

ده ساله شدن حیات «نشر مستضعفین» در عرصه چهل و سه ساله شدن حرکت بی‌وقفه «آرمان مستضعفین» را گرامی می‌داریم

از خرداد سال ۱۳۵۵ که حرکت آرمان مستضعفین فرایند درونی خود را توسط مؤسسين اوليه اين حرکت استارت زده است تا خرداد سال ۱۳۹۸ چهل و سه سال می‌گذرد، آنچنانکه از خرداد سال ۱۳۸۸ (که فرایند برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در لوای بازتولید آرمان مستضعفین در چارچوب نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی، سیاسی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تا خرداد ۱۳۹۸ ده سال می‌گذرد، بدون تردید در طول این ۴۳ سال حیات مشترک آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین (از آغاز تکوین این حرکت الی الان) استراتژی مشترک جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (چه در فرایند «سازمانی» اولیه آن و چه در فرایند «جنبشی» ده ساله نشر مستضعفین) موضوع «رهائی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از زندان ثلاثه استبداد و استثمار و استحمار نو و کهنه بوده است»؛ که البته در رویکرد نظری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۳ سال گذشته حیات سیاسی خود) «موضوع رهائی جامعه ایران، محیط بر موضوع کسب آزادی و کسب عدالت بوده است» (هر چند که از زاویه محاطی و دیالکتیکی بدون آزادی و دموکراسی و «عدالت یا برابری» در مؤلفه‌های مختلف آن اعم از عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت جنسیتی و عدالت طبقاتی و عدالت فرهنگی و قومیتی و عدالت آموزشی و غیره، امکان رهائی پایدار جامعه بزرگ و رنگین کمان فرهنگی و مذهبی و قومی ایران از زندان ثلاثه استبداد و استثمار و استحمار وجود ندارد).

۲

- | | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| ☀️ جنبش‌های «خودجوش پیشرو»... ۵ | ☀️ اقبال «پیام-آور» ۳ |
| ☀️ پرسش و پاسخ هفده ۹ | ☀️ رمضان عرصه «پراکسیس باطنی»... ۲ |
| ☀️ سکولاریسم حکومتی ۴ | ☀️ فلسفه مرگ در رویکرد امام علی ۷ |
| ☀️ دموکراسی و آزادی ۴۷ | ☀️ بحث شناسی ۶ |
| ☀️ شریعتی در آئینه اقبال ۴۶ | ☀️ تفسیر سوره نجم ۴ |

☀️ ونزوئلا ۴

در جامعه ایران دست پیدا کند که البته شکست خورد و در ادامه او طرفداران و هواداران او چه با رویکرد مذهبی (مثل نهضت آزادی) و چه با رویکرد سکولار (مثل جنبه ملی) و چه با رویکرد غیر مذهبی (مثل شاخه‌هایی از جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ هم‌الی‌ان) در فرایند پسا کودتای امپریالیستی و ارتجاع مذهبی و دربار توتالیتر پهلوی در ۲۸ مرداد ۳۲ هم نتوانسته‌اند این رویکرد عمودی و از بالای دکتر محمد مصدق را به پروسس آزادی و عدالت پایدار در جامعه ایران استحاله کنند.

یا همان مسیری که جنبش چریکی (در مؤلفه‌های مختلف مذهبی و غیر مذهبی و ملی و منطقه‌ای جامعه ایران) از دهه ۴۰ هم‌الی‌ان تلاش کرده‌اند تا توسط تئوری به حرکت درآوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک (چریک و ارتش خلقی) و یا توسط استراتژی تبلیغ مسلحانه در راستای رویکرد حزب طراز نوین لنینیستی در طول بیش از نیم قرن گذشته بر این باور بوده‌اند (و اکنون نیز بر این باور هستند) که از طریق بالا و توسط تزریق حرکت عمودی به جامعه ایران، می‌توان این جامعه را به حرکت درآورد که البته در طول نیم قرن گذشته شاهد بوده‌ایم تمامی این تلاش‌ها هم مانند رویکرد اول محکوم به شکست بوده است؛ و جنبش چریکی در بیش از نیم قرن گذشته در چهار مؤلفه مذهبی و غیر مذهبی و ملی و منطقه‌ای نتوانسته‌اند با هزینه‌های نجومی خود، حداقل ره‌آوردی در عرصه کسب دموکراسی و عدالت برای جامعه بزرگ ایران حاصل نمایند. یا همان مسیری که در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از زمان یوسف‌خان مستشارالدوله (و انتشار کتاب «یک کلمه» او یعنی ۳۶ سال قبل از شروع جنبش مشروطیت) و میرزا ملکم‌خان و فتحعلی‌خان آخوندزاده و سیدجمال‌الدین اسدآبادی هم‌الی‌ان که جنبش روشنفکری جامعه ایران در سه مؤلفه مذهبی و غیر مذهبی و ملی آن تلاش کرده‌اند تا توسط تزریق فکری و فرهنگی دستاوردهای انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب اکتبر روسیه به صورت انطباقی و تزریق از بالا،

یادمان باشد که معلم کبیرمان شریعتی، این مهم را در تبیین و تفسیر نمایش عمل سمبلیک «رمی جمره ثلاثه حاجیان» قبل از عید قربان، در پروژه سمبلیک حج به صورت تئوریک، چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی تبیین کرده است.

در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (چه در فاز ۳۳ ساله «سازمانی» آرمان مستضعفین و چه در فاز ۱۰ ساله «جنبشی» نشر مستضعفین) بر این باور بوده است که تا زمانیکه موضوع «آزادی و دموکراسی و عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی» در چارچوب موضوع «رهائی» جامعه بزرگ ایران از زندان ثلاثه استبداد و استثمار و استحمار تعریف نشود، هر گونه تلاش عملی و نظری مکانیکی، در راستای کسب آزادی و دموکراسی و عدالت و برابری، در مؤلفه‌های مختلف آن محکوم به شکست خواهد بود؛ و باز در همین رابطه بوده است که در ۴۳ سال گذشته (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) پیوسته بر این باور بوده است که علت و دلیل اصلی عدم موفقیت جامعه بزرگ ایران (در طول ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه خود) در راستای کسب آزادی و عدالت در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل و تبیین اجتماعی و تاریخی و طبقاتی می‌باشد؛ زیرا پیشکسوتان عملی و نظری حرکت تحول‌خواهانه (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) در طول ۱۵۰ سال گذشته، «کسب آزادی و عدالت، خارج از چارچوب رهائی به لحاظ عملی و نظری دنبال می‌کرده‌اند».

پر واضح است که اگر «آزادی و عدالت» خارج از چارچوب «رهائی جامعه ایران» از زندان ثلاثه استبداد و استثمار و استحمار نو و کهنه بخواهیم دنبال کنیم، راهی و مسیری جز این برای ما باقی نمی‌ماند، مگر اینکه بخواهیم از طریق بالا و به صورت عمودی (و نه افقی) به آزادی و عدالت دست پیدا کنیم؛ یعنی همان مسیری که دکتر محمد مصدق در دهه ۲۰ یا فرایند پسا شهریور ۲۰ دنبال می‌کرد و توسط رویکرد عمودی و از بالا می‌خواست به دموکراسی و عدالت



جامعه ایران را دچار تحول فرهنگی بکنند و برای جامعه ایران آزادی و دموکراسی به همراه بیاورند که البته آنچنانکه شاهد بوده‌ایم، در این رابطه هم مانند دو رویکرد فوق، این گروه هم در ۱۵۰ سال گذشته سورنا را از دهانش گشادش نواخته‌اند.

در نتیجه تلاش جنبش روشنفکری ایران هم هرگز و هرگز نتوانست برای جامعه ایران بستر ساز ظهور و تکوین عصر روشنگری بشود؛ و جامعه ایران را از پائین و افقی به سوی دموکراسی و عدالت حرکت دهد؛ که سنتز همه این رویکردهای عمودی در سال ۵۷ و در جریان انقلاب ضد استبدادی مردم ایران و بزرگترین و فراگیرترین و مردمی‌ترین انقلاب قرن بیستم مادیت پیدا کرد، زیرا محصول و خروجی نهائی انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران جز جایگزین شدن ولایت فقیه به جای ولایت سلطانی از بالا چیز دیگری نبود ه است. همان جایگزینی که باعث ظهور هیولای ۴۰ ساله گذشته مخوف‌ترین سونامی استبداد و استثمار و استحمار نو و کهنه بر جامعه نگون‌بخت ایران شده است.

یا همان مسیری می‌باشد که از دوم خرداد ۷۶ الی الان بخشی از جریان قدرت درون حاکمیت مطلقه فقهاتی، در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بین خود، از بالا تحت لوای شعار اصلاح‌طلبی در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش و غیره، تلاش کرده‌اند تا از درون حکومت و به دست خود حکومت و توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در طول مدت دو دهه گذشته، از طریق بالا و به صورت عمودی برای مردم ایران آزادی و دموکراسی و عدالت به ارمغان بیاورند که البته در طول ۲۰ سال گذشته، شوربختانه مردم ایران را به دنبال سراب برده‌اند نه آب که ماحصل آن شده است که در طول دو دهه گذشته این جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبانه، در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش و غیره نتوانسته است (با تکیه بر طبقه متوسط و بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود در بالا

و شعار بازگشت به دوران طلایی و دهه مشعش خمینی) حداقل دستاوردی برای جامعه ایران به بار بیاورد.

بنابراین در این رابطه بوده است که (در طول ۴۳ سال گذشته عمر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در دو فاز «سازمانی» آرمان مستضعفین و «جنبشی» نشر مستضعفین) داوری نهائی ما در عرصه آسیب‌شناسی جنبش تحول‌خواهانه ۱۵۰ سال گذشته مردم ایران بر این امر قرار داشته است که علت و دلیل اصلی شکست این جنبش در ۱۵۰ سال گذشته، «همان رویکرد حرکت عمودی و تزریق حرکت ذهنی - عینی از بالا به جامعه ایران بوده است»؛ که این آفت هم در جنبش روشنفکری ایران و هم در جنبش چریکی و ارتش خلقی و هم در جنبش تحزب‌گرایانه لنینیستی و هم در جنبش دموکراسی‌خواهانه مصدق و هم در جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبانه درون حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی وجود داشته است.

باری، به همین دلیل جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته عمر خود پیوسته بر این باور بوده است که تنها جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در چارچوب جنبش رهائی‌بخش از زندان ثلاثه استبداد و استثمار و استحمار نو و کهنه می‌توانند آزادی و برابری را برای جامعه ایران به صورت امری پایدار به ارمغان بیاورند؛ و البته دلایل این امر همان است که:

اولاً جنبش رهائی‌بخش از زندان ثلاثه استبداد و استثمار و استحمار یا «زر و زور و تزویر» تنها در چارچوب جنبش تکوین یافته از پائین به صورت دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر می‌تواند در جامعه سنت‌زده و فقه‌زده و تصوف‌زده و استبداد و استثمارزده ایران اعتلا پیدا کند.

ثانیاً در جنبش‌های رهائی‌بخش چه در مؤلفه ضد استعماری آن و چه در مؤلفه‌های ضد استعماری و ضد امپریالیستی و ضد استبدادی و ضد استعماری و ضد استبدادی آن، از آنجائیکه مبنای اولیه تکوین این جنبش‌های رهائی‌بخش،



«جنبش‌های اجتماعی» می‌باشند، نه «جنبش‌های سیاسی»، لذا به همین دلیل برای دستیابی به «جنبش‌های اجتماعی» باید قبل از همه در جامعه «جنبش فرهنگی» صورت بگیرد.

پر پیداست که هر گونه «جنبش اجتماعی» که بر پایه «جنبش فرهنگی» حاصل نشود، آن جنبش‌های اجتماعی، جنبش‌هایی سترون و نارس و عقیم می‌باشند. آنچنانکه در جنبش‌های مشروطیت اول و دوم و به خصوص در جنبش ۱۵ خرداد ۴۲ و به ویژه در جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ شاهد بودیم، از آنجائیکه این جنبش‌ها و یا به تعبیری درست‌تر این «خیزش‌های خودجوش اجتماعی» آبخور جنبش مقدم فرهنگی در جامعه ایران نداشتند و فاقد عصر روشنگری (نه روشنفکری) بودند، همین امر باعث گردید تا تمامی این جنبش‌ها (خیزش‌های متمیزه خود به خودی) یا اسیر رهبری سیاسی ارتجاعی از بالا بشوند و یا اینکه آنچنانکه در جنبش دوم مشروطیت شاهد بودیم، این جنبش‌ها به سرعت از «مرحله اجتماعی و فرهنگی» به صورت انحرافی و انحطاطی وارد «فرایند جنبش سیاسی» در راستای «کسب قدرت سیاسی» و یا «مشارکت در قدرت سیاسی» بشوند؛ که حاصل نهائی همه این انحرافات، شکست این جنبش‌ها بوده است.

بنابراین به همین دلیل است که لازمه تکوین «جنبش اجتماعی» به صورت خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل و تکوین یافته از پائین و افقی، تحقق جنبش فرهنگی در جامعه بزرگ (سنت‌زده و فقه‌زده و تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌محور و استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده و تصوف‌زده) ایران است؛ و البته لازمه تحقق «جنبش فرهنگی» در جامعه انحطاط‌زده تمدنی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی هم تحقق «عصر روشنگری» در آن جامعه می‌باشد.

بر این مطلب بیافزائیم که منظور ما از تحقق «عصر روشنگری» غیر از تحقق «عصر روشنفکری» است؛ به عبارت

دیگر «روشنگری با روشنفکری تفاوت و تمایز جوهری دارد» چرا که منظور از «روشنگری» ریزش آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی به اعماق و وجدان جامعه و وجدان توده‌ها توسط پیشگامان خودآگاه‌ساز اجتماعی و طبقاتی و سیاسی و فرهنگی می‌باشد. در صورتی که در حرکت روشنفکری (برعکس حرکت روشنگری) حرکت آگاهی به صورت انطباقی (نه تطبیقی) محدود به خود نخبان جامعه می‌شود. لذا در این راستا است که می‌توانیم داوری کنیم که تا زمانیکه توسط «جنبش روشنگری» (نه جنبش روشنفکری) آگاهی کنکرت (نه آگاهی مجرد) که همان آگاهی‌های طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی می‌باشند، به اعماق جامعه دست پیدا نکنند، جنبش‌های اجتماعی هدفدار خودبنیاد و خودجوش و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین شکل پیدا نمی‌کنند. آنچنانکه اگر جنبش‌های اجتماعی فاقد جنبش‌های روشنگری هم بتوانند به صورت خیزشی (مانند آنچه که در خیزش دی‌ماه ۹۶ در کشور خودمان شاهد بودیم) تکوین پیدا کنند، این جنبش‌های اجتماعی (به عبارت صحیح‌تر این خیزش‌های متمیزه شده) اگر در خدمت جریان‌های قدرت‌طلب و پوپولیستی حاکم درنیایند، به علت متمیزه بودند آنها و به علت عدم پیوند با جنبش‌های اعتصابی و طبقاتی و اعتراضی «مطالبه محور» به سرعت سرکوب می‌شوند. ☀

ادامه دارد





جنبش‌های «خودجوش پیشرو»

در مسیر «خودسازمان‌یابی»

می‌توانند به صورت دینامیک در دو جبهه افقی آزادی‌خواهانه و عمودی مطالبه‌گرایانه اعتلا پیدا کنند، به عبارت دیگر آنچنانکه جنبش‌های صنفی جزء جنبش‌های مطالبه‌گرایانه می‌باشند، جنبش‌های مدنی و جنبش‌های سیاسی در دو جبهه مختلف افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه نیز جز جنبش مطالبه‌گرایانه می‌باشند.

نکته‌ای که طرح آن در همین جا و در همین رابطه خالی از عریضه نمی‌باشد اینکه در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ جنبش‌های مطالبه‌گرایانه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران «گرفتار حصار جنبش صنفی آن هم در شکل حداقلی آن شده‌اند». توجه به خواسته‌ها و شعارهای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده سال‌های ۹۶ تا ۹۷ این حقیقت را به وضوح آشکار می‌سازد که مهمترین خواسته جنبش مطالبه‌گرایانه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، از کارگران تا معلمان و تا کامیونداران و تا بازنشستگان و تا مزدبگیران و کارمندان و غیره عبارتند از «پرداخت حقوق معوقه و افزایش حداقل حقوق و حداکثر نفی خصوصی‌سازی

بدین ترتیب جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشند که شکل سازمان‌یابی جنبش‌های مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو جبهه بزرگ افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه و در فرایندهای مختلف صنفی و مدنی و سیاسی باید صورت خودجوش و دینامیک و مشخص و کنکرت داشته باشد، نه مکانیکی و دستوری و تزریق شده از بالا. برای مثال در عرصه جنبش‌های صنفی پراتیک اجتماعی مطالبه‌گرایانه امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران هرگز نباید یک شکل واحد سازمان‌گرایانه مثل سندیکائی، یا اتحادیه‌ای، یا کانونی، یا انجمنی، یا شورائی و غیره بر همه گروه اجتماعی تکلیف بکنیم. هر چند که برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تکیه محوری کردن بر جنبش سندیکائی (خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده و دینامیک و مستقل از حاکمیت و مستقل از جامعه سیاسی و تکوین یافته از پائین) یک اصل می‌باشد. ولی هرگز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نباید در راستای تزریق انطباقی یکطرفه شکل سندیکائی سازماندهی بر گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران گام بردارد.

لذا در همین رابطه است که شاهدیم که در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ جنبش‌های خودجوش و دینامیک تکوین یافته از پائین و مستقل روندی رو به اعتلا پیدا کرده‌اند و به صورت خودجوش در عرصه فرایند صنفی جنبش مطالبه‌گرایانه خود، اشکال مختلفی از سندیکا تا اتحادیه تا شورا و تا کانون و انجمن و غیره جهت سازماندهی خود انتخاب کرده‌اند.

باری، فراموش نکنیم که بزرگترین عاملی که باعث گردید تا جنبش سندیکائی کارگران ایران در دهه بعد از شهریور ۲۰ نابود بشود، دخالت‌های یکطرفه حزب توده جهت تزریق شکل واحد سازماندهی وابسته به خود بود؛ بنابراین جوهر تمامی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده در عرصه فرایندهای مختلف صنفی و مدنی و سیاسی مطالبه‌گرایانه می‌باشد که این جنبش مطالبه‌گرایانه در فرایندهای مختلف (از فرایند صنفی تا فرایند مدنی و فرایند سیاسی)



کارخانه‌ها و مدارس و مبارزه با کالائی شدن آموزش و غیره می‌باشد.»

پر واضح است که عدم اعتلای خواسته‌های جنبش صنفی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران، مولود و سنتز عدم اعتلای پراتیک اجتماعی موجود می‌باشد؛ بنابراین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران جهت اعتلای پراتیک اجتماعی موجود جنبش‌های مطالبه‌گرایانه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران باید:

اولاً تلاش کنند تا هزینه مبارزه در جامعه کاهش بدهند. فراموش نکنیم که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کرده‌ایم کاهش دادن هزینه مبارزه برای گروه‌های مختلف اجتماعی امروز جامعه ایران در عرصه جنبش‌های مطالبه‌گرایانه صنفی و مدنی و سیاسی باعث فراگیر شدن و مشارکت حداکثری توده‌ها (که در عرصه زندگی عادی خود می‌خواهند برای بهتر شدن زندگی عادی خود مبارزه نمایند) می‌شود، به عبارت دیگر هر چه هزینه مبارزه برای توده‌ها توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی افزایش پیدا کنند، این افزایش هزینه باعث کاهش مشارکت حداکثری توده‌ها می‌گردد.

بر این مطلب بیافزاییم که هدف محوری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این رابطه باید بر پایه بستر سازی جهت مشارکت حداکثری توده‌ها در مبارزه مطالبه‌گرایانه صنفی و مدنی و سیاسی به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی و مستقل و تکوین یافته از پائین باشد، چرا که هر چه مشارکت حداکثری توده‌ها در عرصه جنبش مطالبه‌گرایانه سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی بیشتر بشود، علاوه بر اینکه امکان سرکوب آنها توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی غیر ممکن می‌گردد، باعث بالا رفتن وزن پائینی‌ها و تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود پائینی‌ها می‌شود. لذا «تا زمانیکه جنگل به حرکت در نیاید» امکان سرکوب فراگیر جنبش‌های مطالبه‌گرایانه جامعه ایران وجود دارد.

ثانیاً جنبش پیشگامان مستضعفین ایران جهت رادیکالیزه کردن جنبش‌های مطالبه‌گرایانه گروه‌های مختلف اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، هرگز نباید توسط ترفندهای سیاسی خارج از جنبش در راستای پیشبرد اهداف سیاسی و تشکیلاتی خود به تزریق برنامه و استراتژی برای این جنبش‌های دینامیک بپردازند، چرا که اینگونه رویکردها باعث امنیتی شدن فضای فعالیت و مبارزه جنبش مطالبه‌گرایانه و بالا بردن هزینه مبارزه توسط حاکمیت و در نهایت بستر سازی جهت سرکوب این جنبش‌ها می‌شود.

برای نمونه دیدیم که در شرایطی که جنبش‌های مطالبه‌گرایانه تحت هژمونی جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران فولاد اهواز در حال اعتلا بود، سازمان مجاهدین خلق جهت کسب هویت سیاسی و تشکیلاتی و پر کردن خلاء میدانی خود با فرار به جلو شعار «کانون‌های شورشی» (به تاسی از رژی دبره و انقلاب کوبا) سر داد. گرچه این شعار مجاهدین خلق در داخل کشور فقط جنبه توپخانه‌ای و تبلیغاتی داشت و در عرصه میدانی در داخل کشور عاری از هر گونه پیاده نظام آن سازمان بود، ولی با همه این تفاسیر حداقل تأثیری که اینگونه شعارهای توخالی و تبلیغاتی در عرصه جنبش‌های مطالبه‌گرایانه گروه‌های مختلف اجتماعی و در رأس آنها جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران فولاد اهواز گذاشت، امنیتی شدن فضا توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی و بالا بردن هزینه مبارزه بود.

۴ - وجه مشترک شعارهای جنبش‌های مطالبه‌گرایانه کارگران و معلمان و غیره کشور در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ توقف خصوصی‌سازی کارخانه‌ها و کارگاه‌ها و مبارزه با کالائی شدن آموزش معلمان است که علاوه بر اینکه در تحلیل نهائی سنتز این شعارهای مشترک کارگران و معلمان، مبارزه با سرمایه‌داری حاکم می‌باشد، خود این شعارها معرف سمت‌گیری حرکت جنبش مطالباتی کارگران و معلمان از فرایند صنفی به سمت فرایند سیاسی نیز می‌باشد.



مطالباتی معلمان و بازنشستگان و کامیونداران و غیره آفتی که بیش از همه قابل توجه می‌باشد اینکه این جنبش‌ها هنوز نتوانسته‌اند از فراگیری و گستردگی کشوری برخوردار بشوند. در نتیجه همین محدودیت کمی آنها باعث گردیده است تا امکان عقب‌نشینی رژیم مطلقه فقاهتی به صورت همه جانبه در برابر مطالبات آنها ضعیف بشود.

البته در این رابطه یک استثناء وجود دارد و آن در خصوص جنبش کامیونداران است که برعکس دیگر جنبش‌های مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران صورت فراگیر داشته است، در نتیجه همین فراگیری جنبش مطالبه‌گرایانه کامیونداران باعث گردید تا مانند جنبش اعتراضی دو میلیون مالباخته سراسر کشور، رژیم مطلقه فقاهتی حاضر به عقب‌نشینی در برابر خواسته‌های آنها بشود، ولی در خصوص جنبش معلمان و بازنشستگان و غیره به علت عدم فراگیری کشوری این جنبش‌ها رژیم مطلقه فقاهتی حاکم هنوز حاضر به عقب‌نشینی در برابر خواسته‌ها نشده است. ☀️

پایان

یادمان باشد که مبارزه با نظام سرمایه‌داری حاکم چه با مؤلفه سلبی صورت بگیرد و چه با مؤلفه ایجابی، «یک مبارزه سوسیالیستی می‌باشد». البته ضعف و مشکلی که در شعار کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران فولاد اهواز (در این رابطه وجود داشت) این بود که این کارگران با شعار توقف خصوصی‌سازی (اگرچه با شعار مدیریت شورائی هم مطرح می‌کردند) ولی با همه این تفاسیر «به دنبال دولتی کردن» دوباره (آن هم توسط دولت نفتی و رانتی و غارتگر مانند گذشته) صنایع نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز هستند. پر واضح است که با توجه به رویکرد سرمایه‌داری حکومت و دولت در عرصه سیاست و اقتصاد هرگز شعار دولتی کردن این صنایع دارای جوهر ضد سرمایه‌داری نمی‌باشد.

بنابراین اگر خصیصه بارز نظام سرمایه‌داری کالائی کردن همه چیز از نیروی کار تا آموزش بدانیم، بدون تردید بدون مبارزه همه جانبه ایجابی و سلبی با سرمایه‌داری امکان مبارزه با معلول یا کالائی شدن نیروی کار تا آموزش وجود نخواهد داشت.

۵ - در آسیب‌شناسی جنبش‌های خودجوش مطالبه‌گرایانه امروز جامعه ایران از جنبش مطالباتی کارگران تا جنبش

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com



میزگرد مستضعفین

سوال هفدهم

«پروژه اصلاح دینی»

در جامعه ایران از کدامین مسیر باید صورت پذیرد؟

شکست دو پروژه اصلاح دینی انطباقی و اصلاح دینی تحلیلی و تقلیلی و حداقلی همین شتر سواری دولا دولا راه رفتن نظریه پردازان آنها در برابر اسلام فقهاتی و اسلام روایتی حاکم بر حوزه فقهاتی بوده است.

برای نمونه شما اگر به کتاب «مطهرات» مهندس مهدی بازرگان مراجعه می کنید به خوبی درمی یابید که تمام تلاش بازرگان در این کتاب بر آن است تا توسط علوم طبیعی مطهرات فقه حوزه های فقهاتی را توجیه علمی بکند و لذا در همین رابطه بود که معلم کبیرمان شریعتی در عرصه تکمیل پروژه اصلاح دینی خود شعار «اسلام منهای روحانیت» سر داد و بارها اعلام کرد که «اسلام فردا اسلام منهای روحانیت و منهای آخوند است»؛ و به خاطر اینکه شریعتی هرگز در طول عمر مبارزه و حرکت خودش «حاضر به ذبح کردن حقیقت در پای مصلحت نشد» حتی ۴۰ سال بعد از مرگش، به خاطر شعار «اسلام منهای روحانیت» او هنوز در حال پرداختن هزینه و

قابل ذکر است که تقسیم بندی مسیر اصلاح دینی در جامعه ایران با تقسیم بندی انواع اسلام سه گانه انطباقی و تطبیقی و دگماتیست متفاوت می باشد؛ زیرا در پروسه اصلاح دینی در هزار سالی که از عمر اسلام دگماتیست حوزه های فقهاتی می گذرد (از آل بویه قرن چهارم الی الان) اصلاً و ابداً روحانیت دگماتیست حوزه های فقهاتی کوچکترین گامی در جهت اصلاح دینی جامعه ایران برنداشته اند؛ و در این رابطه حتی مدعیان اصلاح دینی حوزه های فقهاتی در تحلیل نهائی پیوسته در چارچوب همان «فقهاتی کردن دین با روش های فقهی حرکت کرده اند» بطوریکه در این رابطه می توان داوری قطعی کرد که حتی یک نظریه اصلاح دینی که توسط آن اسلام فقهاتی و اسلام روایتی حاکم بر حوزه های فقهاتی به چالش کشیده شده باشد در طول هزار سال گذشته عمر حوزه های فقهاتی از دل این نهاد بیرون نیامده است؛ و تمامی حرکت به اصطلاح اصلاح فقهی روحانیت حوزه های فقهاتی در چارچوب همان اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی بوده است.

فراموش نکنیم که لازمه محوری انجام پروژه اصلاح دینی به چالش کشیدن کل اسلام دگماتیست فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و جایگزین کردن رویکرد «عقلی» به جای رویکرد «نقلی» حوزه های فقهاتی و تکیه کردن بر فرمول «پیوند ابدیت و تغییر» و جایگزین کردن رویکرد «حقی» به جای رویکرد «تکلیفی و تقلیدی و تعبدی حوزه های فقهاتی» می باشد. بطوریکه در این رابطه می توان به ضرس قاطع داوری کرد که بدون به چالش کشیدن همه جانبه اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی و زیارتی و خرافاتی حاکم بر حوزه فقهاتی امکان اصلاح دینی نه به صورت تطبیقی و نه به صورت انطباقی و نه به صورت تحلیلی نمی باشد؛ و به همین دلیل در طول بیش از ۷۰ سال عمر پروژه های اصلاح دینی در جامعه ایران علت



می‌باشد چرا که استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب اسلام منهای روحانیت شریعتی باید در بستر این استراتژی شریعتی جاری و ساری بشود که «این‌ها را از مردم نگیرند، مردم را از این‌ها بگیرند». طبیعی است که استراتژی گرفتن مردم از روحانیت در گرو آگاهی‌بخشی به توده‌ها ممکن می‌باشد؛ و لذا بدین ترتیب است که شعار اسلام منهای روحانیت شریعتی فقط و فقط و فقط می‌تواند در چارچوب پروژه اصلاح دینی به صورت بازسازی تطبیقی اقبال و شریعتی معنا پیدا کند. عنایت داشته باشید که حتی شعار اسلام منهای روحانیت شریعتی سنتز همان پروژه بازسازی اصلاح دینی محمد اقبال لاهوری در جامعه شیعه ایران توسط شریعتی می‌باشد.

نه با ملأ نه با صوفی نشینم

تو میدانی نه آتم من نه اینم

برهمن گفت برخیز از در غیر

زیاران وطن ناید به جز خیر

بیک مسجد دو ملأ می نه گنجد

زافسون بتان گنجد بیک دیر

کلیات اشعار اقبال لاهوری - ارمغان حجاز - ص ۴۶۷ - سطر ۱۲

دل ملأ گرفتار غمی نیست

نگاهی هست در چشمش نمینی است

از آن بگریختم از مکتب او

که در ریگ حجازش زمزمی نیست

سر منبر کلامش نیشدار است

که او را صد کتاب اندر کنار است

حضور تو من از خجلت نگفتم

زخود پنهان و بر ما آشکار است

دل صاحب‌دلان او برد یا من؟

مالیات برای این شعار توسط روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌باشد. بطوریکه در این رابطه می‌توان به جرات داوری کرد که در طول تاریخ هزار سال عمر حوزه‌های فقهاتی هرگز و هرگز هزینه‌هایی که شریعتی به خاطر شعار اسلام منهای روحانیت پرداخت کرده است (حتی در مقایسه با احمد کسروی) تا کنون کسی پرداخت نکرده است. سیل فتوهای تکفیر شریعتی توسط مراجع فقهاتی همراه با سیل بهتان‌های روحانیت حوزه‌های فقهاتی به شریعتی (که در رأس آنها بهتان‌های شیخ مرتضی مطهری که یکی از نظریه‌پردازان اسلام دگماتیست فقهاتی بود) و سیل تحریک احساسات توده‌ها بر علیه جنبش ارشاد شریعتی و سیل ردیه‌نویسی کیلوئی روحانیت حوزه‌های فقهاتی در طول نیم قرن گذشته همه و همه در چارچوب پرداخت مالیات شریعتی به خاطر شعار «اسلام منهای روحانیت» بوده است.

نکته‌ای که در رابطه با این شعار کلیدی شریعتی باید در نظر داشته باشیم این است که شریعتی در مبارزه با روحانیت حوزه‌های فقهاتی نبود که شعار «اسلام منهای آخوند و روحانیت» مطرح کرد، بلکه مهمتر از آن اینکه شریعتی در چارچوب پروژه تطبیقی اصلاح دینی بود که به این شعار رسید. لذا در چارچوب همین شعار اسلام منهای روحانیت و منهای آخوند بود که شریعتی اعلام کرد که «این‌ها را از مردم نگیرید مردم را از اینها بگیرید». باری، بدون شک اگر شریعتی در چارچوب مبارزه عکس‌العملی با روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌خواست بر شعار اسلام منهای روحانیت یا اسلام منهای آخوند تکیه بکند، به جای شعار «این‌ها را از مردم نگیرید مردم را از اینها بگیرید» شعار «این‌ها را از مردم بگیرید» مطرح می‌کرد و این «حقیقت بزرگی بود که جریان فرقان از آغاز تکوین و تدوین اندیشه‌های خودشان توان فهم آن را نداشتند» و لذا تنها عاملی که باعث شکست این جریان گردید، همین تکیه بر استراتژی غلطی بود که آنها به نادرست از شعار اسلام منهای آخوند یا منهای روحانیت شریعتی می‌کردند.

پر پیداست که رسالت پیشگام و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این رابطه بسیار و بسیار و بسیار سنگین



از ریشه‌های کلامی و فقهی و فلسفی و غیره) قرار می‌دهد، می‌توان در چارچوب رادیکالیسم نظری تعریف کرد.

همچنین از آنجائیکه در رویکرد اصلاح دینی اقبال و شریعتی پروژه بازسازی سیاسی و اجتماعی در جوامع مسلمان در گرو رویکرد بازسازی نظری دینی می‌باشد و بازسازی اجتماعی در رویکرد اقبال و شریعتی در گرو تغییر عمیق و همه جانبه مناسبات اقتصادی سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه است، همین امر باعث می‌گردد که رویکرد اقبال و شریعتی چه در عرصه نظری و چه در عرصه عملی در چارچوب رادیکالیسم نظری و عملی قابل تعریف باشد. به همین دلیل است که اقبال در تعریف پروژه اصلاح دینی خودش توسط بازگشت پیامی به قرآن هدف نهائی این پروژه تغییر ساختاری توسط تعبیر «چیز دیگر» تعریف می‌نماید.

فاش گویم آنچه در دل مضمراست

این کتابی نیست «چیزی دیگر» است

چون به جان در رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

کلیات اشعار اقبال لاهوری - جاوید نامه - ص ۳۱۷ - سطر ۲ ☀

ادامه دارد

پیام شوق او آورد یا من؟

من و ملأ زکیش دین دو تیریم

بفرما بر هدف او خورد یا من

ص ۴۴۸ - سطر ۲

متاع شیخ اساطیر کهن بود

حدیث او همه تخمین و ظن بود

هنوز اسلام او ز نار دارست

حرم چون دیر بود او برهن بود

ص ۴۴۴ - سطر ۱

باری، بدین ترتیب بوده است که در مقایسه بین مسیرهای تطبیقی و انطباقی و تحلیلی یا تقلیلی اصلاح دینی در طول بیش از هفتاد سال گذشته در جامعه ایران، پروژه اصلاح دینی به صورت بازسازی تطبیقی اقبال و شریعتی، تنها در چارچوب پروژه رادیکالیسم اصلاح دینی قابل تعریف می‌باشد، زیرا رادیکالیسم در زبان لاتینی به معنای «ریشه» آمده است و رادیکالیسم دلالت بر اندیشه و کنش سیاسی و اجتماعی می‌کند که خواستار «دگرگونی ریشه در نهادهای موجود می‌باشد»؛ بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم رادیکالیسم به «بنیادستیزی» نیز ترجمه نمائیم. همچنین رادیکال به معنای «تغییرات عمیق و پر دامنه» نیز می‌باشد؛ و به همین ترتیب رادیکالیسم در دو مؤلفه نظری و عملی قابل تقسیم می‌باشند که پیوسته «رادیکالیسم عملی، سنتز رادیکالیسم نظری است»؛ یعنی بدون «رادیکالیسم نظری هرگز نمی‌توان به رادیکالیسم عملی دست پیدا کرد». پروژه اصلاح دینی به صورت بازسازی تطبیقی اقبال و شریعتی در چارچوب پروژه بازسازی اسلام تاریخی، از آنجائیکه اصلاح دینی تطبیقی بازسازی اقبال و شریعتی (برعکس پروژه «به‌سازی انطباقی» و پروژه «واسازی تقلیلی و تحلیلی») کل دستگاه اسلام تاریخی را مورد بازسازی ریشه‌ای (اعم



«سکولاریسم حکومتی»

لازمه پلورالیسم ادیان و فرهنگ‌ها و

«پلورالیسم ادیان و فرهنگ‌ها»

شرط ضروری و لازم جهت دستیابی به

«دموکراسی سه مؤلفه‌ای» در جامعه رنگین کمان ایران می‌باشد

شاخه‌های دیگر اسلام فقه‌های حوزه‌های فقهی شیعه برتری پیدا کند.

در نتیجه همین برتری باعث شده است که در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم تبعیضات مذهبی و فرهنگی و قومی و زبانی (به عنوان مهم‌ترین دستاوردهای رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، در تاریخ هزاران ساله جامعه رنگین کمان قومی و مذهبی و فرهنگی ایران) بر جامعه نگون‌بخت ایران تحمیل بشود؛ و همین تحمیل تبعیضات فرهنگی و قومی و مذهبی موجود در جامعه ایران است که مانع هر گونه پلورالیسم فرهنگی و مذهبی در جامعه رنگین کمان فرهنگی و مذهبی ایران شده است.

البته بطور طبیعی همین تبعیضات مذهبی و فرهنگی و همین غیبت پلورالیسم فرهنگی و مذهبی در جامعه بزرگ ایران باعث گردیده است که در راستای دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در جامعه ایران «وظیفه مبارزه با تبعیضات فرهنگی و مذهبی جهت دستیابی به پلورالیسم فرهنگی و مذهبی در نوک پیکان وظایف جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر

۲ - «سکولاریسم حکومتی» یعنی نظام سیاسی که دینی بر دین دیگر (در یک جامعه دینی و جامعه غیر دینی) برتری نداشته باشد؛ که البته دلیل نیاز جامعه دینی به «سکولاریسم حکومتی» از آنجا نشأت می‌گیرد که وقتی در یک جامعه دینی یک دین برتری خود را نسبت به ادیان دیگر موجود در آن جامعه توسط قوانین اساسی و غیر اساسی (مانند جامعه امروز ایران) نهادینه بکند، بدون تردید خود آن «دین» به صورت «مذهب حاکم» جهت تثبیت حاکمیت خود بر آن جامعه، علاوه بر اینکه متولیان آن مذهب در اشکال مختلف قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی آن جامعه را در انحصار خود درمی‌آورند، همین برتری آن دین (مذهب رسمی شده) باعث می‌گردد تا شرایط تبعیضی و سرکوب برای دیگر فرهنگ‌ها و ادیان موجود در آن جامعه فراهم بشود.

آنچنانکه شاهد هستیم که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در طول ۴۰ سال گذشته حاکمیت خود نه تنها تمامی دیگر فرهنگ‌ها را در عرصه مذهبی و قومی (در جامعه ایران) سرکوب کرده است، حتی به برادران مسلمان اهل تسنن اجازه بنای یک مسجد در تهران ۱۷ میلیون نفری جهت اقامه نماز جمعه و جماعت خاص خود نمی‌دهد، در صورتی که همین رژیم در طول ۴۰ سال گذشته عمر خود در راستای کسب هژمونی خود بر هلال شیعه منطقه جهت رقابت با اسلام حکومتی رژیم ارتجاعی عربستان سعودی با صرف میلیاردها دلار مدعی دفاع از حقوق مسلمانان شیعه و سنی و غیره در برابر تسنن حکومتی وهابی‌گری عربستان سعودی می‌باشد، به عبارت دیگر، رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم که در ۴۰ سال گذشته طبق قانون اساسی ولایت‌مدار این رژیم، مذهب شیعه فقه‌ای حوزه‌های فقهی را در چارچوب نظریه ولایت فقیه خمینی به عنوان مذهب رسمی کشور ایران در آورده است، همین امر باعث گردیده است که در جامعه رنگین کمان مذهبی و قومی و زبانی و فرهنگی و ملی ایران، «اسلام فقه‌ای ولایتی» جناح خاص خمینی در حوزه‌های فقهی نسبت به دیگر فرهنگ‌های و مذاهب و ادیان و حتی



مستضعفین قرار بگیرد». بر این مطلب بیافزائیم که در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، تبعیض‌های فرهنگی و مذهبی تحمیلی بر جامعه رنگین کمان فرهنگی و قومی و مذهبی ایران عبارت بوده‌اند از:

الف - تبعیض‌های مذهبی و غیر مذهبی.
ب - تبعیض‌های مسلمان و غیر مسلمان.
ج - تبعیض‌های شیعه و سنی.

د - تبعیض‌های روحانی و فقه‌با مردم غیر روحانی ایران.
ه - تبعیض‌های فارس با کرد و بلوچ و عرب و ترک و غیره.
عنایت داشته باشیم که مقابله با این تبعیض‌های فرهنگی و قومی در جامعه رنگین کمان فرهنگی و زبانی و قومی ایران تنها توسط عدالت فرهنگی و مذهبی امکان‌پذیر می‌باشد؛ که بدون تردید رمز این عدالت فرهنگی و مذهبی در گرو تکیه بر «سکولاریسم حکومتی» (نه سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم اجتماعی و سکولاریسم فلسفی) می‌باشد؛ و علت اینکه در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بوق‌های تبلیغاتی این رژیم بیش از همه مقوله‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی در عرصه نظری و نرم‌افزاری مقوله سکولاریسم حکومتی را به چالش کشیده‌اند به خاطر این بوده است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به درستی دریافته است که تکیه بر شعار سکولاریسم حکومتی باعث می‌گردد تا مشروعیت ۴۰ ساله آسمانی این رژیم نفی گردد.

همچنین تکیه بر شعار سکولاریسم حکومتی باعث می‌گردد تا توسط فراهم شدن شرایط برای پلورالیسم فرهنگی و ادیانی در جامعه رنگین کمان قومی و مذهبی و فرهنگی ایران شرایط برای دستیابی به پلورالیسم اجتماعی و پلورالیسم سیاسی و بالاخره دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی در جامعه ایران فراهم بشود. همچنین توسط شعار «سکولار حکومتی» یا «جدائی دین از حکومت» جایگاه برتر مذهب شیعه دگماتیست که همان اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی و مداحی‌گری دگماتیست حوزه‌های فقهاتی می‌باشد، به چالش کشیده می‌شود؛ و شرایط ذهنی و نظری سنتی برای نهادینه کردن قدرت متولیان این اسلام فقهاتی و روایتی (در نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی) بر جامعه رنگین ایران از بین می‌رود.

مضافاً اینکه تنها توسط «سکولاریسم حکومتی» است که در جامعه امروز ایران می‌توان «حق شهروندی» را (به عنوان سنگ بنای جامعه بازسازی شده ایران استبدادزده و استعمارزده و استثمارزده) جایگزین رعیت تکلیفی و تبعیدی و تقلیدی امروز جامعه ایران کرد. پر پیدا است که جایگزینی «حق شهروندی» (به عنوان سنگ بنای بازسازی کننده جامعه فقه‌زده و تصوف‌زده و استبدادزده و استعمارزده و استثمارزده ایران) به جای رعیت تکلیفی و تقلیدی و تبعیدی موجود جامعه ایران، تنها زمانی حاصل می‌شود که بتوان توسط «سکولاریسم حکومتی» (نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم کلامی و فلسفی) به برتری اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری و اسلام ولایتی پایان داد. به علاوه اینکه توسط آن تبعیض‌های موجود بین مذهبی و غیر مذهبی، مسلمان و غیر مسلمان، شیعه و سنی، فارس با کرد و بلوچ و ترک و عرب و غیره به چالش کشید.

ماحصل اینکه بدون «سکولاریسم حکومتی» امکان دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن قدرت سیاسی، اجتماعی کردن قدرت اقتصادی، اجتماعی کردن قدرت معرفتی) و امکان مبارزه با سه قدرت زر و زور و تزویر حاکم بر جامعه امروز ایران وجود ندارد؛ زیرا شرط ضروری دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای در هر جامعه‌ای تکثرگرایی می‌باشد؛ و قطعاً و جزماً بدون دستیابی به تکثرگرایی یا پلورالیسم در یک جامعه امکان دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای وجود ندارد؛ اما از آنجائیکه پلورالیسم (به عنوان شرط ضروری و واجب دموکراسی در یک جامعه) خود به انواع پلورالیسم فرهنگی، پلورالیسم سیاسی، پلورالیسم حزبی و پلورالیسم اجتماعی یا تکثرگرایی قومی، تکثرگرایی فرهنگی، تکثرگرایی ادیان، تکثرگرایی احزاب و غیره تقسیم می‌شود، همچنین از آنجائیکه تحقق پلورالیسم فرهنگی و سیاسی و اجتماعی در یک جامعه (از جمله جامعه ایران) به صورت همزمان ممکن نمی‌باشد، به همین دلیل جهت تعیین نقشه راه تحقق پلورالیسم در جامعه رنگین کمان ایران (که یک جامعه دینی می‌باشد) باید تکیه محوری بر پلورالیسم مذهبی و فرهنگی به عنوان گام اول بشود؛ به عبارت دیگر بدون دستیابی به پلورالیسم فرهنگی و مذهبی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، امکان دستیابی به پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم اجتماعی وجود ندارد. آنچنانکه بدون



پلورالیسم فرهنگی و سیاسی و اجتماعی، امکان دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نیست.

حال سوا لی که در اینجا و در این رابطه قابل طرح است اینکه چگونه می‌توان (در جامعه امروز ایران) به پلورالیسم فرهنگی - مذهبی (جهت بسترسازی پلورالیسم سیاسی و اجتماعی در راستای دموکراسی فرایندی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی تکوین یافته از پائین) دست پیدا کرد؟

پاسخ صریح و واضح ما در اینجا بر این امر قرار دارد که تنها توسط «سکولاریسم حکومتی» (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم فلسفی) است که ما می‌توانیم در جامعه امروز ایران به پلورالیسم فرهنگی در راستای پلورالیسم اجتماعی و پلورالیسم سیاسی و دموکراسی سه مؤلفه‌ای دست پیدا کنیم و شاید بهتر باشد که این موضوع را اینچنین مطرح کنیم که بدون استارت «سکولاریسم حکومتی» (جدائی مذهب از حکومت) هرگز و هرگز امکان دستیابی به پلورالیسم فرهنگی و در ادامه آن به پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم اجتماعی (که شرط ضروری و لازم دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای است) در جامعه ایران وجود ندارد، لذا به همین دلیل بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته حرکت برونی خود (چه در فاز آرمان مستضعفین و چه در فاز نشر مستضعفین) پیوسته در راستای دستیابی به پلورالیسم به عنوان شرط لازم دموکراسی سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، تکیه محوری بر پلورالیسم فرهنگی توسط اعتقاد بر سکولاریسم حکومتی (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم فلسفی) و بازسازی اسلام تاریخی فقه‌زده و تصوف‌زده و فلسفه یونانی‌زده داشته است.

همچنین در طول ۴۰ سال گذشته پیوسته بر این باور بوده‌ایم که بدون بازسازی اسلام فقه‌ای و روایتی و ولایتی و زیارتی و حکومتی و دگماتیسم حوزه‌های فقهی نمی‌توان به سکولاریسم حکومتی یا نظام سیاسی که مذهبی را بر مذهب دیگر در جامعه ایران برتری ندهد، دست پیدا کرد، بدین خاطر در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته عمر حرکت برونی خود (چه در فاز آرمان مستضعفین و چه در فاز نشر مستضعفین

ایران) پیوسته معتقد بوده است که برای اینکه بتوانیم در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران به مفهوم شهروندی جهت سنگ بنای بازتولید دموکراسی سه مؤلفه‌ای دست پیدا کنیم، باید در چارچوب سکولاریسم حکومتی و پلورالیسم فرهنگی به دموکراتیزه کردن جامعه ایران (نه به صورت یک فرآورده بلکه) به صورت فرایندی بپردازیم، لذا به همین دلیل بوده است که در ۴۰ سال گذشته، رژیم مطلقه فقه‌ای و بوق‌های تبلیغاتی این رژیم بیش از هر پروژه‌ای، پروژه سکولاریزاسیون حکومتی را به چالش کشیده است و برای به چالش کشیدن سکولاریزاسیون حکومتی، کل سکولاریسم را مورد هدف قرار داده است و هرگز در این رابطه تفکیکی بین مفاهیم و واژه‌های سکولاریسم حکومتی و سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم فلسفی و کلامی قائل نشده است.

باری، در تحلیل نهائی تکیه محوری بر سکولاریسم حکومتی (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم کلامی و فلسفی) توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باعث می‌گردد تا با کنار گذاشتن اسلام فقه‌ای از حوزه قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی، حقوق شهروندان ایرانی فارغ از حوزه عقاید آنها مادیت پیدا کند. همچنین توسط مادیت یافتن سکولاریسم حکومتی در جامعه امروز ایران، باعث می‌گردد تا شرایط برای ظهور پلورالیسم سه مؤلفه‌ای و دموکراسی سه مؤلفه‌ای فراهم بشود؛ و به همین ترتیب سکولاریسم حکومتی باعث می‌گردد تا به دوران ۴۰ ساله تبعیض بین مذهبی و غیر مذهبی، تبعیض بین مسلمان و غیر مسلمان، تبعیض بین شیعه و سنی، تبعیض بین روحانی و غیر روحانی، تبعیض بین فارس با کرد و بلوچ و عرب و غیره پایان داده شود؛ و به همین ترتیب سکولاریسم حکومتی باعث می‌گردد تا در جامعه ایران به دوران تکلیف و تقلید و تعبد سیاسی و فرهنگی پایان داده شود و شرایط برای جایگزینی حق و حقوق به عنوان سنگ بنای رابطه مردم با حکومت امکان‌پذیر بشود؛ به عبارت دیگر «رویکرد حقی» جایگزین «رویکرد تکلیفی» بشود؛ و به همین ترتیب سکولاریسم حکومتی باعث می‌گردد تا «شهروند» جایگزین «رعیت» بشود. ☀

ادامه دارد



بدون «اندیشه و تئوری دموکراتیک»

رویکرد «دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی»

یا «دموکراسی سوسیالیستی» مورد اعتقاد ما

نمی‌تواند نظریات ما را توضیح بدهد

اجتماعی حرکت رو به جلو باشد چراکه هرگز نباید فراموش بکنیم که کنشگران اصلی هر انقلابی (اگر انقلاب باشد) خود مردم هستند. لذا همین پراکسیس انقلابی مردم در عرصه انقلاب باعث می‌گردد که در تحلیل نهائی انقلاب حرکتی رو به جلو باشد؛ بنابراین طرح‌ترم «انقلاب ارتجاعی» یک داوری غلط می‌باشد.

البته ترم «شکست انقلاب» غیر از ترم «انقلاب ارتجاعی» است؛ زیرا آنچنانکه در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران شاهد بودیم، از نیمه دوم سال ۵۷ به موازات تثبیت هژمونی خمینی و روحانیت وابسته به او بر انقلاب ضد استبدادی ۵۷، شرایط برای شکست این انقلاب به صورت یک «سنتر جدید دیالکتیکی» از درون آن انقلاب شکل گرفت؛ که حاصل نهائی آن «سنتر جدید دیالکتیکی سال ۵۷ انقلاب مردم ایران» (که خود محصول هژمونی خمینی و روحانیت وابسته به او بر انقلاب ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ بود) آن گردید که از شعار: «استقلال، آزادی، حکومت اسلامی» با «ذبح شدن آزادی و استقلال در پای حکومت اسلامی» مورد ادعای خمینی، هیولای رژیم مطلقه فقهاتی شد که ۴۰ سال است فرهنگ و اقتصاد و سیاست و آزادی و استقلال جامعه بزرگ ایران وجه المصالحه ظهور این هیولای توتالیتر فقهاتی شده است. آنچنانکه این استحاله دیالکتیکی از فردای انقلاب مادیت خارجی پیدا کرد؛

در صورتی که موضوع کاملاً عکس آن می‌باشد چراکه انقلاب از طریق رژیم‌های توتالیتر حاکم بر جامعه تحمیل می‌گردد و دلیل این امر همان است که زمانیکه انسداد سیاسی در جامعه (از طرف رژیم‌های توتالیتر حاکم) ایجاد بشود و گروه‌های مختلف اجتماعی در دو جبهه مختلف آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه به این باور دست پیدا کنند که هیچگونه امکان حرکت تحول‌خواهانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در جامعه استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده ایران وجود ندارد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که به موازات اعتلای جنبش‌های اعتراضی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه به صورت ناخواسته و جبری وارد فرایند انقلاب بشوند. بر این مطلب بیافزائیم که به موازات گسترده‌گی و فراگیری و مشارکت همه جانبه مردمی در انقلاب شرایط برای کاهش خشونت در انقلاب و انتقال قدرت سیاسی به صورت غیر خشونت‌آمیز فراهم می‌گردد.

برای نمونه یکی از دلایل اصلی که در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران دیکتاتور پهلوی توان مقابله سرکوب همه جانبه خونین جنبش‌های اعتراضی مردم ایران پیدا نکرد و مجبور به فرار از کشور شد، گسترده‌گی مشارکت همه جانبه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بود. بطوریکه در چارچوب جمعیت آن روز ایران می‌توانیم داوری کنیم که انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ بر علیه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی، «مردمی‌ترین انقلاب قرن بیستم بوده است»؛ و حد مشارکت گروه‌های مختلف اجتماعی در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ ایران نسبت به جمعیت آن روز ایران در کل تاریخ بشر بی‌نمونه و بی‌مثال بوده است؛ و البته عامل اصلی این مشارکت همه جانبه و فراگیر و گسترده مردم خود رژیم کودتائی و پلیسی - نظامی پهلوی بود که منهای سرکوب سیاسی همه جانبه گروه‌های مختلف اجتماعی به علت بحران اقتصادی سال‌های ۵۳ تا ۵۷ باعث گردید تا تمامی گروه‌های مختلف اجتماعی ایران را به حرکت درآورد.

باری از آنجائیکه انقلاب چه در عرصه مؤلفه سیاسی آن و چه در عرصه مؤلفه‌های اقتصادی و اجتماعی آن در چارچوب برآیند اجباری حرکت تحول‌خواهانه گروه‌های مختلف اجتماعی شکل می‌گیرد، هر چند که انجام آن صورت ناخواسته و جبری دارد، ولی بسترسازی آن توسط جنبش‌های اعتراضی گروه‌های مختلف اجتماعی در دو جبهه مختلف آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه باعث می‌گردد تا در تحلیل نهائی انقلاب چه در عرصه انقلاب سیاسی و چه در عرصه انقلاب اقتصادی و انقلاب

و لذا به مرور زمان در فرایند پسا انقلاب ۵۷ به موازات رشد «حرکت ارتجاعی تحت عنوان ولایت فقیه» از دل این انقلاب با تثبیت حاکمیت «ولایت فقیه» به جای «ولایت سلطنت» و استبداد رژیم کودتائی پهلوی، «انقلاب ضد استبدادی مردم ایران شکست خورد و ارتجاع ولایتی جدید به پیروزی رسید.»

بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم در جمع‌بندی نهائی (از انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران که مردمی‌ترین انقلاب قرن بیستم بود) چنین داوری کنیم که در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷، در دیالکتیک بین انقلاب و ارتجاع، با رفتن «ولایت سلطانی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی»، «ولایت سلطانی و ولایت سرمایه‌داری در زیر چتر ولایت فقیه» توانست با سیطره ارتجاع بر انقلاب، انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را (که یک انقلاب سلبی و فاقد مؤلفه ایجابی بود) شکست بدهد و ارتجاع بر انقلاب پیروز بشود.

فراموش نکنیم که انقلاب چه در عرصه سیاسی و چه در عرصه اقتصادی و چه در عرصه فرهنگی و اجتماعی با به چالش کشیدن و برانداختن «ولایت» در مؤلفه‌های مختلف ولایت سیاسی و ولایت آسمانی و ولایت اقتصادی تعریف می‌شود و بدون تردید تا زمانیکه در عرصه «حرکت سلبی انقلاب» توسط مشارکت همه جانبه مردم (از پائینی‌های جامعه در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ولایت سه گانه سیاسی و آسمانی و اقتصادی به چالش کشیده نشوند، شرایط برای ایجاد و تکوین دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به عنوان «حرکت سه مؤلفه‌ای ایجابی انقلاب» فراهم نمی‌شود.

مشکل اساسی انقلاب ۵۷ ضد استبدادی مردم ایران در این بود که در عرصه مبارزه ضد استبدادی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی، «تنها ولایت سیاسی به چالش کشیده شد» و همین تک مؤلفه‌ای شدن مبارزه ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ باعث گردید که شرایط برای ظهور و جانمایی ولایت نوین سیاسی تحت عنوان ولایت مطلقه فقهاتی، همراه با ولایت اقتصادی سرمایه‌داری رانتی نفتی و ولایت آسمانی اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه فراهم بشود. بدون تردید اگر در عرصه مبارزه ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ به موازات به چالش کشیده شدن ولایت سیاسی استبدادی و توتالیتر رژیم کودتائی پهلوی، ولایت اقتصادی (نظام سرمایه‌داری) رژیم توتالیتر پهلوی که همان سرمایه‌داری رانتی و نفتی بود هم به چالش کشیده می‌شد، در «عرصه سلبی» دیگر امکان ظهور هیولای ولایت آسمانی و ولایت سیاسی و ولایت اقتصادی در زیر چتر ولایت مطلقه فقهاتی فراهم نمی‌شد.

حاصل اینکه ولایت مطلقه فقهاتی خمینی در سال ۵۷ - ۵۸

که سنتز نهائی آن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد، آنچنانکه خمینی در کتاب ولایت فقیه خود مدعی بود، تنها یک ولایت تک مؤلفه‌ای آسمانی نبود، بلکه برعکس ولایت مطلقه فقهاتی خمینی از زمانی که قانون اساسی ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در سال ۵۸ مدون و تصویب شد، به یک «ولایت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و آسمانی تغییر کرد»، لذا به همین دلیل بود که خمینی در راستای حفظ ولایت سیاسی و ولایت اقتصادی خود بر جامعه نگون‌بخت ایران، تحت شعار: «وَجِبَ الْوَجِیْبَاتِ حِفْظَ نِظَامِ مَطْلُوقِ فِقْهِی حَاكِمِ مِی‌بَاشَد» مجبور شد ولایت آسمانی مورد ادعای خود در کتاب ولایت فقیه را در پای ولایت سیاسی و ولایت اقتصادی خود ذبح نماید؛ و برعکس ادعای گذشته خود (در کتاب ولایت فقیه) که وظیفه حکومت اسلام اجرای احکام فقهی تعریف می‌کرد، در نامه خود به خامنه‌ای اعلام کرد که «ولی فقیه می‌تواند در راستای حفظ نظام مطلقه فقهاتی حاکم، حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج مردم و یا احکام اولیه اسلام دگماتیست فقهاتی را هم بدهد» (فَبَیْ اَلْاَءِ رَبِّکَمَا تُکَذِّبَانِ).

بنابراین بدین ترتیب بود که در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ به علت اینکه ولایت اقتصادی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در عرصه حرکت سلبی همراه با ولایت سیاسی رژیم کودتائی پهلوی توسط مردم به چالش کشیده نشد، شرایط برای جایگزینی ایجابی سه مؤلفه‌ای دموکراسی سوسیالیستی در جامعه ایران فراهم نگردید. در نتیجه همین خلاء باعث گردید تا ارتجاع فقهاتی حوزه‌های فقهی بتوانند در چارچوب رویکرد دگماتیست و ارتجاعی خود سه ولایت سیاسی و اقتصادی و آسمانی مردم نگون‌بخت ایران را در چنگ خود بگیرند. لذا از آن زمان بود که با شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران، خمینی اعلام کرد که: «اگر همه مردم ایران بگویند آری، اسلام (مقصود خودش بود) به تنهایی بگوید نه همان، نه درست می‌باشد» (البته همین سخن خمینی، قبل از او هویدا نخست وزیر رژیم کودتائی پهلوی در پاسخ به خبرنگاری که از او در باب شخص اول مملکت پرسیده بود هم مطرح کرده بود و گفته بود که «مگر در جامعه ایران غیر از شخص اول شخص دومی هم وجود دارد» و باز در همین چارچوب بود که لوئی چهاردهم گفته بود که «من فرانسه هستم»).

باری، «انقلاب وقتی واقع می‌شود که پائینی‌ها می‌خواهند خود را از شر بالائی‌ها نجات بدهند» به عبارت دیگر، «انقلاب برآیند جنبش‌های فراگیر پائینی‌های جامعه برای رهایی از فشار بالائی‌ها است»؛ و «انقلاب سیاسی جنگ انتقال قدرت است» و لذا بدین ترتیب است که در انقلاب و در



تحول (برعکس اصلاحات که از بالا شکل می‌گیرد) پروسه تکوین حرکت از پائین انجام می‌گیرد. البته تفاوت‌هایی بین انقلاب و تحول وجود دارد که عبارتند از:

الف - در تکوین انقلاب در هر جامعه‌ای دیگر موضوع «اراده» تعیین کننده نمی‌باشد و در این رابطه است که «انقلاب می‌شود، نه اینکه انقلاب می‌کنند»؛ اما در «تحول» از آنجائیکه لکوموتیو تحول، «جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های سیاسی در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد»، همین امر باعث می‌گردد تا در تحول، «اراده جنبش‌های مردمی خودجوش و دینامیک نقش هدایت‌گرانه داشته باشد» به طوری که اگر جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر، حتی جنبش کارگری (آنچنانکه در مرحله پسا ۱۷ شهریور سال ۵۷ در خصوص جنبش کارگران صنایع نفت ایران شاهد بودیم) دچار انحراف و یا سرکوب بشوند، کل حرکت تحول‌خواهانه دچار انحراف و رکود می‌گردد.

ب - لکوموتیو انقلاب «خیزش‌های توده‌ای متمیزه شده و بی‌شکل می‌باشند» که در عرصه حرکت اعتراضی «فقرستیزانه» به صورت فراگیر وارد چالش با حاکمیت می‌شوند، به عبارت دیگر آنچنانکه ارسطو می‌گوید: «جوهر انقلاب حرکت آزادی‌خواهانه نیست، بلکه حرکت عدالت‌طلبانه و فقرستیزانه می‌باشد» بنابراین به همین دلیل آبشخور اولیه تکوین انقلاب‌ها خیزش‌های فقرستیزانه توده‌های متمیزه و بی‌شکل پائینی جامعه می‌باشند و در همین رابطه است که انقلاب همراه با خیزش‌های فقرستیزانه توده‌های بی‌شکل پائینی‌های جامعه شکل می‌گیرد و همین جوهر «خیزشی» (نه جنبشی) و حضور فراگیر و گسترده توده‌های بی‌شکل و جوهر فقیرستیزانه در تکوین انقلاب باعث می‌گردد تا در عرصه پروسه تکوین انقلاب شرایط برای موج‌سواری ارتجاع و ضد انقلاب و بالاخره مصادره و هژمونی بر انقلاب فراهم باشد.

در همین رابطه است که تقریباً تمامی انقلاب‌های سیاسی تاریخ شکست خورده‌اند و ارتجاع و ضد انقلاب پس از مدتی توانسته‌اند بر انقلاب‌های سیاسی سوار بشوند و رهبری انقلاب‌های سیاسی را در دست بگیرند. آنچنانکه در سه انقلاب بزرگ گذشته جامعه ایران (در بیش از یک قرن گذشته) یعنی هم در انقلاب مشروطیت و هم در جنبش دموکراسی‌خواهانه و رهائی‌بخش دکتر محمد مصدق و هم در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ این انحراف و شکست صورت گرفت و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی در چارچوب تشکیلات سنتی خود توانستند در سه انقلاب فوق در خلاء جامعه مدنی جنبشی دینامیک خودجوش

و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پائین، با موج‌سواری و استفاده از احساسات مذهبی توده‌های بی‌شکل و محروم و فقرزده جامعه ایران، سوار بر انقلاب توده‌های محروم ایران بشوند و هر سه انقلاب فوق را در راستای منافع خود به شکست بکشانند، به طوری که اگر در این رابطه داوری کنیم که عامل اصلی شکست سه انقلاب فوق جامعه ایران در بیش از یک قرن گذشته موج‌سواری ارتجاع مذهبی یا روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی در خلاء جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین بوده است داوری دور از ذهن و بی‌ربطی نکرده‌ایم.

در همین رابطه است که باز می‌توانیم داوری کنیم که اگر در آینده به جای سه انقلاب شکست خورده گذشته توده‌های بی‌شکل جامعه بزرگ ایران، توسط خیزش‌های فقرستیزانه صد انقلاب دیگر هم در خلاء جامعه مدنی جنبشی خودجوش و دینامیک و خودسازمانده و مستقل (از حاکمیت و جریان‌های سیاسی اپوزیسیون) و خودرهبر انجام بدهیم، باز ارتجاع مذهبی دگماتیست حوزه‌های فقهاتی توسط تشکیلات سنتی و سوء استفاده از احساسات مذهبی مردم ایران و موج‌سواری تمامی آن صد انقلاب را هم مانند سه انقلاب گذشته جامعه بزرگ ایران، به شکست می‌کشانند؛ اما برعکس «انقلاب»، لکوموتیو «تحول» (به جای خیزش‌های توده‌های متمیزه و بی‌شکل و فقرستیزانه انقلاب) جامعه مدنی جنبشی خودجوش و دینامیک و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل (از حاکمیت و جریان‌های اپوزیسیون) تکوین یافته از پائین در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد که این جامعه مدنی جنبشی می‌تواند به هدایت‌گری حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در سه عرصه تحول سیاسی و تحول اقتصادی و تحول اجتماعی و فرهنگی بپردازد.

پر واضح است که حرکت تحول‌خواهانه جنبشی (برعکس خیزش توده‌های بی‌شکل و متمیزه انقلاب‌ها که از صورتی جهشی و دفعی برخوردار می‌باشند) شکلی فرایندی دارند و در عرصه همین پروسس فرایندی ذومراتب است که حرکت تحول‌خواهانه می‌تواند به صورت هدفدار مراحل مختلف تحول سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را به انجام برساند. ☀

ادامه دارد

«اکنون»، «ما» و «شریعتی»

خود تعریف کرده است، پیوسته بر این اعتقاد بوده‌ایم و هستیم که تنها استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی مستقل و دینامیک و تکوین یافته از پائین می‌تواند در جامعه امروز ایران به عنوان «گفتمان راه‌گشای و تغییرساز اجتماعی» باشد.

بنابراین در این رابطه است که در شرایط امروز جامعه ایران باز هم بر این باوریم که تنها گفتمان جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین است که می‌تواند بن‌بست استراتژی تحول امروز جامعه ایران را (در برابر گفتمان شکست خورده به اصطلاح اصلاح‌طلبانه و گفتمان انقلابی‌گری همراه با تکیه بر شورش‌گری توده‌های بی‌شکل و گفتمان تکیه بر قدرت‌های خارجی در چارچوب استراتژی رژیم چنج و غیره) درهم بشکند؛ و راهی به جلو برای ما باز نماید؛ و البته «لازمه دستیابی به این اهداف کوتاه‌مدت و درازمدت استراتژی جنبشی آن است که با تکیه بر استراتژی تقدم جنبش فرهنگی بر جنبش اجتماعی و تقدم جنبش اجتماعی بر جنبش سیاسی شریعتی بتوانیم شرایط برای اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده و خودمدیریتی دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین

۳ - اگر چه شریعتی در دوران جنبش روشنگری ارشاد خود نتوانست استراتژی خودش را مدون و تئوریزه بکند، ولی در نظریه‌پردازی‌های خودش در آن دوران در این رابطه اقدام به «ریل‌گذاری‌های نظری» کرده است که ما می‌توانیم در این شرایط تندپیچ اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در عرصه «گفتمان‌سازی جنبشی» (به عنوان استراتژی تغییرساز و تحول‌آفرین امروز در جامعه ایران) از این ریل‌گذاری‌های نظری شریعتی (نه در عرصه آلترناتیوسازی جهت مشارکت در قدرت و یا کسب قدرت سیاسی و یا کسب هویت اجتماعی و غیره) بهره‌تئوریک لازم ببریم.

از جمله این ریل‌گذاری‌های نظری استراتژی‌ساز که توسط شریعتی انجام گرفته است می‌توان به کنفرانس دو جلسه‌ای «شیعه حزب تمام» او (در آبان‌ماه ۵۱) اشاره کرد که (تقریباً در واپسین روزهای حیات جنبش ارشاد شریعتی در آبان‌ماه ۵۱ مطرح شده است و لذا آخرین دستاوردهای تئوریک او در عرصه استراتژی و حرکت جامعه‌سازانه و اجتماعی او می‌باشد) در کنفرانس دو جلسه‌ای «شیعه حزب تمام» حسینیه ارشاد او، اگر چه مبانی نظری تحزب‌گرایانه شریعتی صورت خام و ابتدائی و اولیه دارند و شکل حزبی که او در کنفرانس «شیعه یک حزب تمام» مطرح می‌کند، صورت حزب کلاسیک تکوین یافته از بالا دارد ولی به لحاظ مضمونی و جوهری اگر در پیوند بین شیعه به عنوان یک جنبش اجتماعی و تکوین یافته از پائین در رویکرد او و موضوع حزب در این کنفرانس توجه نمائیم، به خوبی می‌توانیم فهم کنیم و دریابیم که «رویکرد شریعتی به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه یک رویکرد جنبشی می‌باشد، نه یک رویکرد کلاسیک تقدم حزب بر جنبش» (آنچنانکه حزب توده از دهه ۲۰ الی الان در جامعه ایران تبلیغ می‌کند).

خلاصه اینکه در رویکرد شریعتی به «جنبش‌های عدالت‌خواهانه اقلیت شیعه» می‌توان فهم کرد که در تحلیل نهائی رویکرد شریعتی در عرصه استراتژی یک رویکرد جنبشی - حزبی بوده است (نه حزبی - جنبشی) و در همین رابطه بوده است که در ۴۰ سال گذشته عمر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) جنبش پیشگامان مستضعفین ایران علاوه بر اینکه تدوین نظری و عملی و تئوریزه کردن استراتژی مرحله‌ای و درازمدت جنبشی ارشاد شریعتی در نوک پیکان وظایف



در جامعه ایران فراهم نمائیم.»

باری، آنچه در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد اینکه اگر در تعریف ما از شریعتی، تنها او به عنوان یک نظریه‌پرداز کلاسیک و غیر کلاسیک خلاصه نمائیم، بدون تردید در این رابطه شریعتی محصور شده در مجموعه آثار او برای ما هدف می‌شود و بدون تردید در این چارچوب وظیفه اصلی حواریون شریعتی نجات این شریعتی از خمول الذکری می‌باشد، به عبارت دیگر کسب هویت سیاسی و اجتماعی هدف می‌شود اما در رویکرد ۴۰ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) برای ما مشکل اصلی جنبش ارشاد شریعتی در این است که شریعتی دیگر در فرایند پسا بسته شدن حسینیه ارشاد در آبان‌ماه ۵۱ در پراتیک جامعه‌سازانه و در عرصه حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران حضور ندارد. لذا حضور کتابی و نظری او هر چند هم که فراگیر باشد تا زمانیکه این حضور نظری و کتابی نتواند به حضور در پراتیک اجتماعی بیانجامد، شریعتی شکست خورده می‌باشد چراکه محوری‌ترین شعار شریعتی در این رابطه این بود که «اگر در صحنه حق و باطل زمان خود نباشی هر کجا که می‌خواهی باش چه به نماز ایستاده باشی و چه به شراب نشسته باشی هر دو یکسان است.»

بنابراین فوری‌ترین وظیفه حواریون شریعتی در زمان حاضر این است که شریعتی را از زندان کتاب‌هایش نجات بدهند و او را وارد پراتیک اجتماعی یا صحنه حق و باطل زمان امروز جامعه ایران بکنند، پر پیدا است که برای انجام و دستیابی به این هدف مهم حواریون امروز شریعتی باید ابتدا نظریه‌ها و اندیشه‌های شریعتی را به صورت گفتمان استبدادستیز و استثمارستیز و استثمارستیز مشخص در زمان حاضر در چارچوب فرمول محمد اقبال لاهوری (پیوند بین ابدیت و تغییر) درآورند.

یادمان باشد، وقتی که می‌گوئیم نظریه‌های شریعتی باید به صورت یک گفتمان مسلط در جنگ گفتمان‌های موجود جامعه ایران درآید، منظور ما این نیست که به تکثیر و فروش کتاب‌های شریعتی بپردازیم، یا اینکه مثلاً برای جلب و جذب مشتری بیشتر به تبلیغ یکطرفه کوپری‌ات یا عرفان

شریعتی اقدام کنیم؛ و یا اینکه توسط نشست‌های دیالوگی در دانشگاه‌های کشور مثلاً اندیشه‌های شریعتی را به بحث و فحش بگذاریم. خیر هیچکدام از این اعمال و رویکردها امروز نمی‌تواند نظریه‌های شریعتی را بدل به دیسکورس و گفتمان مسلط در جامعه ایران بکند. گفتمان‌سازی از نظریه‌های شریعتی در این زمان باید در چارچوب همان گفتمان‌سازی از قرآن باشد که امام علی در نهج‌البلاغه به ما آموزش می‌دهد و

«ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ، وَلَنْ يَنْطِقَ - قرآن را به حرف درآورید، چراکه او خود حرف نمی‌زند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵۸ - ص ۲۲۳ - سطر ۵).

پر واضح است که منظور امام علی در اینجا از به حرف در آوردن قرآن همین گفتمان‌سازی بروز قرآن می‌باشد (نه رویکرد تفسیرگرایانه جدای از رویکرد تغییرگرایانه توسط تاسی از رویکرد فلاسفه یونان یا رویکرد تصوف هند شرقی یا رویکرد اعتزالی‌گری و اشاعره نشستن و قرآن را تفسیر کردن که البته هزاران گونه از این تفسیرها آنچنانکه در ۱۴ قرن گذشته شاهد بوده‌ایم، نمی‌تواند کوچکترین تغییری در جامعه مسلمین ایجاد نماید).

بنابراین تا زمانیکه قرآن در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی و حتی جغرافیائی نتواند به صورت گفتمان تغییرساز درآید هرگز و هرگز این قرآن نمی‌تواند نه تنها کوچکترین تغییری در جامعه مسلمین ایجاد نماید، بلکه مهمتر از آن اینکه باعث تفرقه بیشتر جوامع مسلمین هم می‌گردد.

زانکه از قرآن بسی گمراه شدند

زین رسن قومی درون چه شدند

مر رسن را نیست جرمی ای عنود

چون تو را سودای سر بالا نبود

مولوی

بنابراین مقصود ما از «گفتمان‌سازی از اندیشه‌های شریعتی» در این زمان یعنی اینکه، در جامعه امروز ایران بتوانیم «پیوندی تطبیقی و دیالکتیکی بین اندیشه‌ها و نظریات



شریعتی و پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران ایجاد کنیم». طبیعی است که برای ایجاد پیوند دیالکتیکی و تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیستی) بین اندیشه‌های شریعتی و پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران، نخست باید در چارچوب «تحلیل مشخص از شرایط مشخص امروز جامعه ایران» پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران را به صورت مشخص (نه کلیشه‌ای و نه کپی‌برداری از تعاریف جوامع دیگر و نه تقلیدی) بشناسیم و از پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران «تعریفی مشخص» ارائه دهیم و سپس بر پایه این «تعریف مشخص از پراتیک اجتماعی مشخص امروز جامعه ایران» است که می‌توانیم «پیوندی تطبیقی و دیالکتیکی بین اندیشه و نظریات شریعتی با زمان و نسل و دوران و عصر امروز جامعه ایران برقرار کنیم».

پر واضح است که برحسب «تفاوت نوع تعریف ما از پراتیک اجتماعی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، نوع پیوند نظریات شریعتی با این پراتیک اجتماعی تعریف شده مشخص ما از صورت تطبیقی تا صورت انطباقی و دگماتیسم در چارچوب فرمول پیوند بین ابدیت و زمان محمد قبال لاهوری متفاوت می‌باشند»؛ یعنی اگر در تعریف مشخص از پراتیک اجتماعی امروز جامعه بزرگ ایران، این «پراتیک اجتماعی را پراتیک آزادی‌خواهانه یا برابری‌طلبانه یا به صورت مشخص‌تر پراتیک مطالبه‌گرایانه صنفی و مدنی و سیاسی و غیره تعریف کردیم، پیوند اندیشه‌ها و نظریات شریعتی با هر یک از انواع تعریف‌های فوق ما از پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران متفاوت می‌شوند» و تنها بدین ترتیب است که اندیشه و نظریات شریعتی می‌توانند از لای کتاب‌ها و بحث‌های بی حاصل خشک پلمیک دانشگاهی وارد عرصه کارزار اجتماعی و مدنی و سیاسی و مطالبه‌گرایانه امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بشوند؛ و به قول شریعتی «به جای اینکه ابودر غفاری بنشینند در گوشه حوزه و کلاس و مدرسه و آکادمی و به بحث و فحش‌های کلامی و حدیثی و تفسیری و فقهی و فلسفی و غیره خود را مشغول سازد، استخوان شتری را برمی‌دارد و یک راست به سراغ کعب الاحبار و کاخ سبز معاویه و دارالخلافه عثمان و غیره می‌رود و استبداد و استثمار و استحمار حاکم بر جامعه مسلمین در زمان خودش را به چالش می‌کشد».

به عبارت دیگر با ورود اندیشه‌ها و نظریات شریعتی به عرصه زندگی و حیات اجتماعی و سیاسی و صنفی و روزمره و یا پراتیک اجتماعی مشخص امروز جامعه ایران است که اندیشه و نظریات شریعتی می‌توانند روندی تطبیقی در زندگی مردم امروز ایران پیدا کنند و بدل به «گفتمان تغییرساز و تحول‌آفرین برای جامعه امروز ایران بشوند»؛ و این نظریات و اندیشه‌های گفتمان شده تطبیقی و تغییرساز می‌توانند به صورت «سلبی» نظام سیاسی استبدادی و نظام اقتصادی استثمار و نظام استعماری فرهنگی و مذهبی حاکم را به چالش بکشند و به صورت «ایجابی» دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی جایگزین نظام استبدادی و استثمار و استعماری حاکم بر جامعه امروز ایران بکنند.

در این رابطه طبیعی است که در مرحله پساگفتمان‌سازی از اندیشه‌ها و نظریات شریعتی وظیفه حواریون شریعتی این است که بتوانند در عرصه حرکت افقی جامعه (نه حرکت عمودی پیشگام) این گفتمان شریعتی را در جدال دیالوگی زنده در عرصه پراتیک اجتماعی با گفتمان‌های موجود دیگر جامعه سیاسی ایران، بدل به گفتمان مسلط برای گروه‌های مختلف جامعه ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بکنند. از این مرحله است که گفتمان شریعتی می‌تواند وارد کانال جامعه‌سازانه در عرصه جنبش فرهنگی و جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی بشود؛ و بدین ترتیب است که ما می‌توانیم اندیشه‌های شریعتی را از زندان کتاب‌های شریعتی نجات بدهیم و به عرصه اجتماعی بکشانیم.

پر واضح است که در این چارچوب است که اندیشه‌های شریعتی می‌توانند وارد دیالوگ اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی بشوند و تنها در این میدان است که این اندیشه‌ها و نظریات شریعتی می‌توانند مورد نقد و آشپزی و چکش‌کاری قرار بگیرد و از اینجا است که شرایط برای ظهور «نو - شریعتی» به عنوان یک گفتمان در جامعه امروز ایران فراهم می‌شود. ☀

ادامه دارد



در ونزوئلا چه می‌گذرد؟

۷ - تکیه بر دموکراسی در جوامع مختلف به دو صورت انجام گرفته است:

الف - تکیه بر دموکراسی به صورت شکل حکومت.

ب - تکیه بر دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی.

که می‌توان توسط اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی بسترها جهت دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی فراهم کرد.

قابل ذکر است که «دموکراسی در صورت نظام اجتماعی یک پروسه می‌باشد نه یک فرآورده»، آنچنانکه دموکراسی تک مؤلفه‌ای به عنوان شکل حکومت می‌باشد. بر این مطلب بیافزاییم که «دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی حتماً باید از پائین تکوین پیدا کند» آنچنانکه دموکراسی تک مؤلفه‌ای سیاسی از بالا به صورت پارلمانی به انجام می‌رسد؛ و البته همین سیر تکوین دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی از پائین باعث می‌شود که قاعده هرم کنشگران اجتماعی بزرگتر بشود. غیبت و یا بی‌تفاوتی امروز قاعده جامعه ونزوئلا مولود و سنتز فقدان دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی در دوران چاوز - مادورو می‌باشد که خود این امر شرایط برای دخالت همه جانبه امپریالیسم آمریکا در کشور ونزوئلا فراهم کرده است.

۸ - در شرایطی که راست افراطی در چارچوب شعار پوپولیسم از خود آمریکا تا لهستان و برزیل و غیره حتی نئولیبرالیسم تاچری و ریگانی را هم در جهان سرمایه‌داری و کشورهای متروپل به چالش کشیده‌اند، طبیعی است که سوسیالیسم پوپولیستی چاوز - مادوروائی هم در شکل دیگر، در کشور ونزوئلا در جهت صیانت از سرمایه‌داری دولتی و نفتی و رانتی موجود تلاش می‌کنند چراکه هر دو رویکرد پوپولیستی در چارچوب نظام سرمایه‌داری تلاش می‌کنند تا برنامه خود را به پیش

در تکیه بر دموکراسی به عنوان تنها شکل حکومت که لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری بر آن تکیه می‌کند، هدف لیبرال دموکراسی صیانت از آزادی‌های فردی صرف می‌باشد در صورتی که در دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی هدف تقسیم سه مؤلفه‌ای قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی توسط اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی می‌باشد.

پر واضح است که در لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری به عنوان شکل حکومت تکیه محوری بر تقسیم تک مؤلفه‌ای قدرت سیاسی است. لذا دو مؤلفه دیگر قدرت یعنی قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی موضوع دموکراسی واقع نمی‌شوند. طبیعی است که در آن چارچوب دو مؤلفه دیگر قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی در دست سرمایه‌داری جهت رقابت آزاد بازار و استثمار فرد از فرد و طبقه از طبقه و ملت از ملت در می‌آید؛ بنابراین تا زمانیکه دموکراسی در چارچوب نظام اجتماعی مشمول اجتماعی کردن سه مؤلفه‌ای قدرت نشود، دموکراسی نمی‌تواند به عنوان یک نظام اجتماعی تعریف بشود.

در خصوص سوسیالیسم پوپولیستی هوگو چاوزی هم مشکل از همین جا شروع شد که تکیه این سوسیالیسم بر دموکراسی، از آغاز به عنوان شکل حکومتی و سیاسی و ابزاری بود. لذا چاوز معتقد بود که ما باید از طریق انتخابات به کسب قدرت سیاسی دست پیدا کنیم نه از طریق انقلاب یا کودتا و غیره. ولی آنچه در این رویکرد وجود نداشت اینک چگونه می‌توان توسط دموکراسی تک مؤلفه‌ای سیاسی، سوسیالیسم را به صورت نظام اجتماعی درآورد. در نتیجه همین ناتوانی سوسیالیسم پوپولیستی باعث گردید که سرمایه‌داری در دوران دولت بولیواری بدل به هیولای سرمایه‌داری نفتی و رانتی و دولتی امروز ونزوئلا بشود؛ که بدون تردید اولین قتل این سرمایه‌داری آنچنانکه امروز در جامعه ونزوئلا شاهد هستیم خود دموکراسی تک مؤلفه‌ای سیاسی می‌باشد که البته در جریان انتخاب خوان گوایدو به عنوان رئیس جمهور موقت ونزوئلا (توسط امپریالیسم آمریکا و کشورهای متروپل سرمایه‌داری) دیدیم که همین دموکراسی کانال دخالت مستقیم امپریالیسم آمریکا در تعیین سرنوشت مردم ونزوئلا به نفع حفظ منافع خودشان بود.

بنابراین اگر بر این باوریم که بدون دموکراسی امکان گذار به سوسیالیسم وجود ندارد، باید در تعریف خود از دموکراسی، «بر دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی تکیه کنیم نه دموکراسی به عنوان صرف تک مؤلفه‌ای شکل حکومت» و طبیعی است که می‌توان نتیجه گرفت که بدون دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی، امکان گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم وجود ندارد چراکه این تنها توسط دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی است



ببرند و هیچکدام از این دو رویکرد پوپولیستی ادعای به چالش کشیدن نظام سرمایه‌داری را ندارند. پس اگر بحران ونزوئلا نبرد دو رویکرد پوپولیستی جهت حفظ نظام سرمایه‌داری در ونزوئلا تعریف کنیم، داوری بی‌ربطی نکرده‌ایم.

۹ - جایگاه نفت در اقتصاد نفتی ونزوئلا باعث گردیده است (که علاوه بر اینکه ۹۵ درصد قدرت ارزی ونزوئلا در اختیار دولت بولیواری باشد و تنها ۵ درصد قدرت ارزی در اختیار بخش خصوصی قرار گیرد) بدون تردید همین اقتصاد نفتی بسترساز ظهور فساد گسترده در سرمایه‌داری رانتی دولتی حاکم شده است؛ و همین اقتصاد نفتی است که سوسیالیسم پوپولیستی چاوزی را بدل به سوسیالیسم صرف توزیعی جهت توزیع درآمدهای نفتی کرده بود. بدون تردید آنچنانکه در دولت پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد (یار دیرینه هوگو چاوز) شاهد بودیم، از آنجائیکه در اقتصادهای نفتی درآمد نفت در اختیار دولت‌های پوپولیستی می‌باشد همین امر باعث می‌گردد تا علاوه بر رانت و فساد این دولت‌ها اقتصاد مولد و تولیدی در جامعه توان رشد و شکوفائی پیدا نکنند که خود این امر باز عاملی جهت ظهور سونامی تورم و رکود و بیکاری و فروپاشی نظام اقتصادی و اجتماعی در اینگونه کشورها (آنچنانکه امروز در ونزوئلا شاهد هستیم) می‌شود.

۱۰ - گرچه فقرزدائی از جامعه جزء اولویت‌های اصلی سوسیالیسم پوپولیستی می‌باشد، اما از آنجائیکه فقرزدائی در این رویکرد از طریق سرریز کردن سرمایه‌های نفتی به قاعده جامعه به انجام می‌رسد، در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا فقرزدائی (آنچنانکه امروز در کشور ونزوئلا شاهد هستیم) صورت پایدار پیدا نکند.

۱۱ - در خصوص موضع‌گیری جریان‌های جامعه سیاسی ایران (در داخل و خارج از کشور در دو جناح راست و چپ) در رابطه با بحران ونزوئلا آنچه که قابل توجه می‌باشد اینکه تنها جریان‌هایی از جامعه سیاسی ایران از دخالت‌های امپریالیسم آمریکا در بحران امروز ونزوئلا و انتخاب دست‌ساز خوان گوایدو حمایت می‌کنند که علاوه بر حمایت از پروژه رژیم چنج ترامپ - نتا نیا هو - بن سلمان در ایران معتقدند که همین پروژه دخالت مستقیم آمریکا در ونزوئلا می‌تواند در عرصه پروژه رژیم چنج آمریکا در ایران به نفع آنها تکرار بشود. لذا به همین دلیل است که هم جریان‌های راست سلطنت‌طلب و هم سازمان مجاهدین خلق به صورت مستقیم و غیر مستقیم از پروژه رژیم چنج آمریکا در ونزوئلا حمایت می‌کنند.

۱۲ - امپریالیسم آمریکا به همراه هم‌پیمانان منطقه‌ایش در آمریکای لاتین و اتحادیه اروپا جهت به زانو درآوردن دولت نیکلاس مادورو و جایگزین کردن خوان گوایدو رئیس‌جمهور دست‌ساز خودش تلاش می‌کنند تا به صورت ترکیبی تمامی مکانیزم‌های رژیم چنج را به کار گیرند که این مکانیزم عبارتند از:

الف - تحریم‌های همه‌جانبه اقتصادی و بانکی و نفتی و غیره.
ب - دخالت در انتخابات. ج - دخالت نظامی از کودتا تا جنگ داخلی.

۱۳ - قابل ذکر است که هیچ کدام از این مکانیزم‌ها نمی‌تواند در خدمت اعتلای مبارزه دموکراتیک توده‌های ونزوئلا باشد لذا به همین دلیل قاعده جامعه ونزوئلا در برابر انواع دخالت‌های امپریالیسم آمریکا موضع‌گیری منفی دارند و هیچگونه حمایتی از قاعده جامعه ونزوئلا از سیاست‌های مداخله‌گرایانه بر علیه دولت مادورو مشاهده نمی‌شود.

۱۴ - در این شرایط تندپیچ تاریخ حرکت تحول‌خواهانه جامعه ونزوئلا، کشور ونزوئلا در آستانه جنگ داخلی قرار گرفته است چرا که: اولاً نظام اقتصادی و اجتماعی ونزوئلا در حال فروپاشی کامل می‌باشد.

ثانیاً ارتش از دولت مادورو حمایت می‌کنند هر چند که امکان شقه شدند ارتش هم وجود دارد. ولی به هر حال دفاع ارتش از مادورو شرایط برای تکوین جنگ داخلی از طریق حرکت مداخله‌گرایانه نظامی امپریالیسم آمریکا از طریق کشور کلمبیا وجود دارد.

۱۵ - آنچه در رابطه با نیکلاس مادورو و دولت او در این شرایط خودویژه قابل توجه می‌باشد اینکه او منهای تکیه بر ارتش بتواند مانند زمان چاوز قاعده جامعه ونزوئلا را از حالت بی‌تفاوتی خارج کند و آنها را به عنوان کنشگران اصلی بر علیه دخالت‌های مستقیم و غیر مستقیم امپریالیسم آمریکا وارد میدان بکند. البته اینکه چگونه در این شرایط در عرصه تحریم‌های اقتصادی و تحریم بانکی و نفتی و غیره مادورو می‌تواند قاعده جامعه ونزوئلا را به حرکت درآورد سوالی است که صورت یک معمای بی‌پاسخ دارد. البته حمایت مستقیم و همه‌جانبه دو قدرت بین‌المللی چین و روسیه از دولت مادورو در برابر دخالت‌های امپریالیسم آمریکا در این شرایط تعیین کننده می‌باشد. ☀

پایان



«متافیزیک زمان محوری» اقبال در ترازوی

«متافیزیک دیالکتیک محوری» شریعتی

فقهاتی، تقلیدگرا و تبعدگرا و تکلیفمدار و اسلام فلسفی ارسطوزده و افلاطونزده و اسلام تصوفزده عرفانی دنیاگریز و اختیارستیز و اسلام جبرگرای اشعری گری و اعتزالی همه و همه در گرو انجام آغازین اصلاح کلامی کل اسلام تاریخی می‌باشد. آنچنانکه می‌توان در این رابطه به ضرس قاطع داوری کرد که در رویکرد هر دو آنها بدون اصلاح کلامی هر گونه اصلاح فقهی و عرفانی و فلسفی و غیره در اسلام تاریخی سترون و عقیم خواهد بود.

هر چند که هر دو آنها بر این باور بودند که «بدون اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام تاریخی، محدود کردن اجتهاد در اصول (به عنوان موتور دینامیزم اسلام تاریخی) به اجتهاد فقهی فقهای دگماتیست تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیفمدار حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی (آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری بر طبل آن می‌کوبید) سورنا را از دهانش نواختن می‌باشد» و هر چند که هر دو آنها بر این باور بودند که هر گونه اصلاحات عملی و یا حرکت تحول‌خواهانه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در جوامع مسلمان در این عصر و در این نسل بدون اصلاحات نظری کل ساختار اسلام تاریخی (آنچنانکه جلال آل احمد بر طبل آن می‌کوبید) آب در هاون کوفتن می‌باشد.

در این رابطه هر دو معتقد بودند که جنگ آزادی‌بخش نجات اسلام باید قبل از جنگ

هر چند که هم محمد اقبال لاهوری و هم شریعتی (معلمان کبیرمان) بر این باور بودند که «تحول سیاسی» در جوامع مسلمان در گرو «تحول اجتماعی» می‌باشد، آنچنانکه «تحول اجتماعی» در این جوامع در گرو «تحول فرهنگی» است و بدون «تحول فرهنگی» در اینگونه جوامع، امکان دستیابی به «تحول اجتماعی» و در ادامه آن به «تحول سیاسی» اصلاً و ابداً وجود ندارد، لذا در چارچوب این فرمول بود که در راستای دستیابی به «تحول فرهنگی» در جوامع مسلمان هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که دستیابی به «تحول فرهنگی» در گرو انجام اصلاح فکر دینی در جوامع مسلمان می‌باشد؛ و بدون اصلاح فکر دینی در جوامع مسلمان در قرن بیستم، امکان «تحول فرهنگی» در آن جوامع وجود ندارد.

لذا در راستای اصلاح فکر دینی در جوامع مسلمان بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام شدند؛ و در عرصه پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام تاریخی بود که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که این بازسازی اسلام تاریخی می‌بایست، به صورت هیرارشیک در عرصه‌های بازسازی کلامی و بازسازی فلسفی و بازسازی عرفانی و بازسازی فقهی، در چارچوب «اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام تاریخی» به انجام برسد.

از اینجا بود که در تحلیل نهائی، از آنجائیکه آنها انجام پروژه اصلاح عملی خود را در جوامع مسلمان، در گرو تحقق ضروری پروژه اصلاح نظری خود می‌دیدند، بنابراین در این رابطه بود که آنها در چارچوب استراتژی نجات اسلام قبل از نجات مسلمین خود، پروژه اصلاح نظری خود را که همان نجات اسلام تاریخی (از ویرانه‌های اسلام کلامی اشعری گری و اعتزالی گری و ویرانه‌های اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و ویرانه‌های اسلام تصوفزده و عرفانی دنیاستیز و اختیارستیز و ویرانه‌های اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی، تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای هزار ساله حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی) بود، با اصلاح کلامی بنا کردند، چراکه هر دو این پیشکسوتان نظری و عملی ما بر این باور بودند که بدون پروژه اصلاح کلامی توسط اجتهاد در اصول فکر دینی اسلام، امکان انجام پروژه اصلاح نظری یا بازسازی فکر دینی در اسلام تاریخی موجود وجود ندارد.

به عبارت دیگر هر دو آنها بر این اعتقاد بودند که انجام اصلاحات در اسلام

آزادی‌بخش نجات مسلمانان صورت بگیرد و بدون پیروزی در جنگ آزادی‌بخش اسلام (در چارچوب پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام) امکان پیروزی در جنگ آزادی‌بخش و رهائی‌بخش و مبارزه آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه جوامع مسلمان وجود ندارد و هر چند که هر دو اینها معتقد بودند که انحطاط‌زدائی تمدنی جوامع مسلمان در این عصر در گرو انحطاط‌زدائی فرهنگی جوامع مسلمان می‌باشد، آنچنانکه انحطاط‌زدائی فرهنگی جوامع مسلمان در گرو انحطاط‌زدائی اسلام تاریخی است - برعکس رویکرد ابن خلدون و سیدجمال - هر دو اینها بر این باور بودند که از بعد از انحطاط اسلام تاریخی (توسط انحطاط اسلام روایتی جعلی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام عرفانی تصوف‌زده هند شرقی و اسلام کلامی اشعری‌گری و اعتزالی‌گری ارسطوزده و افلاطون‌زده و اسلام فقهاتی روایت زده) بود که جوامع مسلمان از قرن چهارم دچار انحطاط تمدنی شدند و لذا در رویکرد هر دو آنها تا زمانیکه جوامع مسلمان از انحطاط فرهنگی سنت‌زده و استبدادزده و فقه‌زده و خرافات‌گرا و اراده‌ستیز و جامعه‌گریز و اختیارستیز و انحطاط اسلام تاریخی رهائی پیدا نکنند، امکان رهائی آنها از انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط سیاسی وجود ندارد.

همچنین هر دو آنها بر این باور بودند که بدون «تحول فرهنگی» در جوامع مسلمان در تندیچ جهان قرن بیستم یا قرن فاجعه‌ها و قرن استعمار و قرن استثمار (ملت از ملت و طبقه از طبقه و فرد از فرد) و قرن استبداد، امکان نهادینه کردن نهادهای دموکراتیک و دموکراسی در جوامع مسلمان وجود ندارد؛ و به همین ترتیب بود که هر دو آنها در راستای ایجاد تحول و تغییر در جوامع مسلمان به جای تکیه بر استراتژی انقلابی‌گری از مسیر کسب قدرت سیاسی، بر استراتژی دموکراتیک از طریق «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» و «تحول اقتصادی» استوار بر «تحول فرهنگی» حرکت کردند؛ و هر دو آنها معتقد بودند که در راستای نهادینه کردن دموکراسی و عدالت یا مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در جوامع مسلمان باید بر مدل دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی (در راستای اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جوامع مسلمان) تکیه بشود.

همچنین هر دو آنها در جهت ایجاد تحول دموکراتیک

تکوین یافته از پائین در جوامع مسلمان، معتقد به تقدم رویکرد جنبشی (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر دینامیک) نسبت به رویکرد حزبی یا احزابی تکوین یافته از بالا بودند؛ و هر دو آنها عامل شکست جنبش‌های رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جوامع مسلمان در قرن نوزدهم و بیستم، سنتز و مولود خلاء عصر روشنگری در جوامع مسلمان و جایگزین شدن فتوای تکلیف‌مدار و تقلیدگرا و تعیدگرا روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی به جای شورانیدن عقول توده‌ها (به خصوص در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جوامع فقه‌زده و استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده و استعمارزده و تصوف‌زده مسلمان) و به جای رویکرد آگاهی‌بخش و آزادی‌بخش و عدالت‌طلبانه و رهائی‌بخش تحلیل می‌کردند.

باری، وجوه مشترک حرکت هر دو آنها در عرصه نظری و عملی بر این امور قرار داشت که تحقق پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام و نجات جوامع مسلمان از فقه‌زدگی و استثمارزدگی و استبدادزدگی و تصوف‌زدگی و استثمارزدگی و استعمارزدگی در گرو تکیه بر شعار: «اسلام منهای روحانیت» یا «اسلام منهای متولیان رسمی دین می‌دانستند»؛ و دستیابی به «توحید عملی» (در جوامع مسلمان در مؤلفه‌های مختلف توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی) در گرو دستیابی و مدون کردن تئوریک یا مانیفست توحید نظری می‌دانستند؛ و هر چند که هر دو آنها معتقد بودند که توحید در عرصه عملی در چهار مؤلفه جهان و انسان و جامعه و تاریخ، همان تجلی «الله» در جهان و انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد و هر چند که هم خدای اقبال و هم خدای شریعتی، خدای رهائی‌بخش مستضعفین زمین بودند و هر چند که هم از نظر شریعتی و هم از نظر اقبال تنها از طریق تجربه دینی و تجربه باطنی و پراکسیس آگزیستانسی قابل شناخت می‌باشد.

هر چند که هم خدای شریعتی و هم خدای اقبال، خدای فاعل و خدای خالق و خدای دائماً در حال خلق جدید می‌باشد (نه خدای صانع و خدای ناظر و خدای بیکار و خدای بازنشسته بیرون از وجود و بیگانه با هستی ارسطوئی و افلاطونی و نیوتنی و نه خدای حلولی هگلی و نه خدای صور فاهمه ذهنی کانتی و نه خدای اتحادی اسپینوزائی و یا صوفیانه و عارفانه مسلمانان) ولی در تحلیل نهائی هر



دو آنها معتقد بودند که مسلمانان از زمانی گرفتار انحطاط اسلام تاریخی شدند که قرآن را بد فهمیدند؛ و در فهم قرآن گرفتار ورطه هولناک اسلام روایتی و فلسفه یونانی وارداتی ارسطویی و افلاطونی و تصوف و عرفان وارداتی هند شرقی و فقه دگماتیست مولود اسلام جعلی روایتی شدند، چراکه در رویکرد مشترک هر دو آنها قرآن پیوسته می‌خواهد انسان‌ها را درگیر با جهان و خودش و جامعه جهت تغییر بکند؛ و هرگز در سرتاسر قرآن یک تعریف استاتیک از انسان ارائه نشده است؛ و برعکس رویکرد ارسطو که به تعریف استاتیک از انسان می‌پردازد و مثلاً انسان را «حیوان ناطق» می‌داند و بعداً در چارچوب این تعریف استاتیک از انسان به تفسیر و تشریح و تبیین انسان مورد ادعای خود می‌پردازد. قرآن هرگز و هرگز به تعریف انسان و اجتماع و تاریخ قبل از حرکت نمی‌پردازد و انسان و جامعه و تاریخ را فقط در بستر پروسس شدن دینامیک یا صیورورت به صورت سیال تعریف می‌کند.

بنابراین در این رابطه بود که هر دو آنها مادیت توحید یا تجلی خداوند در جهان به صورت میزان و در جامعه به صورت قسط و در انسان به صورت فلاح تعریف می‌کردند و موتور عملی و نظری حرکت خود را در «اصل اجتهاد» تعریف می‌کردند؛ و در چارچوب فرمول «پیوند بین ابدیت و تغییر» جهت پروژه اصلاح نظری و عملی خود در جوامع مسلمان، برعکس مطلق کردن ابدیت رویکرد دگماتیست و برعکس مطلق کردن تغییر رویکرد انطباقی، هر دو آنها بر رویکرد تطبیقی توسط تکیه دیالکتیکی بر دو مؤلفه ابدیت و تغییر حرکت می‌کردند؛ و توسط همین رویکرد اجتهاد در اصول و فروع و فقه معتقد بودند که برای بازسازی کلام اسلام تاریخی باید به بازشناسی نبوت و وحی و توحید بپردازند.

آنچنانکه معتقد بودند که بدون نجات توحید از دایره مجرد دگماتیست کلامی حوزه‌های فقهاتی (که با توحید ذهنی سه مؤلفه‌ای افعالی و صفاتی و ذاتی، توحید را خلاصه می‌کردند) امکان بازسازی کلامی توحید به مؤلفه‌های نظری و عملی انسانی و اجتماعی و جهانی وجود ندارد؛ و از آنجائیکه هر دو آنها بر این باور بودند که برای ساختن دموکراسی سه مؤلفه‌ای در جوامع مسلمان اول باید فرهنگ دموکراتیک در آن جوامع نهادینه شود، بنابراین برای

دستیابی به فرهنگ دموکراتیک آنها بر پروژه اصلاح دینی و پروژه «تحول فرهنگی» قبل از «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» تکیه کردند، زیرا در رویکرد آنها بدون اصلاح دینی در جوامع مسلمان امکان دموکراتیک کردن فرهنگ آن جوامع وجود ندارد؛ و از آنجائیکه هر دو آنها اعتقاد داشتند که برای دستیابی به پلورالیسم سیاسی در جوامع مسلمان (به عنوان یک ضرورت دموکراسی‌سازی) ابتدا و قبل از آن باید به پلورالیسم اجتماعی دست پیدا کرد، آنچنانکه برای دستیابی به پلورالیسم اجتماعی در جوامع رنگین کمان مسلمان باید قبل از هر چیز به پلورالیسم فرهنگی و مذهبی دست یافت و از نظر محمد اقبال و شریعتی دستیابی به پلورالیسم فرهنگی در جوامع مسلمان هرگز اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه توسط پروژه اصلاح دینی و بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی شرایط برای ظهور پلورالیسم مذهبی و دینی در جوامع مسلمان فراهم بکنیم.

همچنین هر دو آنها بر این باور بودند که هدف‌های دموکراتیک از دل روش‌ها و استراتژی دموکراتیک حاصل می‌شوند و بدون روش و استراتژی دموکراتیک نمی‌توان به اهداف دموکراتیک در جوامع مسلمان دست پیدا کرد؛ بنابراین هم محمد اقبال و هم شریعتی برای دستیابی به روش دموکراتیک، بر تقدم «تحول فرهنگی» بر «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» و «تحول اقتصادی» تکیه کردند و از آنجائیکه هر دو آنها باور داشتند که نیروهای اجتماعی غیر از نیروهای سیاسی هستند، برای استحاله نیروهای اجتماعی به نیروهای سیاسی در جوامع مسلمان، بر پروژه اصلاح دینی یا پروژه بازسازی تطبیقی اسلام و ایجاد تحول دموکراتیک فرهنگی تکیه کردند تا به وسیله آن بتوانند شرایط برای رویکرد تغییرگرایانه (نه تفسیرگرایانه) خود نسبت به جهان و جامعه و انسان فراهم کنند و مسیرها جهت مبارزه با رویکرد پاسیف‌گرایانه اجتماعی و انسانی فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی و رویکرد صوفیانه و زاهدانه و عارفانه گذشته مسلمانان در طول ۱۴ قرن گذشته و رویکرد کلامی جبرگرایانه اشاعره و یونانی‌زده معتزله و رویکرد تقلیدگرایانه و تکلیف‌مدارانه و تعبدگرایانه اسلام فقهاتی دگماتیست حوزه‌های فقهاتی هموار سازند. ☀

ادامه دارد

در راستای دستیابی به «انسان معنوی قرآن»

در پاسخ به این سؤال:

اولاً باید عنایت داشته باشیم که درک و فهم «معنویت» از جهان برای انسان یک «کشف» می‌باشد نه یک «خلق»؛ به عبارت دیگر «معنا» یک مفهوم فاهمه ذهنی انسان «آنچنانکه کانت می‌فهمد، نیست» تا هنرمند (آنچنانکه شوپنهاور می‌گوید: «کل عالم زشت است و هنرمند برای اینکه کمی از زشتی‌های هستی را بکاهد، با هنر خود جهان را آرایش می‌نماید تا با خلق آن بتواند به عنوان یک صفت بر جهان تزریق ذهنی نماید»؛ بنابراین اگر «معنا» مانند کانت به عنوان یک مفهوم فاهمه ذهنی انسان تعریف کردیم، طبیعی است که «معنا» حاصل خلق در جهان می‌باشد و خلق این معنا، آنچنانکه شوپنهاور می‌گوید، وظیفه هنرمند می‌باشد، نه وظیفه عارف و پیامبر، چراکه تفاوت پیامبر و عارف با هنرمند در این است که پیامبر و عارف «معنا» را در جهان توسط توحید «کشف» می‌کنند، در صورتی که برعکس هنرمند به آفرینش و خلق معنا در جهان می‌پردازد (نه کشف معنا).

هنرمند معنا را خلق می‌کند، اما پیامبر و عارف معنا را در جهان کشف می‌نمایند. خلق معنا که وظیفه هنرمند می‌باشد با کشف معنا که وظیفه پیامبر و عارف می‌باشد متفاوت هستند. البته وجه مشترک هنرمند و عارف و پیامبر توحیدی در این است که هر سه معتقدند که «انسان نیازمند به معنا می‌باشد» و بدون فهم معنا در هستی، انسان نمی‌تواند در نمایشگاه بزرگ وجود خود را از صورت «تماشاگری وارد صحنه بازی‌گری و تغییر در جهان و جامعه و خود بکند». پس برای اینکه انسان در نمایشگاه بزرگ وجود بتواند از حالت «تماشاگری به حالت بازی‌گری استحاله کند، لازم است که به کشف و یا خلق معنا در هستی دست پیدا کند.»

لذا به همین دلیل است که از نظر محمد اقبال لاهوری فلسفه نیایش و عبادات اعم از نماز و روزه و غیره در راستای «کشف معنا» در وجود و فراهم کردن بسترها جهت استحاله انسان از حالت تماشاگری به حالت بازی‌گری می‌باشد.

«عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش در عالیترین صورت خود بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. نیایش مانند تفکر یک فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است، ولی فرایندهای مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیک‌تر می‌شوند و نیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند، در نیایش وظیفه نیایش‌گر از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست برمی‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. نیایش، به عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از حیات کشف می‌کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۱۰۵ - سطر ۱۵ به بعد)

«حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می‌پردازد،

همچون عارفی است که در نیایش خواستار دست یافتن به حقیقت است گرچه در حال حاضر تنها بر اثر جای پای آهو به دنبال مشک می‌رود و به این ترتیب روش جستجوی وی محدودتر است، عطش وی برای معرفت بالاخره او را به نقطه‌ای خواهد رسانید که در آن نقطه بوی نافه آهو بهتر از اثر پای وی او را رهبری خواهد کرد. تنها همین است که بر قدرت وی بر طبیعت می‌افزاید و آن رویت کل بی‌پایان را بهره او می‌سازد که البته فلسفه آن را می‌جوید ولی نمی‌یابد. بینش بدون قدرت تعالی اخلاقی می‌آورد، ولی نمی‌تواند یک فرهنگ پاینده بسازد. قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی شود. برای گسترش و ترقی انسانیت لازم است که هر دو آنها با یکدیگر ترکیب شوند. ولی غرض از نیایش وقتی بهتر حاصل می‌شود که عمل نیایش حالت دسته جمعی داشته باشد. روح هر نیایش واقعی اجتماعی است. حتی راهب هم از اجتماع آدمیان دست می‌کشد، به این امید که در صومعه دور افتاده خود با خدا همراه شود. اجتماع دینی عبارت از مجموعه‌ای از افراد بشر است که به انگیزش خواست واحدی، همه آنان در باره یک موضوع به خود تمرکز می‌دهند و خودهای درونی خویش را باز می‌گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند. این خود یک حقیقت روانشناسی است که اجتماع قدرت متعارفی ادراک انسان‌ها را زیاده‌تر می‌کند و عواطف را عمیق‌تر می‌سازد» (ص ۱۰۷ - ۵)

«پس نیایش خواه فردی باشد خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان. نیایش فرایند منحصر به فرد اکتشافی است که به وسیله آن من جوینده در همان لحظه که نفی خودی خویشتن را می‌کند به اثبات وجود خویش می‌رسد و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به عنوان عامل بالنده در حیات جهان اکتشاف می‌کند. شکل عبادت در اسلام که با روانشناسی حالت ذهنی در نیایش موافقت کامل دارد، نماینده نفی و اثبات هر دو هست» (ص ۱۰۸ - ۱۰).

ثانیاً انسان برای «کشف معنا» در هستی آنچنانکه محمد

اقبال لاهوری می‌گوید، باید به جای «تجربه حسی» بر «تجربه دینی» و «تجربه باطنی» به عنوان یک پراکسیس اگزیستانسی تکیه بکند و دلیل این امر همان است که از نظر اقبال انسان دارای «چهار خودویژگی در خلقت می‌باشد.»

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد

حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

فطرت آشفته که از خاک جهان مجبور

خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد

خبری رفت زگردون به شبستان ازل

حذر ای پردگیان پرده‌دری پیدا شد

آرزو بی‌خبر از خویش باغوش حیات

چشم واکرد و جهان دگری پیدا شد

زندگی گفت که در خاک نپیدم همه عمر

تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد

کلیات اشعار محمد اقبال - فصل افکار - ص ۲۱۵ - ۳ به بعد

این چهار خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال عبارتند از: خودگری، خودشکنی، خودنگری و پرده‌دری که منظور اقبال از این چهار خودویژگی انسان این است که:

الف - «خودگری» از نظر اقبال دلالت بر قدرت «خودسازی انسان» می‌کند، به عبارت دیگر انسان در این جهان تنها موجودی است که «خودش، خودش را می‌سازد» که شاید اگر بخواهیم این داوری اقبال در باب انسان را با زبان اگزیستانسیالیستی مطرح کنیم، می‌توانیم بگوئیم تمام موجودات هستی دارای ماهیتی مقدم بر وجود خود می‌باشند به جز انسان که وجودش مقدم بر ماهیش است و با وجودش ماهیت خودش را تعریف می‌کند.

ب - دومین خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال (که در اشعار فوق مطرح کرده است) «خودشکنی» می‌باشد، چراکه

روحانی از جهان در گرو حیات‌دار دانستن کل وجود است» به عبارت دیگر در رویکرد محمد اقبال لاهوری در هستی آنچه غلبه دارد بر کل وجود، «حیات» است که به صورت یک حقیقت ذومراتب حتی ماده هم در مرحله ضعیفی از حیات تعریف می‌شود؛ و البته در خصوص انسان اقبال برعکس داروین معتقد است که سرسلسله جنبان فرایندی از تکامل حیات می‌باشد که خودش به صورت مستقیم بدون با نفی واسطه‌ها به سوی آینده از پیش مشخص نشده پیش می‌رود؛ و البته اصول اساسی که از نظر محمد اقبال می‌تواند تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه نماید، همان اصول سه گانه ای است که محمد اقبال در صفحه ۱۷۷ سطر سوم در چارچوب سه اصل «عدالت، آزادی و همبستگی یا مسئولیت مشترک» اینچنین مطرح می‌کند: «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت از لحاظ اسلام کوششی است برای آنکه این اصول را به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآورد.» ☀

ادامه دارد

آدمی از نظر محمد اقبال تنها موجودی در هستی است که وجودش به دست خودش و با اراده و تدبیر خودش ساخته می‌شود؛ بنابراین همان آدمی که قدرت معماری وجود خود را دارد، «قدرت خودشکنی» خود را هم دارد.

ج - سومین خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال، «خودنگری» انسان می‌باشد. قابل ذکر است که محمد اقبال برای انسان سه صفت قائل است:

اول - اینکه انسان برگزیده خداست.

دوم - اینکه انسان جانشین خدا در زمین است.

سوم - اینکه انسان امانت‌دار خداوند در زمین است.

اقبال لاهوری در تعریف امانت و امانت‌داری انسان می‌گوید: «فردیت و خود انسان همان امانت در انسان می‌باشد» که البته مهمترین مشخصه فردیت و خود انسان از نظر اقبال همان قدرت اراده و خودشکنی او می‌باشد.

د - چهارمین خودویژگی انسان از نظر محمد اقبال «پرده‌داری» انسان است که تعریف پرده‌داری انسان از نظر اقبال همان «توان انسان در کشف اسرار وجود و کشف معنا از هستی می‌باشد.»

بنابراین انسان بر پایه این چهار ویژگی است که می‌تواند به کشف معنا در هستی دست پیدا کند.

ثالثاً در چارچوب کشف معنا از جهان است که اقبال سه نیاز مشترک همه انسان‌ها را بدین ترتیب تعریف می‌نماید.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است، تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۶).

در این سه نیاز مشترک همه انسان‌ها از نظر محمد اقبال نیاز اول تعبیر و تفسیر روحانی از جهان می‌باشد که در این رابطه محمد اقبال بر این باور است که «تعبیر و تفسیر



تبیین «فلسفه مرگ انسان»



در رویکرد امام علی

وجودی خود انسان بودند؛ و در هر دو رویکرد عرفا و انبیاء، مرگ به عنوان یک امر وجودی تعریف می‌کردند، نه امر عدمی که خود این امر وجودی به عنوان سنتز تکامل اگزیستانسی انسان می‌دانند؛ و البته وجه مشترک سه رویکرد مختلف انبیاء و فلاسفه و عرفا در خصوص تبیین فلسفه مرگ این است که هر سه رویکرد مرگ را به عنوان یک امر فردی برای همه بشر می‌دانستند نه امر جمعی یا اجتماعی.

تفاوت مسیر فلاسفه از مسیر انبیاء و عرفا در این بوده است که فلاسفه در عرصه «تبیین فلسفی مرگ بر ثنویت روح و بدن انسان تکیه می‌کردند» که البته پیشکسوت این عرصه افلاطون فیلسوف یونانی و شاگرد سقراط می‌باشد که در قرن پنجم پیش از میلاد در آتن پس از شهادت استاد خود سقراط ظهور پیدا کرد. دیدگاه افلاطون در باب انسان مانند دیدگاه او در باب هستی بر دوآلیسم و ثنویت استوار می‌باشد. به این ترتیب که در باب انسان افلاطون معتقد است که «انسان روحی است که اسیر تن می‌باشد»؛ و تن دارای سه جزء مهم سر مفر عقل و سینه مفر عواطف و شکم محل شهوات است. از نظر افلاطون «روح» که همان هسته اصلی انسان می‌باشد، پیش از حلول در بدن انسان در عالم مُثُل یا عالم مجردات یا عالم معقولات بوده است؛ که «پس از مرگ انسان بدن نابود می‌شود و

۲- رویکرد افلاطونی: قبلاً مطرح کردیم که اگر انسان را تنها موجود «مرگ آگاه» در وجود بدانیم و تعریف انسان به عنوان «موجود مرگ آگاه» در کنار دو تعریف «انسان موجود ناطق» و «انسان موجود اجتماعی» به عنوان سه تعریف تمامی تاریخ فلسفه بشر بدانیم. در کالبد شکافی موضوع مرگ برای انسان باید «فلسفه مرگ» را از «فیزیولوژی مرگ» جدا بکنیم، چراکه در خصوص مکانیزم فیزیولوژی مرگ، انسان با تمام پدیده‌های ذی‌حیات در هستی مشترک می‌باشد. آنچه وجه ممیزه انسان از دیگر موجودات ذی‌حیات در این عرصه می‌باشد، «فلسفه مرگ» است نه «فیزیولوژی مرگ».

قابل ذکر است که ریشه تاریخی و روانشناختی تکوین «فلسفه مرگ» برای انسان بازگشت پیدا می‌کند به همان خصیصه «مرگ آگاهی» انسان، زیرا همین خصیصه «مرگ آگاهی» انسان باعث گردیده است تا همه انسان‌ها از آغاز تاکنون «پدیده مرگ» را به صورت پیچیده‌ترین پدیده حیات در هستی تعریف کنند و اندیشمندان بشری در تاریخ گذشته از آغاز الی الان پیوسته با نگاه‌های مختلف خود «فلسفه مرگ» در حیات بشر را به صورت گوناگون و متفاوت تبیین کنند. در نتیجه فلاسفه به شکلی و عرفا و انبیاء الهی به شکل دیگر فلسفه مرگ را برای بشریت تبیین کرده‌اند. کار بزرگی که انبیاء ابراهیمی در این عرصه مطرح کرده‌اند این بوده است که در راستای تبیین فلسفه مرگ، تلاش کرده‌اند تا فلسفه مرگ را در چارچوب فلسفه آخرت یا معاد تبیین نمایند؛ به عبارت دیگر «فلسفه آخرت یا معاد» در دیسکورس تبیین فلسفه مرگ، «بزرگ‌ترین ره‌آورد انبیاء الهی بوده است».

همین پیوند موضوع فلسفه مرگ با موضوع آخرت و قیامت یا معاد توسط انبیاء الهی باعث گردیده است تا در این عرصه «راه انبیاء الهی از راه فلاسفه و عرفا جدا بشود»، چراکه انبیاء الهی از کانال آخرت یا قیامت یا معاد فلسفه مرگ انسان را تبیین کرده‌اند، در صورتی که در رویکرد فلاسفه از کانال «پدیده روح فلسفی» به عنوان یک موجود متافیزیک موضوع فلسفه مرگ انسان تبیین شده است برعکس عرفا که موضوع فلسفه مرگ انسان در چارچوب رویکرد تجربه باطنی خود به صورت اگزیستانسی تبیین می‌کردند. بدون تردید وجه مشترک رویکرد انبیاء ابراهیمی با رویکرد عرفا در این می‌باشد که هر دو مسیر معتقد به تکامل‌پذیری بشر در پروسس

روح باقی می‌ماند». فلسفه مرگ در رویکرد افلاطون عبارت است از «جدا شدن روح از بدن». همان روحی که از عالم مُثل به صورت تبعیدی برای مدتی در بدن انسان زندانی بوده است و با مرگ انسان و نابود شدن بدن «این زندانی تن آزاد می‌شود» و دوباره به عالم اولیه خود باز می‌گردد.

این ثنویت و رویکرد افلاطون از دوران مأمون عباسی در قرن دوم با ترجمه آثار افلاطون به عربی وارد فرهنگ مسلمین شد؛ و تقریباً تمامی رویکرد متکلمان و فلاسفه و عرفا و فقهای مسلمان را در برگرفت و باعث مسخ صد در صد رویکرد قرآن به فلسفه مرگ گردید. در نتیجه همین رویکرد افلاطونی است که مولوی می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

از جدائی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند

از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

تن زجان و جان زتن مستور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

مثنوی - دفتر اول - ابیات ۱ تا ۴

و در جای دیگر باز مولوی در چارچوب همین رویکرد افلاطونی می‌گوید:

منبسط بودیم و یک گوهر همه

بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون بصورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق

تا رود فرق از میان این فریق

مثنوی - دفتر اول - ابیات ۶۹۶ تا ۶۹۹

و باز در جای دیگر مولوی در چارچوب همین رویکرد افلاطونی خود می‌گوید:

عین آتش در اثیر آمد یقین

پرتو و سایه ویست اندر زمین

لاجرم پرتو نیاید زاصطراب

سوی معدن باز می‌گردد شتاب

قامت تو برقرار آمد بساز

سایه‌ات کوتاه دمی یکدم دراز

زانک در پرتو نیاید کس ثبات

عکس‌ها واگشتت سوی امهات

مثنوی - دفتر سوم - ص ۵۹۰ - ابیات ۴۲۶۹ تا ۴۲۷۲

و در جای دیگر مثنوی می‌گوید:

جسم ظاهر روح مخفی آمده است

جسم همچون آستین جان همچو دست

باز عقل از روح مخفی‌تر بود

حس به سوی روح زودتر ره برد

و حافظ در چارچوب همین رویکرد افلاطونی خود می‌گوید:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست

روم بگلشن رضوان که مرغان چمنم

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم

دریغ و درد که غافل ز حال خویشتم

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

چو در سراجہ ترکیب تخته بند تنم

اگر زخون دلم بوی عشق می آید

عجب مدار که همدرد ناچه ختنم

مرا که منظر حورست مسکن و ماواء

چرا بکوی خرابانیاں بود وطنم

طراز پیرهن زرکشتم مبین چون شمع

که سوزهاست نهانی درون پیرهنم

بیا و هستی حافظ ز راه او بردار

که با وجود تو کس نشنود زمن که منم

هستی حیوان شد از مرگ نبات

راست آمد اقلونی یا ثقات

چون چنین بردیست ما را بعد مات

راست آمد آن فی قتل حیات

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ابیات ۴۲۳۳ تا ۴۲۳۵

باری، اگر می بینیم که امام علی در نامه ۲۳ نهج البلاغه مرگ برای خودش اینچنین تعریف می نماید که «وَاللَّهِ مَا فَجَانِي مِنَ الْمَوْتِ وَارِدٌ كَرِهْتُهُ وَلَا طَالِعٌ أَنْكَرْتُهُ وَ مَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدٍّ وَ طَالِبٍ وَجَدَ - به خدا قسم مرگ برای من نه تنها ناپسند نیست بلکه مانند پیدا کردن آب در شب تاریک در بیابان های خشک عربستان برای قارب است» و یا اگر می بینیم که همین امام علی در خطبه ۵ نهج البلاغه می فرماید «...هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتْيَا وَ اللَّتْيَا وَ اللَّهُ لِابْنِ أَبِي طَالِبٍ آئِسٌ بِالْمَوْتِ مِنَ الطُّفْلِ بِتَدْيِ أُمِّهِ... - هیهات پس از این همه تجربه و آزمون و آزمایش، به خدا قسم پسر ابوطالب از مرگ مانند پستان مادر برای شیر خوردن کودک استقبال می کند.»

طبیعی است که این استقبال امام علی از مرگ یک استقبال بیزینسی یا تجارتي برای رفتن به بهشت نیست، چراکه خود اما م علی داوری خودش در این رابطه در نهج البلاغه اینچنین مطرح کرده است.

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - سه دسته خدا را عبادت می کنند، دسته ای برای کسب بهشت خدا را عبادت می کنند، این عبادت، عبادت تجار است، دسته ای دیگر برای ترس از جهنم خدا را عبادت می کنند، این عبادت، عبادت بردگان است، دسته سوم برای شکر خداوند را عبادت می کنند این عبادت، عبادت احرار و آزادگان است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - باب کلمات قصار - شماره ۲۳۷ - ص ۵۱۰ - س ۸).

ادامه دارد

۳ - رویکرد اگزیستانسی: بر خلاف دو رویکرد اپیکوریستی و افلاطونی، رویکرد اگزیستانسی به فلسفه مرگ، لازمه استمرار حیات و لازمه تکامل حیات، پدیده مرگ می داند و بدون مرگ نه استمرار حیات ممکن می داند و نه تکامل حیات، همچنین در رویکرد اگزیستانسی برعکس دو رویکرد اپیکوریستی و افلاطونی که بر جبر انسان تکیه دارند و معتقد به ثنویت وجود روح و بدن انسان می باشند، در رویکرد اگزیستانسی بر اختیار و توحید وجودی انسان تکیه و تاکید شده است. لذا در رویکرد اگزیستانسی ثنویت روح و بدن و ثنویت طبیعت و ماوراء الطبیعت از میان می رود و تجربه اگزیستانسی مرگ به صورت یک امر فرایندی و تدریجی و دیالکتیکی و وجودی تبیین و تعریف می شود. موت از دل حیات و حیات از دل موت بیرون می آید و مرگ نه تنها میوه شجره تکامل حیات می باشد، خود پایان راه نیست.



«مبناسازی اخلاق» یا «تئوری اخلاق انسان» در رویکرد پیامبر اسلام

«تئوری اخلاق تطبیقی»

۲- در عبارات فوق اقبال برای نفی «جبرگرایی انسان» توسط آن هسته عرفانی و وجودی «من فعال» بر تبیین رابطه دیالکتیکی بین «من متناهی» (یعنی «من انسانی» با «من نامتناهی» یا «خداوند») تکیه می‌کند؛ و با نفی اصل «فنا فی الله» تصوف (که اقبال بیشترین چالش با این اهل تصوف دارد و این اصل را به عنوان اصلی نفی اختیار و اراده و انتخاب در انسان تعریف می‌کند) است که اقبال به این سنتز دست پیدا می‌کند که «من محدود و متناهی انسان» هویت خودش را در پیوند «من نامحدود و نامتناهی خداوند» آنچنان که اهل تصوف می‌گویند «محو و نابود» نمی‌کند (همان اصل «فنا فی الله» اهل تصوف) بلکه برعکس در عرفان، قرآن این «نامحدود یا نامتناهی یا خداوند است که به آغوش محدود یا متناهی یا انسان می‌آید». به عبارت دیگر از نظر اقبال علت انحراف اهل تصوف در چارچوب اصل «فنا فی الله» که بستر ساز «جبر در انسان» می‌شود این است که عرفا و صوفیان به انحراف چنین می‌اندیشند که «این من محدود یا من متناهی یا انسان باید خودش را به من نامتناهی یا خداوند که جدا از خود می‌باشد برساند و با کشتن خود یا کشتن من متناهی، خود را در من نامتناهی محو سازد» در صورتی که خدای اقبال که همان «الله» خدای محمد می‌باشد، محیط بر جهان و انسان است نه محاط، تا انسان بخواهد با کشتن «من محدود و متناهی» خود را آنچنان که تصوف می‌گویند در او محو سازد و به مقام «فنا فی الله» برسد به همین دلیل در عبارات

هر نفس نوع می‌شود دنیا و ما
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد
آن زتیزی مستمر شکل آمده است
شاخ آتش را به جنبانی به ساز
این درازی مدت از تیزی صنع
از وجود آدمی جان و روان
دم به دم از غیب نو نو می‌رسد
صورت از بی‌صورتی آید برون

بی‌خبر از نوع شدن اندر بقا
مستمری می‌نماید در جسد
چون شکر کش تیز جنبانی به دست
در نظر آتش نماید بس دراز
می‌نماید سرعت انگیزی صنع
می‌رود در غیر چون آب روان
از وجود تن به بیرون می‌رسد
باز شد کانا الیه راجعون

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - س ۲۹ به بعد

صد هزاران ضد. ضد را می‌کشد
از عدمها سوی هستی هر زمان
باز از هستی روان سوی عدم

باز نشان حکم تو بیرون می‌کشد
هست یا رب کاران در کاروان
می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۰ به بعد

ولی آنچه در رابطه با آبخور کشف و فهم زمان توسط محمد اقبال قابل توجه می‌باشد اینکه اقبال در چارچوب فهم شناخت «من نامتناهی» و «من متناهی» و رابطه این دو «من» است که توانست به فهم زمان حقیقی یا زمان فلسفی دست پیدا کند. البته آنچنان که خود او مدعی است تمام این‌ها توسط فهم آیات قرآن برای او حاصل شده است و لذا او با تاسی از آیه ۲۸ - سوره کهف و آیه ۷ - سوره اسرا معتقد است که قرآن و پیامبر اسلام انسان و اراده را توسط همین «من فعال» تبیین می‌نماید و در این رابطه در عبارات فوق اقبال تا آن جا پیش می‌رود که حتی «فلسفه اوقات پنجگانه نمازهای یومیه جهت تملک نفس آدمی از طریق اتصال وی با سرچشمه نهایی حیات و وجود یعنی خداوند تفسیر و تبیین می‌نماید» در نتیجه از نظر اقبال «نماز در اسلام به منزله گریز من انسانی از ماشینی‌گری به آزادی تعریف می‌گردد.»



فوق اقبال می‌گوید تجربه اتحادی این نیست که «من محدود» هویت خود را از طریق من جذب شدن در «من نامحدود» محو کند، بلکه درآمدن نامحدود به آغوش محدود عاشق است.

اقبال با عنایت به آیه ۱۶ - سوره ق که می‌فرماید: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» - ما از رگان گردن به ایشان نزدیک‌تریم» استفاده می‌کند که در «عرفان قرآن» برعکس «عرفان تصوف» خدا به آغوش انسان می‌آید نه انسان به آغوش خداوند و بدین ترتیب است که اقبال با «جا به جا کردن حرکت من نامحدود به طرف من محدود که طبق اعتراف خودش از قرآن تاسی کرده است انقلابی بزرگتر از انقلاب کپرنیکی در منظومه شمسی (که با جا به جا کردن گردش زمین به دور خورشید به جای گردش خورشید به دور زمین) و بزرگتر از انقلاب دکارتی (که با جا به جا کردن رابطه عین و ذهن در ذهن آینه‌ای ارسطویی) در عرصه عرفان وجودی انسان بوجود آورد، چرا که تا قبل از محمد اقبال عرفان و تصوف فقط در چارچوب اصل «فنا فی الله» توسط کشتن خود انسان یا «من متناهی» (برای رسیدن به «من نامحدود» یا «خداوند») در «من نامتناهی» تعریف می‌گردید.

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی زو بتر در اندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره خرگوش نیست

قوتی خواهیم زحق دریا شکاف

تا بسوزن برکنم این کوه قاف

سهل شیری دان که صفاها بشکند

شیران را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - صفحه ۷۱ - س ۷ به بعد

از جمادی مردم و نامی شدم

از نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا بر آرم از ملائک بال و پر

و زملک هم بایدم جستن ز جو

کل شیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک پران شوم

آن چه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم کردم عدم چون ارغنون

گویدم انا الیه راجعون

مثنوی مولوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ - س ۲۷ - ص ۲۰۰ - س ۱

بنابراین اقبال برعکس مولوی برای «تجربه وجودی یا اگزیستانسی با خداوند» نه تنها اعتماد به کشتن خود ندارد و نه تنها کشتن خود را نردبان اعتلای وجودی و عرفانی و اگزیستانسی تعریف نمی‌کند و نه تنها در عرصه عرفان معتقد به «سیر از خویش» و «سیر من الحق» و «سیر فی الحق» و «فنا فی الله» یا «فنا فی الحق» نیست، بلکه مهم‌تر از همه اینکه او تمامی این راه‌ها را غلط و باطل می‌داند و «سنتر نهایی تمامی این راه‌ها را جبرگرایی و اختیارستیزی و قربانی کردن آزادی انسان تعریف می‌نماید.»

عرفان اقبال به تاسی از عرفان قرآن و عرفان پیامبر اسلام به جای خود را به خدا رساندن، خدا را در آغوش خویش کشیدن یا خدا را در خویش یافتن می‌باشد. بنابراین این چنین عرفان و اینچنین خدایی است که نه تنها باعث آینه شدن انسان نمی‌گردد و نه تنها «من محدود» قربانی «من نامحدود» نمی‌شود بلکه با پیوند «من نامحدود با من محدود»، «من محدود» آزاد و با اراده می‌شود و به همین علت است که در عبارات فوق اقبال عبادت و نیایش و نماز عرصه بازی‌گری انسان با خداوند می‌داند نه عرصه تماشاگری یک طرفه صرف (آنچنان که عرفان تصوف از آن دم می‌زند) پس عرفان اقبال «عرفان پیوند خدا با انسان است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان فنا فی الله انسان است»، عرفان اقبال «عرفان نیل به آزادی انسان و انسان آزاد است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان فقر سلطانی است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان فقر عربانی است» عرفان اقبال «عرفان تفکری است» در صورتی که عرفان صوفیان «عرفان تصوفی است» عرفان اقبال «عرفان دنیاگرا و جامعه‌ساز و اجتماعی و جمع‌گرا است» در صورتی که عرفان تصوف «عرفان دنیاگریز و فردگرا و اختیارستیز است.»



۳ - در عبارات فوق اقبال بین «قدری‌گری و جبرگرایی» تفاوت قائل می‌شود هر چند که خود قدری‌گری را در عرصه تاریخ چهارده قرن گذشته اسلام تاریخی به دو شاخه:

الف - قدری‌گری منحط. ب - قدری‌گری متعالی تقسیم می‌نماید. مبانی تاریخی قدری‌گری منحط از نظر اقبال در عبارات فوق یکی فلسفه یونانی اعم از فلسفه جبرگرایی ارسطو و افلاطون است و دیگری رویکرد جبرگرایانه سیاسی نظام‌های مستبد و توتالیتر جهت تحمیل حاکمیت یک طرفه و تسلیم توده‌ها و مشروعیت آسمانی بخشیدن به نظام ضد انسانی خود می‌باشد. اقبال در عبارات فوق در خصوص «قدری‌گری مثبت» برمی‌گردد به دوران اولیه تکوین اسلام در زمان ۲۳ ساله فرایند مکی و مدنی پروسس حرکت پیامبر اسلام و نقش مجاهدین در این مرحله و اعتقاد به قدری‌گری مجاهدان اولیه توسط انتخاب مرگ در عرصه پروسه جامعه‌سازانه خود. لذا در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق می‌گوید «قدری‌گری همراه با این طرز نگرش نفی «هن» نیست حیات و قدرت نامحدودی است که هیچ سد و بندی در برابر خود نمی‌بیند و ممکن است مردی را چنان بسازد که اگر تیر همچون باران بر او ببارد با طمأنینه و آرامش نماز بگذارد.»

آنچه می‌توان در رابطه با مبناسازی اخلاق توسط پیامبر اسلام مطرح کرد این که پیامبر اسلام جهت مبناسازی اخلاق انسان در قرن هفتم میلادی بر تئوری نوینی از اخلاق تکیه کرده است یعنی علاوه بر اینکه مبانی تئوری علم اخلاق پیامبر اسلام با مبانی تئوری اخلاق فلسفه یونان و مسیحیت تحریف شده آن زمان و تصوف هند شرقی تفاوت جوهری داشت، خود این مبانی تئوری علم اخلاق تبیین شده توسط قرآن و پیامبر اسلام از آنچنان دینامیزم درونی برخوردار بوده است که تا به امروز به عنوان یک تئوری اخلاق بی‌بدیل برای بشریت قرن بیستم و قرن بیست و یکم می‌تواند انسان‌ساز باشد. مبانی تئوری علم اخلاق در رویکرد پیامبر اسلام عبارتند از:

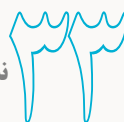
الف - تکیه بر داستان «آدم» در قرآن به عنوان «نماد انسان» جهت تبیین «استقلال وجودی انسان» بر دیگر پدیده‌های هستی. بنابراین اگر چه قرآن به صراحت جهت پیدایش هستی وجود و انسان معتقد به «پروسس تکامل طولی و عرضی در هستی» می‌باشد.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ - همانا اول شما

را خلق کردیم و سپس صورت به شما دادیم و بعداً که در مرحله آدم رسیدید ما به ملائک گفتیم تا در پای آدم سجده کنند پس ملائک بر آدم سجده کردند جز ابلیس که سجده نکرد» (سوره اعراف - آیه ۱۱).

ولی حقیقتی که در عرصه تدوین تئوری اخلاق برای پیامبر اسلام به عنوان یک اصل محوری از آغاز بعثت پیامبر تا پایان حیات نبوی خود مطرح بوده است اینکه «با تئوری تکامل نمی‌توان برای انسان تئوری اخلاق تدوین و تنظیم کرد، چرا که تئوری تکامل از نظر قرآن و پیامبر اسلام تئوری عام تمام پدیده‌های وجود می‌باشد، در صورتی که اخلاق فقط خاص انسان است و تئوری اخلاق برای انسان‌سازی و خودسازی برای انسان است و خودسازی و خودسازی انسان می‌باشد و این تنها انسان است که برای تنظیم رابطه با خود و جهان و با جامعه و با تاریخ نیازمند به اخلاق می‌باشد» لذا به همین دلیل پیامبر اسلام برای تدوین و تبیین تئوری اخلاق با مبناسازی تئوری علم اخلاق انسان و یا به چالش کشیدن تئوری اخلاق فلسفی یونان و اخلاق تصوف هند شرقی و اخلاق جامعه‌گریزان و راهبان مسیحیت تحریف شده قبل از هر چیز توسط داستان آدم و سجده ملائکه و هبوط از جنت اولیه در استقلال وجودی انسان نسبت به تمام پدیده‌های دیگر هستی در چهارچوب اگزیزتانسی تکیه کرد. به عبارت دیگر «نخستین اصل در مبناسازی تئوری علم اخلاق انسان توسط پیامبر اسلام اصل استقلال وجودی انسان و جایگاه منحصر به فرد انسان در عصر وجود می‌باشد» این همه تاکید و تکیه و تکرار قرآن بر داستان خلقت آدم به عنوان نهاد انسان در آیات و سوره‌های مختلف از جمله، سوره بقره - آیات ۳۰ تا ۳۷، سوره آل عمران - آیات ۳۳ و ۵۹، سوره مائده - آیه ۲۷، سوره اعراف - آیات ۱۱ تا ۲۷ و آیات ۳۱ و ۳۵ و ۱۷۳، سوره اسراء - آیات ۶۱ و ۷۰، سوره کهف - آیه ۵۰، سوره مریم - آیه ۵۸، سوره طه - آیات ۱۱۵ تا ۱۲۰، سوره یاسین - آیه ۶۰ و غیره برای آن می‌باشد تا توسط جدا کردن داستان خلقت انسان از داستان تبیین وجودی و اگزیزتانسی انسان (توسط داستان آدم و هبوط او از جنت اولیه) در عرصه مبناسازی اخلاق بر اصل الاصول تئوری اخلاق انسان که استقلال انسان از همه وجود می‌باشد تکیه محوری بکند. ☀

ادامه دارد



«بازسازی» رابطه خدا، انسان و جهان

در چارچوب وحی نبوی پیامبر اسلام

مصلحت در دین عیسی غار و کوه

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

مولوی

آیات ۱۳ ساله مکی قرآن در مقایسه با آیات ۱۰ ساله فرایند نبوی پیامبر اسلام صورتی کوتاه‌تر دارند، آنچنانکه آیات مدنی نسبت به آیات مکی صورتی بلند دارند که از نظر ابن خلدون این تفاوت در شکل‌بندی و فیزیک آیات مکی و مدنی در این می‌باشد که پیامبر در دوران ۱۳ ساله مکی هنوز توان و پتانسیل تکوین آیات طولانی به صورت دینامیک و وجودی نداشت و این ضعف پیامبر اسلام در عرصه پراکسیس معراجی ۱۳ ساله مکی و اسرایی ۱۰ ساله مدنی از بین رفت. لذا بدین ترتیب بود که در دوران ۲۳ ساله مکی و مدنی پیامبر اسلام توان و پتانسیل تکوین آیات بلند به صورت وجودی و دینامیک و درون جوش پیدا کرد.

بدین خاطر تکیه قرآن (در آیات پایانی ۱۸ آیه اول سوره نجم) بر پراکسیس معراجی پیامبر اسلام خود معرف آن می‌باشد که پراکسیس معراجی پیامبر اسلام در طول ۲۳ ساله فرایند مکی و مدنی در عرصه پراتیک اجتماعی «امری فرایندی بوده است نه دفعی» (آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام روایتی دگماتیست حوزه‌های فقاهتی در طول هزار سال گذشته بران تکیه کرده‌اند) و پراکسیس ۲۳ ساله معراجی پیامبر اسلام (که همان تکامل وجودی عمودی او بوده است) به یک مسافرت شبانه پیامبر اسلام در آسمان‌ها توسط اسب براق در دوران مکی پیامبر اسلام نمی‌توان خلاصه کرد؛ و نمی‌توان «پیامبر سیاحتی» را در این رابطه جایگزین «پیامبر

شاید صحیح‌تر آن باشد که بگوئیم پیامبر اسلام در فرایند ۱۵ ساله حرائی خود پراتیک اجتماعی خود را در عرصه پراتیک باطنی خود دنبال می‌کرده است، اما به موازات مبعوث شدن او در طول ۲۳ سال مکی و مدنی حرکت خود برعکس گذشته، «پراتیک باطنی را در عرصه پراتیک جامعه‌سازانه خود دنبال می‌کرده است.»

آری، در این رابطه است که در ۱۸ آیه اول سوره نجم «پراتیک معراجی یا تکامل عمودی و وجودی پیامبر اسلام در آیات آخری (از ۱۸ آیه اول سوره نجم) مطرح می‌شود نه در سر آغاز» (۱۸ آیه اول سوره نجم) که خود این امر نشان دهنده آن می‌باشد که «پراتیک معراجی یا تکامل عمودی و وجودی پیامبر اسلام در دوران ۲۳ ساله تکوین حرکت او مولود و سنتز پراتیک اجتماعی او بوده است.»

فراموش نکنیم که بین پراتیک باطنی ۱۵ سال حرائی پیامبر اسلام با پراتیک معراجی او در دوران ۲۳ ساله حرکتش متفاوت می‌باشد. هر چند که هم پراتیک باطنی ۱۵ ساله حرائی او و هم پراتیک معراجی ۲۳ ساله او به لحاظ موضوع مشترک بوده‌اند، چراکه در تحلیل نهائی محصول مشترک هر دو تعالی وجودی و اگزیزستانسی پیامبر اسلام بوده است اما (آنچنانکه عبدالرحمن بن خلدون تونسوی متفکر و جامعه‌شناس و متکلم و فیلسوف بزرگ قرن هشتم هجری جوامع مسلمین می‌گوید) فونکسیون پراکسیس باطنی و وجودی و اگزیزستانسی پیامبر اسلام در دو فرایند ۱۵ ساله حرائی و فرایند معراجی و اسرایی ۲۳ ساله نبوی پیامبر اسلام متفاوت بوده است.

به این ترتیب که در پراکسیس باطنی ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام توسط تعالی اگزیزستانسی و وجودی خود به دنبال بسترسازی جهت کسب سرچشمه‌های درونی مهبط وحی خدا بوده است، در صورتی که در فرایند معراجی و اسرایی ۲۳ ساله حرکت پیامبر اسلام او توسط پراکسیس معراجی تلاش می‌کرده تا به صورت دینامیک و درونی و وجودی و اگزیزستانسی شرایط برای تکوین آیات بزرگ وحی نبوی در درون خود فراهم نماید. لذا به همین دلیل است که از نظر ابن خلدون

هدایت‌گر تاریخی و اجتماعی و انسانی» کرد.

طبیعی است که آنچنانکه در ۱۸ آیه اول سوره نجم مطرح شده است «معراج پیامبر اسلام یک پراکسیس باطنی و وجودی و اگزستانسی و تکامل عمودی بوده است نه سیاحت و مسافرت به کرات آسمانی توسط اسب براق جبرئیل». مهم‌تر از آن اینکه پراکسیس معراجی پیامبر اسلام یک سنتز ۲۳ ساله پراتیک اجتماعی او بوده است نه یک مسافرت یک شبه آسمان‌پیمائی. همچنین بر این مطلب بیافزائیم که پراکسیس معراجی پیامبر اسلام به صورت فرایندی برای مدت ۲۳ سال به صورت امری ذومراتب و مشککه ادامه داشته است؛ و دائماً در طول ۲۳ سال حرکت پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی این پراکسیس معراجی و وجودی و اگزستانسی پیامبر اسلام در حال کمال یافتن بوده است آنچنانکه در آیات پایانی ۱۸ آیه اول سوره نجم در تبیین مصداقی این تکامل وجودی پیامبر اسلام در عرصه پراکسیس معراجی در چارچوب دیسکورس و ادبیات چوپانی قبائل عربستان که توسط درخت سدر و کمان تعیین سبزه و اندازه و سنجش می‌کردند می‌فرماید:

«وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى - ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى - فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى - فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ - مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ - أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ - وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ - عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ - إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ - مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ - لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ»

۱۶ - با عنایت به پیوند دیالکتیکی بین دو پراکسیس وجودی و فردی معراجی و پراکسیس جامعه‌سازانه اجتماعی یا اسرائی پیامبر اسلام در طول ۲۳ ساله دو فرایند مکی و مدنی او، می‌توان به این داوری پرداخت که پراکسیس اسرائی پیامبر اسلام که در آیه اول سوره اسری یا بنی اسرائیل اینچنین به توصیف آن می‌پردازد «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - منزّه است خدائی که بنده خود (پیامبر اسلام) را در شبی از مسجد الحرام به مسجد اقصائی که پیرامونش را مبارک کرده بود سیر داد تا آیات خود را به او بنمایاند زیرا خداوند شنوا و بیناست» (سوره بنی

اسرائیل - آیه ۱) تست پراکسیس معراجی یا پراکسیس عمودی و باطنی پیامبر اسلام بوده است، به عبارت دیگر در رویکرد قرآن «پراکسیس اسرائی» پیامبر اسلام نمایش شخصیت پیامبر اسلام بوده است (که آن شخصیت در فرایند پراکسیس معراجی شکل گرفته بود) پر پیداست که در این رابطه باز هم می‌توانیم داوری کنیم که قطعاً بدون «پراکسیس معراجی» برای پیامبر اسلام امکان دستیابی به پراکسیس اسرائی (او در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ده ساله مدنی) وجود پیدا نمی‌کرد؛ و این موضوع بدون تردید شاه کلید فهم مضمون سوره نجم و به خصوص فصل اول این سوره یعنی ۱۸ آیه آغازین آن می‌باشد، چراکه اگر قبول کنیم که «تمامی دعاها برای آمین است» بدون تردید پیام سوره نجم این می‌باشد که پیامبر اسلام در چارچوب پراکسیس معراجی ۲۳ ساله خودش و در عرصه وحی نبوی بود که توانست پراکسیس اجتماعی یا پراکسیس اسرائی خودش را در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی به نمایش بگذارد.

طبیعی است که پیامی که این رویکرد سوره نجم به پراکسیس دو مؤلفه‌ای معراجی و اسرائی پیامبر اسلام برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این زمان به همراه دارد عبارت است از اینکه پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید در عرصه حرکت تحول‌خواهانه و تغییرساز اجتماعی و انسانی و تاریخی خود به صورت دو مؤلفه‌ای حرکت کنند (نه به صورت تک مؤلفه‌ای)، به عبارت دیگر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این زمان باید حرکت اسرائی خودشان را در عرصه حرکت معراجی‌شان به صورت تطبیقی به انجام برسانند. توضیح آنکه آنچنانکه در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ (فرایند اول حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تحت لوای آرمان مستضعفین) شاهد بودیم، در آن فرایند به علت اینکه پیشگامان جنبش مستضعفین ایران در چارچوب مطلق کردن پراکسیس معراجی (خارج از بستر پراتیک اجتماعی جامعه ایران در فرایند پسا شکست انقلاب شکوهمند ضد استبدادی مردم ایران) می‌خواستند به پراکسیس اجتماعی دست پیدا کنند شکست خوردند، چرا که آنچنانکه شاهد بودیم سنتز پراکسیس یکطرفه سال‌های ۵۸ تا ۶۰ آرمان مستضعفین تشکیلات و جریانی شد که در تحلیل نهائی بیگانه با پراکسیس تطبیقی جامعه‌سازانه و تحول‌آفرین اسرائی بودند. لذا به همین دلیل از نیمه دوم سال ۵۹ به علت مطلق شدن پراکسیس معراجی در حرکت تشکیلاتی آرمان مستضعفین این

تشکیلات از درون دچار بحران فراگیر شد که حاصل آن بحران فراگیر تشکیلاتی سال ۵۹ - ۶۰ آرمان مستضعفین در نهایت به آنجا رسید که آن تشکیلات دچار انشعاب‌های مکانیکی در راستای پیروی کورکورانه از جریان‌های تابع گفتمان چریکی و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه سه مؤلفه‌ای گفتمان حاکمان زمان شد.

البته ناتوانی مرکزیت آرمان مستضعفین (در آن شرایط تندپیچ اجتماعی و تاریخی جامعه ایران) در جهت مقابله علمی و دینامیک با بحران فراگیر فوق به خاطر آن بود که هیولای بحران فراگیر تشکیلاتی آرمان مستضعفین در سال ۵۹ - ۶۰ سنتز یک رویکرد انحرافی در تئوری‌های آرمان مستضعفین بود؛ زیرا مطلق شدن رویکرد کویری نسبت به رویکرد پراتیک اجتماعی باعث گردید تا انسان‌های پرورش‌یافته سال‌های ۵۹ - ۶۰ آرمان مستضعفین، انسان‌هایی رمانتیک غیر خلاق ناتوان از هدایت‌گری و سازماندهی حرکت افقی اجتماعی و جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده جامعه بزرگ ایران بشوند. طبیعی است که اگر مرکزیت آرمان مستضعفین از سال ۵۸ که حرکت برونی خود را آغاز کرد، می‌توانست در عرصه تعریف استراتژی و تاکتیک‌محوری آرمان مستضعفین در آن شرایط در چارچوب پیوند دیالکتیکی بین حرکت عمودی و حرکت افقی تحزب‌گرایانه و تشکیلاتی خود، «استراتژی کوتاه‌مدت و درازمدت افقی و اسرائیلی خود را تعریف نماید» بدون تردید این امر باعث می‌گردید تا مرکزیت آرمان مستضعفین در چارچوب پیوند دیالکتیکی بین دو «پراکسیس معراجی و اسرائیلی»، «پراتیک اجتماعی» خود را در مرحله پسا شکست انقلاب شکوهمند ضد استبدادی مردم ایران را تعریف نماید.

بدین ترتیب است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط تندپیچ اجتماعی و سیاسی و تاریخی امروز جامعه رنگین کمان ایران مهمترین درسی که از سوره نجم قرآن و از تجربه سال‌های ۵۸ تا ۶۰ آرمان مستضعفین می‌تواند بگیرد، این است که برای تعریف استراتژی کوتاه‌مدت و درازمدت خود در عرصه پراتیک اجتماعی به صورت تطبیقی و دیالکتیکی (نه مانند سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در صورت مکانیکی) بر دو پراکسیس جامعه‌سازانه اسرائیلی و فردسازانه معراجی تکیه نماید؛ و شاید بهتر این باشد که اینچنین مطرح کنیم که پیام و درس سوره نجم برای جنبش پیشگام مستضعفین ایران در این شرایط این

می‌باشد که رمز موفقیت ما در گرو آن است که «پراکسیس معراجی خود را در عرصه پراکسیس جامعه‌سازانه اجتماعی و اسرائیلی خود تعریف نمایند» (برعکس سال‌های ۵۸ تا ۶۰ آرمان مستضعفین که پراکسیس اجتماعی و اسرائیلی خود را در عرصه پراکسیس معراجی تعریف می‌کردند) و صد البته همین انحراف متدویک در رویکرد آرمان مستضعفین در سال ۵۹ - ۶۰ باعث ظهور هیولای بحران در این تشکیلات گردید.

بد نیست در این رابطه اشاره‌ای هم به تفاوت دو رویکرد معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی داشته باشیم زیرا آنچنانکه در شماره‌های قبل نشر مستضعفین (ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مطرح کرده‌ایم، تفاوت محوری بین دو رویکرد محمد اقبال و شریعتی در این رابطه قابل تعریف می‌باشد؛ زیرا اگرچه هر دو بر پراکسیس دو مؤلفه‌ای معراجی و اسرائیلی تکیه داشتند، اما اختلاف آنها در این بود که محمد اقبال پراکسیس معراجی مورد نظر خود را در عرصه پراکسیس اسرائیلی تعریف می‌کرد، در صورتی که برعکس شریعتی اگرچه مدعی بود که در چارچوب تئوری سه مؤلفه‌ای کویریات و اسلامیات و اجتماعیات حرکت می‌کند، اما اشکالی که او در این رابطه داشت این بود که در آرایش تعریف حرکت سه مؤلفه‌ای خود نمی‌توانست به صورت دیالکتیکی این سه مؤلفه را در پیوند با یکدیگر قرار دهد. به همین دلیل شریعتی به صورت یکطرفه و مکانیکی با این سه مؤلفه برخورد می‌کرد. هر چند که شریعتی در فرایند پسا آزادی از زندان رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی تلاش کرد تا توسط جزوه «خودسازی انقلابی» این سه مؤلفه را در چارچوب «عبادات و مبارزه و کار» بهم پیوند دهد، ولی از آنجائیکه این رویکرد او محصول سنتز پراتیک اجتماعی او نبود، این نظریه شریعتی هم مانند دیگر نظریه‌های او در کتاب‌هایش محصور ماند.

ادامه دارد