا توسط: «شیعه فرقه‌ای» و «اسلام فقهاتی» و «عاشورای حکومتی» پایه‌های اجتماعی و مذهبی و نظری حاکمیت مطلقه خود را تثبیت و تعریف نماید) اما از قرن چهارم با ظهور «شیعه فرقه‌ای» و «شیعه فقهاتی» و «عاشورای حکومتی»، «عاشورای گفتمانی» در زیر پای «عاشورای حکومتی» و «عاشورای فرقه‌ای» نابود گردد. ○

ادامه دارد



«جنبش زنان ایران» در مسیر «رهائی»

به شرایط حساس هرم جنبش‌های اردوگاه امروز مستضعفین ایران، آگاهی پیدا کنیم؛ و به این حقیقت بزرگ آگاهی پیدا کنیم که پاشنه آشیل جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و پاشنه آشیل آینده جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، همین جنبش حاشیه‌نشینان شهری می‌باشد که به علت فقر خانمانسوز حاکم بر حاشیه‌نشینان ایران، به یکباره سونامی‌وار به صورت خودجوش و خودانگیخته حرکت می‌کنند و «آش را با جاش، با خود می‌برند» و تمامی شاخه‌های دیگر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، مانند سال ۵۷ به دنبال خود می‌کشند و در فقدان سازمان‌گری و تشکیلات و رهبری، همه آنچه را که حاصل کرده‌اند، دو دستی تقدیم ارتجاع یا پوپولیسم ستیز مگر و غارتگر می‌کنند.

به همین دلیل هر گونه حرکت خودجوش مدیریت نشده توسط جنبش‌های درون اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌تواند باعث پیشرو شدن فاجعه بار جنبش حاشیه‌نشینان ۱۸ میلیون نفری ایران بشود. که آنچنانکه در جریان انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ تجربه کردیم، پیشرو شدن جنبش حاشیه‌نشینان شهری علاوه بر اینکه باعث می‌گردد تا تمامی شاخه‌های دیگر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، حتی جنبش کارگری تحت هژمونی جنبش حاشیه‌نشینان شهری درآیند، عاملی می‌شود تا هژمونی جنبش حاشیه‌نشینان شهری، بستر ساز ظهور پوپولیسم و رهبری ارتجاع مذهبی یا برتری جناح‌های درونی قدرت حاکم بشود.

باری، نکته‌ای که در این رابطه جنبش زنان ایران باید به آن توجه داشته باشند اینکه از یکطرف پیوند جنبش زنان ایران با شاخه‌های دیگر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران برای جنبش زنان ایران به صورت یک امر حیاتی می‌باشد آنچنانکه

یادمان باشد که در یک تقسیم‌بندی بزرگ نابرابری‌های موجود در جامعه امروز ایران شامل:

- ۱ - نابرابری‌های حقوقی،
 - ۲ - نابرابری‌های اقتصادی، می‌شوند که خود نابرابری‌های حقوقی شامل:
 - الف - نابرابری‌های جنسیتی،
 - ب - نابرابری‌های سیاسی،
 - ج - نابرابری‌های مذهبی،
 - د - نابرابری‌های اقلیتی قومی می‌باشند.
- آنچنانکه نابرابری‌های اقتصادی شامل:
- ۱ - نابرابری‌های طبقاتی،
 - ۲ - نابرابری‌های توزیع درآمد،
 - ۳ - نابرابری‌های توسعه اقتصادی می‌باشند.

طبیعی است که در کادر چنین تعریفی از نابرابری‌های موجود در جامعه ایران، «مبارزه با این نابرابری‌ها می‌تواند دارای جوهر مبارزه با فقر هم باشند». به عبارت دیگر، آنچنانکه در جامعه امروز ایران مبارزه با نابرابری‌ها دارای جوهر و مضمون مبارزه با فقر می‌باشد، مبارزه با فقر به صورت مکانیکی (جدای از مبارزه با نابرابری‌ها)، نمی‌تواند به مبارزه با نابرابری‌ها بیانجامد. آنچنانکه بارها و بارها این موضوع در دهه ۶۰ و دهه ۸۰ در جامعه ایران توسط ظهور پوپولیسم تجربه کرده‌ایم و در دهه اول و دوم قرن بیست و یکم خلق‌های کشورهای آمریکای لاتین این مهم را با ظهور پوپولیسم چاوزی تجربه نموده‌اند.

به طوری که در این رابطه می‌توان دآوری کرد که «علت شکست پوپولیسم چاوزی در آمریکای لاتین همین مبارزه مکانیکی با فقر، خارج مبارزه همه جانبه با نابرابری‌های حقوقی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در جوامع فلاکت‌زده آمریکای لاتین می‌باشد». عنایت داشته باشیم که «جوهر دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی مبارزه همزمان با نابرابری‌ها و فقر به صورت هیرارشیک، بر پایه اولویت مبارزه با نابرابری‌ها می‌باشد». قابل ذکر است که در جامعه امروز ایران که جمعیت حاشیه‌نشینان شهری بیش از ۱۸ میلیون نفر می‌باشد و تنها شهر تهران جمعیت حاشیه‌نشینانش بیش از پنج میلیون نفر است که در مقایسه با جمعیت ۱۳ میلیون نفری طبقه کارگر و زحمتکشان ایران و جمعیت دو میلیون نفری معلمان و جمعیت چهار میلیون نفری دانشجویان، می‌توانیم



جنبش زنان ایران بدون پیوند با شاخه‌های دیگر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، هرگز به صورت منفرد نمی‌تواند به حداقل خواسته‌های خود دست پیدا کند؛ و در رابطه با پیوند جنبش زنان ایران با شاخه‌های دیگر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، بزرگ‌ترین خطری که در کمین جنبش زنان ایران قرار دارد، جایگاه جنبش ۱۸ میلیون نفری حاشیه‌نشینان شهری ایران می‌باشد. چرا که هر آن شرایط جهت تحمیل هژمونی جنبش حاشیه‌نشینان بر جنبش زنان ایران (مانند سال ۵۷) آماده است.

طبیعی است که عدم سازمان‌گری جنبش زنان ایران در این شرایط تندبچ تاریخ ایران به همراه حضور توده بدون سازماندهی شده جنبش زنان ایران، شرایط جهت دنباله‌روی جنبش زنان ایران فراهم می‌باشد. تنها عاملی که می‌تواند از سقوط جنبش زنان ایران در این شرایط جلوگیری نماید، همان سفارش ابوالقاسم لاهوتی شاعر بزرگ سوسیالیست ایرانی می‌باشد که می‌گفت: «چاره رنجبران. وحدت و تشکیلات است.»

بنابراین اگر جنبش زنان ایران در این شرایط می‌خواهند توسط آسیب‌شناسی حرکت خود به مبارزه با آفت‌های جنبش خود پردازند، باید در سرلوحه حرکت خود بر دو اصل «وحدت درونی جنبش و پیوند با شاخه‌های دیگر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» تکیه کنند. پر واضح است که به موازات وحدت درونی جنبش و پیوند با شاخه‌های دیگر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، باید به سازماندهی و سازمان‌گری خود نیز اهمیت کافی بدهند؛ زیرا نکته‌ای که در این رابطه جنبش زنان ایران نباید فراموش کنند اینکه حرکت به صورت توده‌ای بی‌شکل یا بدون سازماندهی شده زنان ایران، باعث می‌گردد تا جنبش زنان ایران به صورت طعمه‌ای آماده در خدمت جناح‌های درونی حاکمیت برای بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود، در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت درآیند. همان بازی که در ۳۸ سال گذشته بارها و بارها شاهد آن بوده‌ایم.

در خصوص مقایسه دو انقلاب مشروطیت و انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران بر پایه جایگاه زنان ایران در این دو انقلاب، باید توجه داشته باشیم که هر چند انقلاب مشروطیت سال ۱۹۰۶ ایران نخستین انقلاب دموکراتیک در کشورهای پیرامونی بود، اما به لحاظ آسیب‌شناسی بزرگ‌ترین ضعف انقلاب مشروطیت، خلاء حضور زنان در این انقلاب بود؛ زیرا همین خلاء حضور زنان در انقلاب مشروطیت باعث گردید (که به علت حاکمیت اسلام فقهاتی در دو شاخه مشروعه شیخ فضل الله نوری و مشروطه آخوند خراسانی و نائینی آن که هر دو شاخه اسلام فقهاتی فوق در خصوص نفی حقوق دموکراتیک


زنان ایران اختلافی نداشتند)، تا در قانون اساسی مشروطیت حتی به حداقل حقوق زنان که حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن است، هم بهائی داده نشود. تا آنجا که زنان ایران تا دهه ۴۰ از این حق ابتدائی مدنی و سیاسی خود محروم بودند.

شاید بزرگترین عامل غیبت زنان ایران در انقلاب مشروطیت، حاکمیت سنت زن‌ستیز و مذهبی و اسلام فقهاتی زن‌ستیز بر جامعه سنت‌زده و استبدادزده و فقه‌زده ایران بود. تا آنجا که در این رابطه می‌توانیم انقلاب مشروطیت را یک انقلاب مذکر بدانیم؛ و اگر نظریه تروتسکی که می‌گوید: «معیار دموکراسی در هر جامعه، حضور و نقش زنان و دستیابی زنان به حقوق دموکراتیک‌شان می‌باشد» بپذیریم، می‌توانیم چنین داوری کنیم که «علت شکست انقلاب مشروطیت، همین عدم حضور زنان و همین محروم بودن زنان ایران از حق مسلم ابتدائی حقوق دموکراتیک‌شان بوده است.»

لذا به موازات شکل‌گیری مدرنیته نظری و عملی در جامعه ایران، از آنجائیکه «مدرنیته نظری» (که از اواخر قرن نوزدهم توسط ترجمه آثار انقلاب کبیر فرانسه به وسیله روشنفکران ایرانی به صورت وارداتی شکل گرفت) با «مدرنیته عملی و حکومتی و وارداتی رضا خانی تزریق شده از بالا» در دهه اول و دوم قرن هجری جاری، در تناقض و تضاد بود تا آنجا که می‌توان «مدرنیته وارداتی و حکومتی و تزریق شده از بالای رضاخانی، یک مدرنیته بی‌ریشه تعریف کرد». چرا که مدرنیته رضاخانی یک مدرنیته تقلیدی اقتباس کرده از کمال آتاتورک در ترکیه جدید بود که به شیوه آتاتورک، رضا خان تلاش می‌کرد تا مانند آتاتورک، در سایه مدرنیته حکومتی و تزریقی و تحمیلی، به جنگ اسلام فقهاتی و سنت‌های منحن تاریخی و اتوریته روحانیت شیعه در جامعه ایران برود.

لذا در مقایسه مدرنیته تقلیدی و وارداتی و حکومتی رضاخانی با مدرنیته فرانسوی و مدرنیته آلمانی و مدرنیته انگلیسی، می‌توانیم داوری کنیم که مدرنیته رضاخانی به لحاظ بسترهای اولیه نظری، یک مدرنیته بی‌ریشه‌ای بود که از حداقل پایگاه نظری در این رابطه برخوردار نبود. باید در این رابطه به این نکته ظریف توجه داشته باشیم که به علت تقلیدی بودن مدرنیته رضاخانی از شیوه آتاتورک، رضا خان نتوانست در عرصه نظری، بین مدرنیته عملی خود و مدرنیته نظری روشنفکران ایرانی در نیمه دوم قرن نوزدهم پیوندی ایجاد نماید. البته هر چند بین مدرنیته نظری نهضت فرهنگی روشنفکران اواخر قرن نوزدهم ایران با مدرنیته عملی و تقلیدی رضاخانی افتراق و بیگانگی وجود داشت، اما باید به این مهم توجه داشته باشیم که هر دو مدرنیته

فرهنگی روشنفکران ایرانی در اواخر قرن نوزدهم، باعث گردید تا توده‌های پائینی جامعه ایران جهت مقابله با این مدرنیته ضد مذهبی فرانسوی، به جای جدائی از سنت منحنفقهزده و استبدادزده قبلی خود، بیشتر به دامن این سنت فقهزده و منحنفقهزده پناه ببرند که این موضوع باعث متصلب شدن بیشتر سنت فقهزده حاکم بر ذهنیت مردم ایران گردید.

نمایش انقلاب مشروطیت و نقش روحانیت ارتجاعی در انحراف این انقلاب و پیروی بی‌چون و چرای مردم ایران از روحانیت در انقلاب مشروطیت معرف اثبات داوری فوق می‌باشد. در صورتیکه اگر از همان نیمه دوم قرن نوزدهم روشنفکران ایرانی به جای تاسی و تقلید از مدرنیته ضد مذهبی فرانسوی، بر مدرنیته آلمانی تکیه می‌کردند، شرایط تاریخی مدرنیته در جامعه ایران صورتی غیر از این پیدا می‌کرد که ما هم در مشروطیت شاهد آن بودیم و هم الی الان شاهدان هستیم؛ چراکه برعکس مدرنیته مذهب‌ستیز و سکولار فرانسوی که در جنگ با کلیسای قرون وسطائی شکل گرفت، مدرنیته آلمانی که مولود برتری پروتستان‌ها بر کاتولیک‌ها در جنگ مذهبی داخلی به رهبری لوتر و کالون بود، یک مدرنیته مذهب‌گرا می‌باشد. 

ادامه دارد

فوق از خصیصه ضد مذهبی و سکولاریستی برخوردار بودند. البته دلیل ضد مذهبی بود جوهر هر دو مدرنیته نظری و عملی فوق این بود که:

اولاً مطروف این مدرنیته، جامعه سنتزده و فقهزده و استبدادزده ایران بود که بر اثر حاکمیت اسلام فقهاتی بر اندیشه و عمل جامعه ایران، به همه این مؤلفه‌ها انحطاطزده، جوهر فقهی بخشیده بود. لذا طبیعی بود که در شرایطی که عامل انحطاط جامعه ایران، گرفتار شدن این جامعه در ورطه سنت متصلب مذهبی فقهزده و استبدادزده بود، در مبارزه با این سنت متصلب مذهبی فقهزده و استبدادزده، جوهر مدرنیته نظری روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم ایران و مدرنیته وارداتی و حکومتی و تقلیدی و ضد روحانیت رضاخانی، از مضمون ضد مذهبی برخوردار باشند.

ثانیاً از آنجائیکه مدرنیته نظری نهضت فرهنگی روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم ایران، کپی‌برداری از مدرنیته نظری انقلاب کبیر فرانسه بود، با عنایت به اینکه مدرنیته فرانسوی برعکس مدرنیته آلمانی یک مدرنیته ضد مذهبی و سکولار بود، این امر باعث گردید تا از همان آغاز تکوین مدرنیته نظری نهضت فرهنگی روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم در جامعه ایران، آن مدرنیته نظری یک مدرنیته ضد مذهبی و سکولار باشد؛ که همین جوهر ضد مذهبی مدرنیته وارداتی نهضت

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



علل و دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی ایران

ج - لیبرالیست معرفتی، سمت و سو پیدا کرده است که صد البته نباید نقش حسین حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - معمار نرم‌افزار کودتای فرهنگی بهار ۵۹ تا خرداد ۷۶ (به خصوص از بعد از پایان جنگ بین رژیم مطلقه فقهاتی و رژیم بعث صدام حسین) و از بعد از فوت مهندس مهدی بازرگان که باعث شد تا او به عنوان تنها بلندگوی لیبرالیسم مذهبی در جامعه ایران درآید و توسط اشاعه فرهنگ صوفیانه اجتماع‌ستیز و ارادستیز و دنیاستیز مولوی، در جامعه استبدادزده و فقهزده و تصوفزده و جنگزده ایران، تلاش می‌کرد تا تصوف غزالی و مولوی و حافظ به عنوان لیبرالیسم معرفتی، بستر ساز لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی به کار گیرد و با پیوند با مثلث شوم و سیاه ضد شریعتی در عرصه جهانی که شامل سیدحسین نصر و داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ می‌شدند، پروژه لیبرالیسم ستیزه‌گر مذهبی در جامعه ایران تبلیغ نماید، از نظر دور نداریم. علی ایحال، حسین حاجی فرج دباغ از دهه ۷۰ پس از جدائی از هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی - مانند مهدی بازرگان - جهت انتقام از ولی نعمت‌های گذشته خود، برای پاک کردن نجاست‌های سیاسی دهه ۶۰ خود، تلاش کرد تا دانشگاه‌ها و جنبش دانشجویی ایران را به عنوان سرپل تثبیت حرکت خود قرار دهد. در نتیجه همین امر باعث گردید تا برای یک دهه جنبش دانشجویی ایران به علت همان بحران تئوریک گذشته خود، گرفتار رویکرد لیبرالیسم مذهبی بشوند.

۸ - در فرایند پنج ساله (۴۷ تا ۵۱) جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد شریعتی، با اینکه شریعتی جنبش دانشجویی را به عنوان تکیه استراتژیک جنبش خودآگاهی‌بخش خود برگزیده بود، از

۷ - «بحران تئوریک» جنبش دانشجویی ایران در ۷۶ سال گذشته پروسس حیات این جنبش، علاوه بر اینکه «بستر ساز کاهش مطالبات دموکراتیک حداقلی و حداکثری» این جنبش شده است و علاوه بر اینکه عامل «آفت برون‌گرایانه و دنباله‌روی» این جنبش در عرصه استراتژی شده است و هکذا، علاوه بر اینکه باعث «غیبت جنبش دانشجویی در تند پیچ‌های حساس تاریخی ایران مثل ۲۸ مرداد ۳۲» گردیده است و هکذا، علاوه بر اینکه باعث گرفتار «پراگماتیست و روزمرگی» جنبش دانشجویی ایران شده است و هکذا، علاوه بر اینکه «بستر ساز رکود مطلق در ۱۸ سال» (۵۸ تا ۷۶) شده است و هکذا، علاوه بر اینکه باعث «چپ‌روی‌های کودکانه در چهارده سال» (از شهریور ۲۰ تا بهار ۵۸) گردیده و هکذا، علاوه بر اینکه باعث گردیده تا در طول ۷۶ سال گذشته، «پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران تمامی مواد تغذیه سیاسی و ایدئولوژیک و استراتژی و برنامه‌ای جنبش دانشجویی ایران از خارج از این جنبش تهیه و آشپزی و تزریق یکطرفه بشوند»، از همه این‌ها مهم‌تر اینکه، جنبش دانشجویی ایران در ۷۶ سال گذشته عمر خود نتوانسته است به علت «بحران تئوریک» در عرصه «جنبش مطالبات دموکراتیک سیاسی خود روندی رو به اعتلا» داشته باشد؛ که برای فهم این موضوع کافی است که بدانیم که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم مطالبات را به سه دسته:

الف - مطالبات صنفی.

ب - مطالبات سیاسی.

ج - مطالبات اجتماعی، تقسیم نمائیم، که در رابطه با تعیین زیرمجموعه مطالبات سیاسی، باز می‌توانیم مطالبات سیاسی را به سه شاخه:

۱ - مطالبات دموکراتیک.

۲ - مطالبات سوسیالیستی.

۳ - مطالبات سوسیال دموکراتیک، تقسیم نمائیم؛ که در خصوص مطالبات جنبش دانشجویی در ۷۶ سال گذشته عمر این جنبش، آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم، مطالبات ۷۶ ساله سیاسی جنبش دانشجویی فقط در چارچوب مطالبات دموکراسی‌خواهانه قابل تعریف می‌باشد، اما از آنجائیکه بر اثر «بحران تئوریک» ۷۶ ساله جنبش دانشجویی ایران این مطالبات دموکراسی‌خواهانه نتوانسته است در چرخه «اعتلای تئوریک به مطالبات سوسیالیستی و دموکراسی سوسیالیستی شریعتی ارتقاء پیدا کنند.»

در نتیجه در فرایندهای ششم و هفتم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران، این مطالبات دموکراسی‌خواهانه جنبش دانشجویی ایران به سوی «مطالبات لیبرالیستی» در شاخه‌های مختلف:

الف - لیبرالیست سیاسی.

ب - لیبرالیست اقتصادی.



آنجائیکه شریعتی می‌خواست از طریق تزریق یکطرفه تئوری و ایدئولوژی و عقیده خود، به جنبش دانشجویی ایران (که در آن شرایط گرفتار طوفان استراتژی پیشاهنگی چریک‌گرایی و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه لنینیستی شده بودند) این جنبش را گرفتار تحول بکند، «او، در این رابطه شکست خورد»، یعنی شریعتی نتوانست «توسط تزریق یکطرفه اندیشه و تئوری و ایدئولوژی خود به ذهنیت عمومی جنبش دانشجویی ایران، این جنبش را دچار استحاله بکند»، زیرا به علت همان خصیصه برون‌گرایانه و دنباله‌روی جنبش دانشجویی ایران قبل از شریعتی، این ذهنیت عمومی جنبش دانشجویی ایران توسط سازمان‌ها و جریان‌ها و احزاب سه مؤلفه استراتژی پیشاهنگی اعم از چریک‌گرایی مدرن و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه لنینیستی اشباع شده بود.

هر چند که این اشباع ذهنیت عمومی جنبش دانشجویی توسط ذهنیت پیشاهنگی نتوانسته بود تا بحران تئوریک جنبش دانشجویی ایران را حل نماید، با همه این احوال حمایت جنبش دانشجویی از شریعتی در ۵ سال جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد، یک حمایت مشروط بود و آن اینکه جنبش دانشجویی ایران می‌خواست از جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد شریعتی به صورت ابزاری به عنوان یک سرپل، جهت دستیابی به پیشاهنگ چریک‌گرا و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه لنینیستی استفاده نمایند و این پروژه‌ای بود که تا آخر شریعتی نتوانست در عرصه جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد خود آن را فهم نماید.

باری، «یکی از دلایل عمده شکست جنبش خودآگاهی‌بخش پنج ساله ارشاد شریعتی (۴۷ تا ۵۱)، تکیه استراتژیک شریعتی بر جنبش دانشجویی بود» که این جنبش دانشجویی در آن زمان به علت «بحران تئوریک» خود هر روز آویزان یک جریان برون جنبشی می‌شد و در آن زمان ۵ ساله جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد شریعتی، این جنبش گرفتار رویکرد سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی بود.

بنابر این اگر می‌بینیم که شریعتی در کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» و جزوه «حسن و محبوه» در چارچوب فرهنگ پیشاهنگی و چریک‌گرایی سخن می‌گوید (نه پیشگامی)، باید به تاثیرات جنبش برون‌گرایانه و دنباله‌رو دانشجویی بر شریعتی عنایت کنیم. البته از اواخر دوران پنج ساله جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد شریعتی و به خصوص از بعد از بسته شدن ارشاد توسط ساواک رژیم توتالیتیر و کودتای پهلوی دوم، او به این اشتباه خود در رابطه با تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی ایران پی برد؛ اما دیگر فرصت و زمان و امکان از کف او بیرون رفته بود؛ و «برای شریعتی جز نوشدارو خوردن

بعد از مرگ سهراب، راهی وجود نداشت»، چراکه شریعتی از بعد از بسته شدن ارشاد به خوبی دریافته بود که «علت بن‌بست جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد او، در زمان دستگیری و بعد از آزادی از زندان تا اردیبهشت ۵۶، همین غیبت بازوی اجرائی و سازمان‌گری بود» که شریعتی در دوران ۵ ساله جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد خود، فکر می‌کرد که می‌تواند این خلأ توسط تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی پر کند؛ که البته نشد. آنچنانکه می‌توانیم در این رابطه به ضرس قاطع داوری کنیم که اگر شریعتی به جای تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی ایران، بر هر کدام از گروه‌های اجتماعی غیر از جنبش دانشجویی تکیه می‌کرد، برنده می‌شد؛ و جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد شریعتی می‌توانست از بعد از آبان ۵۱ یعنی پس از بسته شدن ارشاد ادامه پیدا کند.

۹ - در خصوص قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران اگر بخواهیم به صورت تئوریک آسیب‌شناسی کنیم، باید بگوئیم که:

الف - آبخور نظری و عملی قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران همان جریان تازم‌زایش یافته از درون حکومت بود که در خرداد ۷۶ جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود (در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت) و از بعد از سپری شدن مدت ۹ سال از عمر رهبری خامنه‌ای (۶۸ تا ۷۶) از آنجائیکه جریان غالب و ستیزه‌گر و بازوی اختناق و سرکوب در دهه ۶۰ تحت عنوان سازمان روحانیون در خرداد ۷۶ دریافت که دیگر نمی‌تواند مانند زمان خمینی و دهه ۶۰ در دوران رهبری خامنه‌ای (که هسته سخت این رژیم در دست جناح راست و حزب پادگانی خامنه‌ای قرار گرفته بود) نمی‌تواند منتظر شفای این امامزاده جهت تقسیم قدرت با آنها بنشیند، در نتیجه این امر باعث گردید تا جریان مغلوب در سال ۷۶ (پس از پایان دوران دولت پنجم و ششم اکبر هاشمی رفسنجانی که دولت سرکوب و اختناق و جنایت و فاجعه بود)، لباس خشونت و جنایت دهه ۶۰ از تن خود بیرون کنند و به جای آن لباس به اصطلاح اصلاح‌گرایانه به تن نمایند.

علیهذا، در خرداد ۷۶ و در جریان انتخابات دولت هفتم بود که جنبش دانشجویی پس از ۱۸ سال رکود مطلق (۵۹ تا ۷۶) با تکیه و تمسک و چنگ انداختن به دامن این جناح نو پا کوشیدند تا خود را از آن رکود مطلق، مولود کودتای سیاه فرهنگی بهار ۵۹ نجات دهند، همین امر باعث گردید تا پیوند یکطرفه بین جنبش دانشجویی با جریان به اصطلاح اصلاح‌گر حکومتی، تحت مدیریت سیدمحمد خاتمی تکوین پیدا کند و همین عامل بسترساز آن شد که به لحاظ نظری و عملی



جنبش دانشجویی دارای نماینده سیاسی در قدرت نبوده و از طرف دیگر در چارچوب استراتژی دنباله‌روی و رویکرد برون‌گرایانه خود، این جنبش تلاش کرده است تا با تکیه بر جناح‌های درونی حکومت و حرکت کردن در شکاف بین جناح‌های درونی قدرت، جنبش مطالبات سیاسی خود را دنبال نمایند.

با همه این تفاسیر اگر بخواهیم در باب حرکت ۲۰ ساله فرایند هفتم (خرداد ۷۶ تا ۹۶) جنبش دانشجویی ایران به دآوری بنشینیم، باید بگوئیم که «تنها بازنده این میدان، جنبش دانشجویی ایران بوده است»، چراکه در طول ۲۰ سال گذشته، جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم توانسته‌اند توسط برخورد ابزاری کردن با جنبش دانشجویی هم به کرسی‌های قدرت دست پیدا کنند و هم قدرت چانه‌زنی خود را در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت با جناح رقیب بالا ببرند». در عوض جناح‌های رنگارنگ درونی قدرت اعم از سفید و سبز و بنفش و سیاه و غیره هیچکدام پس از کسب قدرت به عنوان «نماینده سیاسی جنبش دانشجویی» از مطالبات دموکراتیک وعده داده شده قبل از انتخابات به جنبش دانشجویی دفاع نکرده است.

در نتیجه همین امر باعث گردیده تا رفته رفته مطالبات سیاسی و دموکراتیک جنبش دانشجویی در برابر این جناح‌های رنگارنگ درون قدرت کاهش پیدا کند، آنچنانکه امروز (و در انتخابات دولت دوازدهم شاهد بودیم) اصلاً و ابداً بین مطالبات جنبش دانشجویی و مطالبات شیخ حسن روحانی در جنگ قدرت با جناح رقیب نمی‌توانیم تفاوتی قائل بشویم؛ که معنای این دآوری ما آن است که بر اثر «کاهش مطالبات سیاسی جنبش دانشجویی ایران برابری و توازن بین مطالبات جنبش دانشجویی و جناح‌های درونی قدرت حاصل شده است»؛ که معنای دیگر این حرف می‌تواند این باشد که اصلاً دیگر مطالبه‌ای برای جنبش دانشجویی باقی نمانده است؛ یعنی:

هر چه آن خسرو کند شیرین کند

چون درخت تین که جمله تین کند

مولوی

ادامه دارد

آب‌شخور قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران، توسط همین پیوند با جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب درون حکومت صورت پذیرد؛ و این یک امر طبیعی بود، چراکه آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم، جنبش دانشجویی ایران به علت همان بحران تئوریک ۷۶ ساله خود، پیوسته توسط استراتژی دنباله‌روی و رویکرد برون‌گرایانه خود تلاش می‌کرد تا با تاسی بر جریان‌ها و احزاب و جناح‌های غالب سیاسی حرکت خود را به صورت نظری و عملی شکل دهد. در نتیجه، آفت اصلی قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران همین پیوند آب‌شخوری با جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب درون حکومت تحت مدیریت سید محمد خاتمی بود.

ب – گرچه جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۶ ساله پروسس حیات خود (از شهریور ۲۰ الی زماننا هذا) پیوسته تلاش کرده است تا با چنگ زدن بر جریان‌ها و احزاب و جناح‌های سیاسی از آنها برای خود «ایجاد نماینده سیاسی» بکنند، اما در این رابطه دآوری نهائی ما بر این امر قرار دارد که جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۶ سال گذشته عمر خود شکست خورده است. به عبارت دیگر، جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۶ سال گذشته عمر خود «نماینده سیاسی» نداشته است. هر چند که (به خیال خود) فکر می‌کردند که این سازمان‌ها و احزاب سیاسی و جناح‌های درونی قدرت که به ظاهر از آنها حمایت می‌کنند، «نمایندگی سیاسی جنبش دانشجویی می‌باشند؛ ولی واقعیت امر حکایت از این امر داشته است که هیچکدام از این سازمان‌ها و احزاب سیاسی و جناح‌های درونی قدرت، به عنوان نماینده سیاسی جنبش دانشجویی ایران از مطالبات سیاسی جنبش دانشجویی ایران حمایت و پشتیبانی نکرده‌اند». تنها تلاش این سازمان‌ها و احزاب و جناح‌های درونی قدرت این بوده است «تا از جنبش دانشجویی ایران یا سربازگیری کنند و یا به عنوان نردبان قدرت استفاده نمایند».

لذا این همه باعث گردیده است تا جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۶ سال گذشته عمر خود «فاقد نماینده سیاسی» باشند که این «فقدان نمایندگی سیاسی جنبش دانشجویی ایران باعث گردیده است تا این جنبش نتواند به صورت پیگیر و مستمر جنبش مطالبات سیاسی و دموکراتیک خود را دنبال نمایند». البته خود میانگین عمر چهار ساله دانشجو باعث گردیده تا جنبش دانشجویی بر آب روان سوار باشد. در نتیجه این امر باعث گردیده است تا «فقدان نماینده سیاسی جنبش دانشجویی عامل دیگری برای کاهش مطالبات دموکراتیک جنبش دانشجویی بشود»، چراکه برای نمونه در طول ۲۰ سال گذشته فرایند هفتم جنبش دانشجویی ایران (۷۶ تا ۹۶) به علت اینکه از یکطرف

تصور در آن قدم گذشته‌اند. مسیری که بیش از آنکه خوشنامی و عاقبت بخیری برایشان داشته باشد. بد عاقبتی و بد نامی را برایشان رقم زد. به دلیل مناصب متعدد شما از اول انقلاب تا کنون. هر گونه اظهار نظر شما در مورد سیاست‌های دفاعی و قضایی کشور در گذشته... می‌تواند به عنوان گواهی نظام علیه خودش استفاده شود و زمینه‌ساز محدودیت‌ها و اقدامات جدید علیه این نظام شود.»

خود خامنه‌ای در روز چهارشنبه ۲۰ اردیبهشت ۹۶ در دانشگاه امام حسین در اعتراض به این حرکت حسن روحانی اعلام کرد: «الف: هر کس امنیت انتخابات را برهم بزند قطعاً سلی می‌خورد. ب: کاندیداهای محترم مراقب باشند به خاطر خطای در تشخیص گسل‌های اعتقادی، جغرافیایی، زبانی، قومی را خریک نکنند. ج - ما در انتخابات تازه کار نیستیم ۳۸ سال است که با انتخابات سر و کار داریم. ما در کار انتخابات مجربیم. می‌دانیم آن کسانی که در انتخابات طرف قضیه هستند و دخالت دارند این‌ها ممکن است در چه محیط‌های فکری قرار بگیرند و چه دشمنی و چه وسوسه‌هایی به اینها رو می‌آورد. د - ما موشک داریم و موشک‌های ما بسیار دقیق است و اهداف مورد نظر را از فاصله هزاران کیلومتری با دقت بالا، هدف قرار می‌دهد و این توانایی را با قدرت حفظ خواهیم کرد و با قدرت همان را افزایش خواهیم داد. ه - دشمن سه هدف کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت را در دستور کار خود قرار داده است که هدف کوتاه‌مدت آنها، برهم زدن امنیت کشور و ایجاد آشوب و فتنه است. هدف میان‌مدت دشمنان موضوع اقتصاد و معیشت مردم است یعنی اقتصاد کشور نباید حرکت کند. معیشت مردم باید لنگ بماند. کار تولید رونق بگیرد و بیکاری به عنوان یک بلا باید عمومیت پیدا کند تا در نهایت مردم از جمهوری اسلامی ناامید شوند. هدف بلندمدت دشمنان، از بین

علیهذا فرایند حذف روحانی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای از همان آغاز گرفتار دست‌انداختن‌های سیاسی و اجتماعی شدید شد، ولی نظر به اینکه برای حزب پادگانی خامنه‌ای عقب‌نشینی در برابر روحانی به مثابه عقب‌نشینی در برابر جنبش سبز و جنبش به اصطلاح اصلاحات سیدمحمد خاتمی بود در نتیجه، در این رابطه خامنه‌ای گام در مسیر غیر قابل برگشت گذاشته بود. عواملی که باعث شکست حزب پادگانی خامنه‌ای در این مسیر غیر قابل برگشت شد، عبارت بودند از:

۱ - کاندیداتوری و نامزدی سیدابراهیم رئیسی که با عنایت به افشاگری‌های منتشر شده حسینعلی منتظری (توسط احمد منتظری)، در تابستان ۹۵ در خصوص نسل‌کشی تابستان ۶۷ و مدیریت او در این رابطه، چه به لحاظ بین‌المللی و چه به لحاظ داخلی، چهره سیدابراهیم رئیسی برای مردم ایران نماینده سیاست سرکوب و خشونت و اختناق و تیغ و داغ و درفش ۳۹ ساله رژیم مطلقه فقهاتی بود؛ و دیدیم که در همین رابطه، مهم‌ترین سلاح تبلیغاتی حسن روحانی در مناظره و متینگ‌های نامزدهای دولت دوازدهم بر علیه سیدابراهیم رئیسی، تکیه کردن بر همین خودیژگی ابراهیم رئیسی بود (فراموش نکنیم که خود حسن روحانی علاوه بر اینکه مدت ۱۸ سال سکندار شورای امنیت ملی رژیم مطلقه فقهاتی، به عنوان بزرگترین نهاد تصمیم‌گیرنده سرکوب این رژیم بوده است، در دولت یازدهم خود منهای ربیعی و زنگنه که از سر شاخه‌های مهره‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی در دهه ۶۰ بوده‌اند، همکار و هم دست سیدابراهیم رئیسی در جریان نسل‌کشی تابستان ۶۷ یعنی مصطفی پور محمدی به عنوان وزیر دادگستری در همین زمان مشغول بکار بود).

در این رابطه حسن روحانی تا آنجا پیش رفت که در سخنرانی تبلیغاتی خود در همدان، به یکباره او در افشاگری بر علیه ابراهیم رئیسی، «از ۳۸ سال اعدام و اختناق سخن به میان آورد»؛ که خود این موضوع هر چند از قبل توسط حزب پادگانی خامنه‌ای به عنوان خطر قرمز نظام برای نامزدها تعیین شده بود، به معنای به زیر سؤال کشیده شدن «کل رژیم مطلقه فقهاتی و سیاست خمینی در دهه ۶۰ توسط حسن روحانی بود که برای اولین بار در تاریخ ۳۹ ساله عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، توسط یکی از سر مهره‌های کلیدی نظام مطرح می‌شد»، به عبارت دیگر برای اولین بار «کل رژیم مطلقه فقهاتی به زیر سؤال کشیده شد.»

این موضوع آنچنان لرزه بر کل رژیم مطلقه فقهاتی انداخت که منهای اینکه احمد توکلی نماینده مجلس نهم و طرفدار راست بوروکراتیک رژیم مطلقه فقهاتی، در اعتراض به حسن روحانی اعلام کرد که: «به آقای روحانی برادرانه تذکر دادم. شما نمی‌توانید هر حرفی را بزنید. متأسفانه وی نه تنها به این تذکر توجهی نکرد که هیچ، حالا می‌بینیم در هیئت یک اپوزیسیون تیغ به روی نظام می‌کشد. کاش ما نبودیم و این استحالها را نمی‌دیدیم. آقای روحانی ضرر این سخنان برای عاقبت شما به مراتب بیشتر از نفع کوتاه‌مدت احتمالی آن برای جنابعالی خواهد بود و شما را در آغاز مسیری قرار خواهد داد که برخی از پیشینیان با همین

بردن اصل نظام می‌باشد. و - اکنون مقابله با اصل نظام از طریق تغییر رفتار در دستور کار آنها قرار گرفته است و تغییر رفتار هم یعنی با راه اسلام و انقلاب و خط امام به تدریج زاویه ایجاد شود و در نهایت، در مسیر مقابل انقلاب حرکت شود. ز - کاندیداها مراقب باشند به خاطر خطای در تشخیص، طراحی نیمه کاره دشمن را تکمیل نکنند. ح - اگر کسی بخواهد در انتخابات بر خلاف امنیت کشور اقدامی انجام دهد، قطعاً با واکنش و سیلی سختی مواجه خواهد شد. ط - دشمنان در سال ۸۸ حماقت به خرج دادند و کشور با عظمت ایران را با برخی کشورهای دست چنم که قبلاً با چند ده میلیون دلار در آنها آشوب و ناامنی ایجاد کرده بودند اشتباه گرفتند.»

۲ - هر چند حزب پادگانی خامنه‌ای در انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ توانست توسط دو قطبی کردن کاندیداها و انتخابات، طبق آمارهای اعلام شده خود رژیم مطلقه فقهاتی (بر فرض صحت آنها)، بیش از ۴۱ میلیون نفر از ۵۷ میلیون نفر صاحبان حق رأی مردم ایران را به پای صندوق‌های رأی بکشاند و از این ۴۱ میلیون رأی، بیش از ۱۵ میلیون رأی آن نصیب کاندیدای خود، که همان کاندیدای هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی یعنی سیدابراهیم رئیسی بود (که ۱۵ میلیون رأی فوق می‌شود ۲۶٪ کل رأی‌های ریخته شده به صندوق‌ها، طبق اعلام خود رژیم مطلقه فقهاتی)، شد و بیش از ۲۳ میلیون رأی آن (طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقهاتی بر فرض صحت آنها)، نصیب کاندیدای اردوگاه رقیب یعنی حسن روحانی گردید (که ۲۳ میلیون رأی شیخ حسن روحانی می‌شود ۵۸٪ کل رأی‌های ریخته شده به صندوق)، با همه این احوال:

اولاً حزب پادگانی خامنه‌ای توسط دو قطبی کردن انتخابات دولت دوازدهم توانست تنور انتخابات را مانند گذشته گرم کند و بیش از ۱۵ میلیون رأی‌های خاکستری (جامعه ۸۰ میلیون نفری ایران که ۵۷ میلیون نفر حق رأی دارند) به پای صندوق‌های رأی بکشاند.

ثانیاً ۱۵ میلیون رأی‌های خاکستری که در انتخابات دولت دوازدهم، خامنه‌ای توانست توسط دو قطبی کردن انتخابات به پای صندوق‌های رأی بکشاند (برعکس انتخابات دولت یازدهم) مولود «بازتولید دو جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب سیدمحمد خاتمی و جریان جنبش سبز میرحسین موسوی بود»؛ و همین موضوع باعث گردید تا خامنه‌ای برعکس انتخابات دولت یازدهم، در انتخابات دولت دوازدهم در کشیدن آراء خاکستری به پای صندوق‌های رأی شکست بخورد.

ثالثاً از آنجائیکه ۴۱ میلیون رأی‌های ریخته شده در صندوق‌های رأی (طبق آمار و اعلام خود رژیم مطلقه فقهاتی و بر فرض صحت آنها)

شامل شش دسته رأی بودند که:

الف - رأی‌های اعتراضی.

ب - رأی‌های تکلیفی شرعی.

ج - رأی‌های مشارکتی سیاسی.

د - رأی‌های تغییرطلب.

ه - رأی‌های تفاوت‌طلب.

و - رأی‌های پوپولیستی که البته مقصود از رأی‌های اعتراضی، همان رأی‌هایی است که مردم ایران، نزدیک به ۴۰ سال گذشته، جهت «اعتراض به کاندیدای هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی، یعنی نه به خاطر حب علی، بلکه به خاطر بغض معاویه به کاندیدای رقیب هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی داده‌اند». مثل رأی‌های اعتراضی خرداد ۷۶ که مردم ایران به خاطر اینکه اکبر ناطق نوری کاندیدای مقام عظمای ولایت رأی نیاورد، به سیدمحمد خاتمی که هیچ شناختی از او نداشتند دادند؛ و یا در جریان انتخابات خبرگان پنجم رهبری در اسفندماه ۹۴، مردم تهران به خاطر اینکه سه کاندیدای هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی تحت عنوان جیم (احمد جنتی، محمد یزدی، محمدتقی مصباح یزدی) رأی نیاورند، به کاندیداها ناشناخته امید و اعتدال معرفی شده هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی رأی دادند.

همچنین مقصود از «رأی‌های تکلیفی و شرعی» تمام آن دسته از آرائی است که رژیم مطلقه فقهاتی در طول نزدیک به ۴۰ سال گذشته، توسط فتوا و تکلیف و شرع و فقه و تحریک احساسات مذهبی مردم ایران، آنها را به پای صندوق‌های رأی کشانده است؛ که البته در طول نزدیک به ۳۰ سال رهبری حزب پادگانی خامنه‌ای، برعکس دهه سال ۶۰ یعنی زمان خمینی، آراء تکلیفی و شرعی نصیب کاندیداها جریان‌های جناح راست یا همان هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی شده است؛ و هاکنذا.

منظور از «رأی‌های مشارکتی سیاسی» اندسته از رأی‌هایی است که از دوم خرداد ۷۶ (با سناریوی حکومتی، توسط استحاله فاشیستی‌ترین جناح رژیم مطلقه فقهاتی در دهه ۶۰ به جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای) در حمایت از کاندیدهای جریان رقیب فریب شعار اصلاح‌طلبانه این جریان فرصت‌طلب، الی زمانها هذا خورده‌اند؛ و با تکیه بر این آراء، به فاشیستی‌ترین جناح دهه ۶۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است که از دوم خرداد ۷۶ الی الان، رأی دهندگان فوق تلاش کرده‌اند تا در چارچوب شعار «دفع افسد به فاسد» یا «انتخاب بین بد و بدتر» به مشارکت سیاسی بپردازند؛ و هاکنذا.



بگویند که در بهمن ماه سال ۸۸ که موضوع حصر توسط عالی‌ترین نهاد امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی، یعنی شورای امنیت ملی کشور اعمال شده است، «شیخ حسن روحانی در شورای امنیت ملی کشور در آن تاریخ چه کار بوده و در آن جلسه کذائی جهت تصویب و تحمیل حصر بر سران جنبش سبز، او چه رأیی داده است؟» اما برای شکار آراء مردم تبریز، شیخ حسن روحانی در چهره یک اپوزیسیون، با فرار به جلو و نعل وارونه زدن، فریاد می‌زند، «من آمده‌ام تا حصر را بشکنم»، آفرین بر معلم کبیرمان شریعتی که می‌گفت: «در تاریخ ایران همیشه اتابک اعظم در دو چهره ظاهر می‌شوند. یک چهره جلا و جنایتکار است. چهره دیگر چهره مصلح و انقلابی» و اکنون این مردم نگون‌بخت ایران هستند که با فراموش کردن «حافظه تاریخی خود» مجبور می‌شوند تا برای اصلاح وضعیت اسفبار امروز خود و برای «پائین آوردن هزینه مبارزه» در پیش پای جلا و جنایتکاری که لباس عوام‌فریبانه بر تن کرده‌اند، فرش قرمز پهن کنند. ○

ادامه دارد

منظور از «رأی‌های تغییرخواه» اشاره به آن دسته از رأی‌هایی است که در مناظره بین کاندیداها، به خصوص در مناظره کاندیداهاى دولت دوازدهم در اردیبهشت ماه ۹۶، کاندیداهاى سه گانه جناح راست (ابراهیم رئیسی، محمدباقر قالیباف، مصطفی میرسلیم) در مبارزه با فساد حکومتی ۳۹ ساله نظام مطلقه فقهاتی، از آنجائیکه آنها در رابطه با مبارزه با فساد حکومتی و سیستمی و چند لایه‌ای و ساختاری ۳۹ ساله رژیم مطلقه فقهاتی «نعل وارونه می‌زدند» و فساد ۳۹ ساله رژیم مطلقه فقهاتی را به جای اینکه «فساد سیستمی یا فساد ساختاری یا فساد حکومتی» تحلیل کنند، آنها فریبکارانه «جهت نعل وارونه زدن» تنها در چارچوب «فساد اداری» خلاصه می‌کردند و البته همین «فساد اداری» را هم حتی در بخش «فساد حقوق‌های نجومی، به صورت عوام‌فریبانه محدود و خلاصه می‌ساختند» و صد البته، همین فساد محدود و خلاصه شده اداری را باز فقط اختصاص به قوه مجریه می‌کردند و در این رابطه حتی قوه قضائیه و قوه مقننه رژیم مطلقه فقهاتی، منحصر از فساد اداری می‌دانستند، در نتیجه تمامی کاسه و کوزه‌های فساد سیستمی و ساختاری و حکومتی ۳۹ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را بر سر دولت فسادزده یازدهم می‌کوبیدند؛ و در چارچوب آن با تاسی از ترامپ و مکرون شعار تغییر سر می‌دادند. تا توسط شعار تغییر بتوانند به شکار رأی‌های خاکستری بپردازند.

بنابراین آن دسته از رأی‌هایی که فریب شعار دروغین «تغییر» کاندیداهاى جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی می‌خورند، می‌توان در چارچوب عنوان رأی‌های تغییرخواه تعریف کرد؛ و باز در چارچوب همین رویکرد عوام‌فریبانه «تغییر» بود که در جریان مناظره کاندیداها دولت دوازدهم در اردیبهشت ماه ۹۶ شاهد بودیم که در برابر شعار دروغین «عدالت اقتصادی» جناح راست توسط شعار «۹۶٪ محرومین در برابر ۴٪ برخوردار» و «سه برابر کردن یارانه‌ها برای ۲۰ میلیون نفر حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران» و شعارهای «مبارزه با فساد اداری و مبارزه با بحران بیکاری» و غیره جناح رقیب یعنی حسن روحانی که خودش برای مدت ۱۸ سال سکندار شورای امنیت ملی رژیم مطلقه فقهاتی، یعنی بالاترین نهاد امنیتی کشور در عمر ۳۹ ساله رژیم مطلقه فقهاتی بوده است و «کمترین تصمیم‌گیری این نهاد در زمان سکنداری ۱۸ ساله شیخ حسن روحانی، تصمیم‌گیری در باب حصر سران جنبش سبز در بهمن ماه ۸۸ بوده است»، دیدیم که شیخ حسن روحانی، در میتینگ تبلیغاتی انتخابات دولت دوازدهم در تبریز، در چهره یک اپوزیسیون رژیم مطلقه فقهاتی ظاهر شد و با به چالش کشیدن موضوع حصر سران جنبش سبز اعلام کرد: «که ما آمده‌ایم تا حصر را بشکنیم»، بدون اینکه شیخ حسن روحانی به مردم تبریز

مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی

چگونه هزینه مبارزه برای جنبش‌های

چهارگانه ایران کاهش دهیم؟

تروتسکی حق داشت که در آن شرایط با زبان تهییج با مردم روسیه و جنبش تحول‌خواهانه مردم روسیه صحبت کند.

لذا هیچکس هم نه در آن زمان و نه بعد از آن، از تروتسکی نمی‌پرسید که منطق و زیربنای آن کلام تهییجی تو چه بوده است. هیچکس از تروتسکی نپرسید که آیا واقعا تو می‌توانی خورشید را به زانو درآوری؟ اما همین تروتسکی وقتی که می‌خواهد در مبارزه با استالینسم، علل شکست انقلاب اکتبر در روسیه را تبیین نماید و با طرح شعار انقلاب جهانی پرولتاریا، به جای انقلاب منطقه‌ای و کشوری، علت شکست انقلاب اکتبر روسیه را تبیین نماید، با قلم و زبان ترویجی به تبیین علمی و تئوریک موضوع می‌پردازد و هرگز خود را درگیر احساسات و زبان و قلم تهییجی نمی‌کند.

علی‌ایحاله پیشگام مستضعفین ایران باید بداند «شرایط امروز ایران، شرایط وضعیت انقلابی نیست» و حاکمیت مطلقه فقهاتی هنوز از چنان قدرت سرنیزه‌ای برخوردار می‌باشد که می‌تواند آنچنانکه در تیرماه ۷۸ و خرداد ۸۸ تجربه کردیم، جنبش‌های چهارگانه مردم ایران را سرکوب کند. لذا پیشگام مستضعفین ایران نباید در این شرایط مانند کبک در برابر شکارچی، سرهای خود را در زیر برف بکند تا شکارچی او را نبیند، او باید بداند که اگر او شکارچی را نمی‌بیند، شکارچی به راحتی او را می‌بیند و به راحتی او را شکار خواهد کرد. آنچنانکه ۳۸ سال است که با بی‌رحمانه‌ترین شکل، این شکارچی بی‌رحم، در ظل اسلام فقهاتی با دو خط فتوا، همه را تار مار می‌کند و همه را به راحتی با دو خط

لذا به همین دلیل است که پیشگام مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشد که در تعریف دیسکورس و ادبیات خود، چه در عرصه قلم و چه در عرصه‌های زبان و فیلم و صدا و سیمای، هرگز بدون تحلیل (مانند استراتژی پیشاهنگی) نباید وارد فرایند تهییجی بشود، پیشگام مستضعفین ایران، باید بداند تا قبل از وضعیت انقلابی و تا قبل از اینکه جنبش‌های چهارگانه به مرحله‌ای از رشد و اعتلای حرکت نرسیده‌اند، که دیگر «حاکمیت مطلقه فقهاتی توان سرکوب آنها را نداشته باشد»، حق ورود به فرایند تهییجی در عرصه دیسکورس ندارد.

لذا به این ترتیب است که «تا قبل از ورود به وضعیت انقلابی، پیشگام موظف است و باید فقط و فقط از دیسکورس ترویجی و حداکثر تبلیغی (نه تهییجی) در رابطه با مخاطبین خود که جنبش‌های چهارگانه می‌باشند، استفاده نمایند» چراکه بی‌تحلیل و گزراه‌ای تکیه کردن بر دیسکورس تهییجی توسط پیشگام در تحلیل نهایی باعث سکتاریست و منفرد شدن پیشگام می‌گردد.

پیشگام مستضعفین ایران باید این حقیقت را ملکه ذهنی و فکری خود کند که «او نه پیشاهنگ است و نه پیشرو، او فقط و فقط پیشگام است و برای اینکه او پیشگام بماند و پیشگام باشد، نباید دیوار دیسکورسی و ادبیاتی و زبانی بین خودش و مردم و جنبش‌های چهارگانه ایجاد نماید.»

پیشگام مستضعفین ایران باید بداند که زبان ترویجی در هر عرصه‌ای، چه عرصه سیاسی و چه عرصه تئوریک عام یا خاص یا مشخص، یک زبان منطقی و علمی و بدون احساسات است، برعکس زبان تهییجی که اگر تروتسکی مطابق آن خطاب به کارگران روسیه می‌گفت: «ای کارگران ما بر پیروزی مصممیم، اگر خورشید هم بخواید. در برابر تصمیم ما مقاومت کند. ما خورشید را هم به زانو در می‌آوریم»، این زبان و این ادبیات تروتسکی که در مرحله وضعیت انقلابی انقلاب ۱۹۱۷ مردم روسیه مطرح می‌کرد، به علت اینکه یک زبان تهییجی بود و تنها هدف تروتسکی از بیان فوق، فقط و فقط تهییج کارگران روسیه برای انقلاب و شورش است، با زبان ترویجی که یک زبان علمی و منطقی می‌باشد متفاوت خواهد بود.

چراکه تروتسکی با این بیان خود هرگز نمی‌خواست کارگران روسیه را آموزش تئوریک بدهد، یا توسط این بیان او نمی‌خواست یک حقیقت علمی و واقعی و سیاسی و اجتماعی و طبقاتی مطرح کند. او فقط می‌خواست کارگران روسیه را به شورش بر علیه حاکمیت و ادار سازد، او فقط می‌خواست نافرمانی‌های مدنی در عرصه طبقه کارگر و مردم روسیه ایجاد کند. او می‌دانست که جامعه روسیه در آن شرایط در وضعیت انقلابی قرار گرفته است و دیگر حاکمیت روسیه نمی‌تواند جنبش تحول‌خواهانه مردم روسیه را سرکوب نماید. بنابراین



فتوی باغی و طاغی و محارب و منافق و غیره، اعلام بکند و بر هیچ منطبق حقوقی و انسانی و اخلاقی خود را پایبند نداند.

پیشگام مستضعفین ایران باید بداند که سرکوب‌های پی در پی جنبش‌های چهارگانه مردم ایران، حداقل تأثیر منفی که دارد این است که «ایجاد رکود فراگیر در جنبش‌های چهارگانه ایران می‌کند» که خود این رکودهای متوالی باعث عقب‌گرد تاریخی و اجتماعی و سیاسی این جنبش‌ها در پروسس مبارزه تحول‌خواهانه جامعه ایران می‌گردد. آنچنانکه در این رابطه در تیرماه ۷۸ و خرداد ۸۸ تجربه کردیم که چگونه حزب پادگانی خامنه‌ای با سرکوب جنبش دانشجویی در تیرماه ۷۸ و جنبش اجتماعی در تابستان ۸۸ توانست این دو جنبش را برای سالیانی به رکود و بی‌تفاوتی بکشاند. لذا در این رابطه است که پیشگام مستضعفین ایران باید بداند که جنبش‌های چهارگانه ایران موش آزمایشگاهی پاولف نیستند که پیشگام بخواهد هر طور که می‌پسندد آنها را به آزمایش بکشد.

پیشگام مستضعفین ایران باید بداند که به کار بردن زبان و ادبیات تهییجی در شرایطی که جنبش‌های چهارگانه ایران گرفتار بحران و رکود و حتی در عرصه فرایند صنفی مبارزه می‌باشند، حداکثر فونکسیون می‌تواند در جنبش‌های چهارگانه ایران ایجاد نماید، بسترسازی جهت سربازی‌گیری پیشگام در چارچوب تشکیلات عمودی است، همان کاری که جزء مرام پیشاهنگی است (نه مرام پیشگامی). یعنی پیشگام مستضعفین ایران نباید گرفتار تله پیشاهنگ شدن بشود.

پیشگام مستضعفین ایران باید بداند که در این شرایط که جنبش‌های چهارگانه ایران هر کدام گرفتار بحران خودویژه خود هستند، وظیفه اصلی و عمده او آموزش سیاسی و عملی با زبان ترویجی (نه زبان تهییجی) است، جهت هدایت‌گری این جنبش‌ها برای خروج از این بحران‌ها خودویژه خویش است.

پیشگام مستضعفین ایران باید بداند که در این شرایط «وظیفه اصلی او سرنگونی حاکمیت نیست» بلکه وظیفه او به میدان آوردن جنبش‌های چهارگانه ایران برای دستیابی به جنبش مدنی حقوق محور تکوین یافته از پائین می‌باشد. لذا طبیعی است که پیشگام با فهم این جایگاه خود و فهم وظیفه اصلی خود، در این شرایط باید با به کار گرفتن فضای مجازی و فضای حقیقی و زبان ترویجی در چارچوب تبیین پیوسته تئوری عام و خاص و مشخص یا کنکریت به این مهم دست پیدا کند.

پیشگام مستضعفین ایران باید بداند که مخاطب او یعنی جنبش‌های چهارگانه ایران، جنبش‌های تحول‌خواهانه اروپا نیستند که با کوله بار بیش از ۱۵۰ ساله تجربه دموکراسی، وارد میدان مبارزه امروز با حاکمیت مطلقه فقه‌ای شده باشند. بلکه بالعکس مخاطبین او جنبش‌هایی هستند که هر چند پیشقراول نهضت‌های رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی بوده‌اند و توانسته‌اند دو انقلاب ضد استبدادی مشروطیت و بهمن ۵۷

و یک نهضت ضد استعماری به رهبری مصدق به انجام برسانند، اما این جنبش‌های چهارگانه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته حداکثر برای مدت سه سال توانسته‌اند تجربه جامعه دموکراسی داشته باشند.

۷ - پیشگام مستضعفین ایران باید قبل از هر اقدامی در عرصه سازمان‌گری افقی که موضوع آن جنبش‌های چهارگانه می‌باشد، تحلیلی مشخص و کنکریت و به روز از جنبش‌های چهارگانه ایران اعم از جنبش اجتماعی و جنبش دموکراتیک و جنبش کارگری یا زحمتکشان شهر و روستاهای ایران و جنبش سیاسی داشته باشد. تحلیل مشخص و کنکریت پیشگام از جنبش‌های چهارگانه ایران باید هم صورت افقی داشته باشد و هم صورت عمودی، منظور از تحلیل افقی یا طولی جنبش‌های چهارگانه ایران ارزیابی فراز و نشیب این جنبش در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران از اواخر قرن نوزدهم الی یومنا هذا می‌باشد.

در تحلیل عمودی یا عرضی جنبش‌های چهارگانه ایران، پیشگام باید وضعیت فعلی جنبش‌های چهارگانه ایران را آسیب‌شناسی نماید و بحران یا رکود موجود در جنبش‌های چهارگانه ایران، چه در صورت بالقوه و چه به صورت بالفعل مورد تحلیل و شناسایی علمی قرار دهد و پس از این تحلیل شیوه سازمان‌گری این جنبش‌ها در چارچوب دو مؤلفه فضای مجازی و فضای حقیقی مورد مطالعه و بازشناسی قرار دهد.

بنابراین وظیفه پیشگام در عرصه سازمان‌گری افقی جنبش‌های چهارگانه ایران به دو قسمت تقسیم می‌شود، قسمت اول و اساسی جنبش‌های چهارگانه ایران است. قسمت دوم بازسازی یا بازتولید جنبش چهارگانه ایران می‌باشد.

در هر دو قسمت حرکت سازمان‌گرایانه پیشگام، او مجبور و موظف است که هم و اساسی و هم بازسازی افقی جنبش توسط خود جنبش‌ها و در چارچوب همان حداقل مبارزه آنها چه در شکل صنفی و چه در شکل شکل صنفی - سیاسی و چه در شکل سیاسی - صنفی و چه در شکل سیاسی - سیاسی به انجام برساند. پیشگام در این مرحله حق ندارد توسط رویکرد اراده‌گرایانه یا ولونتریستی در عرصه سازمان‌گری افقی جنبش‌های چهارگانه ایران، «حداقل حرکت موجود خود این گروه‌های اجتماعی موضوع جنبش‌های چهارگانه فوق نادیده بگیرد» یعنی سیاست اسب تروا بازی کردن و با اندیشه پیشاهنگی وارد عرصه زندگی گروه‌های اجتماعی موضوع جنبش‌های چهارگانه ایران شدند و در چارچوب سازمان‌گری عمودی سازمان‌گری افقی جنبش در استخدام جریان سیاسی خود درآوردند، نباید جز مرام پیشگام باشد.

آنچنانکه جنبش سیاسی ایران در مرحله و اساسی استراتژی چریک‌گرایی مدرن از سال ۵۴ به بعد با فرستادن نیروهای تشکیلاتی سازمان چریکی به کارخانه و کارگاه‌ها تلاش می‌کردند به خیال خود جهت پرولتریزه کردن خصلت نیروهای تشکیلاتی خود، سازمان‌گری



افقی را در استخدام سازماندهی عمودی خود در آورند، که در این رابطه هم از دوج بهار محروم شدند و هم از کرکوک پائیز، چرا که حوادث جریان‌های چریک‌گرایی دهه ۴۰ و ۵۰ ایران، از بعد از انقلاب ۵۷ نشان داد که در تحلیل نهائی گرچه نام و عنوان و تابلو تشکیلات و جریان‌های خود را عوض کردند و هر کدام کوشیدند تا با حذف نام چریک از تابلو و جریان خود، کلمه کارگر جایگزین چریک بنمایند، اما در پایان کار در جریان انقلاب ۵۷ دیدیم که تنها اسم‌ها عوض شده‌اند ولی مسمی‌ها دو باره همان دیسکورس چریک‌گرایی مدرن دهه ۴۰ و ۵۰ است و تازه حداکثری تغییری هم که کرده‌اند، این بود که از پله چریک‌گرایی مدرن، وارد پله حزب طراز نوین لنینیستی شده‌اند که فونکسیون خیمه شب‌بازی اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸، در شقه کردن بزرگترین تشکیلات چریکی دهه ۵۰ و ۴۰ ایران، یعنی سازمان چریک‌های فدائی خلق و حمایت و ضد امپریالیست خواندن حاکمیت مطلقه ففاهتی، توسط جناح اکثریت این سازمان نشان داد که چپ‌روی و راست در عرصه مبارزه دو روی یک سکه استراتژی پیشاهنگی می‌باشند، چراکه این یک قانون لایتغیر است که هر چپ‌روی کودکانه، در دل خود هسته یک راست‌روی بزدلانه ایجاد می‌کند.

علی‌احواله در این رابطه است که پیشگام در عرصه تحلیل افقی از جنبش‌های چهارگانه ایران در ۱۵۰ سال گذشته، باید برای این سوال‌ها پاسخ مناسب پیدا کند. چرا کلیدواژه مبارزه پیشگامی (نه پیشاهنگی) در جامعه ایران، دموکراسی می‌باشد؟ چرا تا زمانیکه جامعه ایران به دموکراسی (هر چند با هژمونی طبقه متوسط)، دست پیدا نکند، امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی حقوقی تکوین یافته از پائین وجود ندارد؟ چرا دموکراسی در جامعه ایران، بیش از آنکه نیاز طبقه متوسط باشد، نیاز طبقه محروم و زحمتکش ایران است؟

چرا در جنبش تحول‌خواهانه ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران، همیشه طبقه متوسط شهری پرچمدار مبارزه دموکراسی‌خواهانه بوده است و طبقه محروم شهر و روستا همیشه دنباله‌رو طبقه متوسط شهری بوده‌اند؟ چرا رهبری طبقه متوسط شهری ایران بر جنبش‌های رهائی‌بخش و دموکراسی‌خواهانه و حتی عدالت‌خواهانه باعث گردیده است تا مبارزه درازمدت مردم ایران وارد چرخه کوتاه مدت بشود؟ و جهت دستیابی کوتاهمدت به خواسته‌های طبقه متوسط، مبارزه را از چرخه مبارزه دموکراتیک وارد چرخه آنتاگونیست بکنند؟ بطوریکه در ۱۵۰ سال گذشته کمتر حرکت و قیامی تحت هژمونی طبقه متوسط شهری در ایران وجود داشته است که بلافاصله پس از شروع به خون و خونریزی کشیده نشده باشد؟

چرا طبقه متوسط شهری در عرصه هژمونی خود بر جنبش دموکراسی‌خواهانه و رهائی‌بخش و حتی عدالت‌خواهانه خود تلاش کرده است تا با بالا بردن هزینه مبارزه، دیواری جهت فراگیر شدن جنبش اجتماعی ایران فراهم بکند؟ چرا در تمامی جنبش‌های ضد استبدادی ۱۵۰ سال گذشته جامعه ایران بلافاصله پس از تثبیت هژمونی

طبقه متوسط شهری بر این جنبش‌ها، روحانیت حوزه‌های ففاهتی از راه رسیده، توسط موج سواری بر دوش طبقه متوسط شهری و با سلاح فتوا و تکلیف و تقلید در چارچوب مشروعیت آسمانی و نمایندگی امام زمان، توانسته‌اند جنبش‌های ضد استبدادی مردم ایران را به انحراف بکشند؟ چرا در حرکت تحول‌خواهانه ضد استبدادی ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران، مردم ایران و جنبش‌های چهارگانه ایران می‌دانستند که چه نمی‌خواهند، اما نمی‌دانستند چه می‌خواهند؟ می‌دانستند مستبد کیست، اما نمی‌دانستند استبداد چیست؟ برای آزادی و دموکراسی تئوری وارداتی و کپی شده داشتند، اما برای استبداد تاریخ ۲۵۰۰ ساله آن در ایران، نه تنها حداقل تئوری کنکریت و مشخص نداشتند، حتی در این رابطه همان تئوری وارداتی و کپی - پیست شده نداشتند؟ چرا در ۱۵۰ ساله گذشته مبارزه ضد استبدادی مردم ایران به مجرد درازمدت شدن مبارزه، وحدت ملی کشور ایران از طرف هژمونی این جنبش‌ها به چالش گرفته شده است؟

چرا در طول ۱۵۰ سال جنبش ضد استبدادی مردم ایران، از مشروطیت تا امروز هر چه جلوتر می‌آئیم مستبدين تعویض و سرنگون می‌شوند، اما استبداد در ایران خشن‌تر و متصلب‌تر می‌گردد؟

چرا در ۱۵۰ سال گذشته مبارزه ضد استبدادی مردم ایران، هرگز مبارزه ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهانه مردم ایران از چرخه ضد استبدادی پس از سرنگونی مستبدين وارد چرخه عدالت‌خواهانه و ضد استثماری و ضد استحماری نشده است؟ چرا در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، مستبدين پس از تثبیت حاکمیت استبدادی خود بر جامعه ایران، تلاش کرده‌اند تا جهت نفی نیروهای آلترناتیو خود توسط سرنیزه و سرکوب و اختناق و انسداد سیاسی و کشتار و شکنجه و اعدام و تیغ و داغ و درفش هزینه مبارزه برای طبقه محروم و مردم ایران را بالا ببرند؟

چرا در جامعه ایران تنها راه منفرد کردن «پیشگام» و «پیشاهنگ» و «پیشرو» توسط مستبدين حاکم، «بالا بردن هزینه مبارزه» بوده است؟ چرا در سال ۵۶ با ورود کارتر به کاخ سفید و فشار بر رژیم کودتائی پهلوی دوم و ورود بازرسان حقوق بشر به زندان‌های و شکنجه‌گاه‌های پهلوی دوم همراه با کاهش هزینه مبارزه در ایران، جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران رشد کرد؟

چرا در سال ۷۸ به موازات ورود جریان به اصطلاح اصلاح طلب به پاستور، جنبش ضد استبدادی دانشجویان ایران در تیرماه ۷۸ رشد کرد؟ چرا در فروردین ۷۷ دولت هفتم سیدمحمد خاتمی مجبور شد، جریان قتل‌های زنجیره‌ای تحت هژمونی فلاحیان - هاشمی رفسنجانی - سعید امامی را افشاء کند؟ چرا در تابستان ۸۸ حزب پادگانی خامنه‌ای جهت قلع و قمع جنبش سبز مجبور به برپائی کهریزک‌ها شد؟ و چرا؟ و چرا؟ و چرا؟

ادامه دارد

«مردن»، وقتی که انسان مرگ را شکست داد، یک «زندگی» است

چو مرگ آید تبسم بر لب اوست
هر طلسم خوف را خواهی شکست
خم نگردد پیش باطل گردنش
جهان کهنه را باز آفریند
نساید پیش غیر الله جبین را
مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
به کام خود بگردانیم زمین را
یقین بی صحبت وحی نبی نیست
به فقر آموخت آداب گدایی
که از ما می‌برند دست و دل راز
نفی قاسط نفی مارق ناکثان در بردی
عاشقی با قاهری آمیختند
یک شدن توحید در وقت عمل
وانگهی خود را به هر مشکل زدن
شرع او تفسیر آئین حیات
باز در خواب گران سازد ترا
که در تن جان بیداری ندارد
نبینید جز به چشم خود جهان را
اگر قومی بگویند ناروا نیست
که بر بالای ملایان دراز است
مرده آن ایمان که ناید در عمل
مرو مانند جاهل غافل از شصت
قدم بی‌باک نه حافظ خدایی
خودی را فاش‌تر دیدن بیاموز
زفقه و شیخ و ملا هم برون جست
فارغ از ارباب دون الله شو

از حسین آموز نشان مرد حق در مردن اوست
از حسین آموز چون عصای لا اله آری به دست
از حسین آموز هرکه حق باشد چو جان اندر تنش
از حسین آموز مسلمانی که خود را فاش بیند
از حسین آموز مسلمانی که داند رمز دین را
از حسین آموز مرد حق از کس نگیرد رنگ و بو
از حسین آموز اگر گردون به کام ما نگردد
از حسین آموز مقام عشق بی‌صدق و یقین نیست
از حسین آموز فقیه تا گشت مهجور خدایی
از حسین آموز به آن دین و به آن مذهب مپرداز
از حسین آموز هست دین مصطفی آزادی
از حسین آموز از خودی طرح جهانی ریختند
از حسین آموز اخلاص عمل
از حسین آموز عاشقی توحید را بر دل زدن
از حسین آموز هست دین مصطفی دین حیات
از حسین آموز وای آن دینی که خواب رد ترا
از حسین آموز به آن مسلم خدا کاری ندارد
از حسین آموز کسی کو فاش دید اسرار جان را
از حسین آموز انا الحق جز مقام کبریا نیست
از حسین آموز قبای لا اله خونین قبائی است
از حسین آموز جوهر ایمان فزاید در عمل
از حسین آموز فقیه و شیخ و ملا را مده دست
از حسین آموز گر زصدق و یقین داری نصیبی
از حسین آموز بیا بر خویش پیچیدن بیاموز
از حسین آموز کسی کو لا اله را در گره بست
از حسین آموز از پیام مصطفی آگاه شو

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 کارواندازان «دیدگاه‌های نظری و عملی»

چهل سال «آرمان مستضعفین»

هشت سال «نشر مستضعفین»

و ذهنی جامعه ایران در سال ۵۵ برای مؤسسين آرمان مستضعفین مسجل کرده بود که اعتلای رکود و خمود جنبش نظری و عملی ارشاد شریعتی تنها در گرو:

۱ - استحالته «حرکت فردی» شریعتی به «حرکت و رهبری جمعی» است.

۲ - استحالته «حرکت محفلی و توده‌وار بی‌شکل» شریعتی و ارشاد، به «حرکت تشکیلاتی و سازماندهی شده» می‌باشد.

۳ - استحالته «حرکت نظری و آکادمیک» صرف شریعتی به «حرکت عملی و عینی اجتماعی و سیاسی» است.

۴ - پرورش کادرهای همه جانبه‌ای که توان تولید اندیشه و مدیریت حرکت جمعی و تشکیلاتی داشته باشند.

به همین دلیل در چارچوب ضرورت‌های چهارگانه فوق بود که آرمان مستضعفین از سال ۵۵ تکوین پیدا کرده است و الی الان که مدت چهل و یکسال است از عمر و حیاتش می‌گذرد، در راستای دستیابی به اهداف چهارگانه فوق پیوسته تلاش بی‌وقفه کرده است تا بتواند توسط حرکت عملی و نظری خود در این رابطه گام بردارد، پر پیداست

جای تردید نیست که آبخور این خودویژگی دو مؤلفه‌ای انقلاب ۵۷ مردم ایران، همان بسترهای نظری اندیشه شریعتی بوده و علی‌الدوام می‌باشد، چراکه بزرگترین پروژه شریعتی، همان دموکراسی سوسیالیستی می‌باشد (نه سوسیال دموکراسی بعد از دو جنگ بین‌الملل مغرب زمین که جوهر سرمایه‌داری دارد) که مشخصه اصلی پروژه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی، همان سه مؤلفه‌ای بودن، مبانی زیرساختی آن می‌باشد. بطوریکه اگر دموکراسی سوسیالیستی شریعتی را اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت تعریف نمایم، خود همین تعریف از دموکراسی سوسیالیستی شریعتی نماینده همان پیوند بین دو مؤلفه «آزادی و سوسیالیسم یا نان و آزادی» می‌باشد. لذا همین پیوند در اندیشه شریعتی باعث گردید تا در عرصه میدانی در سال ۵۷ در چارچوب جنبش مطالبات مردم ایران، دو جنبش عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه در پیوند با هم به صورت تنگاتنگ شکل بگیرند.

البته طرح خودویژگی‌های اندیشه شریعتی و پیوند نظری منظومه معرفتی شریعتی با جنبش مطالباتی مردم ایران از سال ۵۶ - ۵۷ الی یومنا هذا در اینجا به معنای بی‌تفاوت بودن در برابر شکاف‌های موجود در پروژه بازسازی نظری و عملی شریعتی نیست، بلکه برعکس تنها هدف ما از طرح خودویژگی‌های فوق آن است که تبیین نمائیم که جهت‌دوری نهائی در باب اندیشه شریعتی تنها کافی نیست که به صورت پوزیتیویستی و اکلکتیویته‌ای به داوری بپردازیم و ناجوانمردانه ریشه نظریه ولایت فقیه خمینی را کادر تئوری امت و امامت شریعتی جستجو کنیم.

باری، بدین ترتیب بود که مؤسسين آرمان مستضعفین در سال ۵۷ در شرایطی مصمم به برونی کردن حرکت خود شدند که علاوه بر اینکه در سال ۵۵ تمامی سه رویکرد پیشاهنگی جنبش سیاسی ایران اعم از جنبش چریک‌گرائی مدرن رژی دبره‌ای و حزب‌گرایانه پیشاهنگ و طراز نوین لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی به بن بست مطلق رسیده بودند، خود جنبش ارشاد شریعتی هم دچار رکود و خمود مطلق شده بود و همین شرایط عینی



که نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۸ سالی که از عمر حیات پروسس برونی‌اش می‌گذرد (خرداد ۸۸ سر آغاز برونی شدن حرکت نشر مستضعفین می‌باشد) در ادامه حرکت ۴۱ ساله آرمان مستضعفین (خرداد ۵۵ سرآغاز پروسس درونی تکوین حرکت آرمان مستضعفین) در این ۸ سال پیوسته تلاش کرده است تا در چارچوب ترمیم همین چهار مؤلفه فوق‌الذکر خلاء و شکاف حرکت شریعتی، گام بردارد.

آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم باز هم تأکید و تکرار می‌کنیم که چهار نیاز اصلی حرکت شریعتی از آغاز تکوین جنبش ارشاد شریعتی (یعنی سال ۴۷ که سال تکوین جنبش ارشاد شریعتی می‌باشد تا آبان‌ماه سال ۵۱ که حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بسته شد و مدت ۵ سال جنبش ارشاد شریعتی ادامه پیدا کرد)، به عنوان پاشنه آشیل این جنبش پنج ساله ادامه پیدا کردند که این چهار پاشنه آشیل جنبش پنج ساله ارشاد عبارتند از:

اولاً رهبریت فردی شریعتی در عرصه نظری و عملی در چارچوب پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمین او هر چند که در طول پنج سال حیات جنبش ارشاد (بخصوص از نیمه دوم سال ۴۹ که جریان شیخ مرتضی مطهری حسینیه ارشاد را تحریم کردند و مسجد الجواد را به عنوان سنگر مبارزه خود علیه حسینیه ارشاد و شریعتی انتخاب کردند)، شریعتی به این ضعف استراتژیک حرکت خود واقف شده بود و توسط کلاس‌های «تاریخ ادیان» و «اسلام شناسی» که از اردیبهشت سال ۵۰ شکل گرفت، در کادر پروسه آکادمیک توسط کلاس‌های ذهنی و نظری و آموزشی صرف، مختلف از جامعه‌شناسی دکتر توسلی گرفته تا کلاس‌های عربی و حتی نقاشی میرحسین موسوی تلاش می‌کرد تا توسط کادرسازی و پرورش نیروهای به اصطلاح خود او «تولید کننده فکر و حرکت» در بستر این کلاس‌های آکادمیک و نظری و ذهنی و آموزشی، این خلاء حرکت خود را بر طرف سازد، اما متأسفانه به علت ضعف سیستم و پلانفرم کادرسازی، او نتوانست به انجام این مقصود دست پیدا کند.

ثانیاً پاشنه آشیل و چشم اسفندیار دوم شریعتی آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، پروسس نظری و آکادمیک و ذهنی و آموزشی صرف او جهت کادرسازی و پرورش نیروی تولید کننده فکر به جای پراتیک عملی و نظری منظم و با برنامه تشکیلاتی و سازماندهی شده در چارچوب استراتژی پیشگامی (نه استراتژی سه مؤلفه‌ای چریک‌گرایی و تحزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی مائونیستی پیشاهنگی، یا استراتژی پیشروئی دانشجویی آنچنانکه شریعتی به غلط بر آن تکیه

می‌کرد)، توسط «اقدام عملی سازمان‌گرایانه یا تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین» (اعم از جنبش کارگری و جنبش زنان و جنبش دانشجویان و جنبش دانش‌آموزان و جنبش معلمان و جنبش مزدبگیران و جنبش کارمندان و بازنشسته‌ها و پرستاران و جنبش حاشیه‌نشینان شهری و جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره می‌باشد)، اشتباه فاحشی که ابتدا شریعتی و در ادامه آن آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ گرفتار آن شدند، این بود که این‌ها فکر می‌کردند «توسط پروسس نظری و ذهنی و آموزشی و آکادمیک صرف» هم می‌توانند جنبش خود را ریشه‌دار سازند و هم می‌توانند این جنبش پیشگام خود را به عرصه جامعه و جنبش‌های دیگر جامعه ایران گسترش دهند.

ثالثاً پاشنه آشیل سوم جنبش ارشاد شریعتی «حرکت محفلی و توده‌وار و بی‌شکل و بی‌برنامه عملی و نظری» این جنبش بود که برای فهم عمق این بی‌شکلی و بی‌سازماندهی و بی‌برنامه‌ای جنبش پنج ساله ارشاد شریعتی کافی است که بدانیم که پراتیک اصلی و کلان جنبش پنج ساله ارشاد شریعتی، «پیاپی کردن و ادیت نوارهای کنفرانس‌ها و سخنرانی خود شریعتی بود»، که تمامی این کار عظیم در آن مدت کم فقط یک نفر انجام می‌داد، چراکه اصلاً دیسک‌کورس حرکت جمعی و تقسیم کار سوسیالیستی بر حرکت ارشاد شریعتی حاکم نبود و معیار سنجش و رشد و تکامل و ارزش در عرصه جنبش پنج ساله ارشاد شریعتی، فقط «رشد ذهنی و نظری و آکادمیک بود»، یعنی هر کس که کله‌ای گنده داشت، بزرگتر بود. حال این کله گنده او به چه درد می‌خورد، آیا توان مدیریت یک متقال حرکت اجتماعی و سیاسی و تشکیلاتی داشت یا نه؟ این‌ها موضوعی نبود که در جنبش پنج ساله حرکت ارشاد شریعتی به آن بهاء بدهند و همین فاجعه عاملی گردید که تنها «فونکسیون عملی جنبش ارشاد شریعتی، فقط و فقط آزاد کردن و سیاسی کردن نیروها بود» و به همین دلیل جریان‌های پیشاهنگ سه مؤلفه‌ای اعم از مذهبی و غیر مذهبی در آن زمان‌ها، در این باب می‌گفتند: «تا زمانی‌که شاگردان کلاس‌های اسلام‌شناسی شریعتی در کلاس هستند، با شریعتی پیوند دارند، همین که آنها از کلاس‌ها بیرون آمدند، توسط آدرس‌های خانه تیمی که ما به آنها می‌دهیم، آنها وابسته به ما می‌شوند.»

پر واضح است که بعداً همین آفت و مصیبت در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ گریبانگیر تشکیلات آرمان مستضعفین نیز شد. بی‌شک برای اینکه جنبش پنج ساله ارشاد شریعتی در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ بتواند به پروسس سازمان‌گرایانه جنبشی دست پیدا کند و از جنبش سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی فاصله بگیرد، می‌بایست به جای آن پروسس محفلی و نظری و روشنفکری، به حرکت تشکیلاتی و سازماندهی شده در



چارچوب دو نوع تشکیلات عمودی و افقی که سازماندهی و تشکیلات عمودی مختص سازماندهی نیروهای پیشگام می‌باشد، اما تشکیلات افقی مختص به سازماندهی جنبش‌های سه مؤلفه‌ای دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی در عرصه کار و زندگی روزمره مردم ایران می‌باشد، تکیه می‌کرد.

رابعاً پاشنه آشیل چهارم جنبش پنج ساله ارشاد شریعی، «فقر و خلاء کادرهای همه جانبه بود» که به قول شریعی «توان تولید فکر و حرکت در عرصه نظری و عملی داشته باشند». بر پیداست که وقتی یک جریان نتواند به صورت دینامیک در چارچوب پراتیک نظری و عملی تولید کادر بکند، باید چشم به آسمان ببندد تا به صورت تصادفی و خودبخودی کادری یا نیروی با هزاران رنگ و بوی خارجی فرا برسد و بارهای به زمین افتاده آن حرکت را بر دوش بکشد. طبیعی است که در صورت دوم، آن حرکت آستن چه فجایع تشکیلاتی و سیاسی و اجتماعی خواهد شد که رکود و بن‌بست عملی جنبش ارشاد شریعی، از بعد از خاموش شدن چراغ‌های حسینیه ارشاد در آبانماه ۵۱ به دست ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، کمترین هزینه در این رابطه می‌باشد.

برای فهم عمق فاجعه کافی است در مدت ۵ ماه - بین بسته شدن ارشاد در آبان ۵۱ تا زندانی شدن شریعی در اردیبهشت ۵۲ که او در خانه‌ها مخفی شده بود -، خود را جای شریعی بگذاریم که او با چه بحران‌هایی دست و پنجه نرم می‌کرد و مجبور شده بود تا بعد از مرگ سهراب خود، به اجبار و ناخواسته نوشدارو بخورد. همان نوشداروی که مؤسسين آرمان مستضعفین در نیمه اول سال ۶۰ مجبور به خوردن آن شدند و امیدواریم روزی نرسد که نشر مستضعفین‌نشینان، مانند شریعی نیمه دوم سال ۵۱ و آرمان مستضعفین نیمه اول سال ۶۰ مجبور به خوردن نوشدارو بعد از مرگ سهراب خود بشوند.

اکنون که ۴۰ سال از عمر آرمان مستضعفین و ۸ سال از عمر نشر مستضعفین می‌گذرد، وقت آن رسیده است تا در سرآغاز نهمین سال حیات نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) و چهل و یکمین سال حیات آرمان مستضعفین، قبل از اینکه یکبار دیگر مجبور به نوشیدن نوشدارو بعد از مرگ سهراب خود بشویم، جهت آسیب‌شناسی حرکت نظری و عملی نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین در چارچوب چهار پاشنه آشیل جنبش پنج ساله ارشاد شریعی، به صورت جدی و همه جانبه به نقد خود بپردازیم، تا به قول نلین فردا از ضربه تازیانه‌های اغیار برونی، به عذاب نیفتیم.

البته قبل از آن باید به این سوال پاسخ دهیم که آرمان مستضعفین در ۴۰ سال گذشته و نشر مستضعفین در ۸ سال گذشته تا چه اندازه توانسته است خلاء و شکاف‌های چهار گانه فوق جنبش پنج ساله ارشاد شریعی را پر کند؟

آیا آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین توانسته‌اند «خلاء رهبری جمعی جنبش ارشاد شریعی» پر کنند؟ و «رهبری فردی» این جنبش را به «رهبری جمعی» استحاله نمایند؟

آیا آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین توانسته‌اند «حرکت محفلی و توده‌ای بی‌شکل و خودبخودی» جنبش پنج ساله ارشاد شریعی را به «حرکت تشکیلاتی و منظم و سازماندهی شده عمودی و افقی» بدل سازند؟

آیا آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین توانسته‌اند «حرکت نظری و آکادمیک و ذهنی صرف و یکطرفه و غیر دیالکتیکی» پنج ساله جنبش ارشاد شریعی را در چارچوب استراتژی پیشگامی (نه استراتژی پیشاهنگی و پیشرونی) به حرکت دیالکتیکی و نظری - عملی، سازمان‌گرانه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین بدل نمایند؟

آیا آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین توانسته‌اند توسط «پراکسیس عملی و نظری در عرصه تشکیلات و حرکت جمعی و تقسیم کار و مبارزه سازمان‌گرایانه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به صورت برنامه‌ریزی شده» (نه خودبخودی)، به «پرورش کادرهای همه جانبه جهت مدیریت تشکیلاتی عمودی و افقی و نظری و عملی استراتژی پیشگامان» اردوگاه بزرگ جنبش‌های مستضعفین ایران دست پیدا کنند؟

یادمان باشد که «موضوع رهبری فردی شریعی» بر جنبش پنج ساله ارشاد او در بستر فراگیر شدن کمی جنبش او بر شریعی تحمیل شد و اصلاً و ابداً خواسته شریعی نبود، حتی برعکس شریعی از نیمه دوم سال ۴۹ و از اوایل سال ۵۰ (که با خروج شیخ مرتضی مطهری و دار و دسته‌اش از ارشاد، توانست جایگاه خودش را در ارشاد تثبیت و نهادینه کند) پیوسته در تلاش بود تا به هر شکلی که شده، «مدیریت فردی خودش را در هژمونی جنبش ارشاد به صورت جمعی استحاله نماید.»

ادامه دارد



میزگرد مستضعفین

سوال یازدهم

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

این دو سؤال عبارتند از:

سؤال اول: از کجا آغاز کنیم؟

سؤال دوم: چه باید کرد؟

در پاسخ پیشگام مستضعفین ایران به این دو سؤال استراتژی باید:

اولاً توجه داشته باشیم که موضوع سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» مربوط به نوع استراتژی پیشگام مستضعفین ایران، در بین استراتژی سه گانه:

الف - پیشاهنگی.

ب - پیشگامی.

ج - پیشروئی، می‌باشد؛ که هر کدام از این سه استراتژی، پیشگامی و پیشاهنگی و پیشروئی، در تاریخ ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه گذشته جامعه ایران دارای خودویژگی‌های فونکسیون، اجتماعی و سیاسی و تشکیلاتی و مبارزاتی بوده است. بطوریکه در چارچوب «استراتژی پیشاهنگی» که برای مدت بیش از نیم قرن به عنوان استراتژی مسلط جنبش سیاسی ایران در سه شکل:

الف - حزب طراز نوین لنینیستی.

ب - چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای.

ج - ارتش خلقی مائوئیستی، بوده است، تنها دستاورد آن برای جامعه ایران در سال ۵۶ و ۵۷ خلاء جنبش سیاسی ایران بود که حاصل آن آماده شدن بستر جهت موج‌سواری سردمداران اسلام فقاهتی بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ بود. آنچنانکه برعکس استراتژی پیشاهنگی، در «استراتژی پیشگامی» که تنها برای مدت دو سال (نیمه دوم ۴۹ تا آبان ۵۱ در حسینیه ارشاد) توسط معلم کبیرمان شریعتی، به عنوان استراتژی مسلط در جنبش سیاسی جامعه ایران درآمد، به علت «عدم توان سازمان‌گری افقی و عمودی شریعتی» با دستگیری او و بسته شدن حسینیه ارشاد و سرانجام فوت او، این استراتژی هم حاصلی برای جامعه ایران نداشت و

نتوانست در جریان جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ نقش سازمان‌گرایانه داشته باشد؛ که حاصل آن، به استخدام سردمداران فقاهتی درآمدن، دستپورده‌های شریعتی در سال‌های ۵۷ تا ۶۰، به علت فقدان رهبری و فقدان تحلیل سیاسی شد.

اما در خصوص «استراتژی پیشرو» که از زمان انقلاب دوم مشروطیت، تحت رهبری ستارخان و باقرخان، این استراتژی به عنوان گفتمان مسلط جنبش اجتماعی ایران درآمد و در دهه پایان قرن سیزدهم هجری، «با قیام همزمان جنبش‌های قومی و منطقه‌ای» در گیلان کوچک خان و تبریز شیخ محمد خیابانی و خراسان کلنل پسیان و ادامه آن در کردستان و خوزستان، باز این استراتژی پیشرو بود که بر جنبش سیاسی ایران مسلط گردید و از بعد از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ باز هم این استراتژی پیشرو بود که در شکل نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق ظاهر شد و در ادامه آن از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۵ خرداد ۴۲ همین استراتژی پیشرو در شکل جنبش دانشجویی ایران ظاهر شد و برای یک دهه به عنوان گفتمان مسلط استراتژی جنبش سیاسی ایران گردید.

در ادامه آن از ۱۵ خرداد ۴۲ تا ۲۲ بهمن ۵۷ این جنبش اجتماعی ایران بود که با جایگزین شدن جنبش دانشجویی، همراه با جنبش حاشیه‌نشینان شهری، توانست به عنوان

گفتمان استراتژی مسلط بر جنبش سیاسی ایران در آید. آنچنانکه، از اسفند ۵۷ تا ۳۰ خرداد ۶۰ همین استراتژی پیشرویی در شکل جنبش‌های قومی و منطقه‌ای که در رأس آنها جنبش خلق کرد قرار داشت، مادیت پیدا کرد؛ و از ۳۰ خرداد ۶۰ تا دوم خرداد ۷۶ باز این جنبش سیاسی ایران بود که با جایگزین شدن جنبش‌های منطقه‌ای و قومی، نقش پیشرو پیدا کردند، آنچنانکه از دوم خرداد ۷۶ تا ۱۸ تیرماه ۷۸ باز این جنبش به اصطلاح «اصلاحات» بالائی‌های قدرت بودند که برای نخستین بار در تاریخ ایران توانستند، با جایگزینی جنبش سیاسی، نقش پیشرو بازی کنند، آنچنانکه از ۱۸ تیرماه ۷۸ تا خرداد ۸۸ جنبش بازتولید شده دانشجویی ایران توانست نقش پیشرو داشته باشد و از خرداد ۸۸ الی یومنا هذا این جنبش اجتماعی تحت هژمونی جنبش سبز است که نقش پیشرو دارد.

نیم‌نگاهی هر چند اجمالی به پروسه استراتژی پیشرو در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، برای ما مشخص می‌سازد که تنها جنبشی که در ۱۵۰ سال گذشته نتوانسته است نقش پیشرو در عرصه استراتژی پیشرو در مبارزه عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه مردم ایران داشته باشد، «جنبش کارگری» است که حتی در دو فرایند «نهضت مقاومت ملی مردم ایران» و فرایند «مبارزه ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷» بخصوص از بعد از سلاخی ۱۷ شهریور ۵۷ رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم در میدان ژاله که باعث گردید تا جنبش کارگری ایران تحت هژمونی کارگران صنعت نفت، تمام قد به جنبش اجتماعی ضد استبدادی مردم ایران بپیوندد، به علت اینکه در این دو مرحله هم «جنبش کارگری ایران» نتوانست رهبری و هژمونی خودش را بر جنبش اجتماعی و سیاسی مردم ایران سوار نماید، در نتیجه جنبش کارگری ایران به عنوان جنبش پیشرو ظاهر نشدند، آنچنانکه در جریان نهضت مقاومت ملی، در سال‌های ۲۹ تا ۳۲ بالاخره این جنبش کارگری بود که تن به قبول هژمونی جنبش سیاسی ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق داد؛ و نتوانست به عنوان جنبش پیشرو ظاهر بشود و همین امر بستر ساز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و خلأ جنبش کارگری ایران در مرحله پسا کودتا شد.

علی‌ایحاله، بدین ترتیب بوده است که جنبش کارگری ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته، حتی برای یک مدت کوتاه هم نتوانسته است تا نقش جنبش پیشرو، در چارچوب استراتژی پیشرو داشته

باشد و همین خلأ جنبش کارگری ایران در عرصه استراتژی پیشرو باعث شکست این استراتژی در برابر دو استراتژی پیشاهنگی و پیشگامی شده است چراکه حداکثر دستاوردی که خلأ جنبش کارگری در عرصه استراتژی پیشرویی داشته است، شکست تمامی جنبش‌های اجتماعی از مشروطیت اول گرفته تا نهضت مقاومت ملی و جنبش ضد استبدادی ۵۷ و قیام ۱۸ تیر ۷۸ جنبش دانشجویی و بالاخره شکست جنبش سبز در سال ۸۸ بوده است.

پر واضح است که خلأ جنبش کارگری ایران در عرصه رهبری استراتژی پیشرویی، معلول عدم تشکل مستقل طبقاتی طبقه کارگر ایران از مشروطیت الی زماننا هذا می‌باشد تا آنجا که این خلأ باعث گردیده است که این جنبش، «حتی در مرحله کسب مطالبات صنفی خود، نتواند به صورت فراگیر و مستقل طبقه‌ای، مبارزه صنفی بکند». در نتیجه همین «عدم باور جنبش کارگری ایران به ضرورت تاریخی تشکلات مستقل کارگری در ایران» باعث گردیده است تا این طبقه در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، «نسبت به جایگاه تاریخی و مبارزاتی و طبقاتی خود ناتوان و ضعیف ظاهر بشود؛ و نتواند به حفاری پتانسیل تاریخی خود دست پیدا کند.»

در نتیجه، در خلأ «وجود تشکلات مستقل فراگیر کارگری در ایران» در ۱۵۰ سال گذشته باعث شده است تا جنبش کارگری ایران از زمان مشروطیت الی یومنا هذا، حتی در عرصه مبارزه صنفی و سیاسی خود، به قبول هژمونی جنبش سیاسی ایران تن بدهد؛ که صد البته، همین «قبول هژمونی جنبش سیاسی از طرف جنبش کارگری ایران» باعث گردیده است تا در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، «تصادها و جناح‌بندی‌ها و تشتت و تفرقه، جریان‌های جنبش سیاسی ایران که مولود بحران استراتژی و بحران ایدئولوژی و بحران تنوریک و فقدان تحلیل مشخص و واقع‌گرایانه از گذشته و حال و آینده جامعه ایران می‌باشد، این تشتت و جناح‌بندی و تفرقه و گروه‌گرایی جریان‌های جنبش سیاسی، از ساحت جنبش سیاسی ایران به صورت یکطرفه به جنبش کارگری ایران انتقال پیدا کند.»

در نتیجه همین انتقال یکطرفه تضاد جریان‌های جنبش سیاسی ایران، به جنبش کارگری ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته باعث گردیده است تا طبقه کارگر ایران دچار تضاد و تشتت و تفرقه

پاسخ به سؤال «چه باید کرد؟»، «باید به تبیین سه مؤلفه انقلاب و اصلاحات و رفرم پردازد». طبیعی است که برای پیشگام در عرصه پاسخ به سؤال «چه باید کرد؟» دیگر امکان انتخاب گزینه‌ها مانند سه مؤلفه استراتژی که در پاسخ به سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» مطرح می‌شود، وجود ندارد. چراکه «منهای رفرم، که حرکت روبنایی سیاسی و اقتصادی، تزریق شده از بالا توسط حاکمیت برای تثبیت قدرت خود می‌باشد»، دو مؤلفه اصلاحات و انقلاب در جامعه، برحسب ماهیت برخورد حاکمیت با حرکت تحول‌خواهانه مردم معنی پیدا می‌کند.

شاید صحیح‌تر این باشد که اینچنین مطرح کنیم که «هم انقلاب و هم اصلاحات، اگر با عینک فرایندی، مورد مطالعه قرار گیرد، از یک گوهر و جوهر برخوردار می‌باشند که آن گوهر و جوهر، همان ماهیت حرکت تحول‌خواهانه آنها می‌باشد»، با این تفاوت که در «انقلاب حرکت تحول‌خواهانه جامعه به علت سرکوب و عدم استحاله‌پذیری حاکمیت، صورت انفجاری پیدا می‌کند»، در صورتی که «در اصلاحات، به علت عقب‌نشینی و استحاله‌پذیر بودن حاکمیت در عرصه یک حرکت رو به جلو و بر علیه گذشته، حرکت تحول‌خواهانه صورت انفجاری نداشته و به صورت تدریجی می‌تواند تحقق و مادیت پیدا کند»، به عبارت دیگر، «انقلاب با معنای فرایندی (نه انقلاب با رویکرد فرآورده‌ای) همان اصلاحات با معنای تحول فراگیر و زیرساختی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی می‌باشد.»

پایان

درونی بشوند؛ و گاه در این رابطه حتی گروه‌های کارگری در راستای منافع جریان‌های جنبش سیاسی ایران (آنچنانکه در سال‌های ۳۰ تا ۳۲ و سال ۵۸ در ایران شاهد بودیم)، رویاروی یکدیگر قرار بگیرند؛ و یا بسیاری از کارگران فعال که می‌توانستند نقش تعیین‌کننده‌ای در مبارزه جنبش کارگری ایران داشته باشند، در سال‌های بعد از کودتا ۳۲ و دهه ۳۰ و ۴۰ و ۵۰ و حتی در دهه ۶۰ توسط دو رژیم توتالیتر شاه و شیخ، به علت پیوند با جریان‌های سیاسی، دستگیر شوند و یا اعدام گردند و یا از کارخانه‌ها تصفیه و اخراج بشوند تا بدینوسیله برای همیشه طبقه کارگر ایران و جنبش کارگری ایران «از این سرمایه‌های هنگفت درون طبقاتی خویش محروم گردند.»

۶ - «رقابت در نیروی کار در ایران» در ۱۵۰ سال گذشته، به علت «سیل حاشیه‌نشینی و نیروی‌های رانده شده از روستاها به طرف شهرها» که امکان «فروش نیروی کار» برای «نیروی کار ایران» سخت کرده است، باعث گردیده است تا در دهه‌های گذشته بین بخش «بالقوه نیروی کار در ایران» با بخش «بالفعل آن که طبقه کارگر ایران می‌باشند» نتواند «پیوستگی طبقاتی بوجود بیاید.»

در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا «طبقه کارگر در ایران به صورت یک طیف ظاهر شود»؛ و به موازات آن باعث گردیده است تا گروه‌هایی که به علت رکود و عدم توسعه و عدم رونق اقتصادی که معلول عقب‌ماندگی مناسبات و رشد بورژوازی انگلی و رباخوار که تن به سرمایه‌گذاری درازمدت تولیدی نمی‌دهند، می‌باشد، «نمی‌توانند نیروی کار خود را بفروشند»، شکاف ایجاد شود و در جامعه ایران نیروی کار فقط محدود به طبقه کارگر ایران نشوند یعنی آن بخش از نیروی کار ایرانی که صورت «یالقوه» دارند و شرایط فروش نیروی کار برای آنها فراهم نیست، نتوانند در وحدت با طبقه کارگر ایران قرار گیرند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا «انسجام طبقاتی درون طبقه کارگر ایرانی، صورت شکننده به خود بگیرد.»

ماحصل اینکه: پیشگام پس از پاسخ به سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» توسط انتخاب یکی از سه استراتژی «پیشاهنگی» یا «پیشگامی» یا «پیشروئی»، مجبور به طرح پاسخ برای سؤال دوم که «چه باید؟» می‌باشد، می‌شود.

البته برعکس پاسخ به سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» پیشگام در

بازشناسی عوامل بسترساز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲

برای «بازسازی» اپوزیسیون امروز جنبش سیاسی ایران

گذشته کسب قدرت سیاسی در آورد.

علی‌هذا به همین دلیل بود که بخصوص از نیمه دوم سال ۵۹ در چارچوب حمایت از بنی صدر و نفوذ در شکاف بین جناح‌های بالائی قدرت و به خدمت گرفتن جنگ بین صدام حسین و رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، سازمان مجاهدین خلق در کادر همان استراتژی کسب قدرت سیاسی جهت آلترناتیوسازی خود تلاش می‌کرد، بدون در نظر گرفتن اینکه توازن قوا به علت پایگاه توده‌ای خمینی به سود رژیم مطلقه فقاهتی می‌باشد، با رادیکال کردن فضای داخلی جامعه ایران، همراه با از بین رفتن امکان فعالیت علنی و دموکراتیک و آچمز شدن جریان‌های سیاسی رقیب در جنبش سیاسی، به علت حاکمیت چتر سیاه اختناق و سرکوب رژیم مطلقه فقاهتی، آلترناتیو سیاسی خود در برابر رژیم مطلقه فقاهتی به عنوان مرز تعیین کننده معرفی نماید.

عزل بنی صدر توسط خمینی و ۳۰ خرداد و شروع اعدام‌ها و کشت و کشتار و اختناق و تیغ و داغ و درفش رژیم مطلقه فقاهتی و جوی خونی که از ۳۰ خرداد ۶۰ تا نسل‌کشی سیاسی تابستان ۶۷ به راه افتاد، بسترساز آن شد تا سازمان مجاهدین خلق در چارچوب همان استراتژی آفتزده کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی خود بتواند در جریان‌های جنبش سیاسی ایران، جریان خود را به عنوان جریان بی‌بدیل در راستای آلترناتیو رژیم مطلقه فقاهتی حاکم تعریف نماید؛ که البته به علت توازن قوا در جامعه ایران در دهه ۶۰ به سود رژیم مطلقه فقاهتی حاکم و به ضرر سازمان مجاهدین خلق بود، در نتیجه فاز آنتاگونیست سازمان مجاهدین خلق از بعد از خرداد ۶۰ نتوانست آنچنانکه این جریان قبل از

اما دیدیم که بالاخره استراتژی کسب قدرت سیاسی مجاهدین خلق در چارچوب استراتژی چریک‌گرای مدرن وارداتی نتوانست دستاوردی برای جامعه ایران استبدادزده و فقهزده و سنتزده پیشامدرن به بار بیاورد؛ و لذا بواسطه سرکوب خارجی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، همراه با کودتای درون تشکیلاتی اپورتونیستی، کل تشکیلات مجاهدین خلق از نیمه دوم سال ۵۴ تا اوایل سال ۵۵ دود شد و به هوا رفت؛ و به جز چند نیروی درون زندان‌های رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، چیزی از آنها باقی نمانده بود؛ و در همین رابطه بود که در غیبت جریان جنبش سیاسی، خمینی در سال ۵۷ توانست توسط جنبش حاشیه‌نشینان شهری، به عنوان آلترناتیو حکومت پهلوی بر اریکه قدرت سوار بشود.

در نتیجه در پروسس انجام انقلاب ۵۷ با آزادی زندانیان سیاسی مجاهدین خلق، دیدیم که این جریان به جای بازشناسی و آسیب‌شناسی استراتژی آفتزده کسب قدرت سیاسی، در چارچوب رویکرد چریک‌گرایانه گذشته خود، دوباره توسط آن رویکرد کسب قدرت سیاسی، از فریاد انقلاب بهمن ماه ۵۷ به بازتولید خود پرداخت و به جای تلاش جهت نهادینه کردن جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، از طریق سازمان‌گری و سازماندهی جنبش‌های دموکراتیک و کارگری و زحمتکشان شهر و روستا، از همان آغاز با جمع آوری سلاح و سازماندهی میلیشیا و غیره تلاش می‌کرد تا در راستای آلترناتیو ساختن تشکیلات خود در برابر رژیم مطلقه فقاهتی گام بردارد؛ و در چارچوب همین آلترناتیوسازی خود در برابر رژیم مطلقه فقاهتی بوده است که سازمان مجاهدین خلق در طول ۳۹ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی، فرایندهای مختلفی طی کرده است. بطوریکه در فرایند اول حرکت خود، یعنی از بعد از انقلاب ۵۷ تا بهار سال ۵۹ مجاهدین خلق تلاش می‌کردند تا با ضد امپریالیست خواندن خمینی و نفوذ در شکاف بین مهره‌های حاکمیت، مثل نفوذ در شکاف بین طالقانی و خمینی یا بنی صدر و جناح خمینی در حاکمیت و یا توسط شرکت در انتخابات رژیم مطلقه فقاهتی، پروژه آلترناتیوسازی خود را پیش ببرند؛ اما به موازات شروع جنگ بین رژیم بعث عراق و رژیم مطلقه فقاهتی، سازمان مجاهدین خلق در راستای پروژه آلترناتیوسازی خود و استراتژی کسب قدرت سیاسی تلاش می‌کرد تا جنگ رژیم مطلقه فقاهتی با صدام حسین را در خدمت آلترناتیوسازی سیاسی خود در آورد.

آنچنانکه دیدیم این سازمان در جریان خیمه شب بازی و بالماسکه اشغال سفارت آمریکا توسط جریان روحانیون تحت هژمونی موسوی خوئی‌ها، کوشید با حضور شبانه روزی در پشت دیوارهای سفارت و حمایت از این پروژه رژیم مطلقه فقاهتی، این پروژه رژیم مطلقه فقاهتی را در خدمت بازتولید میلیشیا نظامی خود، در چارچوب همان استراتژی



آن پیش‌بینی می‌کرد، به قیام مسلحانه توده‌ای مردم ایران بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق منتهی بشود. همین امر باعث گردید تا به جای توده‌ای شدن فاز آنتاگونیست مجاهدین خلق، این فاز وارد چریک‌گرایی و ترور بشود که همین تغییر فاز از صورت قیام توده‌ای به سمت چریک‌گرایی و ترور باعث شکست استراتژی کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی مجاهدین در سال‌های ۶۰ و ۶۱ شد.

لذا به همین دلیل، از بعد از ضربه محمد ضابطی در سال ۶۱ سازمان مجاهدین خلق فرار به خارج از کشور، بر قرار در داخل کشور ترجیح داد؛ اما با همه این احوال، سازمان مجاهدین خلق از بعد از خروج از کشور به جای آسیب‌شناسی استراتژی کسب قدرت سیاسی و چریک‌گرایی و ارتش خلقی خود، باز در راستای همان استراتژی کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی خود در برابر رژیم مطلقه فقهاتی کوشیدند تا در چارچوب استحاله جنگ صدام حسین با رژیم مطلقه فقهاتی به جنگ درونی در جامعه ایران بین توده‌های مردم با رژیم مطلقه فقهاتی، با صدام حسین بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی وارد ائتلاف بشوند؛ و لذا از سال ۶۳ تا سال ۷۹ (سال حمله امپریالیسم آمریکا به عراق) در طول مدت ۱۶ سال این سازمان پیوسته تلاش می‌کرد تا با استراتژی کردن شهرک نظامی اشرف در شمال بغداد، به عنوان نماد استراتژی ارتش خلقی بتواند توسط استراتژی ارتش خلقی خود در ظل حمایت صدام حسین به کسب قدرت سیاسی دست پیدا کنند؛ اما حمله امپریالیسم آمریکا در سال ۲۰۰۱ به عراق، همراه با سرنگون کردن صدام حسین و خلع سلاح ساختن مجاهدین خلق و حاکم کردن شیعیان وابسته به رژیم مطلقه فقهاتی بر مردم عراق، باز سازمان مجاهدین خلق برای بار دوم در دوران حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی دچار بن بست استراتژی در عرصه کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی خود شد.

لذا باز در این مرحله سازمان به جای اینکه به آسیب‌شناسی استراتژی گذشته که همان استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی و کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی است، بپردازد، دوباره به بازتولید استراتژی آلترناتیوسازی و کسب قدرت سیاسی گذشته خود پرداخت. البته در چارچوب شرایط بعد از خلع سلاح و بعد از سرنگونی صدام حسین و بعد از حاکمیت شیعیان طرفدار رژیم مطلقه فقهاتی توسط امپریالیسم آمریکا بر عراق، باعث شد که رهبری سازمان مجاهدین خلق از بعد از خلع سلاح و خروج از عراق، یعنی از سال ۲۰۰۲ تلاش کنند تا با نفوذ بین شکاف‌های جناح‌های درونی امپریالیسم آمریکا، استراتژی

آلترناتیوسازی خود را دنبال نمایند؛ که این استراتژی الی یومنا هذا ادامه دارد.

فراموش نکنیم که در عرصه استراتژی نفوذ در شکاف بین جناح‌های درونی امپریالیسم آمریکا، بزرگترین ورطه هولناکی که در مسیر سازمان مجاهدین خلق قرار گرفت، اینکه بر عکس ۳۰ سال گذشته عمر خود که سازمان مجاهدین خلق در چارچوب استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی به جای قدرت توده‌ها بر سازمان و سلاح و ارتش خود تکیه می‌کرد و معتقد بود که در ظل ارتش خود می‌تواند به کسب قدرت سیاسی در ایران دست پیدا کند و رژیم مطلقه فقهاتی را سرنگون نماید، در فرایند سوم استراتژی خود به علت اینکه این سازمان توسط امپریالیسم آمریکا بالاجبار خلع سلاح شده بود و به علت اینکه دیگر حتی در برابر حملات نظامی رژیم مطلقه فقهاتی قدرت دفاع نداشت و به علت اینکه در فرایند سوم استراتژی کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی، استراتژی کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی مجاهدین خلق از کانال نفوذ در شکاف بین جناح‌های امپریالیست آمریکا می‌گذرد، این همه باعث شده است تا در این شرایط حساس و تندبیج تاریخ ایران، سازمان مجاهدین خلق کارش تنها «بسترسازی جهت حمله نظامی امپریالیسم آمریکا به ایران، جهت سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهاتی و انتقال قدرت به مجاهدین خلق بشود.» آنچه‌انکه امروز شاهد هستیم که سازمان مجاهدین خلق با تکیه بر راست‌ترین جناح‌های نئومحافظه کار و پوپولیسم امپریالیسم آمریکا تلاش می‌کنند تا با تشویق آنها به حمله نظامی به ایران، شرایط برای انتقال قدرت به خود را فراهم سازد.

پیر پیاداست که فرایند سوم استراتژی کسب قدرت سیاسی و آلترناتیوسازی سازمان مجاهدین خلق دارای آفت‌های ذیل می‌باشند:

الف - تکیه مجاهدین خلق بر استراتژی حمله نظامی امپریالیسم آمریکا جهت سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهاتی و انتقال قدرت به مجاهدین خلق، باعث شده است تا مجاهدین خلق به جای تکیه بر «دینامیزم اجتماعی جامعه ایران» جهت استحاله و اعتلای حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، بر دخالت نظامی قدرت‌های برونی تکیه کند.

ب - آنچه‌انکه در افغانستان و عراق و لیبی از آغاز قرن بیست یکم شاهد هستیم، حمله نظامی و اشغال‌گرانه امپریالیسم آمریکا:

اولاً باعث نابودی تمامی زیرساخت‌های اقتصادی جامعه ایران می‌گردد.

ثانیاً باعث تجزیه شدن خاک ایران در راستای سیاست امپریالیستی آمریکا می‌گردد.

ثالثاً آنچه‌انکه از بعد از جنگ اول و دوم بین‌المللی در کشور خودمان شاهد بودیم، حمله نظامی امپریالیستی به خاک ایران و سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهانی در راستای آلترناتیوی حکومت‌های وابسته و سرسپرده خواهد بود. بطوریکه در جریان سه کودتای امپریالیستی سال‌های ۱۲۹۹ و ۱۳۲۰ و ۱۳۳۲ شاهد بودیم، امپریالیست‌ها در جهت حفظ منافع خود حتی بر رضاخانی که توسط کودتای ۱۲۹۹ بر کرسی قدرت نشاندند، هم رحم نکردند؛ و در راستای حفظ منافع خود نخستین دولت دموکراتیک تاریخ ایران در پای استبداد پهلوی دوم ذبح کردند.

بنابراین برای اینکه سازمان مجاهدین خلق برای امپریالیسم آمریکا بدل به آلترناتیو رژیم مطلقه فقهانی بشوند، یا باید سرسپردگی تمام عیار سیاسی و اقتصادی مجاهدین خلق برای امپریالیسم آمریکا ثابت بشود و با اینکه امپریالیسم آمریکا مانند مجاهدین شاه مسعود افغانستان، به سازمان مجاهدین خلق به عنوان سرپل گذار در عرصه حمله نظامی به ایران نگاه کند که در هر دو صورت باعث خودزنی و انتحار تاریخی مجاهدین خلق خواهد شد.


رابعا تجربه گذشته تاریخ ایران نشان داده است که توده‌های مردم ایران، برعکس کشورهای دیگر منطقه، به علت بدبینی تاریخی که نسبت به قدرت‌های امپریالیستی دارند، هر گونه حمله نظامی و اشغال امپریالیستی و تجزیه خاک ایران، بستر ساز وحدت ملی و حمایت از رژیم مطلقه فقهانی می‌شود. آنچه‌انکه دیدیم در جریان جنگ بین صدام حسین و رژیم مطلقه فقهانی با اینکه اصل این جنگ بخصوص از بعد از فتح خرمشهر و آبادان در سال ۶۱ و ورود نیروهای نظامی رژیم مطلقه فقهانی به خاک عراق از طرف تمامی نیروهای مرفقی و ملی، ارتجاعی معرفی گردید، با همه این احوال، هرگز جامعه ایران به حمایت سیاسی و معنوی ائتلاف بین مجاهدین خلق و صدام حسین نپرداختند؛ و جامعه ایران هرگز حاضر نشدند تا در وجدان خود، به این ائتلاف رضایت بدهند؛ و صد البته همین امر عامل شکست مجاهدین خلق در جریان حمله فروغ جاویدان در سال ۶۷ گردید.

بنابراین قطعاً و جزماً حمله نظامی امپریالیسم آمریکا به خاک ایران باعث وحدت ملی درون خلقی بر علیه اشغال‌گران نظامی و همپیمانان آنها خواهد شد.

خامسا آنچه‌انکه امروز در لیبی شاهد هستیم، حمله و تجاوز نظامی امپریالیسم آمریکا در چارچوب استراتژی بیابان‌های سوخته، باعث می‌گردد تا کشور اشغال شده به لحاظ تمدنی به دوران ماقبل تاریخ برگردد.

سادسا تکیه بر استراتژی اشغال نظامی امپریالیسم آمریکا باعث می‌گردد تا مجاهدین خلق در عرصه صف‌بندی درون جنبش سیاسی ایران، در کنار نیروهای راست خواستار کسب قدرت سیاسی، مثل سلطنت‌طلبان و جریان‌های تجزیه‌طلب منطقه‌ای در بلوچستان و کردستان و خوزستان و غیره قرار بگیرند.

سابعاً سازمان مجاهدین خلق باید بدانند که با توجه به سابقه ضد امپریالیستی این جریان در دهه ۵۰ هرگز امپریالیسم آمریکا در برابر جریان‌های راست تاریخی وابسته به خود (از سلطنت‌طلبان تا نیروهای تجزیه‌طلب منطقه‌ای و قومی)، حاضر به ریسک کردن بر روی این سازمان نمی‌باشد.

ثامناً مجاهدین خلق باید توجه داشته باشند که در چارچوب تحلیل‌های قالبی و ذهنی و ولنتاریستی خود فکر نکنند که از نظر کمی و کیفی و تشکیلاتی، این جریان امروز در جامعه ایران در مرتبه آلترناتیوی قرار دارند تا به خیال خود بعد از حمله امپریالیسم آمریکا، اشغال‌گران نظامی مجبور باشند تا بر مجاهدین خلق تکیه آلترناتیوی در برابر رژیم مطلقه فقهانی بکنند. مجاهدین خلق هرگز فراموش نکنند که قدرت تشکیلاتی و اجتماعی آنها هرگز به پای قدرت مجاهدین شاه مسعود در افغانستان نخواهد رسید، اما با همه این احوال دیدیم که برخورد امپریالیسم آمریکا (در حمله نظامی سال ۲۰۰۰ به افغانستان) با مجاهدین شاه مسعود تنها صورت ابزاری و سرپلی داشت. لذا پس از اشغال افغانستان به جای تکیه آلترناتیوی بر مجاهدین شاه مسعود افغانستان، امپریالیسم بر مهره‌های دست‌ساز و دست‌پخت خود تکیه کرد؛ و همه مجاهدین افغانستان را در پای سیاست امپریالیستی خود ذبح نمود. 

ادامه دارد

«خدای اقبال» «خدای شریعتی» ۲۶

این به چالش کشیدن ایمان به جبر و بی‌اختیاری مسلمانان است که اقبال اعلام می‌کند که برای انجام این مقصود باید ابتدا توسط «اجتهاد در اصول» در کلام، «خدای مختار و خدای خالق و خدای فاعل و خدای دائماً در حال خلق جدید، به سوی آینده باز و بدون تقدیر و نقشه از پیش تعیین شده، جایگزین خدای مجبور و گرفتار شده در جبر علیت ارسطویی و علم باری که در طول بیش از هزار سال گذشته، توسط علم کلام اشعری‌گری و فلسفه یونانی‌زده و تصوف هند شرقی و فقه دکماتیسیم حوزه‌های فقهائی، بدل به ایمان مسلمانان شده است بکنیم.

علی‌ایحال به همین دلیل است که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام (اصلاح نظری اسلام) که در چارچوب «اجتهاد در اصول» و به چالش کشیدن کل اعتقاد مسلمانان در عرصه کلام و فلسفه و فقه و عرفان تکوین پیدا کرد، در سرفصل این پروژه، او در دو فصل دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - که مانیفست تمام و کمال کل اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد - توسط «اجتهاد در اصول کلام مسلمانان»، «خداشناسی هزار ساله فلسفی و کلامی و عرفانی و فقهی مسلمانان را به چالش می‌کشد». همان کاری که معلم کبیرمان شریعتی در عرصه پروژه بازسازی اسلام‌شناسی مسلمانان، توسط سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد، (که از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ در حسینیه ارشاد آغاز کرد) بخصوص در دو درس اول و دوم این سلسله درس‌های اسلام‌شناسی، «در پله اول توسط اجتهاد در اصل توحید، در چارچوب بازسازی کلام یونانی‌زده هزار ساله مسلمانان،

بدین ترتیب است که «اقبال معتقد است که یک موجود بیشتر در جهان نداریم آن خداوند است». سؤال واقعی که باید به آن جواب بدهیم این است که: آیا جهان به عنوان یک «دیگر» در برابر خدا قرار گرفته و مکان میان خدا و آن فاصله است؟

جواب این است که از دیدگاه الاهی، آفرینش به معنی یک حادثه خاص وجود ندارد که «قبل» و «بعد»ی داشته باشد. به طبیعت نمی‌توان همچون یک واقعیت مستقلی نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری خدا و جهان به صورت دو هستی در می‌آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند. پیش از این دیدیم که مکان و زمان و ماده تعبیراتی است که اندیشه از انرژی خلاق آزاد خدا می‌کند. واقعیت‌های مستقلی نیستند که به خود موجود باشند، بلکه روش‌های عقلی دریافت حیات الاهی هستند. زمانی در میان شاگردان بایزید بسطامی بحث از آفرینش می‌رفت. یکی از شاگردان گفت: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ - زمانی بود که خدا و هیچ چیز دیگر نبود» و پیر بسطام گفت: «الان كما كان - وکنون نیز چنان است که آن زمان بود».

بنابراین، جهان ماده چیزی نیست که از ازل با خدا وجود داشته و خدا از فاصله دور بر آن تأثیر کرده باشد. در حقیقت واقع خود عملی پیوسته است که اندیشه آن را می‌شکند و به صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر در می‌آورد.

۸ - اقبال در «تبیین روحانی از جهان» برای «تبیین اختیار انسان» از «تبیین خدای مختار شروع می‌کند». چراکه او معتقد است که بدون «خداوند مختار» نمی‌توان به «انسان مختار و صاحب اختیار» دست پیدا کرد. چراکه اقبال معتقد است که بزرگترین قتل کلام و فلسفه و فقه و عرفان در بیش از هزار سال گذشته مسلمانان، «اختیار انسان» می‌باشد و باز در همین رابطه است که اقبال عامل اصلی انحطاط مسلمین به خصوص از قرن پنجم الی زماننا هدا، «بی اختیار کردن انسان» در نگاه مسلمانان می‌باشد؛ یعنی ابتدا توسط کلام و فلسفه و عرفان و فقه به مسلمانان، آموزش بی‌اختیاری انسان دادند و پس از اینکه توانستند «این بی‌اختیاری انسان را در وجدان مسلمانان بدل به یک ایمان بکنند» انحطاط در اشکال مختلف آن اعم از انحطاط تمدنی و انحطاط تاریخی و انحطاط سیاسی و انحطاط اقتصادی و انحطاط اجتماعی دامن مسلمانان را گرفت.

لذا در این رابطه است که اقبال معتقد است، «برای نجات مسلمانان از انحطاط، ابتدا باید ایمان به جبر و بی‌اختیاری مسلمانان را به چالش بکشیم»؛ و در رابطه با

خداشناسی مسلمانان را که تا قبل از شریعتی، گرفتار کلام ذهنی و مجرد و یونانی‌زده توحید صفاتی، توحید ذاتی و توحید افعالی شده بود به چالش کشید» و برای اولین بار از بعد از قرآن و نهج‌البلاغه و بعد از وفات پیامبر اسلام و شهادت امام علی، «توحید را به عرصه طبیعت و اجتماع و انسان و تاریخ آورد.»

این بزرگترین انقلاب و کاری بود که شریعتی در عرصه پروژه بازسازی اسلام‌شناسی خود و شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» به انجام رسانید و در این رابطه بود که شریعتی، راهی را که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی خود استارت‌زده بود، به انجام رسانید. به عبارت دیگر «اجتهاد در اصل توحید» توسط شریعتی در سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد (نه اسلام‌شناسی مشهد) ادامه تکمیلی همان راهی بود که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی در عرصه بازسازی خداشناسی مسلمانان آغاز کرده بود؛ و داورى نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که اگر شریعتی خداشناسی پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال را توسط «اجتهاد در اصل توحید» و زیر و رو کردن کلام و فلسفه و عرفان هزار ساله مسلمانان «از عرصه مجرد ذهنی توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی به عرصه طبیعت و جهان و انسان و تاریخ و جامعه نمی‌آورد، کار بزرگی را اقبال کرده بود، در چشمه اولیه خود سترون و عقیم می‌گشت.»

به همین دلیل شریعتی در پروژه بازسازی اسلام‌شناسی ارشاد کوشید «تا تمامی اهداف سه گانه‌ای که اقبال توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود به دنبال آن بود، از کانال اجتهاد در اصل الاصول توحید به کف آورد»؛ یعنی شریعتی در سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد خود توسط «اجتهاد در اصل توحید»، هم با توحید به «تبیین روحانی جهان» می‌پردازد و هم با توحید «انسان مختار و آفریننده و خداگونه‌ای» می‌آفریند و هم با توحید به عنوان جهان‌بینی آنچنانکه در مخروط هندسی اسلام‌شناسی درس اول دیدیم به تکوین اسلام‌شناسی تطبیقی می‌پردازد و این درست همان سه هدفی بود که اقبال بدنبال آن بود.

۹ - اقبال در عبارات فوق در عرصه پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمانان «ابتدا خود را مجبور دید تا به مسلمانان بفهماند که شما انسان‌های مختاری هستید نه آنچنانکه کلام و فلسفه و فقه و عرفان یونانی‌زده بیش از هزار سال گذشته مسلمانان تبلیغ و تعریف و تبیین می‌کردند، انسان‌های مجبور:

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانان برای دیگران کشت

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

اقبال به مسلمانان آموخت که تقدیر شما از قبل مشخص نشده است و در همین رابطه بود که در عبارات فوق، او برای تبیین اختیار انسان، ابتدا به تبیین خداوندی می‌پردازد که بدون نقشه مقدر قبلی دائم در حال خلق جدید می‌باشد؛ و رابطه انسان و خداوند به صورت دو «من بی‌نهایت و بانهایت» که در نهایت «یک من» می‌باشد، تبیین می‌نماید؛ که یکی «من بی‌نهایت» است که همان خداوند می‌باشد، و دیگری «من بانهایت» است که از نظر اقبال همان انسان مختار و آزاد و خلاق و آفریننده‌ای است که بر صورت خداوند (مختار و خالق و فاعل و دائم در حال خلق جدید که فارغ از نقشه قبلی می‌باشد و به سوی آینده باز پیش می‌رود)، خود را می‌سازد؛ و در همین رابطه است که اقبال به داورى نهائی خود در این رابطه می‌نشیند و می‌گوید: «من با نهایت با داشتن من بی‌نهایت مجبور نمی‌باشد» بلکه بالعکس «من بانهایت می‌کوشد تا مثل خداوند خالق و مختار و آفریننده بشود.»

۱۰ - در عبارات فوق اقبال، «در تفسیر روحانی از جهان» در عرصه «تبیین زمان طبیعی» به این واقعیت می‌رسد، «که انسان تنها موجودی است که من یا خود دارد» و توسط این من یا خود است که «انسان می‌تواند به شناخت زمان طبیعی دست پیدا کند». در نتیجه اقبال در چارچوب «این من یا خود انسان است که حیات در انسان را تبیین می‌کند». قیامت از نظر اقبال هم در چارچوب همین «من یا خود انسان» قابل تفسیر می‌باشد. بر این موضوع بیافزایم که اقبال بر پایه این «من یا خود انسان» است که به نفی روح فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی می‌پردازد.

۱۱ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: کل وجود «زمانی» اند نه اینکه، «در زمان قرار دارند». به همین ترتیب اقبال معتقد است که «زمان» در اعماق وجود موجودات رخنه کرده است. طبیعی است که اینچنین زمانی که اقبال تبیین می‌کند، «تابع حرکت و شدن مداوم وجود می‌باشد.»



۱۲ - در «تفسیر روحانی اقبال از جهان» او در خصوص رابطه خداوند با جهان، در عین حالی که معتقد است که «خداوند با جهان در حال داد و ستد می‌باشد»، همچنین معتقد است که «فاصله‌ای بین مخلوق و خالق وجود ندارد»؛ و به همین دلیل است که اقبال معتقد «به خداوند بیرون از جهان نیست» و خداوند را در عرصه همین جهان به صورت خداوند بازی‌گر (نه تماشاگر و ناظر وجود) تبیین و تفسیر می‌کند.

۱۳ - اقبال معتقد است که «در عرصه وجود چیزی در برابر خدا قرار ندارد تا خداوند بخواهد به آنها علم پیدا کند و همه وجود در خداوند می‌باشند». بنابراین «علم خداوند به موجودات، علم خداوند به خودش می‌باشد».

۱۴ - اقبال «در تفسیر روحانی از جهان» به خاطر اینکه «همه جهان و هستی را به صورت یک من بی‌نهایت می‌داند» لذا تمام هستی را در عرصه آفاق و انفس به صورت یکپارچه تفسیر می‌کند؛ و به همین دلیل او در «تفسیر روحانی خود از جهان»، به وسیله خداوند است که او می‌تواند وحدت هستی را تفسیر نماید؛ و از اینجا است که او در تفسیر روحانی خود از جهان، به این نتیجه می‌رسد، «که تمام جهان

آویزان خداوند است» و بی‌خداوند تمام وجود فنا می‌شود.

دو سر هر دو حلقه هستی

به حقیقت به هم تو پیوستی

مولوی

۱۵ - اقبال در پایان عبارات فوق در چارچوب تفسیر روحانی از جهان «هر گونه فاصله‌ای بین خداوند و بندگانش را از بین می‌برد» تا توسط آن بتواند به هدف دوم خود که «آزادی روحانی فرد می‌باشد، دست پیدا کند» در نتیجه، در عبارات فوق اقبال نتیجه می‌گیرد «که خداوند مجبور و دور از جهان و دور از انسان، نمی‌تواند برای انسان قابل پرستش باشد».

۱۶ - اقبال در تبیین شناخت خداوند و شناخت زمان «از من یا خود انسان شروع می‌کند»، چراکه او معتقد است که «جز از طریق خود یا من انسان» نمی‌توان خداوند و زمان را فهم کرد؛ بنابراین از نظر اقبال هر کس در چارچوب «فهمی که از خود یا من دارد» می‌تواند «به فهم خدا و زمان دست پیدا کند» و کسی که «فهمی از خود و من نداشته باشد، نه خدا را می‌تواند فهم کند و نه زمان طبیعی را.» در نتیجه از نظر اقبال «علت تفاوت

در فهم خدا در انسان‌ها» به علت تفاوت در فهم «من یا خود» هر فرد انسان می‌باشد.

۱۷ - در عبارات فوق، «تفسیر روحانی از جهان» از نظر اقبال به این معنی است که «ما تمام وجود را روحانی ببینیم» و خداوند را در ذره ذره وجود حاضر بدانیم.

۱۸ - در عبارات فوق اقبال در چارچوب «تفسیر روحانی از جهان» معتقد به «خدای تکامل‌پذیر است» اما تکامل‌پذیری خداوند در اندیشه اقبال، مولود حرکت از نقص به کمال نیست، بلکه بالعکس «مولود رشد خلقت دانم او است که خداوند دانماً در حال خلق جدید آن می‌باشد».

۱۹ - در عبارات فوق اقبال در چارچوب «تفسیر روحانی از جهان»، علاوه بر اینکه «هستی را روحی و حیاتی می‌بیند»، معتقد به «تقدم حیات بر ماده است» و ماده را تابع حیات می‌داند، نه حیات را تابع ماده.

۲۰ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: «مخلوقات خداوند در عرصه وجود به منزله یک غیر در برابر خداوند نیستند»، چراکه در دیدگاه او «ما یک موجود بیشتر نداریم و آن خداوند است». لذا در تفسیر روحانی از جهان همه چیز باید در خداوند تفسیر شوند.

به هر جزئی زکل کان نیست گردد

کل اندر دم ز امکان نیست گردد

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لایبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

شیخ محمود شبستری - گلشن راز

ادامه دارد



که از نو باید او را شناخت!

آیا پروژه «اصلاح دینی» در جامعه ما، جز از مسیر «اقبال لاهوری» ممکن می‌باشد؟

می‌کردند. از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم. از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم. بتان هند را سرنگون می‌کردیم. بتخانه‌ها را خراب می‌نمودیم. علمای جلیل، سلاطین مقتدر و عساکر جرار داشتیم. صاحب ثروت و مکتب بودیم. لوازم زندگی را خود فراهم می‌کردیم. به یک کلمه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان به در رفت و در عوض فقر و پریشانی، ذلت و نکبت، احتیاج و مسکنت، بندگی و عبودیت در ما پیدا شد. این چه بلائی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن چشم‌ت و اجلال؟ این تنزل بی‌اندازه را علت چیست؟ این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک نمود؟ معاذ الله آیا می‌توان از رحمت خدا مأیوس شد؟ نستجیر بالله. پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟ علت را از کجا تفتیح کرده و از که جویا شویم جز اینکه بگوئیم **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**».

برای فهم جوهر پروژه اصلاحات سیدجمال می‌توانیم تقریر فوق او را اینچنین تبیین نمائیم:

۱ - از نظر سیدجمال جوامع مسلمان تا قرن پنجم در مرحله اقتدار و کمال بوده‌اند و آن اقتدار و کمال جوامع مسلمین مورد تائید و تاسی سیدجمال بوده است و هدف پروژه اصلاحات او این بوده است تا جوامع مسلمین را به آن اقتدار و عظمت و کمال گذشته خویش برساند. بنابراین شعار سیدجمال «برگشت به گذشته اقتدار مسلمین بوده است، نه بازگشت به گذشته». سیدجمال تلاش می‌کرده است تا بر صورت الگوی گذشته مسلمین، جامعه قرن نوزدهم آن روز مسلمین را از انحطاط نجات

اما موضوعی که در این رابطه بین نظریه‌پردازان مسلمان اختلاف پدید آورد، در رابطه با آسیب‌شناسی و علل شکست پروژه اصلاحات سیدجمال بود، که در این رابطه در یک تقسیم بندی کلی می‌توانیم علل و دلایل شکست پروژه سیدجمال، از نظر این نظریه‌پردازان به دو شاخه بزرگ تقسیم کنیم:

۱ - شاخه اول مشمول آن دسته از نظریه‌پردازانی می‌شود که در عرصه آسیب‌شناسی پروژه اصلاحات و علل و دلایل شکست سیدجمال معتقدند که «حرکت سیاسی محض، همراه با ضعف اسلام نهادینه شده به عنوان ایدئولوژی حرکت او، عامل شکست سیدجمال در اجرای پروژه اصلاحات گردید».

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است و باید. بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی، آنکس که کاملاً به اهمیت و عظمت 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 اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیری 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. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم و من در مورد سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳ - س ۱ به بعد).

به عبارت دیگر در رویکرد دسته اول در آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال، عامل شکست سیدجمال در اجرای پروژه اصلاحات، سیاست‌زدگی بوده است. طرفداران این رویکرد معتقدند که تکیه سیدجمال بر استراتژی نجات مسلمین قبل از نجات اسلام باعث گردید تا سیدجمال در غیبت اسلام به عنوان ایدئولوژی، با شعار سه مؤلفه‌ای عساکر جرار و سلاطین جبار و روحانیت جلیل، به عنوان ابزار دستیابی مسلمانان به اقتدار، گرفتار آفت «سیاست‌زدگی» بشود و در چارچوب این سیاست‌زدگی بوده است، که سیدجمال بر اقطاب قدرت بالائی‌ها تکیه می‌کرد و از آنجائیکه این اقطاب قدرت دغدغه رهایی مسلمانان نداشتند، سیدجمال را مانند توپ فوتبال به یکدیگر پاس می‌دادند. برای فهم این موضوع به این قسمت از مقاله سیدجمال تحت عنوان چرا مسلمین دلیل شدند؟ در مقالات جمالیه توجه کنید:

«تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند. در حضورشان تخاذل و فروتنی

بدهد. یعنی از نظر سیدجمال «برگشت به گذشته» کلیدواژه راه رهایی مسلمین از انحطاط تمدنی می‌باشد. همین شعار «برگشت به گذشته» (نه بازگشت به گذشته) باعث گردید تا نظریه‌پردازان رویکرد اول (امثال رشیدرضا و مودودی و سیدقطب و غیره) با آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال در خصوص علل و دلایل شکست حرکت او معتقد شوند، که مسیر رهایی مسلمانان از انحطاط «برگشت به گذشته» یا آنچنانکه آنها می‌گویند «رویکرد سلفیه» می‌باشد.

اختلاف رویکرد سلفیه رشیدرضا و سیدقطب با رویکرد اولیه سیدجمال در این بود که اینها معتقد بودند که علل شکست حرکت سیدجمال به علت شعار «برگشت به گذشته» یا «دوران اقتدار مسلمین» نبوده، بلکه به دلیل الگوی گذشته بوده است. زیرا گذشته طلایی مورد نظر سیدجمال، همان تمدن مسلمانان در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری بوده است که از نظر سیدجمال آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم، در آن زمان مسلمانان اسیر می‌گرفتند، برده و غلام از آفریقا و حبشه می‌گرفتند، بتخانه‌های هند را مانند سلطان محمود و نادر خراب می‌کردند و غیره، رویکرد اول در این رابطه با سیدجمال مرزبندی می‌کردند و می‌گفتند، آن دوران طلایی مسلمانان برعکس آنچه که سیدجمال مطرح می‌کرده است، «فقط دوران آغازین تکوین اسلام تاریخی بوده است» (نه دوران شکوفائی تمدن اسلامی در قرن‌های سوم و چهارم و پنجم هجری)، به همین دلیل رویکرد اول با شعار سلفیه خود، معتقد به برگشت و ماندن به دوران آغازین تکوین اسلام تاریخی هستند.

بنابراین وجه مشترک رویکرد اول با رویکرد سیدجمال در شعار «برگشت» (نه بازگشت) به گذشته مسلمین است. قابل ذکر است که تفاوت شعار «برگشت به گذشته» سیدجمال و نظریه‌پردازان سلفیه با شعار «بازگشت» رویکرد دوم در این است که، در شعار «برگشت رویکرد سلفیه» رفتن به گذشته بدون برگشتن است، یا به قول اقبال «مطلق کردن ابدیت بدون در نظر تغییر زمان است»، در صورتی که در شعار «بازگشت» رفتن به گذشته در چارچوب فرمول اقبال که همان پیوند بین ابدیت و تغییر می‌باشد، برای برگشتن به حال و آینده است.

«اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد. باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است. در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل

اول را مجسم می‌سازد. و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد خوانده می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵).
علی‌ایحال، اختلاف رویکرد اول با سیدجمال در این است که اینها می‌خواهند به گذشته آغازین اسلام برگردند، در صورتی که سیدجمال می‌خواست به گذشته شکوفایی تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم برگردد. به عبارت دیگر هر چند شعار هر دو «برگشت به گذشته و ماندن در گذشته» می‌باشد، اما اتویپای آنها در گذشته با هم تفاوت می‌کند. یکی اتویپایش دوران آغازین تکوین اسلام تاریخی است، دیگری اتویپایش دوران اقتدار تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم می‌باشد. به همین دلیل از آنجائیکه هر دو برگشت به گذشته و ماندن در گذشته را راه رهایی مسلمانان از انحطاط می‌دانستند، هم سیدجمال و هم نظریه‌پردازان سلفیه به صورت یک رویکرد، در برابر رویکرد «بازگشت و بازسازی» اقبال و شریعتی بر پایه آشتی بین ابدیت و تغییر قرار می‌گیرند.

۲ - آنچنانکه در تقریر فوق سیدجمال آشکار است، از نظر سیدجمال برای برگشت به اقتدار و گذشته طلایی مسلمین می‌بایست بر اقطاب قدرت بالائی‌ها تکیه کرد، نه بر توده‌های قاعده جامعه، البته این اقطاب قدرت در بالائی‌ها از نظر سیدجمال عبارتند از:

الف - علمای جلیل که همان روحانیت می‌باشند.

ب - سلاطین مقتدر که همان دربار قدرت‌های سیاسی توتالیتر و مستبد حاکم بر جوامع مسلمین هستند.

ج - عساکر جرار که همان سرپنجه‌های آهنین قدرت‌های سرکوبگر حاکم بر جوامع مسلمین تشکیل می‌دهند.

پیر پیداست که در رویکرد سیدجمال معیار عزت و ذلت جوامع «توان نظامیان جوامع در برابر دشمنان خارجی بوده است، نه پتانسیل دینامیزم یک جامعه بر پایه توانمندی‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و معرفتی». لذا در این رابطه است که در تقریر فوق سیدجمال برده‌گیری از حبشه، اسیرگیری از فرنگ، بت‌شکنی در بتخانه‌های هندوستان، به عنوان معیارهای عزت جوامع مسلمین در گذشته تلقی می‌شود. فراموش نکنیم که تکوین دولت - ملت‌ها یا کشورهای مستقل، بزرگترین پدیده مولود مدرنیسم و سرمایه‌داری در جوامع بشری بوده است، اما تا قبل از پیدایش دولت - ملت‌ها، از آنجائیکه اقتدار جوامع در گرو عساکر جراری بود که هر روز با اشغال سرزمین‌های دیگران جغرافیای جدیدی برای خود تعیین می‌کردند و با شیوه غارت - غنیمتی اقتصاد و خزانه‌های بادآورده خود را پر می‌کردند، طبیعی است که در رویکرد سیدجمال که او در چارچوب

امت مسلمانی (نه دولت - ملتی جدید، مولود سرمایه‌داری جهانی) فکر می‌کرده است، بی‌شک (برعکس اقبال و شریعتی) با چنین رویکردی که نجات مسلمین در گرو دستیابی به «امت مسلمین» و گذار از جوامع صدتکه شده مسلمانان می‌داند، عساکر جرار و سلاطین مقتدر و علمای جلیل می‌توانند به عنوان ابزار دستیابی به امت مسلمانی یکپارچه مانند قرن‌های سوم و چهارم و پنجم مطرح شوند.

ولی اینکه آیا واقعاً آنچنانکه سیدجمال می‌پنداشت راه حل نجات از انحطاط تمدنی مسلمین، دستیابی به امت مسلمانی یکپارچه توسط سلاطین مقتدر و عساکر جرار و علمای جلیل است، در رویکرد اقبال در فصل ششم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، پاسخی منفی دارد. چراکه هر چند حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری مانند سیدجمال قطعه قطعه شدن و پراکنده و بیگانه شدن از هم جوامع مسلمین (که مولود پروژه جهانی سرمایه‌داری جهت دستیابی به بازارهای مصرف و مخالفین ضعیف بوده است) به چالش می‌کشد و معلم کبیرمان شریعتی در مقدمه «اسلام‌شناسی مشهد» در این رابطه شکست امپراطوری عثمانی در جنگ اول بین‌الملل یک شکست برای جوامع مسلمین تحلیل می‌نماید، با همه این تفاسیر آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی تبیین و تحلیل می‌نماید، شکست خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ و قطعه قطعه شدن جامعه مسلمین در راستای خودآگاهی مسلمانان به دموکراسی امری حسنه بوده است. چرا که اقبال معتقد است که با فروپاشی خلافت عثمانی جوامع مسلمان به خصوص مردم ترکیه به این خودآگاهی دست یافتند که برای دستیابی به دموکراسی باید قدرت متمرکز خلیفه را بین نهادهای شورائی و انتخاباتی تقسیم کنند و در این رابطه بود که اقبال بیش از همه از رویکرد جدید دموکراسی‌خواهانه (بعد از فروپاشی خلافت عثمانی) مردم ترکیه حمایت می‌کند. همچنین در این رابطه بود که اقبال پروژه جداسازی پاکستان از هندوستان مطرح کرد، چرا که معتقد بود که از بعد از فروپاشی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ می‌بایست برعکس رویکرد سیدجمال، پروژه امت واحد مسلمانان از کانال دولت - ملت‌های مسلمان عبور کند.

یادمان باشد که علامه محمد اقبال لاهوری که در سال ۱۹۳۸ فوت کرد، کشور پاکستان هنوز متولد نشده بود و فراموش نکنیم که اقبال تا پایان عمر، مانند سیدجمال از پراکنده شدن جوامع مسلمین تحت پروژه دولت - ملت‌های سرمایه‌داری جهانی رنج می‌برد. اما گرچه رنج درد اقبال و سیدجمال در این رابطه مشترک بود ولی تجویز درمان این دو مصلح جهان مسلمین، متفاوت بود. بطوریکه سیدجمال بخاطر اینکه یک قرن قبل از اقبال می‌زیست، معتقد بود راه دستیابی به امت واحد مسلمین مانند گذشته قرن‌های سوم و چهارم و پنجم، توسط عساکر جرار و سلاطین مقتدر و علمای جلیل ممکن می‌باشد، اما اقبال در قرن

بیستم معتقد بود که دستیابی به امت واحد مسلمین، تنها از کانال دولت - ملت‌ها به صورت دموکراتیک ممکن شدنی می‌باشد. در رویکرد اقبال برعکس سیدجمال برگشت به امت واحد گذشته مسلمین در چارچوب خلافت توتالیتر و مقتدر نه ممکن است و نه پسندیده می‌باشد.

«دولت در زندگی عامل اساسی است و خصوصیت و وظیفه همه عوامل دیگر را همین عامل دولت معین می‌کند. به این ترتیب تصور قدیمی در باره وظیفه دولت و دین طرد می‌شود و جدایی دین و دولت از یکدیگر بشدت مورد تأیید است. شک نیست که اسلام به اعتبار دستگاهی دینی سیاسی چنین نظری را مجاز می‌داند. گرچه عقیده شخصی منان است که این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاه اسلامی غالب‌تر باشد و بر همه اندیشه‌های دیگر مندرج در این دستگاه فرمانروایی کند. مبنی بر اشتباه است. در اسلام دینی و دنیایی دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند و شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد. با وضع فکری عاملی که آن را انجام می‌دهد تعیین می‌شود. زمینه عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می‌کند. یک عمل و فعل وقتی دنیایی و نامقدس است که به قصد جدایی از پیچیدگی و تفصیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد و اگر الهام‌بخش آن عمل همین پیچیدگی باشد. روحانی و دینی است. در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دستگاه دولت دو جانب یا دو روی یک چیزند. اسلام حقیقت واحد غیر قابل تجزیه‌ای است که بنابر آنکه نقطه نظر تغییر کند. این یک می‌شود یا آن یک. این مطلب بسیار دامنه‌دار است و پرداختن به تفصیل بیشتر برای روشن کردن آن. ما را وارد بحثی بسیار فلسفی می‌کند. کافی است گفته شود که این اشتباه کهن از منشعب شدن وحدت بشری به دو واقعیت مشخص و مجزا پیدا شده است که از طریقی نقطه مشترکی دارند. ولی ذاتاً متعارض با یکدیگرند. ولی حق این است که ماده، در دستگاه مقایسه زمانی - مکانی، روح است. وحدتی که انسان نام دارد. چون بدان صورت به آن نظر شود که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می‌کند. بدن است. و چون بدان به آن نظر شود که در مقابل غرض نهایی و هدف این عمل کردن کار می‌کند. روح و نفس است. جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است. مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آنکه این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآید. و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است. نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. کسانی که در باره اسلام به خرده گیری پرداخته‌اند

این مطلب مهم را از نظر دور داشته‌اند. حقیقت نهایی به گفته قرآن روحانی است. و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشه وجود خود مقدس است. بزرگ‌ترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده، نقادی آن در باره چیزی است که آن را ماده می‌نامیم، و از همین نقادی این مطلوب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است، تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای جلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنانکه پیغمبر اسلام (ص) فرموده، سراسر زمین یک مسجد است. دولت و حکومت، بنابر نظر اسلام، کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا نشده باشد، و هدف آن حَقِّق بخشیدن به اصول عالی مثالی باشد حکومت اسلامی است. حقیقت این است که ملیون ترکیه جدایی دین و دولت را از تاریخ اندیشه‌های سیاسی اروپا اقتباس کرده بودند. مسیحیت نخستین به عنوان یک وحدت سیاسی یا کشوری تأسیس نشده بود، بلکه همچون فرقه‌ای عبادتی و صومعه‌ای بود که گرداگرد آن را کفر و بت‌پرستی فراگرفته بود. و آن مسیحیان هیچ تصرفی در کارهای کشوری نداشتند. و عملاً در هر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت رومی بودند. نتیجه این کیفیت آن بود که در آن هنگام که دولت مسیحیت را پذیرفت، دولت و کلیسا همچون دو نیروی جدا از یکدیگر رو به روی هم قرار گرفتند و بر سر مرزهای تسلط هر یک جنگ‌های پایان ناپذیری میان آن دو پیش آمد. چنین چیزی هرگز در اسلام اتفاق نخواهد افتاد. چه اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود. و قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده مقرر داشته بود که مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت. و این امری است که بعدها جریه آن را اثبات کرده است. بنابراین، نظریه ملیون ترک در باره دولت از آن جهت که مبتنی بر یک دوگانگی است که در اسلام وجود داشته، نظریه اشتباه آمیزی است. اکنون ببینیم که مجلس ملی ترکیه چگونه این قدرت اجتهاد را از لحاظ سازمان خلافت عملی کرده است. بنابر فقه تسنن، تعیین امام یا خلیفه ضرورت مطلق دارد نخستین سوالی که پیش می‌آید این است: آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟ اجتهاد ترکیه این است که موافق روح اسلام خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان تا آنجا که من خبر دارم، هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته‌اند. من شخصاً بر آنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است. بلکه با در نظر گرفتن نیروهائی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است. برای آنکه نظر

ترکان بهتر فهمیده شود. مناسب چنان است که به توجیحات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام ابن خلدون توجه کنیم. وی در مقدمه معروف خود در باره خلافت کلی در اسلام به سه وجه نظر متمایز اشاره کرده است: ۱- اینکه امامت کلی امری الاهی است و بنابراین لازم و واجب است. ۲ - اینکه امری سودمند است. ۳ - اینکه اصلاً به چنین دستگاهی نیاز نیست. خوارج بر این نظر سوم بوده‌اند. چنان به نظر می‌رسد که ترکیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است. و آن همان نظر معتزلی آن است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند. ترکان چنین استدلال می‌کنند که: در تفکر سیاسی خویش باید از جریه‌های سیاسی گذشته خویش عبرت و راهنمایی بگیریم. و این جریه‌ها درست نشان داده‌اند که خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. در آن که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری جزیه شده، و واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است، اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام مؤثر باشد. در نتیجه به جای اینکه نتیجه سودمندی از آن به دست آید در واقع سد راه اتحاد دولت‌های مستقل مسلمان شده است. ایران و ترکیه به علت اختلاف نظر در امر خلافت، نسبت به یکدیگر دور و بیگانه مانده‌اند. در حال حاضر هر ملت مسلمان باید در عمیقترین خود خویش فرو رود و موقتاً تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد. تا زمانی برسد که همه ملت‌های اسلامی چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلی بسازند. وحدت واقعی و زنده بنابر نظر متفکران طرفدار ملی‌گرایی یا ناسیونالیست‌ها، چندان آسان نیست که تنها با قبول یک سرور یا خلیفه رمزی و اسمی به دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان ایشان به وسیله رشته اتصالی از یک کمال مطلوب روحی با هم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار سازد که اسلام نه ملی‌گرایی است و نه استعمار، بلکه جامعه مللی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد. نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ و ۱۷۸ و ۱۷۹ و ۱۸۰ و ۱۸۱ و ۱۸۲ - از سطر ۲۰ ص ۱۷۵ به بعد). ○

ادامه دارد

فلسفه «دعا»، «نیایش»، «عبادات» و «مناسک»



در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی

روایتی را به چالش بکشد، با طرح شعار «هدف بعثت انبیاء تنها خدا و آخرت بوده است»، به جای اینکه منظومه معرفتی زیرساختی رژیم مطلقه فقهاتی و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری حاکم را مانند اقبال و شریعتی به چالش بکشد، با این تز و نظریه انحرافی و ارتجاعی و دکماتیسست خودش، کل نهضت ابراهیم خلیل از ابراهیم تا خاتم که در راستای شورانیدن عقول توده‌ها (توسط کتاب و میزان یا آگاهی و عدالت)، برای جامعه‌سازی و برپائی قسط بوده است، به چالش کشید و آنچنان این نظریه و تز ارتجاعی و انحرافی مهندس مهدی بازرگان برای ارتجاع حاکم و لیبرالیسم مذهبی نگون‌بخت ایران دلچسب بود که بیش از همه ارتجاع مذهبی حاکم و لیبرالیسم رو سیاه مذهبی ایران کوشید از این شعار و نظریه و تز ارتجاعی و انحرافی مرحوم مهندس مهدی بازرگان حداکثر بهره‌برداری کنند و چتری برای صیانت از هویت نظری و فکری و رویکرد ناداشته خود فراهم کنند.

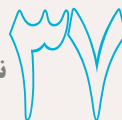
آنچنانکه دیدیم که در مراسم ختم مهندس مهدی بازرگان در حسینیه ارشاد، حسین حاجی فرج دباغ به عنوان سخنران این مراسم، برای اولین بار در غیاب مهدی بازرگان چگونه از نمدا افتاده برای خود کلاهی دوخت و با طرح تز و نظریه ارتجاعی و انحرافی، «هدف رسالت انبیاء تنها خدا و آخرت بوده است» مهندس مهدی بازرگان به عنوان آخرین فرایند نظری و عقیدتی مهدی بازرگان تلاش کرد تا از این نظریه و تز و دکترین انحرافی مهدی بازرگان، پشتیبان و تئوریک برای نظریه لیبرالیست صوفیانه و مذهبی، اقتصادی و سیاسی و معرفتی خود دست پا نماید تا در فرایند بعد از فراق عاشقانه خود از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و اسلام عزیزانه خمینی (که از سال ۶۸ پس از فوت خمینی صورت گرفت) بتواند در جنگ شوم جدید خود (که در عرصه مثلث سیاه داریوش

ثالثاً از نظر اقبال تنها دعا و نیایش دو طرفه توسط انسان مختار و خداوند مختار است که علاوه بر اینکه می‌تواند انسان بازی‌گر را جایگزین انسان تماشاگر نماید، توانائی آن را دارد که «انسان تغییرگرا» جایگزین «انسان تفسیرگرا» بکند. چراکه آنچنانکه «انسان تفسیرگرا میوه درخت انسان تماشاگر در وجود می‌باشد تا زمانی که رابطه انسان مختار با خداوند مختار صورت دو طرفه پیدا نکند و انسان تماشاگر یکطرفه توسط رابطه دو طرفه وارد بازی دیالکتیکی بین لجن و روح خدا، بین ناس و ملاء و مترف و رهبان و یا بین هابیل و قابیل نشود، انسان تغییرگرا در عرصه این دیالکتیک نمود پیدا نمی‌کند.»

رابعاً نیایش و دعای دو طرفه بین انسان مختار و خداوند از آنجائیکه در عرصه نیایش، «هم انسان خداوند را نیایش می‌کند و هم خداوند انسان را نیایش می‌نماید»، همین نیایش دو طرفه بین خالق و مخلوق باعث می‌گردد تا در عرصه نیایش شرایط جهت پیوند بین عالم و معلوم مهیا گردد.

خامساً «وجود فاصله بین خداوند و انسان بستر ساز دعا و نیایش و عبادت و مناسک یکطرفه می‌شود». شکی نیست، آنچنانکه در چهل سال گذشته با حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی و حاکمیت اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی بر جامعه و سرنوشت مردم نگون‌بخت ایران شاهد بوده‌ایم، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب عبادات و مناسک و نیایش یکطرفه مولود اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام دکماتیسست هزار ساله حوزه‌های فقهاتی و با استحاله ادعیه و عبادات و مناسک و نیایش دو طرفه ادیان ابراهیمی و قرآن و تجربه و سنت نبوی پیامبر اسلام، به نیایش و مناسک و ادعیه و عبادات یکطرفه همه این‌ها را به عنوان ابزاری در خدمت تثبیت قدرت حاکم و تثبیت هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی بر هلال شیعه در منطقه در چارچوب شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» در آورده است.

آنچنانکه دیدیم در سال ۶۴ خمینی در اعتراض به موضع‌گیری سیدعلی خامنه‌ای در نماز جمعه، در خصوص تبیین اختیارات مطلقه ولی فقیه و مقام عظامی ولایت در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم گفت: «ولی فقیه می‌تواند در راستای حفظ نظام جمهوری اسلامی که اوجب الواجبات می‌باشد. حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج مسلمانان هم بدهد» و در ادامه این پیام خمینی به خامنه‌ای بود که تازه دو ریالی مرحوم مهندس مهدی بازرگان افتاد و فهمید که چه کلاه گشادی سرش رفته است. چراکه از بعد از این پیام خمینی به خامنه‌ای بود که بازرگان شروع کرد به نواختن سورنای عقیدتی بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، البته این بار هم مانند بهمن ۵۷ مهدی بازرگان، سورنا را از دهان گشادش به صدا درآورد، چراکه به جای اینکه مانند شریعتی و اقبال، توسط شعار بازسازی فکری در اسلام، در چارچوب اجتهاد در اصول و اسلام تطبیقی به صورت زیرساختی نظری و عملی اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام



شایگان، سید حسین نصر و حسین حاجی فرج دباغ) بر علیه معلم کبیرمان شریعتی، تحت تر «فربه‌تر از ایدئولوژی» از این نظریه و تز ارتجاعی و انحرافی مهندس مهدی بازرگان به عنوان محلل نظریات لیبرالیستی صوفیانه و مذهبی عقیم و سترون خود استفاده کند.

آنچنانکه دیدیم که در طول ۲۵ ساله که از فوت مرحوم مهندس مهدی بازرگان می‌گذرد، تنها سینه چاک این تز و نظریه ارتجاعی و انحرافی مهدی بازرگان (که در آخر عمرش در راستای مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که او را از سفره قدرت سیاسی خود محروم کرده بودند، مطرح کرد و با این نظریه و تز انحرافی و ارتجاعی بازرگان تمامی گذشته سیاسی و فکری خودش را به آتش کشید) خود حسین حاجی فرج دباغ است که حتی در این شرایط خودویژه، او در مغرب زمین شهر به شهر می‌چرخد و با حمایت از اسلام عزیزانه خمینی و طرح پیوند حرکت خمینی به حرکت سیدجمال اسدآبادی و دفاع از تز و نظریه انحرافی و ارتجاعی مهندس مهدی بازرگان، حتی نظریات مهندس عبدالعلی بازرگان فرزند بزرگ مهدی بازرگان در این رابطه به چالش می‌کشد و رسماً به او می‌گوید که من تز و نظریه انحرافی و ارتجاعی مهدی بازرگان (پدرت) بهتر از تو می‌فهمم. چراکه حسین حاجی فرج دباغ به خوبی می‌داند که تنها عقبه فکری لیبرالیسم صوفیانه و مذهبی سترون او، فقط و فقط همین نظریه انحرافی و ارتجاعی مهندس مهدی بازرگان می‌باشد؛ و دلیل این امر همان است که مهدی بازرگان با این نظریه انحرافی، علاوه بر اینکه به اسلام صوفیانه و فردگرایانه و جامعه‌ستیزانه حسین حاجی فرج دباغ مشروعیت می‌بخشد، برای لیبرالیسم صوفیانه و مذهبی اقتصادی و سیاسی و معرفتی عبدالکریم سروش در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران، بسترسازی مذهبی و عقیدتی می‌کند.

البته بهتر بود که مهندس مهدی بازرگان در بهمن ماه ۵۷ قسه حاکمیت مطلقه فقهاتی خمینی می‌خواند، چرا که خمینی در حکم نخست وزیری یا دولت موقت او (که توسط هاشمی رفسنجانی قرائت شد) و در آن حکم، خمینی قبل از سوار شدن بر قدرت برای اولین بار خطاب به مهدی بازرگان اعلام کرد که «من بنا به وظیفه شرعی. جنابعالی را به تعیین دولت موقت مأمور می‌کنم» که بدون هیچ شکی منظور خمینی در این حکم از کاربرد «وظیفه شرعی» همان قدرت مطلقه ولی فقیه بود که در آن زمان نوک آن کوه یخی بود که بعداً در جواب خمینی در سال ۶۴ به خامنه‌ای این کوه یخ هویدا شد و خمینی در تشریح این قدرت مطلقه ولی فقیه گفت: «ولی فقیه می‌تواند در راستای حفظ نظام جمهوری اسلامی که اوجب الواجبات می‌باشد. حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج بدهد»، البته مهدی بازرگان در آن زمان به نفعش نبود که نوک کوه یخ را مشاهده کند و این کلام خمینی را فهم نماید، چراکه یکسال قبل از آن، در اعلامیه سیاه مشترکش با شیخ مرتضی مطهری،

شریعتی را در پای این پیوند شوم با ارتجاع جهت دستیابی و مشارکت در قدرت ذبح کرده بود؛ و دیگر راهی برای بازگشت خود نگذاشته بود.

علی ایحال، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران در طول نزدیک به ۴۰ سال گذشته عمر خویش پیوسته کوشیده است تا در چارچوب عبادت و مناسک و ادعیه و نیایش یکطرفه که محصول و سنتز دیسکورس اسلام فقهاتی و اسلام روایتی می‌باشد، عبادت و مناسک و نیایش و ادعیه ابزاری در خدمت قدرت حاکم را جایگزین ادعیه و نیایش و مناسک و عبادت دو طرفه ادیان ابراهیمی و در رأس آنها جایگزین ادعیه و نیایش و عبادت و مناسک قرآن و سنت نبوی پیامبر اسلام بکند.

علیهذا در این رابطه است که می‌بینیم که در ۴۰ سال گذشته تمامی مساجد و منابر و نمازهای جمعه و جماعت و مناسک از حج ابراهیمی گرفته تا حتی زیارت قبر امام حسین (که آنچنانکه شاهد هستیم مدت سه سال است که رژیم مطلقه فقهاتی با صرف هزاران میلیارد تومان از سرمایه‌های این مردم نگون‌بخت می‌کوشد تا همه اینها) در خدمت تثبیت حاکمیت و هژمونی رژیم مطلقه فقهاتی بر هلال شیعه در منطقه در آورد. باری تا زمانیکه نتوانیم دعا و نیایش و عبادت و مناسک از صورت یکطرفه به صورت دوطرفه در بیاوریم، نخواهیم توانست چاه‌های امام زمان در مسجد جمکران قم تعطیل کنیم و تا زمانیکه نتوانیم عبادت و مناسک و نیایش یکطرفه را توسط اسلام تطبیقی بدل به نیایش و مناسک و عبادت دوطرفه بکنیم، نخواهیم توانست مناسک حج ابراهیم خلیل از صورت ابزاری ۴۰ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی که در خدمت تثبیت حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد، نجات دهیم؛ و تا زمانیکه نتوانیم عبادت و مناسک و نیایش و دعا از صورت یکطرفه نجات دهیم، نخواهیم توانست اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری ۴۰ ساله رژیم مطلقه فقهاتی را در بن بست تاریخی قرار دهیم. رژیم که پس از صرف صدها میلیارد تومان از سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران (که برای تهیه هزینه آموزش و درمان فرزندان‌شان در صف فروش کلیه‌های خود قرار گرفته‌اند)، جهت تهیه درب‌های طلا و گنبد‌های زرین، در خدمت تثبیت حاکمیت خود، حتی در زمان انتقال این درب‌های طلا و این گنبد‌های زرین، ادارات دولتی و مدارس شهرها را تعطیل می‌کند تا مردم را تمویه و در خدمت قدرت خویش درآورند، وارد بن بست سیاسی و اجتماعی و تاریخی بکنیم.

بنابراین، برای دستیابی به دعا و مناسک و عبادت و نیایش دو طرفه، علاوه بر «خدای مختار» و «انسان مختار» نیازمند به خدائی هستیم که از رگ‌های گردن انسان به انسان نزدیکتر باشد. به عبارت دیگر، هر چه «فاصله انسان با خداوند دورتر باشد و خداوند بیرون از این



وجود، در عالم لاهوت به صورت ناظر و صانع و بیکار و بازنشسته به تماشای این جهان نشسته باشد، امکان دستیابی به دعای دو طرفه و انسان بازیگر و انسان تغییرگرا غیر ممکن می‌شود». لذا در همین رابطه است که اقبال در سه فصل اول و دوم و سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تلاش می‌کند تا به تبیین ایده جدیدی از خداوند بپردازد که مشخصات خداوند اقبال در سه فصل فوق کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام عبارتند از:

الف - خداوند به عنوان «بی‌نهایت» در پیوند دیالکتیکی (لجن و روح خدا یا الله و ناس) با انسان به عنوان «با نهایت» قرار دارد؛ اما این «با نهایت» (یعنی انسان) هرگز مانند ادیان غیر ابراهیمی در زیر قدرت مطلقه «بی‌نهایت» له و نابود نمی‌شود، چراکه «بی‌نهایت» در وجود و هستی، حیات‌دار و هدف‌دار خود به صورت یک «من» حیات‌دار و زمان‌مند و ابژه بی‌نهایت تجلی می‌نماید که آن «من با نهایت» (انسان) علاوه بر اینکه در «من بی‌نهایت» (خداوند) قرار دارد، خود (انسان) جزئی از «من بی‌نهایت» (خداوند) می‌باشد. آنچنانکه «بی‌من بی‌نهایت» (خداوند) اصلاً «من با نهایت» (انسان) وجودی ندارد. عامل پیوند «من با نهایت» با «من بی‌نهایت» در عرصه وجود «زمان» می‌باشد که این «زمان» هم مشمول «من بی‌نهایت» می‌شود و هم شامل «من با نهایت» و البته مشمول «زمان» بر «من بی‌نهایت» به علت آن است که خداوند در هستی، علی‌الذم در حال «خلق جدید» می‌باشد (یسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - سوره الرحمن - آیه ۲۹) و دائماً با هستی در حال «همکاری و تعامل است» (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - سوره ذاریات - آیه ۴۷) نه اینکه بیکار و ناظر بیرون از وجود در عالم لاهوت نشسته باشد. علی‌احوال، رابطه انسان با چنین خداوندی، «رابطه رعیت با فئودال، رابطه برده با برده‌دار، رابطه بنده با سلطان نیست»، بلکه «رابطه دو همکار است» (... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ... - خداوند احوال هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه خود آن قوم وضعیت خود را تغییر دهند - سوره رعد - آیه ۱۱) این آیه به صراحت «رابطه همکاری» بین خدا و انسان به نمایش می‌گذارد.

ب - نخستین و بزرگترین شعار اقبال در عرصه خدانشناسی و بازسازی علم کلام مسلمین این بود که «ما باید قبل از هر امری درک جدیدی از خدا پیدا کنیم». اقبال معتقد بود که خدائی که امروز توسط مسلمانان مورد پرستش قرار می‌گیرد خدائی است که توسط اسلام انحطاط‌زده، فلسفی یونانی‌زده و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی دکماتیکست حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی و اسلام صوفیانه فردگرا و اراده‌ستیز و جامعه‌گریز، اعم از اسلام صوفیانه زهدی یا عشقی و یا رندی بر مسلمانان تحمیل شده است، لذا این خداوند آن خدائی نیست که در قرآن و توسط وحی نبوی پیامبر اسلام و در منظومه معرفتی انبیاء

ابراهیمی به بشریت معرفی شده است، اقبال به همه مسلمانان جهان اعم از شیعه و سنی اعلام کرد که خدای یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی کلام اشعری‌گری و معتزلی بیش از هزار سال گذشته مسلمانان، خدائی نیست که توسط انبیاء ابراهیمی و در چارچوب مبارزه بت‌پرستانه آنها، از ابراهیم خلیل تا محمد خاتم برای بشریت معرفی شده است، اقبال با صدای بلند به بلندی چهارده قرن عمر «اسلام تاریخی» اعلام کرد که خدای پیامبر و خدای امام علی و خدای امام حسین که همان خدای قرآن و خدای ابراهیم خلیل می‌باشد، خدائی است که هم «مختار» است و هم در «پیوند با وجود، دانمأ در حال کار و خلق جدید می‌باشد» و هم در پیوند با انسان، پیوسته با انسان در حال همکاری می‌باشد» و تا زمانیکه مردم یک جامعه وضعیت خودشان را با دست‌ان خودشان عوض نکنند، خداوند وضعیت هیچ قومی و انسانی عوض نخواهد کرد، اقبال معتقد است که برای «اصلاح عملی و نظری» مسلمانان و برای دستیابی به اسلام بازسازی شده تطبیقی، باید قبل از هر امری، «درک مسلمانان از خدای صوفیانه و خدای فقهیانه و خدای فیلسوفانه و خدای متکلمان اشعری و معتزله عوض کنیم».

اقبال اعلام کرد که خدای هزار ساله گذشته مسلمانان، خدائی مجبور، خدائی بیکار، خدائی بازنشسته، خدائی دور نشسته در لاهوت ماوراء الطبیعه، خدائی خسته، خدائی اراده‌سوز، خدائی اختیار‌سوز، خدائی به عنوان علت اولی ارسطویی، بیگانه با انسان و جهان، خدائی که باد بی‌نیازی‌اش توسط حمله مغول و سونامی‌ها و زلزله‌ها و جنگ‌های تمدن‌سوز به نمایش درمی‌آید، خدائی که دور از انسان و جهان در ناکجاآباد ماوراء الطبیعت ارسطویی و مثل افلاطونی قرار دارد، خدائی که انسان برایش رعیت و برده و بنده و ضعیف و ذلیل می‌باشد و خود سلطان حکمروای مطلق وجود است، خدائی که خود محبوس علم خویش می‌باشد، خدائی که اراده و اختیارش در دایره علیت به چالش کشیده شده است، خدائی که بی‌اراده و مجبور در ماوراء وجود تنها تماشاگر هستی نشسته است، خدائی که تنها ساعت‌سازی است که برای یکبار این جهان را ساخته و آن را کوک کرده است و سپس به حال خود رها کرده است، خدائی که تنها صانع اولیه این جهان بوده است، خدائی که به عنوان علت اولی دیگر قدرت خلق جدید ندارد، خدائی که دور از انسان و دور از جامعه انسانی و بیگانه با بشریت به صورت قدرت مطلق بر بشریت فقط حکمروائی مطلق می‌کند، خدائی که جهت دستیابی به قدرت بی‌نهایت مطلق خویش نخستین کاری که کرده است این بوده که انسان و بشریت بانهایت را در پای قدرت مطلق خود قربانی کرده است، می‌باشد. 

ادامه دارد

شوراندن عقول مردم توسط تغییر انقلابی



«عقل تفسیرگر یونانی» به «عقل تغییرگر قرآنی»

ج - سؤال بزرگ بشر در قرن هفتم میلادی:

آنچنانکه سؤال بزرگ بشر در قرن ۱۷ و ۱۸ سؤال چگونگی پیدایش مدرنیته در مغرب زمین می‌باشد (سوالی که ممکن است تا پایان تاریخ بشر، صاحب نظران و نظریه‌پردازان نتوانند به یک پاسخ مورد توافق همگانی دست پیدا کنند) سؤال قرن هفتم بشر (آنچنانکه نهر و می‌گوید اگر مانند نهر و از منظر برون دینی به حرکت پیامبر اسلام نگاه کنیم) این بوده و این هست و این خواهد بود که پیامبر اسلام چگونه توانست در عصری مرگبار و در سرزمینی قبرستانی که همه اندیشه‌ها و اراده‌ها و شخصیت‌ها و فضیلت‌ها و استعدادها در خاک گور مدفون شده بودند همچون صور اسرافیل، در این قبرستان قرن بدمد و گورها را بشکافاند و کالبدهای مرده را جان ببخشد و رستاخیزی پدید آورد و انقلابی در ارزش‌ها و آدم‌ها و رابطه‌ها بکند و به خلق روح‌های بزرگ و دگرگونه کردن بینش‌ها و جهت‌گیری و مسئولیت و درد و آرم‌ها و اساساً فهم نوین جهان و انسان و زندگی و تاریخ دست پیدا کند؟ و در آن نیم قرن نخستین و به ویژه ربع اولیه بعثت خود جنبشی بر پا کند که علاوه بر اینکه کمتر از نیم قرن توانست تمامی امپراتوری‌های زمین را به زانو درآورد، امروز پس از چهارده قرن که از عمر آن جنبش می‌گذرد بیش از یک و نیم میلیارد جمعیت کره زمین پیرو و مؤمن به آن منظومه اعتقادی می‌باشند و صاحب بزرگترین تمدن بشر در کره زمین هستند؟

به عبارت دیگر پیامبر اسلام سر سلسله جنبان جنبش اسلام در قرن هفتم میلادی با کدامین مکانیزم توانست بشریت قرن هفتم میلادی در کره زمین را در کمتر از یک ربع قرن به لحاظ عینی و ذهنی دچار تحول زیرساختی بکند؟ بطوریکه در عرصه نظری اندیشه مسلطی که برای بیش از ۱۲۰۰ سال بود بر ذهن بشریت حکومت می‌کرد یعنی فلسفه یونانی اعم از ارسطویی و افلاطونی زیر و زبر بکند و در عرصه عینی در کمتر از یک ربع قرن توانست بزرگترین ارتش‌های دو امپراطوری روم و ایران را به زانو درآورد؟

همچنین توانست در قرن چهارم و پنجم، تمدنی برای بشریت به ارث بگذارد که برای بیش از هزار سال این تمدن در عرصه شرق و غرب به عنوان یک قدرت مسلط به آن نگریسته می‌شد و بی شک هر چه زمان می‌گذرد این جنبش محدود اولیه که حداکثر تا آخر عمر پیامبر اسلام به لحاظ نیروی‌های کیفی و دست‌پرورده نتوانست بیشتر از هزار نفر بشوند پتانسیل اعتلایش بیشتر می‌شود؟

برای پاسخ به این سؤال از آنجائیکه نهضت پیامبر اسلام چه در دوران ۱۳ سال

مکی آن و چه در دوران ده ساله مدنی‌اش یک نهضت نظری - عملی بوده است و هر چند در عرصه عمل و واقعیت، پیامبر اسلام توسط وحی نبوی تلاش می‌کرد تا در زیر چتر قرآن یا وحی نبوی خود منظومه نظری مورد اعتقادش برای پیروان حال و آینده تعریف کند، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که منظومه معرفتی پیامبر اسلام در چارچوب وحی نبوی و قرآن آنچنانکه علامه اقبال لاهوری می‌گوید بر پایه زنده کردن «عقل برهانی استقرائی» توسط تبیین تکرر منابع معرفتی در بشر پایه‌ریزی شده بود بطوریکه تا قبل از بعثت پیامبر اسلام تنها منبع معرفتی بشر در «دین» خلاصه می‌شد، اما پیامبر اسلام توسط قرآن توانست بشریت تک منبعی معرفتی را توسط تکرر منابع معرفتی یعنی «طبیعت و تاریخ و درون انسان» وارد فرایند جدیدی از تاریخ به معنای علم شدن انسان بکند.

لذا در این رابطه بود که آنچنانکه علامه اقبال می‌گوید پیامبر اسلام توانست معمار تکوین «عقل برهانی استقرائی» در بشریت قرن هفتم به بعد بشود و توسط این «عقل برهانی استقرائی» در بشریت قرن هفتم میلادی بود که پیامبر اسلام علاوه بر اینکه توانست بستر ختم نبوت خود را فراهم نماید زمینه‌ساز قطع وحی نبوی بر بشریت برای همیشه گردید. به این معنا که پیامبر با زنده کردن «عقل برهانی استقرائی» در انسان‌ها به آن‌ها یاد داد که‌ای بشر تو خود اکنون بر اساس آموزش و تعلیماتی که از این مکتب و معلمین این مکتب گرفته‌ای، می‌توانی تحقیقاتت را ادامه بدهی و به «عقل و علم برهانی استقرائی» تکامل ببخشی و پیش بروی و از این به بعد توسط این



«عقل برهانی استقرائی» خود می‌توانی فقط با آموختن آنچه که در وحی خاتمیت آمده است (قرآن) به وسیله «اجتهاد عقل برهانی و استقرائی» ات در مسیر تکامل گام برداری.

از اینجا بود که آنچنانکه اقبال می‌گوید «با تولد» عقل برهانی استقرائی انسان از وحی جدید نبوی مستقل و بی‌نیاز شد بنابراین وقتی که می‌گوئیم ختم نبوت، معنایش این نیست که انسان دیگر تکاملش متوقف شده است. مگر در قرن هفتم میلادی که ختم نبوت توسط پیامبر اسلام و قرآن اعلام گردید و راه آسمان بر زمین بسته شد و «راه عقل برهانی و استقرائی» جایگزین راه آسمان شد، تکامل انسان متوقف گردید؟ نه، همیشه راه تکامل ادامه دارد چراکه توسط این «عقل برهانی استقرائی» توانست انسان انطباقی که تنها با غریزه و وحی یا هدایت برونی زندگی فردی و اجتماعی خود را مدیریت می‌کرد، بدل به انسان تطبیقی بشود که به جای هدایت از بیرون از طریق غریزه و وحی و فطرت می‌تواند از درون خود توسط «عقل برهانی استقرائی» خود را هدایت و مدیریت بکند.

یعنی بشر از قرن هفتم توسط عصای «عقل برهانی استقرائی» علاوه بر اینکه توانست هدایت برون‌زای خویش را بدل به هدایت درون‌زا بکند، این پتانسیل را پیدا کرد تا توسط این «عقل برهانی استقرائی» خویش هم رابطه خودش با خودش و هم رابطه خودش با طبیعت و جامعه و تاریخ را مدیریت نماید و به علت این مدیریت درون‌زای تطبیقی تحت ظلال «عقل برهانی استقرائی» بود که دیگر او نیازمند به نبوت جدیدی برای رفتن نبود و از اینجا بود که پیامبر اسلام پروژه ختم نبوت و ختم ولایت خود را اعلام کرد.

بنابراین آنچنانکه علامه اقبال می‌گوید اگر در پاسخ به آن سؤال بزرگ قرن هفتم میلادی بشر در یک کلام بگوئیم که پیامبر توسط زنده کردن «عقل برهانی استقرائی» توسط قرآن در بشریت توانست به آن همه دستاوردهای نظری و عملی برای قرن‌ها دست پیدا کند سخنی بی‌ربط نگفته‌ایم و از این منظر است که امام علی در خطبه یک نهج البلاغه، هنگامی که می‌خواهد تمامی هدف بعثت پیامبر اسلام را در یک جمله خلاصه نماید می‌فرماید «و يُبْرِوْا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» تا برانگیزانند برای آنان عقول مخفی شده‌شان» کاری که پیامبر اسلام در ادامه حرکت تسلسلی نهضت ابراهیمی برای بشریت کرد، شورانیدن عقول مردم بود و صد البته پیامبر این شورانیدن عقول در مردم جز با زنده

کردن «عقل برهان استقرائی» در بشریت به انجام نرساند و توسط این شورانیدن عقول مردم در راستای تکوین «عقل برهانی استقرائی» بود که پیامبر اسلام توانست توسط انقلاب در «بینش و روش» بشریت، منش یا شخصیت انسان را دچار دگرگونی بکند.

لذا کلیدواژه بعثت پیامبر اسلام در تولد «عقل برهانی استقرائی» در بشریت می‌باشد و تا زمانی که ما نتوانیم به فهم این مهم در چارچوب بعثت پیامبر اسلام دست پیدا کنیم هرگز نه امکان فهم منظومه معرفتی بعثت پیامبر اسلام برای ما وجود دارد و نه می‌توانیم رمز موفقیت پیامبر اسلام در قرن هفتم در راستای تحول تاریخی بشریت فهم کنیم و نه می‌توانیم رمز ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام کشف کنیم؛ لذا در این رابطه است که در این سلسله درس‌های بعثت‌شناسی می‌کوشیم به بررسی همه جانبه «عقل برهانی استقرائی» بشر پردازیم تا توسط آن بتوانیم برای سؤال بزرگ قرن هفتم بشریت پاسخی در خور پیدا کنیم.

د - مبانی معرفت‌شناسی اندیشه اقبال:

۱ - از نظر اقبال موضوع بعثت پیامبر اسلام انسان تاریخی می‌باشد (نه انسان مجرد ذهنی و کلی فلسفی یونانی و ارسطویی) به همین دلیل از آنجائیکه از نظر اقبال، «تاریخ همان علم شدن انسان در بستر زمان می‌باشد» اقبال در بازسازی فکر دینی و به خصوص در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی که به تبیین بعثت پیامبر اسلام می‌پردازد انسان را در بستر تکامل و حیات هدفدار وجود تبیین می‌نماید و در این فصل بعثت پیامبر اسلام را در چارچوب حیات و تکامل کل وجود و انسان تعریف می‌کند.

۲ - از نظر اقبال بدون فهم انسان تاریخی و مسیر تعالی و تکامل او امکان فهم بعثت پیامبر اسلام وجود ندارد.

۳ - از نظر اقبال تنها عاملی که بسترساز ختم نبوت پیامبر اسلام و قطع هدایت برون‌زای انسان گردید تولد «عقل برهانی استقرائی» در بشر توسط چند منبعی کردن معرفت انسان به وسیله قرآن بود.

۴ - پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت بشری یعنی طرح «طبیعت و تاریخ و درون خود انسان» به عنوان منابع جدید معرفت بشری، توانست معرفت تک منبعی بشریت پیشابعثت را به تکثر منابع معرفتی پسابعثت که خود بسترساز «تولد عقل برهانی استقرائی» گردید، بکند.



۵ - تولد «عقل برهانی استقرائی» در بشریت قرن هفتم باعث شد تا بشر انطباقی، بدل به بشر تطبیقی بشود چرا که تا قبل از تولد «عقل برهانی استقرائی» در انسان در قرن هفتم میلادی، هدایت انسان صورت برونی داشت اما با تولد «عقل برهانی استقرائی» هدایت برونی انسان بدل به هدایت درونی گردید و «عقل برهانی استقرائی» جایگزین وحی برونی شد. به عبارت دیگر هدایت مکانیکی بدل به هدایت دینامیکی شد. در نتیجه این امر باعث استحاله انسان انطباقی به انسان تطبیقی شد زیرا تفاوت انسان انطباقی و انسان تطبیقی در عرصه معرفت‌شناسی در این است که انسان انطباقی از طریق هدایت برون‌زا حرکت و هدایت می‌شود اما انسان تطبیقی از طریق هدایت درون‌زا و دینامیکی و همین امر عامل قطع وحی نبوی و راه آسمان و ختم نبوت از قرن هفتم میلادی شد.

۶ - دو مؤلفه انطباقی و تطبیقی در رابطه با معرفت‌شناسی انسان توسط «رابطه انسان با محیط» تعریف می‌گردد. به این ترتیب که «انطباق در مرحله تسلط محیط بر انسان معنی پیدا می‌کند» و «تطبیق در مرحله تسلط انسان بر محیط». چراکه به موازات تکامل دینامیکی انسان توسط هدایت‌گری «عقل برهانی استقرائی» رابطه محیط با انسان دچار تحول کیفی می‌گردد در نتیجه پروسس حیات انسان از فرایند انطباقی به فرایند تطبیقی تغییر می‌نماید و البته این تحول رابطه انسان با محیط دارای دو مؤلفه آفاقی و انفسی می‌باشد.

در چارچوب مؤلفه انفسی، رابطه انسان با محیط پرمی‌گردد به رابطه «من حقیقی انسان» با «خودهای سرگردان حاکم بر این من حقیقی»، که در اینجا اگر «نفس انسان» یا «خودهای نفسانی» تعیین‌کننده حیات «من حقیقی» انسان بشود، این انسان به لحاظ فردی و اخلاقی یک انسان انطباقی است، اما اگر «من حقیقی» انسان توانست بر «خودهای نفسانی‌اش» مسلط و محیط‌گردد این انسان به لحاظ فردی و اخلاقی یک انسان تطبیقی خواهد بود و کار تقوا که از ریشه «وقایه» می‌باشد و به معنای سپر و به معنی نگه داشتن است، همین کنشگری است. لذا لباس تقوی از نظر قرآن یک معنی سلبی و منفی ندارد و آن چیزی نیست جز تنظیم رابطه «من حقیقی» و «خودهای متعدد نفسانی» یا «خودهایی» که این «من حقیقی» را محاصره کرده‌اند. در اخلاق فردی، انسان کاری از این مثبت‌تر و جهادی بزرگ‌تر از این نیست که انسان بتواند در جنگ بین «من

حقیقی» و «خودهای نفسانی» خویش که هوای نفس او را تشکیل می‌دهند توسط لباس تقوی که همان تقوای ستیز می‌باشد نه تقوای پرهیز، «من حقیقی» انطباقی خود را با سلاح تقوا و تسلط بر «خودهای نفسانی»، بدل به «من تطبیقی» بکند و از این جا است که قرآن می‌تواند به صورت دینامیک در کانتکس «عقل برهانی استقرائی» هدایت‌گر چنین انسان تطبیقی بشود که «ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ - قرآن تنها می‌تواند متقین را هدایت کند و متقین کسی نیستند جز همان انسان تطبیقی که توانسته باشد من حقیقی خود را در جنگ با محیط که همان خودهای نفسانی می‌باشد نجات داده باشد» (البته نه آنچنانکه مولوی می‌گوید بکشد).

بنابراین «اخلاق انطباقی به آن زمانی تعلق می‌گیرد که نفس بر انسان مسلط گردد» در صورتی که «اخلاق تطبیقی زمانی حاصل می‌شود که من حقیقی یا انسان بتواند بر خودهای نفسانی مسلط گردد و خودهای نفسانی را مدیریت نماید» و از اینجا است که با تولد من حقیقی در انسان، منش انسان تکوین پیدا می‌کند. بنابراین در تعریف منش انسان باید بگوئیم دو نوع منش داریم یا این «منش انسان انطباقی است» و آن زمانی است که «خودهای متعدد نفسانی بر من حقیقی انسان مسلط بشوند» و یا «منش تطبیقی است» و آن زمانی است که «من حقیقی انسان بر خودهای متعدد نفسانی‌اش مسلط بشود» یعنی «اخلاق تطبیقی محصول مبارزه انسان تطبیقی است چراکه این انسان با عقل برهانی استقرائی می‌تواند بر خودهای نفسانی‌اش مسلط بشود و من حقیقی خود را مدیریت نماید و از خود، خداگونه بسازد.

زیرا انسان تنها موجودیست در طبیعت که روح خدا را در طبیعت مادی خویش دارد و امانت ویژه خدا را پذیرفته است و در زمین جانشین وی شده است. در زندگی آدمی کاری از این مثبت‌تر و جهادی بزرگ‌تر از حفظ آن روح خدائی و آن امانت نیست لذا جهاد بزرگ‌تر به گفته پیامبر جنگ در خویش است تا تو لجن خاکی خود را بر گونه خدا بسازی، خلق و خوی خدا را در خویش بپروری، در زمانی که انسان شدن هر لحظه به جهادی نیاز دارد انسان بشوی. ○

ادامه دارد



«قرآن» در اثبنت «نهج البلاغه»



«كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ»، شعار حقی است که خوارج توسط آن باطل مورد نظر خود را اراده می‌کنند. به عبارت دیگر، اولین نقدی که در این خطبه امام علی به رویکرد خوارج دارد این است که، «این‌ها امور مدیریت جامعه که امری بشری است و جزء حقوق مردم می‌باشد و مردم باید توسط آن به تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود بپردازند، توسط این شعار این حقوق را از مردم سلب می‌کنند و به آسمان‌ها حواله می‌کنند و خداوند را به صورت اسکولاستیکی جایگزین مردم می‌نمایند، تا توسط آن بستر را برای حاکمیت خود به صورت تحمیلی، از طریق مشروعیت آسمانی (به جای مقبولیت مردمی) فراهم سازند.»

شاید در این رابطه بهتر است که موضوع را این چنین مطرح نمایم که در این خطبه امام علی در نقد رویکرد دگماتیسم خوارج می‌فرماید: «این‌ها در رویکرد دگماتیست فقهی و کلامی و سیاسی خود با حواله کردن حقوق مردم در عرصه مدیریت اجتماعی و انسانی و تاریخی به آسمان‌ها، در راستای اراده باطل خود بسترسازی می‌نمایند.»

شاید برخورد ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با مردم ایران بتواند نمونه گویایی جهت فهم نقد امام علی به رویکرد خوارج باشد. چرا که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران در ۳۸ گذشته عمر خود در چارچوب رویکرد دگماتیستی فقهاتی و روایتی و ولایتی و زیارتی خود، از همان آغاز دستیابی به قدرت، یعنی پس از موج‌سواری و شکست انقلاب ضد استبدادی مردم ایران الی الان، پیوسته تلاش کرده است تا جهت کسب مشروعیت کاذب آسمانی، جهت جایگزین کردن با مقبولیت نداشتنه مردمی خود، با حواله کردن حقوق و حق تعیین سرنوشت مردم ایران به آسمان‌ها از خداوند

علی ایحاله، خوارج اولین گروهی بودند که در عرصه عملی و نظری، اسلام تاریخی توسط اسلام روایتی به قرائت دگماتیستی از اسلام پرداختند و توسط رویکرد دگماتیستی خود قرآن را به حرف زدن وادار ساختند. آنچنانکه امام علی در خطبه ۴۰ نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۸۲ - س ۱۰ به بعد در رابطه با قرائت دگماتیستی و رویکرد دگماتیستی خوارج «جهت به حرف درآوردن دگماتیستی قرآن» اینچنین مطرح می‌کند:

«فِي الْخَوَارِجِ لَمَّا سَمِعَ قَوْلَهُمْ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ: قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعْمَ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي أَمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَ يَجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَ يَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَ يُوْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَ يَسْتَرَاحَ مَنْ فَاجِرٍ. وَ فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَمَّا سَمِعَ تَحْكِيمَهُمْ قَالَ: حُكْمَ اللَّهِ أَنْظِرْ فَيْكُمْ. وَ قَالَ: أَمَّا الْإِمْرَةُ الْبِرَّةُ فَيَعْمَلُ فِيهَا النَّقِيُّ وَ أَمَّا الْإِمْرَةُ الْفَاجِرَةُ فَيَتَمَتَّعُ فِيهَا الشَّقِيُّ إِنْ أَنْ تَنْقَطِعَ مُدَّتُهُ وَ تُدْرِكُهُ مَنِيئَتُهُ - خطبه امام علی در رابطه با تحلیل و موضع‌گیری آن حضرت نسبت به رویکرد خوارج است، آن زمانی که امام علی شنید که خوارج به تاسی از آیه قرآن، در برابر رویکرد امام علی شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» سر داده بودند، در این موضع‌گیری تحلیلی و تبیینی امام علی بر علیه رویکرد دگماتیسم خوارج فرمود: شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» خوارج «یک سخن حقی است که خوارج از آن باطل را اراده می‌کنند»، بلی، این درست است که حکمی نیست مگر از آن خدا، اما اینان (خوارج) با این شعار می‌خواهند «از این آیه قرآن تفسیر کنند که حق زمامداری و تعیین سرنوشت سیاسی برای مردم در جامعه مسلمین وجود ندارد، مگر اینکه همه این حقوق از آن خداست» در صورتی که برعکس «مردم و مسلمین برای اداره امور خود نیازمند به حاکمیت و حکومت جهت تعیین سرنوشت سیاسی خود به دست خود هستند». طبیعی است که اگر این حاکمیت و حکومت باطل باشند و فساد کنند، وظیفه مؤمنین است که با عمل صالح با آنها برخورد نمایند تا حکومتی مستقر گردد که به وسیله آن حکومت، جهاد با دشمن صورت بگیرد و امنیت در جامعه مسلمین حاصل شود و توسط حکومت حق ضعیفان از اقویا گرفته شود؛ و جامعه مسلمین توسط آن حکومت، از شر تبهکاران جامعه در امان بمانند؛ و انسان‌های با تقوی بتوانند در آن جامعه به اعمال صالحه خود بپردازند، برعکس آن، حکومت‌های منحرف و فاسدی که مردم و جامعه انتظار سرنگونی آنها را می‌کشند.»

۱ - در این خطبه امام علی رویکرد دگماتیسم خوارج در تفسیر قرآن و «در به حرف درآوردن قرآن» در راستای اهداف فقهی و کلامی و سیاسی و روایتی خود مورد نقد قرار می‌دهد، چرا که در سرآغاز این خطبه می‌فرماید: شعار «لاحکم الا لله خوارج» (که آنها از آیات ۵۷ و ۶۲ و ۸۹ سوره انعام و آیات ۴۰ و ۶۷ سوره یوسف استنتاج کرده بودند)



تا امام زمان، مشروعیت حاکمیت خودشان را تنفیذ شده از آسمان، در ادامه ولایت پیامبر اسلام و امام زمان تعریف نمایند.

آنچنانکه دیدیم که در حکم نخست وزیری خمینی به بازرگان در بهمن ماه ۵۷ که توسط هاشمی رفسنجانی خوانده شد، خمینی خطاب به مهندس بازرگان گفت: «من بنا به وظیفه شرعی، جنابعالی را به نخست و دولت موقت انتخاب می‌کنم»، وظیفه شرعی که خمینی در حکم بازرگان بر آن تکیه می‌کرد، همان مشروعیت آسمانی است که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود در سال ۱۳۴۶ در نجف در چارچوب ولایت پیامبر اسلام برای خودش تبیین کرده بود؛ و در ادامه این رویکرد بود که هر چند رژیم مطلقه فقهاتی در قانون اساسی سال ۵۸ مجبور شد در برابر مشروعیت آسمانی خود به صورت صوری، صندوق‌های مهندسی شده رأی مردم (توسط حاکمیت شورای نگهبان منتخب ولایت) در خدمت آن مشروعیت آسمانی از پیش مقدر شده خود درآورد، اما آنچه در چارچوب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی محسوس و مشهود می‌باشد، اینکه تزریق بیش از ۸۰٪ قدرت سیاسی و قضائی و نظامی و اداری و اجتماعی و تبلیغاتی و اقتصادی به مقام عظمای ولایتی که مشروعیتش از آسمان و امام زمان گرفته است، همه دال بر این حقیقت می‌کند که چگونه رژیم مطلقه فقهاتی توسط رویکرد اسکولاستیکی اسلام دکماتستی خود، تلاش می‌کند تا با حواله کردن آبخور قدرت‌های اقتصادی و سیاسی و معرفتی به آسمان‌ها و امام زمان، برای کسب مشروعیت کاذب خود، مجوز و برات آسمانی دست پا کند و آلترناتیوی در برابر مقبولیت نداشتنه مردمی خود پیدا کند.

آنچنانکه که مشکینی رئیس اسبق مجلس خبرگان در نماز جمعه تهران اعلام کرد که مشروعیت نمایندگان دوره هفتم مجلس رژیم مطلقه فقهاتی توسط امام زمان امضاء شده است و همین مشکینی در نماز جمعه تهران رسماً اعلام که «رژیم استبدادی با اسلام فقهاتی بیشتر سنخیت دارد تا رژیم دموکراسی و مردم سالاری.»

باری آنچه در نقد امام علی به خوارج در خطبه فوق قابل توجه است اینکه، «رویکرد دکماتستی خوارج با حواله کردن امور زمینی به آسمان‌ها، می‌خواهند برای باطل خود بسترسازی کنند.» «...بَاطِلٌ نَعْمُ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ...» بلی این شعار خوارج درست است که حکمی نیست در هستی و وجود، مگر اینکه از جانب خداوند تعیین شده باشد، اما خوارج تفسیر دیگری از این شعار دارند، آنها می‌خواهند توسط این شعار بگویند: زمامداری و حق تعیین سرنوشت مردم نیست مگر اینکه از آن خدا تعیین شود.»

۲ - در نقد امام علی به خوارج در خطبه فوق (خطبه ۴۰ نهج البلاغه

صبحی الصالح) امام علی مبارزه با دشمنان و امنیت اجتماعی و گرفتن حق ضعیف از اصحاب قدرت و دفع اشرار و تبهکاران سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی در جامعه بشری، جزء حقوق مردم می‌داند که باید توسط حاکمیت منتخب مردم حاصل بشود، نه آنچنانکه خوارج معتقد بودند حواله شده از آسمان‌ها باشند:

«...و يقاتل به العدو و تأمن به السبيل و يؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستريح بر و يستراح من فاجر...» - به وسیله آن حکومت منتخب خود توده‌ها می‌توانند با دشمن مبارزه کنند و امنیت برای جامعه خود حاصل کنند و در جامعه خود حق ضعیف از قوی و اصحاب قدرت بگیرند و جامعه از شر تبهکاران در امان نگه دارند؛ و باز در راستای رویکرد نقادانه امام علی به اسلام و رویکرد دکماتستی است که امام علی در حکمت شماره ۳۶۹ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۵۴۰ - س ۱ به بعد می‌فرماید:

«و قال (عليه السلام): يأتي على الناس زمان لا يبقي فيهم من القرآن إلا رسمه و من الإسلام إلا اسمه و مساجدهم يومئذ عامرة من البناء خراب من الهدى سكانها و عمارة شر أهل الأرض منهم تخرج الفتنة و إليهم تأوى الخطينة يزدون من شد عنها فيها و يسوفون من تأخر عنها إليها يقول الله سبحانه في حلفت لأبعثن على أولئك فتنة تترك الحليم فيها حيران و قد فعل و نحن نستقبل الله عترة العفلة - زمانی برای آینده جوامع مسلمین پیش‌بینی می‌کنم (که با حاکمیت اسلام دکماتسیم به عنوان یک فرهنگ نهادینه شده،) از قرآن جز نقشی (تجلیل صوری و ظاهری و دستوری و تکلیفی و دولتی و قالبی و صوتی و جلدی و فرمایشی و ریاکارانه از قرآن، آنچنانکه ۳۸ سال است که توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ایران، بازار و تنور آن گرم می‌باشد) و از اسلام جز نامی نمی‌ماند (همچون اسلام ابزاری و اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام مداحی‌گری که ۳۸ سال است که در ایران در خدمت تثبیت قدرت رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد) مساجدشان در آن دوران در صورت و شکل به صورت ساختمان‌های آباد درمی‌آیند، اما در محتوا و مضمون این مساجد از نظر هدایت‌گری و روشن‌گری ویرانه و خرابه‌ای بیش نیستند (همچون مساجد و تکیه‌ها و حسینیه‌ها و زیارتگاه‌ها و منابر و نمازهای جمعه و جماعت و سفرهای زیارتی از حج گرفته تا اربعین امام حسین که ۳۸ سال است در ایران همه به صورت حکومتی و دستوری اداره می‌شوند و همه در خدمت تثبیت قدرت سه مؤلفه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران می‌باشند، زیرا زمانیکه اسلام زیارتی جایگزین اسلام قرآنی و اجتهادی و تطبیقی پیامبر اسلام بشود، قطعاً قبرگرائی




و ریا و تزویر و خرافات جانشین شورانیدن عقول توده‌ها می‌شود. آنچنانکه در ۳۸ سال گذشته در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم شاهد بودیم که این رژیم جهت استخدام مساجد و قبرها و زیارتگاه‌ها در خدمت تثبیت حاکمیت خودش، با سازماندهی و حاکمیت حتی مداحان و هیئت‌های سنتی مردمی کوشیده است تا علاوه بر حکومتی کردن مساجد و منابر و مناسک، اسلام زیارتی را جایگزین اسلام تطبیقی قرآنی بکند؛ و با صرف هزاران میلیارد تومان از سرمایه‌های مردم نگویند بخت ایران، آن هم در شرایطی که ۱۸ میلیون نفر حاشیه‌نشینان شهری امروز ایران، حتی برای تأمین حداقل معیشت خود، حاضر به فروش کلیه و اعضا و اندام خود هستند و طبق گفته قالیباف شهردار تهران تنها در خود تهران بیش از ۵۰۰ هزار نفر نان خالی برای خوردن ندارند و علاوه بر ساختن ضریح‌های طلائی و زوار میلیونی اربعین کربلا و مشهد و بنای مناره‌های میلیاردی بر سر در مصلاهای جمعه شهرها، با گسترش خرافات مذهبی، اسلام قرآنی را در پای اسلام زیارتی ذبح نمایند (ساکنان و آبادکنندگان آن مساجد بدترین مردم زمین هستند، چرا که از آنها فتنه و آشوب بیرون می‌آید؛ و خطا و انحراف به سوی آنان پناهنده می‌شود (زمانیکه اسلام حکومتی و اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی آنچنانکه ۳۸ سال است در کشور ایران شاهد آن هستیم، بر جامعه مسلمین حاکم بشود، بی تردید اسلام حکومتی و فقه‌ای در راستای استراتژی تحمیل هژمونی خود بر شیعه و سنی، توسط شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» و برای کسب قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی هر چه بیشتر خود، راهی جز این ندارد که با شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» و زندانیان سیاسی بی‌گناه را مشتی حیوان درنده خواندن و کشتار آنها، همه امکانات مذهبی و ملی و کشوری در خدمت حاکمیت و کسب قدرت بیشتر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خود درآورد و اسلام را ملک طلق خود بخواند و خود را نماینده آسمان‌ها و امام زمان بداند و مانند حیوان درنده به جان ملت ایران بیافتند و با بر پا کردن کهریزک‌ها و اوین‌ها و گوهردشت‌ها، توسط تیغ و داغ و درفش، به سرکوب فریاد عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه مردم ایران بپردازند و با دو خط فتوا به نسل‌کشی جوانان ایران در زندان‌های سیاسی بپردازند). هر کسی که از فتنه آنها دور باشد، با زور به فتنه خود می‌کشد. خداوند سبحان در باب این اصحاب قدرت می‌فرماید: به خودم سوگند، برای این صاحبان قدرت فتنه و آشوبی برمی‌انگیزانم که صابران را به حیرت و آوار سازد؛ و در برابر این وعده خداوند بزرگ ما بخشش از لغزش از خداوند را مسئلت داریم.»

در کلام فوق از امام علی (حکمت ۳۶۹ - نهج البلاغه صبحی الصالح)،

او برعکس خطبه ۴۰ نهج البلاغه صبحی الصالح که به نقد رویکرد دگماتیسم در تفسیر و تأویل و تعبیر قرآن پرداخت، در این کلام (حکمت شماره ۳۶۹ - نهج البلاغه صبحی الصالح) امام علی به نقد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اعتقادی «اسلام دگماتیستی» می‌پردازد؛ و در همین چارچوب است که در کلام فوق، امام علی به این موارد تکیه می‌نماید:

الف - آنچنانکه در ابتدای کلام فوق مشهود است، امام علی با بیان: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ - زمانی برای توده‌های مسلمان در آینده پیش‌بینی می‌کنم» معتقد است و پیش‌بینی می‌کند که «در آینده، اسلام دگماتیست به صورت اسلام حکومتی، به ناحق بر گرده مسلمانان سوار خواهد شد.»

یادمان باشد که خود گروه خوارج هر چند در ابتدا یک جریان فقهی قشری‌گرای دگماتیست بودند، اما به مرور زمان «این جریان فقهی دگماتیستی بدل به یک جریان سیاسی قدرت‌طلب شدند» و از آنجا بود که امام علی جهت سرکوب آنها دست به شمشیر برد و جنگ نهروان را بر پا کرد. لذا در همین رابطه است که هر چند به صورت موضعی جریان دگماتیست سیاسی قدرت‌خواه توسط امام علی سرکوب شد، اما امام علی در کلام فوق پیش‌بینی می‌کند که در آینده باز این اسلام دگماتیست سیاسی و فقه‌ای و روایتی سرکوب شده در نهروان، به صورت اسلام حکومتی بر جامعه مسلمین ظاهر خواهند شد.

ب - در کلام فوق، امام علی در رابطه با تحلیل اسلام دگماتیست حکومتی، معتقد است که «فونکسیون ارتجاعی اسلام حکومتی فقط شامل عرصه سیاسی جامعه، توسط اختناق و سرکوب و تیغ و داغ و درفش نمی‌شود، بلکه بالعکس رویکرد دگماتیستی این جریان در آینده، بر تمامی عرصه‌های فرهنگی و مذهبی و اجتماعی و سیاسی و سنتی و اقتصادی و تاریخی مسلمانان سیطره پیدا می‌کند؛ و تمامی آنها را مسخ می‌کند و در خدمت قدرت خویش استحاله می‌نماید»، چراکه از نگاه امام علی آنها همه چیز را برای قدرت خود می‌خواهند. 

ادامه دارد

سوره «فجر» تبیین کننده سه رابطه:

«انسان و خدا»، «انسان و جهان»

«انسان و جامعه و تاریخ»

کشور پاکستان از هندوستان تکیه نماید.»

همین امر باعث گردید تا حرکت اقبال دو مؤلفه‌ای بشود؛ یعنی همزمان، آنچنانکه به نجات اسلام از انحطاط چهارگانه فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی می‌اندیشید، با شعار استقلال پاکستان به عنوان یک آلت‌ناتیو 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 معرفتی قراردهد: 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 ۱۹۲۰ 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 زمانی که 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.»

به همین ترتیب، اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی، تحت عنوان معرفت و تجربه دینی، با تکیه

به همین دلیل اقبال معتقد بود که «تها 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 یک طرف، 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 فقهاتی در کشورهای مسلمان شیعه و سنی دچار انحطاط فقهی شده بودند. عرفان و تصوف به صورت یک اپیدمی جبرگانه و دنیاگریز و اختیارستیز درآمده 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 امر از شیعه و سنی به چالش گرفته‌اند.

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 بود که اقبال، «پس از اینکه 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 فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام کلامی و اسلام صوفیانه عرفانی و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده - در کتاب بازسازی فکر دینی - همزمان اسلام فقهاتی و اسلام فیلسوفانه و اسلام عارفانه و اسلام متکلمانه به چالش بکشد.»

چراکه، «اقبال انحطاط نظری و اعتقادی مسلمین را مولود انحطاط فقهاتی و انحطاط فلسفی و انحطاط کلامی و انحطاط عرفان صوفیانه می‌دانست.» اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی خود، آنچنان که انحطاط فقهاتی 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 فقهاتی 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 آلت‌ناتیو، بر استقلال

بر «تجربه حسی و مطالعه طبیعت، در این رابطه تلاش می‌کند تا گردونه ایستمولوژی، کلیات‌گرایی و کلیات‌بافی فلسفه یونانی و فلسفه کاتی را 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 سؤالات فربه و سترگ و ستر، 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 در خور است؟» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل معرفت و تجربه دینی - ص ۳ - س ۱).

لذا در ادامه این سؤالات 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 درباره 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 باده‌ها، 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 بی‌اعتباری 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 افسون 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 حکمروائی 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 واقعیاتی حیاتی داشت غافل و جاهل بودند، هیچ توجهی به روش‌های غیر تصویری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی 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 تجربه عینی امکان‌ناپذیر است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۷ - س ۱۶).

د - سوره فجر، تبیینی نو از «خدا و انسان و جهان و دین»:

حال بعد از اینکه در یافتیم که هدف بعثت پیامبر اسلام از همان آغاز وارد کردن وحی نبوی، به وجدان جامعه و انسان و تاریخ بود، آنچنانکه اقبال لاهوری همین هدف بعثت پیامبر اسلام را در چارچوب نقل قولی از عبدالقدوس گنگھی تبیین می‌نماید.

«حضرت محمد به معراج رفت و بازگشت یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگھی را کلامی است بدین مضمون، سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را، به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اتحادی پیدا می‌کند، به زندگی این جهانی باز گردد. در آن هنگام که بنابر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر، جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اتحادی مرحله‌ای نهائی است، برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد. در پیغمبر، آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده است به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی، و می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد. در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد. بنابراین راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر، آموختن انواع انسانی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است... پیغمبری را می‌توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن تجربه اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد. در شخصیت وی مرکز محدود حیات در عمق نامحدود خود فرو می‌رود، تنها به این قصد که بار دیگر با نیروی تازه ظاهر شود و کهنه را براندازد و خط سپرهای جدید



زندگی را آشکار سازد. این اتصال با ریشه وجود به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از حیات می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل وحی برحسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت می‌باشد. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه حیات دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسان که از اعماق درونی حیات روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت‌های ظرف، پذیرای وحی یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد اشکال گوناگون دارند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - س ۱).

نکاتی که اقبال در عبارت فوق تبیین می‌نماید عبارت است از:

۱ - تجربه نبوی پیامبرانه با تجربه باطنی صوفیانه متفاوت می‌باشد. چراکه در «تجربه باطنی صوفیانه، صوفی یا عارف نمی‌خواهد پس از آرامش در عرصه تجربه باطنی خود به حیات اجتماعی مردم باز گردد؛ و تازه اگر هم به جامعه بشری هم برگردد، از آنجائیکه تجربه او هم به لحاظ مضمون و هم به لحاظ فونکسیون و عملکرد جنبه فردی دارد، تأثیری برای مردم و جامعه بشری نخواهد داشت.» اما برعکس صوفی و عارف، «پیغمبر پس از تجربه حرائی خود، به لحاظ اینکه هم مضمون و هم فونکسیون تجربه او دارای مضمون اجتماعی می‌باشد و در راستای به حرکت درآوردن جامعه بشری است، لذا بی‌درنگ پس از اینکه صاحب تجربه پیامبرانه نبوی می‌شوند، به سمت جامعه بشری حرکت می‌کنند.»

«يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - قُمْ فَأَنْذِرْ - وَرَبِّكَ فَكْبَرٌ - وَثِيَابِكَ فَطَهِّرْ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ - وَلَا تَمُنْ بِتَسْكِينِ - اِي در خود فرو رفته و از مردم دور افتاده - برخیز و به سمت جامعه و مردم برو و آنها را انداز کن - و با پیوند با جامعه و مردم و زمان، خدا را تکبیر کن - و در عرصه عمل اجتماعی، به طهارت وجودی خود دست پیدا کن و تجربه باطنی خود را به انجام برسان - و هجرت نفسانی خود را از رجزهای وجودی به انجام برسان - و در این رابطه بر مردم و جامعه منت مگذار - و در این عرصه مقاومت کن» (سوره مدثر - آیات ۱ تا ۶).

۲ - اقبال معتقد است که «پیامبر به جامعه بشری برمی‌گردد تا وحی نبوی یا تجربه نبوی باطنی خود را از صورت فردی خارج کند و شکل جمعی به آن ببخشد؛ و وحی نبوی خود را وارد زمان و جامعه و تاریخ بکند» آنچنانکه در این رابطه به وضوح مشاهده می‌کنیم که بزرگترین کار پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال بعثت در دو فرایند ۱۳ سال می و ۱۰ سال مدنی که همراه با رنج و زحمات استخوان‌سوز و مردافکن بود، همین وارد کردن قرآن و وحی نبوی خود به جامعه و زمان و تاریخ بشر بود که همراه با «پروژه ختم نبوتش»، بستر ساز تولد «اسلام تاریخی» از بعد از وفاتش گردید. به همین دلیل است که وحی نبوی پیامبر اسلام در قالب حوادث جامعه و تاریخ و طبیعت جاری و ساری شده است و رمز تفاوت انزال دفعی قرآن با تنزیل ۲۳ ساله قرآن در همین امر مهم نهفته است.

۳ - اقبال در بیان فوق معتقد است که «برای مرد صوفی، خود تجربه

باطنی هدف است؛ اما برای پیامبر تجربه حرائی، آبخشور و استارت حرکت می‌باشد.»

۴ - اقبال معتقد است که، «آنچه که باعث می‌شود تا پیامبر با ورود به جامعه و زمان، حرکت او تاریخ ساز و تمدن ساز بشود، همان جوهر تجربی وحی نبوی او می‌باشد، هر چند نقش کاریزمات او، در این رابطه قابل توجه است.»

۵ - اقبال می‌گوید، «پیغمبر از همان آغاز شروع حرکت و بعثت‌اش، در آرزوی این است که تجربه خود را به صورت یک جریان تاریخی و جهانشمول درآورد.» به عبارت دیگر از نظر اقبال، «خود ورود پیامبر به عرصه جامعه و تاریخ در ادامه همان فرایند باطنی تجربه نبوی‌اش می‌باشد.»

۶ - اقبال، معتقد است که «پیامبر توسط وحی نبوی خود همزمان هم در باب خودش که نبوت‌آش می‌باشد و هم در باب جهان و جامعه و تاریخ به داوری می‌پردازد و تفسیری نو از جهان و جامعه و تاریخ و خدا و انسان مطرح می‌کند.»

۷ - از نظر اقبال، «پیامبر جامعه و تمدن و تاریخی که توسط وحی نبوی خود می‌سازد، همان شخصیت خودش و وحی نبوی‌اش می‌باشد که بزرگ و بزرگ می‌شود و به صورت جامعه و تمدن و تاریخ درمی‌آید.» به عبارت دیگر از نگاه اقبال، «مدینه النبی پیامبر اسلام و تمدن اسلامی در قرن چهارم و پنجم، همان شخصیت پیامبر اسلام است که بزرگ شده و اگراندیسمان گردیده است و به صورت جامعه و تمدن و تاریخ درآمده است»؛ و به همین دلیل از نظر اقبال، «برای فهم تجربه نبوی پیامبر اسلام ما باید به فهم انسان‌های پرورش یافته پیامبر و جامعه دست‌پورده پیامبر که همان مدینه النبی می‌باشد و تمدنی که پیامبر برپا کرد، دست پیدا کنیم و بدون فهم اینها - از نظر اقبال - امکان شناخت وحی نبوی پیامبر برای ما وجود ندارد.»

۸ - اقبال می‌گوید، «تجربه نبوی پیامبر اسلام، نوعی خودآگاهی عرفانی و باطنی است که از کاسه وجودی‌اش لبریز می‌شود و با قرائت نو از جهان و جامعه و خدا و انسان، حیات و هستی و وجود را وارد فرایند تغییرساز جدیدی می‌کند.»

۹ - اقبال می‌گوید «هدف پیامبر، از تجربه نبوی‌اش آن است که در عرصه جهان و جامعه و انسان و تاریخ کهنه‌ها را براندازد و جهت ظهور نیروهای تازه بسترسازی می‌کند.»

۱۰ - اقبال، «وحی نبوی پیامبر اسلام را در عبارات فوق، با پروسه هدایت‌گری وجود در فرآیندهای مختلف تکامل حیات پیوند می‌دهد؛ و در چارچوب نوآوری مستمر تکامل حیات از آغاز الی زماننا هذاه، به تبیین وحی نبوی به عنوان آخرین فرایند این پروسس، جهت نوآوری در جهان و جامعه و تاریخ می‌پردازد.»

ادامه دارد

