

جنبش پیشگامان جهت اعتلای خود آگاهی (طبقاتی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی)

جامعه بزرگ ایران، چگونه می‌تواند با پرسش‌های جدید،

پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشد؟

اگر بخواهیم به صورت موجز و مختصر و کپسولی تعریفی از «وظایف محوری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» ارائه بدهیم، بدون تردید باید بگوئیم: «روشن کردن موتور خود آگاهی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران محوری‌ترین وظیفه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد» اما سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چگونه می‌تواند به انجام این وظیفه کلیدی و محوری خود دست پیدا کند؟

در پاسخ به این سؤال است که می‌توانیم بگوئیم که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب جنبش روشنگری خود در عرصه ترویج و تبلیغ و تهییج، باید توسط مکانیزم‌ها یا سازوکارهای مختلف نظری و عملی در مؤلفه‌های مختلف سلبی و ایجابی بتواند احساس دیالکتیک طبقاتی، اجتماعی و سیاسی در گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران ایجاد نمایند»؛ و قطعاً «تا زمانیکه احساس دیالکتیک طبقاتی و اجتماعی و سیاسی در گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران حاصل نشود، خود تضادهای طبقاتی و اجتماعی و سیاسی هر چند هم که گسترده و شدید هم که باشد، فی‌نفسه نمی‌تواند موتور مبارزه طبقاتی و اجتماعی و سیاسی این گروه‌های اجتماعی بشوند.»

۲

☀ ده سالگی حیات نشر ۴

☀ دموکراسی و آزادی ۵

☀ اقبال «پیام-آور» ۳۳

☀ رمضان عرصه «پراکسیس باطنی»... ۵

☀ بحث شناسی ۶۳

☀ تفسیر سوره نجم ۷

☀ عدالت در رویکرد امام علی ۱

☀ درس‌هایی از تاریخ ۴۹

☀ فراز و فرود جنبش زنان ۳

☀ در فرایند پسا ۱/ تیرماه هشتاد و هفت ۳

☀ ما چه می‌گوئیم ۱۰

☀ شریعتی در آئینه اقبال ۴۹

واقعی گذشته توسط پرسش‌های جدید عینی و واقعی می‌باشد.

باری، بدین ترتیب است که طرح «پرسش‌های تازه» مشخص در چارچوب حرکت صنفی و سیاسی و اجتماعی و طبقاتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران توسط جنبش پیشگامان، می‌توانند پاسخ‌های گذشته یا نظام بهره‌کشی و تبعیض‌های طبقاتی، جنسیتی، اجتماعی، فرقه‌ای و قومی و نژادی، عقیدتی و سیاسی حاکم بر هستی اقتصادی و اجتماعی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را به چالش بکشند؛ بنابراین، طرح دو ترم «پرسش‌های تازه و پاسخ‌های کهنه» در اینجا ممکن است راه‌زنی کند (و برای مخاطب ایجاد تداعی یک امر ذهنی و مجرد و انتزاعی بکند) در صورتی که منظور ما در اینجا کاملاً عکس آن می‌باشد، چراکه هم موضوع «پرسش‌های تازه» و هم موضوع «پاسخ‌های کهنه» در کادر هستی اقتصادی و اجتماعی و یا زندگی مادی اجتماعی و صنفی و سیاسی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران تعریف می‌گردد؛ به عبارت دیگر چه در عرصه پرسش‌های تازه و چه در عرصه پاسخ‌های کهنه، رابطه‌های بهره‌کشی و تبعیض‌های طبقاتی، اجتماعی، قومی، عقیدتی، جنسیتی، سیاسی، نژادی و فرقه‌ای در عرصه‌های مختلف سلبی و ایجابی به چالش کشیده می‌شوند.

سؤال مهمی که در این رابطه قابل طرح است اینکه، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چگونه از این ساز و کار می‌توانند در عرصه رسالت محوری خود که همان «خودآگاه‌سازی توده‌ها» (توسط احساس دیالکتیک طبقاتی و اجتماعی و سیاسی می‌باشد) جهت اعتلای جنبش فرهنگی (که بسترساز جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و مدنی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد) استفاده استراتژیکی بکنند؟

یادمان باشد که موتور خودآگاهی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تنها توسط «احساس دیالکتیک هستی اجتماعی جامعه بزرگ ایران استارت می‌خورد.»

مقایسه مبارزه گروه‌های اجتماعی در دو دوره برده‌داری و سرمایه‌داری این حقیقت را برای ما آفتابی می‌سازد که تنها «شدت تضادهای طبقاتی و اجتماعی و سیاسی تا زمانیکه که احساس دیالکتیک این تضادها در وجدان آن گروه‌های اجتماعی حاصل نشوند، نمی‌توانند حرکت‌زا و مبارزه‌آفرین باشند»؛ بنابراین در این رابطه است که «مسئولیت محوری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بوجود آوردن شرایط برای این احساس دیالکتیک در گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد.»

پر پیدا است که این مهم برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نباید صورت انتزاعی و مجرد از عرصه مشخص هستی اقتصادی و اجتماعی آن گروه‌های اجتماعی داشته باشد. طبیعی است که به چالش کشیدن پاسخ‌های حاکم بر هستی اقتصادی و زندگی مشخص اجتماعی (این گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران) دلالت بر همان نظام عینی و اجتماعی و سیاسی حاکم بر زندگی این گروه‌های اجتماعی می‌کنند؛ به عبارت دیگر به چالش کشیدن پاسخ‌های گذشته توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک امر «ذهنی و انتزاعی و فرا مکانی و فرا زمانی» نیست، بلکه برعکس «امری عینی و واقعی» می‌باشند؛ و از اینجاست که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «این هستی زندگی اجتماعی و اقتصادی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران است که بسترساز معرفت طبقاتی و سیاسی و اجتماعی آنها می‌شوند نه بالعکس» لذا به همین دلیل است که رسالت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه انتقال دیالکتیک این هستی به معرفت طبقاتی و اجتماعی و سیاسی می‌باشند.

بدین ترتیب است که زمانی که می‌گوئیم جنبش پیشگامان باید توسط پرسش‌های تازه، پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشند، این عنوان را باید در چارچوب همان «انتقال دیالکتیک مشخص عینی بین هستی و معرفت فوق تعریف نمائیم نه به صورت یک امر نظری و ذهنی و انتزاعی» و اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که از جمله وظایف محوری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «به چالش کشیدن پاسخ‌های عینی و



همچنین فراموش نکنیم که کنش‌گران اصلی مبارزه رهایی‌بخش جامعه بزرگ ایران، خود جامعه بزرگ ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشند نه تنها یک گروه مشخص اجتماعی (آنچنانکه سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا مطرح می‌کردند).

باز فراموش نکنیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته عمر خود، در دو فاز «سازمانی» آرمان مستضعفین و «جنبشی» نشر مستضعفین، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اقتصادی، سیاسی و معرفتی (بر خلاف آنچه که سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا مطرح می‌کردند) سنتز جبری «رشد ابزار تولید» نمی‌باشد، بلکه برعکس «مولود انتخاب آگاهانه گروه‌های مختلف اجتماعی در عرصه مبارزه برابری‌خواهانه و آزادی‌طلبانه می‌باشد». لذا همین خودویژگی‌های جنبش‌های رهایی‌بخش چه در عرصه جنبش‌های برابری‌طلبانه و چه در عرصه جنبش‌های آزادی‌خواهانه و چه در عرصه مبارزه سلبی و چه در عرصه مبارزه ایجابی دموکراسی سه مؤلفه‌ای باعث می‌گردد تا آن جنبش‌ها به جای حرکت مکانیکی هدایت شده از بیرون، دارای حرکت دینامیک خودبنیاد از پائین بشوند؛ و البته این رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران صورتی کاملاً عکس رویکرد جریان‌های پیشاهنگی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرایانه حزب طراز نوین لنینیستی و چریک‌گرائی مدرن رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی (که از بعد از شهریور ۲۰ در جامعه ایران اعتلا پیدا کرده‌اند) دارد، چراکه مشکل اساسی رویکرد سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی فوق (از بعد از شهریور ۲۰ الی الان) در این می‌باشد که طرفداران این رویکرد سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی (برعکس رویکرد پیشگامی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته و در دو فاز سازمانی آرمان مستضعفین و جنبشی نشر مستضعفین که جهت خودآگاه‌سازی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران بر رویکرد خودآگاه‌سازی توسط احساس دیالکتیک اجتماعی تکیه می‌کنند) در طول ۷۸ سال گذشته عمر و حیات سیاسی خود پیوسته تلاش کرده‌اند تا به جای استارت دینامیک توسط خودآگاهی دیالکتیکی، بر استراتژی «روشن کردن

موتور بزرگ توسط موتور کوچک» (که همان حزب یا چریک و یا ارتش خلقی می‌باشد) از بیرون و از بالا تکیه نمایند.

لذا به همین دلیل است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۳ سال گذشته عمر این جنبش در دو فاز سازمانی آرمان مستضعفین و جنبشی نشر مستضعفین) تمامی جریان‌های سیاسی که بر «تقدم کسب قدرت سیاسی» جهت دستیابی به سوسیالیسم و دموکراسی تکیه می‌کنند، جریان‌های «غیر تحول‌خواهانه رادیکال» می‌باشند، چرا که بدون تردید همه این جریان‌ها حداکثر مجبور به «اصلاحات از بالا و توسط نخبگان می‌باشند». بر این مطلب بیافزائیم که این آفت در جریان‌های مؤلفه پیشاهنگی حزب طراز نوین لنینیستی که از بعد از شهریور ۲۰ تحت هژمونی حزب توده هدایت می‌شوند، توسط جایگزین کردن حزب طراز نوین دست‌ساز نخبه‌های سیاسی به جای جنبش‌های خودبنیاد گروه‌های مختلف اجتماعی مادیت پیدا می‌کند (آنچنانکه در این رابطه عارف قزوینی می‌گفت: «بلشویک است حزب راه نجات / بر محمد و آل او صلوات»).

همچنین در رویکرد چریک‌گرائی مدرن رژی دبره‌ای دهه ۴۰ و ۵۰ هم توسط استراتژی «مبارزه مسلحانه پیشاهنگ هم استراتژی است و هم تاکتیک» و «چریک یک حزب است» و غیره (در شاخه‌های مختلف مذهبی و ملی و غیر مذهبی) مادیت پیدا می‌کند و در رویکرد ارتش خلقی مائوئیستی که (از فرایند پسا ۳۰ خرداد سال ۶۰ استراتژی بخش از جریان‌های مذهبی مثل مجاهدین خلق و جریان‌های مارکسیستی مثل اتحادیه کمونیستی و غیره شده است) در تحلیل نهائی این ارتش آزادی‌بخش این جریان‌ها است که (از بیرون مرزها وارد می‌شوند و توسط محاصره شهرها به وسیله روستاها و یا محاصره روستا توسط شهرها) می‌توانند جامعه بزرگ ایران را به سوسیالیست و یا دموکراسی (تزریق شده از بالا توسط نخبگان) برسانند، مادیت پیدا می‌کند؛ که البته آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته شاهد بوده‌ایم، این استراتژی هم مانند دو رویکرد دیگر، ساز را از دهان گشادش نواختن می‌باشد.

به هر حال در تحلیل نهائی تمامی رویکردهای سه مؤلفه‌ای



پیشاهنگی (بر خلاف رویکرد پیشگامی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته) همان استراتژی «موتور بزرگ و موتور کوچک و به حرکت در آوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک» دنبال می‌کنند و البته خروجی نهائی این رویکردهای سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی آن می‌شود که در شرایطی که موتور بزرگ (جامعه بزرگ ایران) نتواند با دنباله‌روی از موتور کوچک (آنچنانکه که در فرایند پسا عملیات سیاهکل بهمن ۴۹ گروه جزئی و پسا ۳۰ خرداد سال ۶۰ مجاهدین خلق شاهد بودیم) به حرکت درآید، خود همین موتور کوچک (حزب طراز نوین توده و یا سازمان چریک‌های فدائی خلق و یا ارتش آزادی‌بخش مجاهدین خلق) آنچنانکه در فرایند پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه (و در چین و کوبا و غیره در قرن بیستم) شاهد بودیم، جایگزین و جانشین موتور بزرگ می‌شوند؛ که حاصل نهائی این جابجائی «ذبح جنبش‌های مطالباتی خودبنیاد تکوین یافته از پائین در پای جریان‌های سیاسی طالب قدرت سیاسی می‌باشد» و این امر همان عاملی است که باعث گردیده است تا جامعه بزرگ ایران (که توسط انقلاب مشروطیت نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا را به انجام رسانیده است و توسط جنبش ملی کردن صنعت نفت تحت رهبری دکتر محمد مصدق در دهه ۲۰ پیش‌تاز مبارزه رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی جهان بر علیه امپریالیسم جهانی بوده است و در بهمن ماه سال ۵۷ عظیم‌ترین جنبش ضد استبدادی قرن بیستم جهان به نمایش گذاشته است) پس از ۱۵۰ سال سابقه حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی امروز حتی به اندازه کشور بنگلادش هم از جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین برخوردار نباشد.

البته ۷۸ سال ناکامی حزب توده و بیش از نیم قرن ناکامی رویکرد چریک‌گرایی مدرن و در ادامه آن ناکامی تجربه رویکرد ارتش خلقی مجاهدین خلق از بعد ۳۰ خرداد تا به امروز همه و همه معرف این حقیقت می‌باشند که علت شکست این سه مؤلفه پیشاهنگی در جامعه بزرگ ایران در طول ۷۸ سال گذشته در این بوده است که همه اینها به جای اینکه در جهت خودآگاه‌سازی و اعتلای جنبش‌های خودبنیاد دینامیک تکوین یافته مطالباتی از پائین جامعه ایران حرکت کنند، مستقیم پاسخ‌های وارداتی خود را که

در کشورهای دیگر جهت کسب قدرت سیاسی از بالا جواب مثبت داده است به صورت یک نسخه بر جامعه بزرگ ایران تزریق کرده‌اند. در نتیجه همین تزریق مکانیکی پاسخ‌های وارداتی آنها به جامعه بزرگ ایران در طول ۷۸ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) باعث گردیده است تا برعکس «رابطه حزب و جنبش» در جوامع موفق کشورهای اروپائی در قرن نوزدهم و بیستم که پیوسته احزاب سیاسی دنباله‌رو جنبش‌های خودبنیاد بوده‌اند و همین دنباله‌روی احزاب سیاسی از جنبش‌های خودبنیاد در آن جوامع باعث گردید تا احزاب سیاسی به عنوان نماینده آن جنبش‌های مطالباتی مدنی و صنفی و طبقاتی و اجتماعی بشوند، در جامعه ایران این فرایند صورتی عکس داشته است، به این ترتیب که در جامعه بزرگ ایران «این جنبش‌ها هستند (که از دهه ۲۰ تا به امروز) دنباله‌رو احزاب سیاسی می‌باشند و به عنوان عضله قدرت سه مؤلفه‌ای آنها می‌باشند؛ و در نتیجه خود احزاب سیاسی در ایران در طول ۷۸ سال گذشته هم نتوانسته‌اند به عنوان نماینده سیاسی جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی مدنی و صنفی و سیاسی و اجتماعی جامعه بزرگ ایران مطرح بشوند» که البته خروجی نهائی این امر همان شده است که در جامعه امروز ایران که جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی از سال ۹۶ روندی رو به اعتلا پیدا کرده‌اند، بین احزاب و جریان‌های سیاسی (داخل و خارج از کشور) و این جنبش‌های خودبنیاد (مطالباتی مدنی و سیاسی و صنفی و اجتماعی تکوین یافته از پائین) خندقی پر ناشدنی ایجاد بشود.

لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که رمز شکست جریان‌های سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی در جامعه ایران در طول ۷۸ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) در رویکرد پاسخ‌گرایانه انطباقی و وارداتی این جریان‌ها نهفته است، چراکه همین رویکرد پاسخ‌گرایانه وارداتی و انطباقی سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی در ۷۸ سال گذشته باعث گردیده است تا پیشاهنگ سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ ایران، «خود را تافته جدا بافته احساس کنند» و رویکردی «کاریزماگرایانه و قهرمان‌گرایانه و تماشاگرایانه (به جای بازی‌گرایانه) به جامعه بزرگ ایران تزریق نمایند.» ❏

ادامه دارد



چیدستی و پیکردی «عدالت» در روکرد امام علی

چگونه قابل تعریف می‌باشد؟

آیا بشر امروز دیگر نیازی به «تئوری عدالت» در رویکرد امام علی دارد؟

آیا «تئوری عدالت» مربوط به زمان گذشته می‌باشد و بشر مدرن و پسا مدرن با طرح تئوری‌های سوسیالیستی برابری طلبانه و تئوری‌های لیبرالیستی و نئولیبرالیستی آزادی خواهانه و اعلامیه جهانی حقوق بشر دیگر نیازمند به تئوری عدالت نیست؟

آیا اصلاً عدالت در جوامع امروز بشری ممکن می‌باشد؟

عدالت در دیسکورس بشر امروز و انسان قرن بیست و یکم در چه جایگاهی قرار دارد؟ (جایگاه اخلاقی؟ یا جایگاه انسانی؟ یا جایگاه اجتماعی؟ یا جایگاه فقهی و قضائی؟ یا جایگاه فردی؟)

آیا آزادی و برابری و حقوق بشر بخش جدائی‌ناپذیر تئوری عدالت برای بشر امروز می‌باشد؟ (برعکس عدالت بخش جدائی‌ناپذیر آزادی و برابری و حقوق بشر و غیره است؟)

آیا می‌توان در جهان امروز و قرن بیست و یکم و دنیای پسا مدرنیته «چیستی عدالت» (در عرصه تاریخ ۲۵۰۰ ساله

جهت تشحیذ اذهان مخاطبین، بحث «عدالت» در این درس از سلسله دروس نهج البلاغه را با طرح چندین سؤال آغاز می‌کنیم:

آیا به حاشیه رفتن «مبارزه طبقاتی» در عصر حاضر (چه در عرصه بین‌المللی و چه در عرصه منطقه‌ای و چه در داخل کشور به خصوص از مرحله پسا فروپاشی بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی و شکست سوسیالیسم دولتی قرن بیستم و سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم) باعث به حاشیه رفتن «مبارزه عدالت خواهانه» (در دو عرصه آزادی خواهانه و برابری طلبانه) نشده است؟

چرا با سابقه ۲۵۰۰ ساله نظریه پردازی بشر در عرصه عدالت (که از افلاطون و ارسطو شروع شده است و الی الان هم ادامه دارد) هنوز بشریت در عرصه «تئوری عدالت» به انسجام تئوریک دست پیدا نکرده است؟

چرا تا زمانی که نتوانیم به «انسجام تئوریک» در عرصه عدالت دست پیدا کنیم، نخواهیم توانست در عرصه پیوند بین سه مبانی عدالت (در جهان امروز و عصر حاضر) یعنی «آزادی» و «برابری» و «حقوق بشر» پیوند ایجاد نمائیم؟

چرا در رویکرد افلاطون و ارسطو (که نخستین نظریه پردازان عدالت در تاریخ بشر بوده‌اند) تا کانت، انسان مجرد از تاریخ و اجتماع، موضوع عدالت بوده‌اند؟

آیا عدالت در دیسکورس امام علی و نهج البلاغه یک «عدالت انتزاعی» افلاطونی و ارسطویی و کانتی است (که بر پایه انسان مجرد از اجتماعی و تاریخ استوار می‌باشند) یا اینکه یک «عدالت انضمامی» (که بر پایه انسان مشخص اجتماعی و تاریخی) می‌باشد؟

اگر «عدالت» در رویکرد امام علی به عنوان یک «فضیلت برتر» می‌باشد، آیا می‌توان عدالت در نهج البلاغه به مؤلفه‌های «عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اخلاقی، عدالت اقتصادی و غیره» تقسیم کرد؟

«مفهوم عدالت» یا «چیستی عدالت» در نهج البلاغه و رویکرد امام علی



نظریه پردازان عدالت بشری) مورد پرسش قرار داد؟
آیا می توان «چگونگی عدالت» یا «مسیر و راه عدالت» (در ۲۵۰۰ ساله عمر تئوری عدالت) مورد پرسش قرار داد؟

چرا در عرصه نظریه پردازی «تئوری عدالت گسترده تر از تئوری آزادی و تئوری برابری» می باشد؟ (و بدون تئوری عدالت هرگز و هرگز نمی توان به تئوری سلبی و ایجابی آزادی و برابری دست پیدا کرد؟ شکست سوسیالیسم دولتی قرن بیستم و سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم و لیبرالیسم و نئولیبرالیسم سیصد سال گذشته مغرب زمین، معرف این داوری می باشد).

رویکردهای مختلف بشری در عرصه «چیستی و چگونگی عدالت» مولود و سنتر کدامین عوامل می باشند؟

آیا عدالت یک امر جهانشمول و انسانی و فرادینی می باشد یا اینکه امری مربوط به نخبگان است؟

رابطه «عدالت» با «انسان» و «انواع انسان» چگونه قابل تبیین می باشد؟

اگر مؤلفه های عدالت بر پایه انواع «تبعیض ها و نابرابری های» موجود در جامعه بشری قابل تعریف می باشند، آیا می توانیم در شرایط موجود یا گلوبال شدن مناسبات سرمایه داری و کالائی شدن همه چیز (برای بازار آزاد و رقابتی سرمایه داری) مؤلفه های عدالت را به شاخه های عدالت طبقاتی، عدالت سیاسی، عدالت معرفتی، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی، عدالت آموزشی، عدالت جنسیتی، عدالت نیروی کار و غیره تقسیم کرد؟

چگونه می توانیم در عرصه «چیستی و چگونگی عدالت» بین مؤلفه های «آزادی و برابری» در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه (طبقه متوسط شهری) و برابری طلبانه (طبقه زحمتکش شهر و روستا) پیوند ایجاد کرد؟

رابطه و پیوند دموکراسی سه مؤلفه ای (توسط اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی) با عدالت، در عرصه چیستی و چگونگی، کجا قابل تفسیر می باشند؟

آیا بدون «آزادی» تنها توسط «برابری» (آنچنانکه سوسیالیست های کلاسیک و سوسیالیست های دولتی قرن نوزدهم و بیستم مدعی بودند) می توان به «عدالت» دست پیدا کرد؟

آیا بدون «برابری» تنها با «آزادی» (آنچنانکه لیبرالیست ها و نئولیبرالیست های جهان سرمایه داری در سه قرن گذشته مدعی هستند) می توان به عدالت رسید؟

چگونه می توان در عرصه «چیستی و چگونگی عدالت» دو مؤلفه «آزادی و برابری» (و در ادامه آن دو جبهه آزادی خواهانه و برابری طلبانه و همچنین دو طبقه متوسط شهری و زحمتکش شهر و روستا) را به هم نزدیک کرد و در پیوند با همدیگر قرار داد؟

تردید کارل مارکس در رابطه با بورژوازی دانستن عدالت زائیده چه عواملی می باشد؟

عدالت در «جامعه اخلاق محور حافظ» چگونه قابل تفسیر می باشد؟

عدالت در رویکرد «کرم محور مولوی» چگونه قابل تبیین می باشد؟

آیا تا زمانیکه رویکرد انسان انتزاعی و مجرد از اجتماع ارسطو و افلاطون تا کانت به رویکرد انسان انضمامی و مشخص (امام علی در نهج البلاغه) استحاله نشود، «عدالت اجتماعی» در عرصه «چیستی و چگونگی» (عملی و نظری) ممکن می باشد؟

آیا در تحلیل نهائی «عدالت» در مبارزه با «فقر» قابل تعریف است یا مبارزه با «تبعیض ها و نابرابری های موجود در جامعه بشری»؟

اگر انواع «چگونگی عدالت» را به «راه جنبشی» و «راه مدنی» و «راه سیاسی» و «راه اقتصادی» تقسیم کنیم، کدامین راه و مسیر چهارگانه فوق «دموکراتیک تر» و یا «مسیر دموکراتیک برای دموکراسی» می باشند؟

انسانی که در رویکرد امام علی پایه «عدالت» می باشد، کدامین انسان است؟ (انسان مجرد انتزاعی؟ یا انسان



مشخص و انضمامی اجتماعی؟)

آیا نظریه «ارزش اضافی» کارل مارکس می‌تواند مسیر همه جانبه برای عدالت در مؤلفه‌های مختلف آن باشد؟ یا تنها تبیین کننده مؤلفه «عدالت اقتصادی» جدای از دیگر مؤلفه‌های عدالت می‌باشد؟

آیا عدالت به عنوان یک «فرایند» (نه یک فراورده و پروژه) در پروسس تکوینی‌اش (در مؤلفه‌های مختلف آن از «عدالت سیاسی» تا «عدالت اقتصادی» و «عدالت معرفتی» و «عدالت آموزشی» و «عدالت نیروی کار» و «عدالت جنسیتی» و غیره) روندی «دستوری از بالا به پایین» دارد یا تنها «محصول پروسس تکوینی پائین به بالا» می‌باشد؟

آیا بدون فرهنگ برابری طلبانه و آزادی خواهانه نهادینه شده در جامعه، می‌توان به پروسس تکوین از پائین به بالای عدالت دست پیدا کرد؟

آیا رویکرد امام علی به «عدالت» به عنوان یگ «گفتمان مسلط در جوامع آن روز مسلمین» در طول چهار سال و نه ماهه خلافتش، یک رویکرد «فرایندی» تکوین یافته از پائین به بالا بوده است، یا یک «رویکرد» پروژه‌ای و «دستوری» تزریق شده از بالا؟

تفاوت دو رویکرد عدالت خواهانه معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی در کجاست؟

«تئوری عدالت» محمد اقبال بر پایه سه اصل «مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی» چگونه قابل تبیین می‌باشد؟ (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - ص ۱۷۷ - سطر سوم).

«تئوری عدالت» شریعتی در مقایسه «چهار گفتمان لیبرالیستی و مارکسیستی و فاشیستی و امام علی» چگونه قابل تفسیر و شرح می‌باشد؟ (لیبرالیسم و سرمایه‌داری می‌گوید: «برادر حرفت را خودت بزن، نانت را من می‌خورم»، مارکسیسم برعکس می‌گوید: «رفیق، نانت را خودت بخور، حرفت را من می‌زنم» و فاشیسم می‌گوید: «نانت را من می‌خورم و حرفت را هم من می‌زنم، تو فقط برای من کف بزن» (و یا صلوات و تکبیر، مقلدمآب و تکلیف محور تقدیم بکن) اما امام علی می‌گوید: «نانت را خودت بخور و حرفت را هم خودت بزن و من برای اینم تا این دو حق برای تو باشد. من آنچه را حق می‌دانم بر تو تحمیل نمی‌کنم» م آ - ج ۳۵ - ص ۲۲۸).

چرا «گفتمان عدالت گرایانه» امام علی به عنوان یک گفتمان مسلط تنها در دوران چهار سال و نه ماهه خلافت او مادیت برون‌ی پیدا کرد؟

آیا در چارچوب «گفتمان عدالت گرایانه» امام علی (در دوران چهار سال و نه ماهه خلافتش) پیوند سه مؤلفه عدالت سیاسی و عدالت اجتماعی و عدالت معرفتی قابل تبیین می‌باشد؟

آیا «گفتمان عدالت گرایانه» امام علی در چارچوب «مبارزه نظری و علمی و سلبی و ایجابی» با تبعیض و نابرابری قابل تبیین می‌باشد و یا مبارزه با فقر مطلق و فقر نسبی؟

آیا «گفتمان عدالت گرایانه» امام علی یک «گفتمان تناسبی مجرد و انتزاعی» ارسطوئی می‌باشد یا «گفتمان جنبشی» تکوین یافته از پائین جامعه؟ ❏

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com



چه درس‌هایی «امروز» می‌توانیم

از حرکت «دپیروز» مصدق

برای «فردای» خود بگیریم؟

آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که «اگر پروژه اصلاح دینی پروتستانیسم در کنار دو مؤلفه رنسانس یا روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه قرار نمی‌گرفت اصلاً و ابداً امکان نهادینه کردن جامعه مدنی در مغرب زمین پیدا نمی‌شد؛ و بدون تردید اگر در جامعه مغرب زمین جامعه مدنی نمی‌توانست نهادینه و مردمی بشود، شرایط برای استحاله جامعه مدنی به جامعه سنتی در مغرب زمین که به معنای شکست انقلاب کبیر فرانسه و رنسانس و عصر روشنگری بود، فراهم نمی‌شد.»

پر پیداست که علت شکست انقلاب اکتبر قرن بیستم روسیه (در مقایسه با پیروزی انقلاب کبیر فرانسه) در این بود که انقلاب اکتبر روسیه تحت رهبری لنین از فرایند قربانی کردن دموکراسی در پای سوسیالیسم و تعیین دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل حکومت و نفی مجلس موسسان و محدود کردن حقوق شهروندی به طبقه کارگر و محروم کردن طبقه زحمتکشان و طبقه متوسط شهری روسیه از حقوق دموکراسی و تکیه بر سیاست تک حزبی در چارچوب رویکرد حزب دولت و جایگزین کردن حزب طراز نوین نخبگان به جای طبقه کارگر (که همه و همه توسط خود لنین صورت گرفته و همه این‌ها باعث

بنابراین بزرگ‌ترین دستاورد اجتماعی حرکت مصدق در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بود که او توانست (در چارچوب همبستگی ملی جنبشی تکوین یافته از پائین در عرصه جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران) به جامعه مدنی دست پیدا کند، اما متأسفانه بزرگ‌ترین ضعف مصدق در این رابطه آن بود که مصدق نتوانست این جامعه مدنی محصول حرکت خود را در جامعه بزرگ ایران نهادینه نماید؛ و همین ناتوانی مصدق در نهادینه کردن جامعه مدنی بود که باعث گردید تا علاوه بر بازتولید اسلام فقه‌گرا و تکلیف‌محور و تقلیدگرا و تبعدگرا حتی خود احزاب راست و ملی و غیر مذهبی مثل حزب توده و حزب زحمتکشان مظفر بقائی و حسن آیت از این جامعه مدنی جهت گل‌آلود کردن برای ماهی‌گیری قدرت یا مشارکت در قدرت استفاده نمایند، به طوری که این جریان‌های فرصت‌طلب قدرت آنچنان جامعه مدنی دهه ۲۰ را سترون و عقیم کردند که در فردای کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (روحانیت - دربار - امپریالیسم آمریکا بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران) اثری از حداقل واکنش این جامعه مدنی و آن جنبش‌های خودبنیاد کارگری و دانشجویی و غیره جامعه بزرگ ایران وجود نداشت.

پر واضح است که مهمترین عاملی که باعث گردید تا مصدق نتواند جامعه مدنی مولود و سنتز همبستگی ملی جنبشی تکوین یافته از پائین خود در جامعه بزرگ ایران نهادینه نماید، غفلت مصدق از فرمول نهادینه کردن جامعه مدنی بود، چراکه مصدق آنچنانکه از فرهنگ انقلاب کبیر فرانسه آگاه بود، نتوانست این واقعیت بزرگ جوامع اروپائی را فهم کند که آنچنانکه هگل می‌گوید: «جامعه مدنی پسا انقلاب کبیر فرانسه جوامع اروپائی مولود و سنتز سه مؤلفه بودند: الف - پروتستانیسم، ب - رنسانس، ج - انقلاب کبیر فرانسه» و بدون تردید در این رابطه هر چند که جامعه مدنی در جوامع مغرب زمین مولود رنسانسی و روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه بود ولی نهادینه شدن جامعه مدنی از پائین یا به عبارت دیگر مردمی شدن جامعه مدنی در جوامع مغرب زمین مولود «پروژه اصلاح دینی پروتستانیسم در جوامع مغرب زمین بود.»



ظهور هیولای توتالیترو و فاشیسم استالینی در جامعه روسیه یا شوروی سابق گردید) شروع شد و همه اینها باعث گردید تا «جامعه مدنی در روسیه یا شوروی سابق تشکیل نشود» و همه اینها باعث گردید تا سوسیالیسم حزب - دولت قرن بیستم در دهه آخر قرن بیستم فرو پاشیده شود و انقلاب اکتبر روسیه شکست بخورد و ناتوانی سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا در راستای تحقق دموکراسی که در جزوه مانیفست کمونیستی شعار آن را می‌داند، آفتابی بشود.

یادمان باشد که بزرگترین دستاورد حرکت معلمان کبیرمان محمد اقبال لاهوری و شریعتی در این رابطه قابل تعریف می‌باشد، چراکه هم محمد اقبال و هم شریعتی به ما آموختند که آنچنانکه هگل می‌گوید: «در جامعه دینی هم راه سعادت و هم راه افول و انحراف آن جامعه از مسیر دین عبور می‌کند»؛ و باز در همین رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی به ما آموختند که: «در جامعه دینی بدون اصلاح دینی نمی‌توان جامعه مدنی را نهادینه کرد» به عبارت دیگر اقبال و شریعتی به ما آموختند که «تنها راه نهادینه کردن جامعه مدنی مسیر اصلاح دینی می‌باشد».

به همین دلیل بود که مصدق نتوانست جامعه مدنی به دست آورده از همبستگی ملی جنبشی تکوین یافته از پائین در عرصه جنبش رهائی‌بخش و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران را نهادینه نماید؛ و البته همین ناتوانی مصدق در نهادینه کردن جامعه مدنی بود که باعث گردید تا حتی در دوران دولت خودش شرایط برای بازتولید جامعه سنتی فراهم بشود و با بازتولید جامعه سنتی فقه‌زده و تکلیف‌محور و تقلیدگرا بود که روحانیت مرتجع و دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای توانستند به خصوص از فرایند پسا قیام سی تیر سال ۳۱ دوباره بر جامعه سنتی بازتولید شده رهبری کنند و همین رهبری ارتجاعی روحانیت در دو شاخه جدا از هم سید ابوالقاسم کاشانی و بروجردی - بهبهانی بود که باعث گردید تا کودتای شکست خورده امپریالیسم آمریکا در ۲۵ مرداد ۳۲ سه روز بعد یعنی در ۲۸ مرداد ۳۲ همان کودتای شکست خورده امپریالیسم آمریکا با رهبری روحانیت مرتجع حوزه‌های فقه‌ای تحت هژمونی کاشانی و بروجردی و بهبهانی به پیروزی برسد.

باری، نکته‌ای که مصدق حتی تا پایان عمر خود هم نتوانست به آن عنایت پیدا کند این بود که سکولاریسم به

عنوان بستر ساز دموکراسی در جوامع دینی تنها در عرصه سکولاریسم حکومتی می‌تواند بستر ساز دموکراسی و تکوین جامعه مدنی در جوامع دینی بشود اما در عرصه سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم اجتماعی در جوامع دینی نه تنها سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم اجتماعی نمی‌تواند بستر ساز دموکراسی و تشکیل جامعه مدنی و عامل استحاله جامعه مدنی به جامعه سنتی بشود، بلکه شرایط برای نهادینه کردن جامعه مدنی در جامعه دینی دیگر وجود پیدا نمی‌کند.

بنابراین در این رابطه است که مصدق نتوانست جامعه مدنی محصول جنبش همبستگی ملی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه دینی آن روز ایران نهادینه نماید. توجه داشته باشیم که به لحاظ ساختاری در زمان مصدق و در دهه ۲۰ بیش از دوم سوم جامعه ایران در روستاها زندگی می‌کردند و تنها یک سوم جامعه ایران در شهرها بودند که البته معنای این بافت اجتماعی جامعه ایران در دهه ۲۰ نشان دهنده آن است که طبقه متوسط شهری یعنی بزرگترین حافظ جامعه مدنی در جامعه آن روز ایران وضعیتی نامناسب و ضعیف داشته است و البته همین موضوع باعث ناتوانی مصدق جهت نهادینه کردن جامعه مدنی در جامعه بزرگ ایران بشود؛ بنابراین مهم‌ترین درسی که در این رابطه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند از حرکت مصدق در دهه ۲۰ بگیرد اینک:

اولاً تکوین جامعه مدنی در ایران تنها توسط حرکت جنبشی تکوین یافته از پائین ممکن می‌باشد نه توسط حرکت دستوری و تزریقی احزاب سیاسی بالائی جامعه؛ و البته در این رابطه مصدق تا پایان عمرش هم اعتقاد داشت که احزاب سیاسی جامعه تنها زمانی می‌توانند به عنوان نماینده سیاسی گروه‌های اجتماعی جامعه باشند که این احزاب در ادامه پروسس جنبشی همان گروه‌های مختلف اجتماعی تکوین پیدا کرده باشند نه بالعکس و بدین خاطر در این رابطه می‌باشد که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته حرکت خود در دو فرایند «سازمانی و عمودی آرمان مستضعفین» و فرایند «افقی و جنبشی نشر مستضعفین» پیوسته بر این باور بوده است که احزاب سیاسی باید مانند جوامع اروپائی در ادامه حرکت جنبشی گروه‌های مختلف اجتماعی تکوین پیدا کنند، نه به صورت دستوری مانند قارچ در وقت انتخابات جهت کسب یا

مشارکت قدرت سیاسی از بالا ظهور پیدا نمایند.

ثانیاً تا زمانی که در جامعه دینی ایران (که در طول بیش از هزار سال گذشته تحت حاکمیت اسلام فقهاتی به عنوان گفتمان مسلط روان‌شناسی اجتماعی تقلیدی و تعبدی و تکلیفی آنها شکل گرفته است) «جامعه سنتی نتواند فرایند گذار خود را به جامعه مدنی طی کند، هرگز و هرگز حتی اگر جامعه مدنی هم از بالا تکوین پیدا کند، آن جامعه مدنی یک جامعه مدنی پایدار نخواهد بود؛ و هر لحظه شرایط برای شکست و عبور از آن جامعه مدنی وجود دارد.»

بنابراین در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۳ سال گذشته حیات خود در دو فاز عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین و فاز افقی و جنبشی نشر مستضعفین) از آنجائیکه دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا دموکراسی سوسیالیستی تنها از مسیر دموکراتیک حاصل می‌شود (و از مسیر غیر دموکراتیک هرگز و هرگز نمی‌توان به دموکراسی سوسیالیستی یا دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی دست پیدا کرد) در نتیجه همین رویکرد باعث گردیده است تا در چارچوب شعار: «اسلام منهای فقهات و اسلام منهای روحانیت شریعتی و اقبال»، تنها مسیر گذار (از جامعه سنتی فقه‌زده و تکلیف‌مدار و تقلیدگرای امروز ایران به سمت جامعه مدنی حق‌مدار و قانون‌گرا و شهروندمحور) بر بستر تکیه بر پروژه اصلاح دینی محمد اقبال و شریعتی توسط بازسازی تطبیقی اسلام در چارچوب اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام (جهت دستیابی به اسلام منهای فقهات و اسلام منهای روحانیت در جامعه ایران از طریق اسلام قرآن پیامبر و اسلام عدالت‌محور امام علی در نهج‌البلاغه) تعریف کنیم.»

لذا بدین ترتیب است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تا زمانی که شرایط برای اسلام منهای فقهاتی و منهای روحانیت توسط پروژه اصلاح دینی اقبال و شریعتی حاصل نشود، امکان دستیابی به سکولاریسم حکومتی و پلورالیسم سیاسی و فرهنگی و اجتماعی که بسترساز دموکراسی و تکوین جامعه مدنی جنبشی از پائین می‌باشد، در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران وجود پیدا نمی‌کند.

باری، ماحصل اینکه در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین

ایران (در ۴۳ سال گذشته عمر حرکت خود) بزرگ‌ترین رسالت پیشگامان در جامعه بزرگ ایران «انتقال جامعه سنتی فقه‌گرا و تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعبدگرای ایران به جامعه مدنی حق‌مدار و قانون‌گرا و شهروندمحور می‌باشد» و لذا در این رابطه است که «بزرگ‌ترین کارزار پیشگامان در جامعه ایران (در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) کارزار جامعه سنتی و جامعه مدنی می‌باشد» و البته باز هم تکرار می‌کنیم و از این تکرار خود خسته نمی‌شویم که «در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران این مهم در جامعه دینی ایران تنها توسط اصلاح دینی از مسیر بازسازی کل اسلام طبق رویکرد اقبال و شریعتی ممکن شدنی می‌باشد»؛ بنابراین بدین ترتیب است که مبانی پروژه اصلاح دینی شریعتی بر چهار پایه استوار می‌باشد که عبارتند از:

الف - اسلام منهای روحانیت یا اسلام منهای فقهات.

ب - پروتستانیسم اسلامی یا توده‌ای کردن اصلاح دینی.

ج - بازسازی تطبیقی اسلام در چارچوب اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام.

د - استخراج منابع فرهنگی توسط رویکرد تطبیقی.

فراموش نکنیم که «در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تنها با تکیه بر روایت‌های بزرگ است که در جامعه دینی ایران می‌توان به تحول فرهنگی دست پیدا کرد.»

ثالثاً تنها از طریق جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی و سیاسی است که «جامعه مدنی جنبشی از پائین جامعه می‌تواند به صورت خودسازمانده و خودرهبر و مستقل از جریان‌های سیاسی تکوین پیدا کنند»؛ بنابراین در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هر تلاشی برای دستیابی به جامعه مدنی جز از مسیر تکیه بر جنبش‌های افقی خودبنیاد تکوین یافته از پائین به انحراف کشیده می‌شود. ❏

ادامه دارد



فراز و فرود جنبش زنان ایران

رکود یا اعتلا؟ تدافع یا تعادل؟

به خاطر دو شعار و مطالبه همگانگی جامعه زنان ایران که عبارت است از:

۱ - رفع ستم جنسیتی در تمامی عرصه‌های قضائی و مدنی و اجتماعی و سیاسی و غیره.

۲ - برابری حقوقی با مردان در تمامی عرصه‌های اقتصادی و قضائی و حقوقی و سیاسی و اجتماعی، باید هویت مستقل خود را پیوسته حفظ نماید.

اما در عرصه میدانی زن ایرانی و جنبش زنان ایران حالت مجرد از جامعه بزرگ ایران ندارند و در تحلیل نهائی مبارزه میدانی زنان ایران در راستای دستیابی به مطالبات تاریخی و اجتماعی و مدنی و سیاسی و اقتصادی خودشان باید در بستر جنبش‌های طبقاتی و صنفی و سیاسی و اجتماعی و مدنی همین جامعه بزرگ ایران و در کنار مردان انجام بگیرد. ایجاد خندق و دیوار چین در عرصه میدانی بین جنبش زنان ایران در تمامی شاخه‌های جنبش‌های مطالباتی نه ممکن است و نه شدنی است و البته اعتقاد به آن هم در عرصه نظری به عنوان سم قاتل و تیر خلاص جنبش زنان ایران می‌باشد، به عبارت دیگر جنبش زنان ایران باید به آن مرحله از خودآگاهی مدنی و اجتماعی و سیاسی برسند که دریابند حتی دستیابی به آن دو شعار خاص جنبش

م - برای اینکه در عرصه تعیین شعارها و اتخاذ تاکتیک‌ها جنبش زنان ایران گرفتار سیاسی و روزمرگی و خودبینی و انحصارگرایی نشوند، باید در تبیین منظومه معرفتی خود بر «آرمان‌خواهی اخلاقی» تکیه داشته باشند، چراکه آرمان‌خواهی اخلاقی باعث می‌گردد تا جنبش زنان ایران از دو رویکرد برخوردار بشوند.

رویکرد اول: کل‌نگری و انسان‌محوری است که جایگزین رویکرد خودنگری صرف می‌شود.

رویکرد دوم: انتخاب مسیر و تاکتیک‌های غیر خشونت‌آمیز است، چراکه تکیه بر مسیرها و تاکتیک‌های خشونت‌آمیز علاوه بر اینکه باعث می‌گردد تا هزینه مبارزه سرانه برای جامعه زنان ایران بالا برود و شرایط برای سکتاریست و حرکت محدود و نخبه‌گرایانه شدن جنبش زنان ایران فراهم بشود و همچنین علاوه بر اینکه شرایط برای سرکوب حرکت جنبش زنان توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم فراهم می‌گردد، خود امر انتخاب مسیر خشونت‌آمیز باعث می‌شود تا جنبش زنان ایران با روش‌های غیر دموکراتیک به دنبال دموکراسی سه مؤلفه‌ای باشند که البته امری غیر ممکن می‌باشد.

ن - چهار مؤلفه‌ای کردن مبارزه:

۱ - مبارزه با استضعاف فکری یا استعمار،

۲ - مبارزه با استضعاف سیاسی یا استبداد،

۳ - مبارزه با استضعاف طبقاتی یا استثمار،

۴ - مبارزه با استضعاف اجتماعی یا استخفاف.

در تبیین مبانی تئوریک جنبش زنان ایران باعث می‌گردد تا جنبش رهائی‌بخش زنان ایران در جامعه امروز ایران بدل به یک جنبش همه جانبه و انسان‌گرا بشود و در عرصه نظری و تئوری شرایط برای پیوند جنبش زنان ایران با دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران آماده بشود و به عبارت دیگر امکان همبستگی و پیوستگی بین جنبش زنان ایران با جنبش‌های مطالباتی خودجوش و خودسازمانده تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ ایران فراهم می‌شود. قابل ذکر است که هر چند جنبش زنان ایران



زنان ایران (رفع ستم جنسیتی و برابری حقوق با مردان) هم باید در عرصه جنبش مشترک مطالباتی جامعه بزرگ ایران به انجام برسد.

دلیل این امر هم آن است که دستیابی پایدار به مطالبات جنبش زنان ایران تنها در کادر مبارزه برای دستیابی به جامعه دموکراتیک سه مؤلفه‌ای اجتماعی شدن قدرت سه گانه اقتصادی و سیاسی و معرفتی ممکن می‌باشد، بنابراین هر گونه خط کشی بین جنبش زنان ایران در عرصه میدانی با جنبش مطالباتی جامعه بزرگ ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه (چه توسط عمده و مطلق کردن مبارزه با حجاب تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی باشد و چه مطلق کردن مبارزه جهت رفع تبعیضات قضائی و حقوقی و اجتماعی مثل رفتن به ورزشگاه‌ها باشد) باعث سکتاریست جنبش زنان ایران می‌گردد و قطعاً جنبش زنان ایران باید از آن پرهیز کند. (در این رابطه باز هم تاکید می‌کنیم که جنبش زنان ایران باید تمامی این حقوق مدنی و اجتماعی و سیاسی خود را دنبال نمایند، ولی در بستر جنبش مطالباتی کل جامعه ایران، نه به صورت مکانیکی و فردی و متمیزه شده و آنارشیستی زیرا) تجربه تاریخ ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران به خصوص در طول ۴۰ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داده است که رمز موفقیت جنبش زنان ایران در عرصه میدانی (نه در دیالوگ شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی): اولاً در سازماندهی خودشان به عنوان یک هویت مستقل نهفته است.

ثانیاً در همبستگی و پیوستگی با شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی خودجوش و خودسازمانده جامعه ایران از جنبش کارگری تا جنبش دانشجویان و جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان و دیگر شاخه آن قرار دارد.

پر واضح است که تنها توسط این رویکرد نظری و عملی است که جنبش زنان ایران به خاطر پتانسیل عظیم تاریخی و اجتماعی که دارند (که این پتانسیل عظیم تاریخی جنبش زنان ایران مولود سنتز ستم‌های مضاعف جنسیتی و حقوقی و اجتماعی و طبقاتی و سیاسی تحمیل شده بر زنان ایران

در گذشته تاریخی ایران و به خصوص در ۴۰ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد) شرایط کسب هژمونی در جنبش دموکراسی‌خواهانه سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه بزرگ ایران برای آنها به صورت بالقوه برای آنها فراهم کرده است.

یادمان باشد که خود جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ (جامعه بزرگ ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) در مقایسه با جنبش مشروطیت، «یک جنبش زنانه بود» (آنچنانکه برعکس جنبش مشروطیت هر چند که از جوهر دموکراتیک برخوردار بود و نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا بود، ولی به هر حال یک جنبش مردانه بود و نقش زنان در عرصه میدانی برعکس نقش زنان در جنبش ضد استبدادی ۵۷ بسیار کمتر بود) هر چند که در جنبش ضد استبدادی ۵۷ جامعه ایران، جنبش زنان ایران به علت خلاء سازماندهی و برنامه و تئوری و رهبری درون‌جوش خود، راهی جز پیروی از هژمونی موج‌سوار روحانیت حوزه‌های فقهاتی نداشتند و همین امر هم باعث گردید تا جنبش زنان ایران در طول ۴۰ سال گذشته حتی همان حداقل‌های آزادی مدنی و اجتماعی که رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی تحت فشار جامعه جهانی و رفرم سیاسی و اجتماعی تحمیلی امپریالیسم آمریکا و دولت کندی به زنان ایران داده بود، هم از دست بدهند و رژیم مطلقه فقهاتی در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران جهت تحمیل اسلام دگماتیست و ارتجاعی فقهاتی و ولایتی و روایتی و زیارتی هزار ساله حوزه‌های فقهی شیعه که بدون تردید یک اسلام زن‌ستیزی است که برای زنان ایران حتی حاضر به قبول حداقل حقوق انسانی مدنی و اجتماعی نیستند و حداکثر حقوقی که برای زنان ایران قائل هستند در همان حد و اندازه می‌باشد که امام محمد غزالی به آن معتقد بود و می‌گفت: «برای زنان مسلمان همان به که در کنج خانه بنشینند و نخریسی کنند.»

البته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم منهای وظیفه در خانه نشستند برای زنان ایران، وظیفه کارخانه جوجه‌کشی شدن در خدمت مردان هم برای زن ایرانی تعریف کرده است. در



نتیجه به همین دلیل است که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم از سال ۵۸ جهت نهادینه کردن اسلام دگماتیست فقه‌ای و روایتی و ولایتی و جهت نهادینه کردن قدرت سه مؤلفه‌ای بادآورده و به ارث رسیده از رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، از تسخیر خاکریز حقوق زنان ایران شروع کرد. تحمیل پروژه حجاب اجباری تحت مدیریت شیخ حسن روحانی (پیچیده‌ترین عنصر امنیتی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) از همان آغاز نماد حرکت غاصبانه رژیم مطلقه فقه‌ای جهت تحمیل حاکمیت اسلام فقه‌ای و روایتی و ولایتی دگماتیست حوزه‌های فقهی شیعه در هزار سال گذشته، بر جامعه نگون‌بخت ایران بود. بدون تردید در این رابطه است که مبارزه برای رهایی زن ایران (در طول دوران حاکمیت رژیم مطلقه فقه‌ای)، حتماً و حتماً باید از کانال مبارزه با اسلام فقه‌ای و روایتی و ولایتی حاکم (که اولین قتل آن زن ایرانی و حقوق مدنی و اجتماعی و سیاسی و قضائی و اقتصادی او بوده است)، چه در عرصه نظری و چه در عرصه عملی عبور کند.

همچنین بدون تردید فتح سنگرهای حقوقی مدنی و اجتماعی و سیاسی زنان ایرانی از حصار رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم به مثابه جاده‌سازی برای راه‌پیمائی طولانی حرکت دموکراسی‌خواهانه جامعه بزرگ ایران می‌باشد.

ع - طرح نظری و تئوریک استراتژی جنبش زنان ایران در این شرایط تندپیچ ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران، به عنوان یک ضرورت برای انسجام تئوریک جنبش زنان ایران می‌باشد، چراکه هر چند استراتژی جنبش زنان ایران (در چارچوب مبارزه با ستم‌های مدنی و ستم‌های اجتماعی و ستم‌های طبقاتی و اقتصادی و ستم‌های سیاسی تحمیلی رژیم مطلقه فقه‌ای در ۴۰ سال گذشته) در راستای کسب آزادی‌های مدنی و آزادی‌های اجتماعی و آزادی‌های سیاسی می‌باشد (که البته هر سه مؤلفه آزادی‌های مدنی و اجتماعی و سیاسی مورد مطالبه جنبش زنان ایران تنها در چارچوب تکیه بر مبارزه دموکراتیک و دموکراتیزه کردن جامعه ایران و تحقق دموکراسی سه مؤلفه‌ای توسط اجتماعی کردن سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی

ممکن شدنی می‌باشد)، ولی ضرورتی که در این رابطه باید «اتاق فکر جنبش زنان ایران» به آن عنایت نظری و عملی داشته باشند، آرایش سه فرایند مبارزه برای آزادی‌های مدنی و آزادی‌های اجتماعی و آزادی‌های سیاسی توسط مبارزه دو مؤلفه‌ای سلبی و ایجابی می‌باشد.

توضیح آنکه مبارزه سه مؤلفه‌ای همزمان جنبش زنان ایران با ستم‌های تحمیلی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در سه عرصه ستم‌های مدنی و ستم‌های اجتماعی و ستم‌های سیاسی نه ممکن می‌باشد و نه صحیح است و در صورت انجام توسط جنبش زنان ایران، این امر باعث بحران و بن‌بست استراتژی و هرز انرژی آنها می‌شود. فراموش نکنیم که در عرصه پیشبرد استراتژی توسط تاکتیک‌های میدانی مهمترین عامل «توازن قوا در عرصه میدانی» با دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقه‌ای است، چرا که تا زمانیکه «توازن قوا در عرصه میدانی به سود رژیم مطلقه فقه‌ای و دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر آن باشد، بدون تردید رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم توان سرکوب مهندسی شده جنبش‌های مطالباتی و از جمله جنبش زنان ایران را دارد.»

پر پیداست که تا زمانی که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم توان سرکوب مهندسی شده جنبش‌های مطالباتی و از جمله جنبش زنان ایران را داشته باشد، اولین و کمترین فونکسیون سرکوب حاکمیت مطلقه فقه‌ای در عرصه جنبش‌های مطالباتی، «تحمیل و تزریق رکود و خمود بر این جنبش‌ها می‌باشد» تجربه جنبش سبز در سال ۸۸ (که جنبش دموکراسی‌خواهانه طبقه متوسط شهری ایران با شعار: «رأی من کو؟» بود) از آنجائیکه در جنبش سبز سال ۸۸ جنبش زنان ایران نقشی تقریباً محوری داشتند، طبیعی است که آسیب‌شناسی جنبش سبز می‌تواند برای جنبش زنان ایران یک تجربه استراتژیک باشد. ❏

ادامه دارد



امروز زیر پوست جامعه دانشگاهی ایران چه می‌گذرد؟

فقط جنبش اعتصابی است که بر پایه وحدت و تشکیلات استوار می‌باشند. (چاره رنجبران وحدت تشکیلات است - ابوالقاسم لاهوتی).

لذا در این رابطه است که داوری نهائی ما بر این امر قرار دارد که تا زمانیکه جنبش‌های مطالباتی جامعه بزرگ ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه نتوانند از شکل آکسیونی وارد شکل اعتصابی بشوند هرگز و هرگز و هرگز نخواهند توانست به صورت پایدار به مطالبات خود در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه دست پیدا کنند. تجربه جنبش کامیونداران در سال ۹۶ و ۹۷ می‌تواند برای جنبش مطالباتی جامعه بزرگ ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه به عنوان یک مکتب پیام و درس و کلاس باشد چراکه:

اولاً جنبش کامیونداران تنها جنبش موفق بوده است که در دوران ۴۰ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توانسته با تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را در برابر مطالبات خود وادار به عقب‌نشینی همه جانبه بکند.

ثانیاً جنبش کامیونداران ایران تنها توسط استحاله جنبش اعتراضی خود به جنبش اعتصابی بود که توانستند توازن قوا را در عرصه میدانی به سود خود تغییر بدهند.

ثالثاً جنبش کامیونداران تنها جنبش

ساده‌ساز پیوند (بدون مرزبندی و بدون هویت مستقل و بدون گفتمان مشخص جنبش دانشجویی) با جنبش سبز باعث گردید تا حرکت به اصلاح‌طلبانه خود مانند جنبش سبز محدود به شهر تهران و یا حداکثر به چند کلان‌شهر ایران بکنند. آن هم در شکلی که فقط جنبش طبقه متوسط شهری در آن دخالت داشتند و طبقه زحمتکشان و پائینی‌های جامعه ایران و جبهه برابری‌خواهانه جامعه بزرگ ایران هیچگونه مشارکتی در آن نداشته باشند.

سابعاً به تاسی از جنبش سبز، حرکت جنبش دانشجویی هم محدود به جنبش اعتراضی آکسیونی و خیابانی و اتمیزه شد و به علت عدم پیوند جنبش دانشجویی با جنبش‌های مطالباتی خودجوش و خودسازمانده و خود رهبر جبهه برابری‌خواهانه جامعه ایران (تحت رهبری جنبش کارگری و جنبش مزدبگیران و حتی جنبش حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای کشور، همه و همه) باعث گردید تا جنبش اعتراضی و آکسیونی و خیابانی و اتمیزه جنبش دانشجویی در سال ۸۸ و نتوانند از فرایند جنبش اعتراضی و آکسیونی و خیابانی (مانند جنبش اعتراضی و خیابانی ضد استبدادی سال ۵۷ که در فرایند پسا سرکوب خونین میدان ژاله توسط نیروهای سرکوب‌گر رژیم کودتائی و توتالیتار پهلوی در ۱۷ شهریور ۵۷ که تحت هژمونی جنبش کارگران صنعت نفت ایران از ۱۸ شهریور ۵۷ وارد فرایند جنبش اعتصابی طبقه کارگران ایران شد و بالاخره همین جنبش اعتصابی طبقه کارگران ایران بود که نسخه سقوط رژیم کودتائی و توتالیتار پهلوی را برای همیشه پیچید) وارد فرایند اعتصابی بشوند که البته رمز شکست جنبش سبز و جنبش دانشجویی در سال ۸۸ در همین ناتوانی استحاله جنبش اعتراضی به جنبش اعتصابی نهفته می‌باشد.

پر واضح است که تا زمانیکه در حرکت تحول‌خواهانه و جنبش‌های مطالباتی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران این جنبش‌ها حرکت خودشان را تنها محدود به جنبش‌های آکسیونی و خیابانی اتمیزه بکنند و توانائی استحاله جنبش‌های خیابانی به جنبش‌های اعتصابی نداشته باشند، سرانجام نهائی همه این حرکت‌ها محکوم به شکست و سرکوب توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم خواهد بود. یادمان باشد که در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم این رژیم تنها زمانی تن به عقب‌نشینی موضعی در برابر مطالبات جنبش‌های تکوین یافته از پائین داده است که با تغییر توازن قوا در عرصه میدانی حاضر به خوردن زهر و تسلیم شدن می‌شود؛ و البته و البته و البته باید در این رابطه عنایت داشته باشیم که تنها اهرمی که می‌تواند توازن قوا در عرصه میدانی به سود جنبش‌های مطالباتی تغییر بدهد فقط و فقط و



مطالباتی در ایران بوده است که توانستند قدرت سازماندهی در شبکه‌های فضای مجازی در خدمت سازماندهی در فضای واقعی و میدانی درآورند.

رابعاً جنبش کامیونداران از محدود جنبش‌های مطالباتی جامعه بزرگ ایران هستند که علاوه بر اینکه صورتی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و دینامیک دارند، توانستند استقلال هویتی و تشکیلاتی و شعاری و مطالباتی خودشان را از جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی و جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور حفظ نمایند.

خامساً جنبش کامیونداران از محدود جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و تکوین یافته از پائین به صورت دینامیک هستند که توانستند در اندک مدتی جنبش اعتصابی خود را به صورت فراگیر و همه جانبه به همه کشور گسترش دهند و تمام کامیونداران کشور را درگیر جنبش اعتصابی خود کند.

سادساً جنبش کامیونداران از محدود جنبش‌های مطالباتی جامعه ایران هستند که توانسته‌اند از آغاز تکوین جنبش اعتصابی خودشان تمامی مطالبات کامیونداران را به صورت یک پلاتفرم عرضه نمایند و لذا در چارچوب همین پلاتفرم همه جانبه مطالباتی بود که تمامی کامیونداران کشور خواست و مطالبه خودشان را در آن پلاتفرم می‌دیدند و البته همه کامیونداران به این باور رسیده بودند که بدون دستیابی به این مطالبات نمی‌توانند به حرکت روزمره خود ادامه بدهند.

باری نمونه دیگری از جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین که می‌تواند برای جنبش دانشجویی ایران در این شرایط به عنوان یک مکتب و کلاس و درس باشد نمونه جنبش مطالباتی کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران فولاد اهواز است که در نیمه دوم سال ۹۷ توانستند با تغییر توازن قوا رژیم مطلقه فقهاتی و دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر آن را وادار به عقب‌نشینی نسبی در برابر مطالبات خود بکنند. علت موفقیت جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز در این بود که:

اولاً این جنبش یک جنبش کارگری است که هر چند در حرکت مطالباتی خودشان در سال ۹۷ ابتدا به صورت کارگاهی و صنفی و طرح مطالبات حداقلی شروع کردند اما

به موازات حرکت خود (برعکس جنبش کارگران هپکو و آذراب) توانستند حمایت شاخه‌های دیگر جنبش مطالباتی جامعه ایران از جنبش دانشجویی تا جنبش معلمان و بازنشستگان و غیره را جذب نمایند.

ثانیاً جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز از همان آغاز حرکت خودشان (هر چند صورت کارگاهی داشتند ولی در عرصه مطالبات کارگاهی که در رأس آنها پرداخت حقوق معوقه قرار داشت) توانستند از وحدت درونی و حمایت تمامی کارگران هفت تپه و فولاد اهواز برخوردار باشند. قابل ذکر است که در جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز رمز اولیه موفقیت آنها در پیوند این دو جنبش کارگاهی در عرصه میدانی نهفته بود چرا که از همان آغاز تکوین این حرکت دو جنبش کارگاهی نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز در پیوند همه جانبه با یکدیگر حرکت می‌کردند.

ثالثاً در جنبش مطالباتی کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز به علت همان وحدت درون کارگاهی که بین کارگران آن وجود داشت از همان آغاز تکوین این جنبش کارگاهی، «جنبش صورت اعتصابی داشتند» و انجام حرکت خیابانی آنها در راستای جنبش اعتصابی آنها بود نه بالعکس. لذا به همین دلیل بود که دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جهت سرکوب این جنبش کارگاهی ابتدا تلاش کردند تا حلقه‌های اتصال بین این جنبش خودجوش کارگاهی را با جنبش‌های دیگر مطالباتی قطع نمایند و در ادامه آن جهت سوار شدن بر این جنبش کارگاهی تلاش نمودند تا وحدت درون کارگاهی آنها را (توسط دستگیری رهبران آن و مصاحبه اجباری و تزییق تبلیغات مهندسی خودش حزب پادگانی خامنه‌ای و به کارگیری شکنجه و اعتراف‌گیری) به چالش بکشند.

رابعاً این جنبش کارگاهی توانست مانند جنبش کامیونداران توسط استخدام شبکه‌های فضای مجازی در خدمت حرکت میدانی، دایره کارگاهی حرکت خود را (جهت جذب حمایت جنبش‌های مطالباتی) به عرصه طبقاتی و ورای طبقاتی در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بکشانند. شعار: «فرزند کارگرانیم - کنارتان می‌مانیم» جنبش دانشجویی در این رابطه قابل تحلیل می‌باشد چراکه برای اولین بار بود که یک جنبش کارگاهی مطالباتی توانست از پائین جنبش دانشجویی ایران را جذب جنبش مطالباتی خود بکنند.



خامسا یکی از کارهای مهمی که جنبش کارگری نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز به تاسی از کارگران هپکو و آذراب در اراک کردند این بود که از همان آغاز شروع جنبش خود تلاش کردند که قبل از اینکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بتواند این جنبش کارگاهی را در داخل کارگاه سرکوب و خاموش نماید، جنبش خود را از چارچوب کارگاهی وارد مردم شهر و دیار خود کردند و همراه با حضور خانواده‌های خود در سطح شهر حمایت اجتماعی مردم همشهری و هم دیار خود را جذب نمودند؛ و بدین ترتیب بود که کارگاه خود را بدل به شهر و جامعه کردند.

سادساً از دیگر خودویژگی‌های جنبش کارگاهی کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز در این بود که در تمامی مراحل حرکت چهره اسلام رادیکال مورد اعتقاد خود را به نمایش گذاشتند. هر چند که حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش می‌کردند تا برچسب مارکسیستی زدن به این جنبش رادیکال مذهبی حمایت اجتماعی مردم را از آنها سلب نمایند. قابل ذکر است که در این رابطه جنبش کارگاهی کارگران هپکو و آذراب عکس جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز عمل کردند و همین امر باعث گردید که جنبش کارگران هپکو و آذراب نتوانند حمایت اجتماعی مردم اراک را جذب نمایند.

سابعاً استقلال هویتی و تشکیلاتی جنبش کارگران نیشکر هفت و فولاد اهواز از جناح‌های درون حکومتی و جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور از دیگر اهرم‌های موفقیت این جنبش بود.

باری، آفت‌های ثلاثه جنبش دانشجویی ایران باعث شکست و سرکوب این جنبش توسط حزب پادگانی خامنه‌ای به خصوص در عاشورای سال ۸۸ شد و به موازات شکست جنبش دانشجویی در سال ۸۸ بود که باز جنبش دانشجویی وارد فرایند رکود خود شد و برای مدت ۴ سال یعنی تا پایان دوران دولت پوپولیسم غارت‌گر احمدی‌نژاد این رکود ادامه پیدا کرد.

قابل ذکر است که دولت احمدی‌نژاد در چهار سال دوم عمر خود به علت زهری که از جنبش دانشجویی در سال ۸۸ چشیده بود بیشترین سمبه سرکوب خود را بر روی پروژه پادگانی کردن دانشگاه‌ها و سرکوب همه جانبه جنبش دانشجویی ایران گذاشت؛ که البته عدو شود سبب خیر اگر

خدا خواهد. (الحمد لله الذی جعل العدائنا من الحمقاء) زیرا همین پادگانی کردن دانشگاه‌ها (در چارچوب سیاست عریان سرکوب حزب پادگانی خامنه‌ای) توسط دولت دهم احمدی‌نژاد باعث شد که جنبش دانشجویی به صورت خود بخودی و غیر برنامه‌ریزی شده و به صورت غریزی استراتژی حرکت خودش را تغییر بدهد. به این ترتیب که تا دولت دهم احمدی‌نژاد جنبش دانشجویی استراتژی مطالباتی خودش را در عرصه دانشگاه‌ها تعریف می‌کرد؛ اما از دولت نهم و دهم احمدی‌نژاد به علت پادگانی شدن فضای دانشگاه‌ها و سرکوب نرم‌افزاری و سخت‌افزاری جنبش دانشجویی در این دوران، این جنبش تلاش کردند که به جای استراتژی قبلی خودشان که «از دانشگاه به جامعه حرکت می‌کردند» به «استراتژی اجتماعی» دانشگاه تغییر بدهند.

توضیح آنکه در فرایندهای قبل از دولت نهم و دهم احمدی‌نژاد جنبش دانشجویی در طول ۷۰ سال حرکت خودش پیوسته به صورت غریزی و خود بخود تلاش می‌کردند که جنبش خودشان را به صورت اعتراضی از سطح دانشگاه‌ها به سطح جامعه ایران بکشاند آنچنانکه نمونه آن در جریان اعتراض دانشجویان دانشگاه صنعتی آریامهر به انتقال این دانشگاه از تهران به اصفهان در سال ۵۶ در تهران شاهد بودیم و در جریان خیزش جنبش دانشجویی ۱۸ تیرماه ۷۸ شاهد بودیم که این جنبش هر چند در آغاز از خوابگاه امیرآباد شروع شد، اما در اندک مدتی دامنه حرکت این جنبش تا وزارت کشور در خیابان فاطمی و نماز جمعه در دانشگاه تهران را در بر گرفت. ولی در دولت‌های نهم و دهم به موازات پادگانی کردن کل دانشگاه‌های ایران شرایط حرکت جنبش دانشجویی عکس فرایند قبلی خود شد. به این ترتیب که از آنجائیکه دیگر امکان تکوین حرکت از دانشگاه‌ها و خوابگاه‌ها برای جنبش دانشجویی وجود نداشت، دانشجویان در دوران دولت نهم و دهم تلاش کردند که حرکت و جنبش خود را از خانواده و شهر و دیار خود آغاز نمایند؛ که البته سیاستی صد در صد موفقیت‌آمیز بود، چراکه در این استراتژی جدید جنبش دانشجویی از آنجائیکه تعداد دانشجویان ایران بین ۴/۵ تا ۵ میلیون نفر می‌باشند، همین کثرت کمی دانشجویان باعث می‌گردد تا حداقل ده میلیون خانواده ایرانی در شهر روستا تحت تأثیر تبلیغات سیاسی این دانشجویان قرار بگیرند. ❏

ادامه دارد

«ما» چه می‌گوئیم؟

اولاً با فراهم شدن شرایط برای خیزش‌های فقرستیزانه بالبداهه متمیزه و غیر سازماندهی شده و فاقد رهبری (مانند خیزش دی‌ماه ۹۶) شرایط برای ظهور هیولای پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر (مانند دولت نهم و دهم رژیم مطلقه فقاهتی) بر جامعه نگون‌بخت ایران فراهم بشود؛ که البته خود این امر به مثابه بازگشت جامعه و کشور ایران به دوران بربریت و ظهور خرافات و حاکمیت نظام غارت و غنیمت بر جامعه ایران می‌باشد. آنچنانکه خود همین ظهور هیولای خیزش‌های فراگیر فقرستیزانه و متمیزه و فاقد رهبری و فاقد سازماندهی، شرایط برای سرکوب همه جانبه این خیزش‌ها توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم فراهم می‌سازد.

بدون تردید اولین فونکسیون این سرکوب‌های همه جانبه و قهرآمیز خیزش‌های خود بخودی و بالبداهه (مانند خیزش دی‌ماه ۹۶) باعث به رکود کشانیده شدن جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه (که هسته اصلی جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین جامعه ایران هستند) می‌شوند. آنچنانکه شاهد هستیم که در شرایط فعلی جامعه ایران و در فرایند پسا خروج امپریالیسم آمریکا از برجام و تحمیل تحریم‌های استخوان‌سوز امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا

د - تبعیض فقیر و غنی در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری غارت‌گر غنیمتی و رانتی و نفتی و دولتی حاکم که باعث گردیده است که بیش از ۶۰ درصد جامعه ایران به زیر خط فقر سقوط کنند و جمعیت حاشیه‌نشینان شهری به بیش از ۱۹ میلیون نفر برسد و جمعیت کودکان کار به بیش از دو میلیون نفر برسد و گورخوابی و کارتن‌خوابی و غیره به صورت امری متعارف درآید و در تهران ۱۶ میلیون نفری - طبق گفته قالباف شهردار اسبق تهران - بیش از پانصد هزار نفر حتی نان خوردن برای شب هم نداشته باشند و حداقل حقوق مصوبه شواربعالی کار در سال ۹۸ برای بیش از ۱۴ میلیون خانواده کارگر ایرانی، کمتر از یک پنجم خط فقر اعلام شده توسط خود رژیم مطلقه فقاهتی باشد.

طبیعی است که در چنین جامعه‌ای تبعیض فقیر و غنی یک امر متعارف می‌باشد. آنچنانکه در چنین جامعه‌ای که طبق گفته خمینی «اقتصاد مال خرهاست»، تنها ارقام نجومی فسادهای مالی غارت‌گرایانه افشاء شده آنها بیش از کل بودجه مملکت می‌باشد. کاهش رشد اقتصادی در طول ۴۰ سال گذشته در جامعه ایران به علت رویکرد رانتی و غارت‌گرایانه و نفتی و خصولتی و نئولیبرالیستی و مناسبات سرمایه‌داری رژیم مطلقه فقاهتی حاکم باعث گردیده است که به صورت روزمره و حتی ساعت‌مره این شکاف تبعیض بین فقیر و غنی در جامعه بزرگ ایران عمیق‌تر بشود.

بر این مطلب بیافزائیم که تحمیل تحریم‌های اقتصادی امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا هم باعث تعمیق هر چه بیشتر این شکاف فقیر و غنی در جامعه بزرگ ایران شده است، عنایت داشته باشیم که مهمترین و اصلی‌ترین فونکسیون این تبعیضات بر جامعه بزرگ ایران ایجاد ابر بحران‌های همه جانبه و فراگیری است که امروز جامعه ایران را در بر گرفته است. این ابر بحران‌های حاکم بر جامعه امروز ایران که باعث گردیده است تا جامعه ایران در آستانه فروپاشی همه جانبه هویتی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حتی جغرافیائی قرار بگیرد، عبارتند از:

الف - ابر بحران فرهنگی و هویتی، ب - فرا بحران اقتصادی، ج - فرا بحران اجتماعی، د - فرا بحران سیاسی، ه - ابر بحران طبقاتی و ظهور هیولای ۱۹ میلیون نفری (که یک چهارم جمعیت ایران می‌باشند) حاشیه‌نشینان شهری،

د - ابر بحران زیست محیطی و اکولوژیک و نابود شدن زیست بوم ایران.

ما می‌گوئیم ظهور سونامی این ابر بحران‌های شش گانه حاکم بر جامعه امروز ایران باعث شده است تا:



باعث گردیده است تا جنبش‌های (اعتلا یافته سال‌های ۹۶ و ۹۷) مطالبه‌گرایانه خودجوش و خودسازمانده و خودرهبری در برابر حاکمیت مطلقه فقه‌ای روندی تدافعی پیدا کنند.

ما می‌گوئیم ریشه روند تدافعی جنبش‌های مطالباتی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین در شرایط فعلی معلول دو مؤلفه می‌باشد:

نخست عدم پیوند همه جانبه میدانی این جنبش‌هاست (چاره رنجبران وحدت تشکیلات است - ابوالقاسم لاهوتی).

دوم تحریم‌های اقتصادی استخوان‌سوز امپریالیسم آمریکا است که باعث فقیرتر شدن جامعه ایران گردیده است؛ و به همین دلیل است که ما می‌گوئیم، نخستین قربانی تحریم‌های اقتصادی امپریالیست جهانی در این شرایط جامعه بزرگ و جنبش‌های مطالباتی فراگیر و خودجوش جامعه ایران می‌باشند. مضافاً بر اینکه خود این تحریم‌های اقتصادی امپریالیسم آمریکا به علت این که باعث افزایش فقر فراگیر حاکم بر جامعه ایران می‌گردد، شرایط برای ظهور هیولای خیزش‌های فقرستیزانه و شورش‌های اتمیزه و بدون سازماندهی (که بسترساز ظهور و بازتولید پوپولیسم در جامعه ایران می‌شود) فراهم می‌کند.

ثانیاً ما می‌گوئیم ابر بحران‌های شش گانه فوق باعث گردیده است تا در شرایط فعلی «سرمایه اجتماعی» جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران روندی رو به کاهش پیدا کند. پر پیداست که به موازات کاهش «سرمایه اجتماعی» یک جامعه، روند اعتلای جنبش‌های مطالبه‌گرایانه اجتماعی و سیاسی و صنفی سمت و سوی تدافعی پیدا می‌کنند. یادمان باشد که اگر در سال ۵۷ شاهد بزرگترین جنبش اجتماعی ضد استبدادی در قرن بیستم در جامعه بزرگ ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بودیم، آن جنبش عظیم و فراگیر قرن بیستم مولود و سنتز «سرمایه عظیم اجتماعی» جامعه بزرگ و رنگین کمان قومی و فرهنگی و مذهبی و سیاسی ایران بود که در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (امپریالیسم آمریکا بعلاوه ارتجاع مذهبی حوزه فقه‌ای بعلاوه دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران یعنی دولت دکتر محمد مصدق)

تکوین پیدا کرده بود. همان سرمایه اجتماعی که باعث گردید تا تمامی جنبش‌های مطالباتی آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه بزرگ ایران از شهر تا روستا بر علیه استبداد رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بسیج بشوند، هر چند که در خلاء «پیشگام سازمانده و تئوری‌پرور» شرایط برای موج‌سواران از راه رسیده فراهم شد و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقه‌ای توانستند بر قطار قدرت سوار بشوند، ولی هرگز نباید دینامیزم عظیم جنبش فراگیر و همه جانبه ضد استبدادی سال ۵۷ جامعه بزرگ ایران با انحرافات رانندگان موج‌سواران قطار یکی کرد.

بنابراین در این رابطه است که ما می‌گوئیم تا زمانیکه «سرمایه اجتماعی» یک جامعه روندی رو به اعتلا پیدا نکند، امکان اعتلای جنبش‌های مطالباتی خودجوش و خودسازمانده و دینامیک تکوین یافته از پائین در آن جامعه وجود ندارد؛ و لذا در این رابطه است که ما می‌گوئیم بحران‌های شش گانه فوق و تحریم‌های اقتصادی امپریالیسم آمریکا بزرگترین فونکسیون که بر جامعه بزرگ ایران و جنبش‌های دموکراتیزه شده مطالباتی خودجوش و خودسازمانده و دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه ایران دارد، همین به کاهش کشانیده شدن پتانسیل سرمایه اجتماعی جامعه بزرگ ایران می‌باشد؛ و به همین دلیل است که ما می‌گوئیم تا زمانیکه این «سرمایه اجتماعی» روندی رو به کاهش داشته باشد، جنبش‌های مطالباتی در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه بزرگ ایران نمی‌توانند روندی رو به اعتلا پیدا کنند.

ما می‌گوئیم آنچه که باعث می‌گردد تا سرمایه اجتماعی در جامعه امروز ایران روندی رو به اعتلا پیدا کنند و همبستگی بین شاخه‌های مختلف جنبش‌های مطالباتی در جامعه بزرگ ایران حاصل بشود بیش از هر چیز «جنبش فرهنگی» همه جانبه تکوین یافته از پائین جهت نهادینه کردن این جنبش‌های مطالباتی خودجوش می‌باشد.

ما می‌گوئیم که در طول حرکت تحول‌خواهانه ۱۵۰ سال گذشته جامعه بزرگ ایران آنچه که باعث شکست تمامی فرایندهای این جنبش ۱۵۰ ساله تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران شده است، بدون تردید تکیه (پیشقراولان این جنبش عظیم در ۱۵۰ سال گذشته) محوری بر «جنبش



سیاسی» بدون تکیه محوری بر تقدم «جنبش فرهنگی» بوده است.

ما می‌گوئیم عاملی که می‌تواند تمامی جنبش‌های مطالباتی در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در جامعه بزرگ ایران نهادینه نماید، تنها و تنها تقدم جنبش فرهنگی بر جنبش‌های مطالباتی می‌باشد.

ما می‌گوئیم تا زمانیکه در روند جنبش‌های مطالباتی آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، «جنبش فرهنگی» در جامعه ایران به صورت فراگیر و تکوین یافته از پائین شکل نگیرد، امکان نهادینه شدن این جنبش‌ها در جامعه ایران وجود ندارد.

ما می‌گوئیم در جامعه دینی ایران تا زمانیکه توسط «پروژه اصلاح دینی» نتوانیم اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی و اسلام دگماتیست تصوف‌زده دنیاگریز و اختیاریستیز هند شرقی و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و اسلام کلامی جبرگرای اشعری‌گری و اسلام انطباقی لیبرالیزه شده سرمایه‌داری به محاق بکشانیم، امکان اعتلای جنبش فرهنگی جهت نهادینه کردن جنبش‌های مطالباتی در دو جبهه آزادی‌خواهانه افقی و برابری‌طلبانه عمودی در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد.

ما می‌گوئیم در خلاء جنبش فرهنگی فراگیر و تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران نه تنها جنبش‌های مطالباتی در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه نمی‌توانند نهادینه بشوند و نمی‌توانند موجودیتی پایدار پیدا کنند مهمتر از همه اینکه بدون جنبش فرهنگی تکوین یافته از پائین، این جنبش‌های رنگارنگ مطالباتی نمی‌توانند به همبستگی و پیوستگی میدانی دست پیدا کنند.

۴ - ما می‌گوئیم اگر ترم «مستضعفین» آنچنانکه قرآن می‌گوید ((و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ)) سوره قصص - آیه ۵) به عنوان موتور محرکه تاریخ و جامعه بشر تعریف نمائیم و ترم مستضعفین از دایره اسلام ارتجاعی حاکم که در طول ۴۰ سال گذشته عمر خود «مستضعفین» را (از مرتبه نیروی بالنده و جامعه‌ساز و تغییرساز و حرکت‌آفرین جامعه و تاریخ بشر) بدل به گروه اجتماعی صدقه‌بگیر صندوق‌های

گدائی کمیده امداد و سازمان بهزیستی کرده است نجات بدهیم، بدون تردید علاوه بر اینکه در صفت‌بندی اجتماعی و طبقاتی، اعتراف به وجود مستضعفین در جامعه بزرگ ایران خود معرف وجود یک رابطه نابرابر در برابر مستکبرین یا طبقه حاکم می‌باشد و علاوه بر اینکه طرح «مستضعفین» نماد همبستگی تمامی شاخه‌های بزرگ جنبش مطالباتی در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه (افقی) و برابری‌طلبانه (عمودی) می‌باشد و علاوه بر اینکه طرح «مستضعفین» نماد نیروی محرکه تکوین یافته از پائین در عرصه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌باشد، بدون تردید ترم «مستضعفین» عظیم‌ترین گروه اجتماعی جامعه بزرگ بشریت و جامعه رنگین کمان ایران را شامل می‌شود و تنها نیروی محرکه تاریخ و جامعه بشر می‌باشد.

ما می‌گوئیم «مستضعفین» به عنوان تنها نیروی محرکه اجتماعی و تاریخ بشر است که می‌تواند در چهار جبهه مبارزه با استضعاف فکری (استحمار نو و کهنه) توسط «جنبش فرهنگی» و جبهه مبارزه با استضعاف سیاسی (استبداد) توسط جنبش ضد استبدادی (جنبش آزادی‌خواهانه در دو عرصه سلبی و ایجابی) و جبهه مبارزه با استضعاف طبقاتی (استثمار) توسط جنبش عظیم ضد طبقاتی کارگران و زحمتکشان شهر و روستا و جبهه مبارزه با استضعاف اجتماعی (استخفاف) مبارزه کند.

ما می‌گوئیم «مستضعفین» در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه به عنوان تنها نیروی محرکه اجتماعی و تاریخی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین، جهت تغییر تحولی همه جانبه افقی و عمودی می‌باشند.

ما می‌گوئیم دینامیزم تاریخی جنبش عظیم مستضعفین مولود جبر تاریخ و جبر ابزار تولید و دیگر جبرها نیست بلکه برعکس عامل دینامیزم جنبش مستضعفین احساس استضعاف در شکل‌های مختلف استضعاف فکری و فرهنگی و استضعاف سیاسی و استضعاف طبقاتی و استضعاف اجتماعی می‌باشد. ❏

ادامه دارد

«اکنون»، «ما» و «شریعتی»

باعث گردیده است که این نظریه‌پردازان در نشست سمپوزیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان (در ایام ۱۶ آذر یا روز دانشجوی سال ۹۷):

اولاً مبارزه نظری و عملی شریعتی را تنها در چارچوب صرف کارزار «سنت و مدرنیته» تحلیل نمایند.

ثانیاً به علت مطلق کردن کارزار «سنت و مدرنیته» شریعتی، دو کارزار عمده «دموکراسی و اقتدارگرایی» و «کار و سرمایه» شریعتی را به حاشیه یا فراموشی بپردازند.

ثالثاً توسط مطلق کردن کارزار «سنت و مدرنیته» شریعتی و نادیده گرفتن کارزار «دموکراسی و اقتدارگرایی» و «کار - سرمایه» او حرکت شریعتی را در چارچوب شعار فردی «عرفان - آزادی - برابری» خلاصه نمایند و توسط مطلق کردن شعار فردی و دفاعی «عرفان - آزادی - برابری» او (که یک شعار دفاعی و موضعی شریعتی در برابر کودتای نظری و عملی درون سازمان مجاهدین خلق توسط باند تقی شهرام - بهرام آرام بوده است)، «شریعتی جامعه‌ساز را بدل به یک شریعتی اتو کشیده نظری - ذهنی عارف و صوفی فردساز بکنند.»

رابعاً توسط مطلق کردن و محدود و محصور کردن حرکت شریعتی در چارچوب مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استعماری با اسلام تقلیدی سنتی و

لذا در این رابطه می‌باشد که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته حرکت خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین پیوسته در راستای برخورد اصلاح‌گرایانه تطبیقی با اندیشه‌های شریعتی معتقد بوده است و معتقد نیز هست که هر گونه برخورد اصلاح‌گرایانه نظری و عملی با اندیشه‌های شریعتی باید فقط و فقط در عرصه پراتیک نظری و عملی بازسازی اجتماعی - سیاسی محمد اقبال صورت بگیرد.

همچنین در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین با هر گونه اصلاح نظری و عملی شریعتی خارج از پراتیک مشخص اجتماعی جامعه ایران و پراتیک نظری و عملی بازسازی سیاسی - اجتماعی محمد اقبال مخالف بوده است. پر پیداست که این مخالفت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در ۴۰ سال گذشته حیات سیاسی - اجتماعی خود به معنای این نیست که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران اندیشه‌های شریعتی را غیر قابل نقد بداند و با رویکرد ارتدوکسی و دگماتیستی به آن نگاه کند، بلکه برعکس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته چه در فرایند آرمان مستضعفین و چه در فرایند نشر مستضعفین حتی بر «ابر روایت‌های تئوریک شریعتی، مثل شهادت و انتظار مکتب اعتراض و امت و امامت و غیره نقد جدی داشته است و تمامی اینگونه ابر روایت‌های شریعتی انطباقی و خارج از چارچوب پراتیک نظری و عملی بازسازی سیاسی - اجتماعی و تاریخی محمد اقبال می‌دانیم»، ولی با همه این مورد، پیوسته بر این باور بوده‌ایم و هستیم که تنها باید شریعتی را در عرصه پراتیک اجتماعی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و پراتیک نظری و عملی بازسازی سیاسی و اجتماعی و تاریخی محمد اقبال آسیب‌شناسی و اندیشه‌های او مورد چکش‌کاری و نقد و اصلاح و بازسازی و واسازی و به‌سازی قرار گیرد.

بزرگ‌ترین اشتباه نظریه‌پردازان سمپوزیوم «نو - شریعتی» در دانشگاه اصفهان این بوده است که آنها می‌خواستند با جدا کردن شریعتی از پراتیک اجتماعی جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ و جدا کردن اندیشه‌های شریعتی از چارچوب گفتمان مسلط این اندیشه‌ها در دهه ۴۰ و ۵۰ و خارج از پراتیک نظری و عملی بازسازی سیاسی اجتماعی تاریخی محمد اقبال به صورت مکانیکی اندیشه شریعتی را مورد بازسازی قرار دهند و همین رویکرد مکانیکی آنها با شریعتی

و هرگز شریعتی نمی‌توانست گفتمان اسلام ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استحصاری و مؤلفه‌ای سلبی و ایجابی (مبارزه با زر و زور و تزویر و یا اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و اجتماعی کردن قدرت معرفتی) خودش را برای دو دهه ۴۰ و ۵۰ به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران درآورد.

یادمان باشد که شریعتی از آغاز تا انتها یک فرد بود.

یادمان باشد که تمامی جنبش روشنگری ارشاد شریعتی از یک فرد شروع می‌شود و به یک فرد هم تمام می‌شود و آن غیر از خود شریعتی کسی نبود و البته این موضوع اگرچه کلید رمز شکست حرکت جنبش روشنگری شریعتی (از بعد از خاموش کردن چراغ‌های حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) بوده است، ولی از یکطرف می‌تواند برای امروز ما حامل پیام مثبتی نیز باشد و آن اینکه بیان و قلم شریعتی بزرگترین اهرم قدرت موفقیت او در مسلط کردن گفتمان ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استحصاری خودش بود ه است. آن هم در عصری که گفتمان چریک‌گرایی مدرن توانسته بود حاکمیت نظری و عملی خودش بر فرهنگ و ادبیات سیاسی و اجتماعی جامعه ایران تحمیل نماید. آن هم در عصری که اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی حوزه‌های فقاهتی شیعه از بعد از قیام ۱۵ خرداد ۴۲ توانسته بود به عنوان یک گفتمان آلترناتیو در جامعه ایران قد علم کند، همان گفتمان آلترناتیو ارتجاعی اسلام دگماتیست فقاهتی یا اسلام دگماتیست روایتی یا اسلام دگماتیست ولایتی که بالاخره و بالاخره و بالاخره در خلاء گفتمان‌های دموکراتیک در سال ۵۷ توانست توسط موج‌سواری بر کشتی جنبش ضد استبدادی گروه‌های مختلفی اجتماعی جامعه ایران سوار بشود و با غضب انقلاب شکوهمند ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، آن گفتمان ارتجاعی اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی خودشان را به صورت نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بر مردم نگون‌بخت ایران تحمیل کنند. همان فاجعه‌ای که ۴۰ سال است که مردم نگون‌بخت ایران در حال پرداخت هزینه استخوان‌سوز آن می‌باشند.

اسلام نهادی روحانیت و اسلام دولتی صفویه، مبارزه ضد استثمار سلبی و ایجابی سه مؤلفه‌ای شریعتی (نفی استثمار ملت از ملت و نفی استثمار طبقه از طبقه و نفی استثمار فرد از فرد) توسط پروژه ایجابی دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای (دموکراسی سیاسی یا اجتماعی کردن قدرت سیاسی و دموکراسی اقتصادی یا اجتماعی قدرت اقتصادی و دموکراسی معرفتی یا اجتماعی کردن معرفت و آگاهی) و مبارزه ضد استبدادی دو مؤلفه‌ای شریعتی (ضد استبداد سیاسی و ضد استبداد مذهبی) را به محاق و حاشیه بکشاند.

یادمان باشد که شریعتی در راستای مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استثمار و مبارزه دو مؤلفه‌ای ضد استبدادی خود بوده است که به مبارزه دو مؤلفه‌ای با استحصاری نو و کهنه روی آورده است نه برعکس.

یادمان باشد که شریعتی چه در «درس‌های تاریخ ادیان» و چه در درس‌های «اسلام‌شناسی ارشاد» و چه در کنفرانس «حسین وارث آدم» و چه در کنفرانس‌های «میعاد با ابراهیم» ظهور و تکوین تاریخی استحصاری در حیات بشر مولود و سنن ظهور استثمار و استبداد در تاریخ بشر می‌داند نه برعکس. آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توانیم داوری کنیم که شریعتی در هیچ جای از اقیانوس اندیشه‌های خودش حتی برای یکبار هم به صورت مستقل از (استثمار و استثمارگران و استبداد و استبدادگران) برای استثمار و استثمارگران در شکل نو و کهنه آن اصالت تاریخی قائل نشده است؛ و لذا هر جا که شریعتی استثمار در شکل نو و کهنه آن به چالش تاریخی و اجتماعی و سیاسی و مذهبی و فرهنگی کشیده است، پدیده استثمار نو و کهنه برای شریعتی یک طفیلی جهت توجیه مذهبی فرهنگی جایگاه استثمارگران و استبدادگران بوده است و این حقیقتی که نظریه‌پردازان نشست سمپوزیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان در ایام ۱۶ آذر ۹۷ به آن عنایت نداشته‌اند.

خامسا نظریه‌پردازان نشست سمپوزیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان در ایام ۱۶ آذر ۹۷ متأسفانه به این امر واقف نبوده‌اند که رمز موفقیت شریعتی در عرصه مسلط کردن گفتمان خودش در دهه ۴۰ و ۵۰ بر جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، «قلم و بیان شریعتی بوده است» و بدون تردید اگر شریعتی از این دو موهبت بزرگ برخوردار نمی‌بود هرگز



باری در این رابطه آنچه از قلم و بیان نظریه‌پردازان سمپوزیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان در ایام ۱۶ آذر ۹۷ مشهود است اینکه، متاسفانه این نظریه‌پردازان از دو موهبت «قلم و بیان» شریعتی محروم می‌باشند، چراکه کلام و قلم نظریه‌پردازان سمپوزیوم «نو - شریعتی» آنچنان غیر سلیس و خام و ناپخته می‌باشد که اصلاً و ابداً بوی ادبیات شریعتی از گل‌های آنها به مشام ما نمی‌رسد.

ساده‌تر نکته مهمی که در رویکرد نظریه‌پردازان سمپوزیوم «نو - شریعتی» (دانشگاه اصفهان در ایام روز دانشجوی سال ۹۷) خلاء آن به شدت مشهود می‌باشد اینکه، چنین به نظر می‌رسد که این نظریه‌پردازان نمی‌دانند که بزرگترین کشف تاریخی و مکتبی شریعتی «کشف مستضعفین به عنوان نیروی محرک تاریخ و جامعه بشر در هر عصر و دورانی می‌باشد» و بدون تردید این ابر کشف بزرگ شریعتی بود که باعث گردید تا رویکرد و گفتمان شریعتی برای همیشه و آینده به صورت یک جنبش بالنده درآید، چراکه آنچنانکه خود او در بحث پرسش و پاسخ کنفرانس‌های «انسان و اسلام» دانشکده نفت آبادان می‌گوید، وظیفه اصلی روشنفکران در هر عصری و هر نسلی و دورانی «کشف مصداق مستضعفین به عنوان نیروی بالنده و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز در جامعه مشخص خود می‌باشد».

یقیناً توسط این رویکرد بود که علاوه بر اینکه شریعتی توانست ترم مستضعفین قرآن را (از صورت فقرا و بیچارگان خارج از چرخه تاریخ و اجتماعی) به عنوان نیروی بالنده همیشه تاریخ مطرح کند و توسط نیروی عامل مستضعفین در هر زمانی و در هر عصر و نسلی اسلام تغییرساز اجتماعی جایگزین اسلام قدرت‌طلب فقهاتی و روایتی و ولایتی حوزه‌های فقهاتی بکند، از همه مهمتر اینکه شریعتی با کشف مستضعفین به عنوان نیروی عامل تاریخ و جوامع بشر برای همیشه توانست «دیالکتیک تغییر تاریخ و جامعه بشر را امری همیشگی و جاودانه بکند».

همین جوهری که نظریه‌پردازان سمپوزیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان در سال ۹۷ به آن عنایت نداشتند که «پایه دینامیسم اندیشه‌های شریعتی، مستضعفین به عنوان نیروی بالنده و عامل تغییرساز جامعه و تاریخ می‌باشند» لذا به همین دلیل جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در

۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین پیوسته در چارچوب نظریه‌های شریعتی بر این باور بوده‌ایم که هر گونه استمرار اجتماعی و تاریخی حرکت شریعتی تنها در چارچوب حضور دیالکتیکی این اندیشه‌ها در جنبش‌های جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه مستضعفین به صورت مشخص می‌باشد.

بنابراین طرح موضوعاتی مثل اینکه «تفاوت شرایط امروز جامعه ایران با زمان شریعتی»، «تغییر عصر امپریالیسم» یا «تغییر روش انقلابی به روش پارلماناریستی» یا «تغییر سوژه انقلابی به سوژه مدنی» یا «تغییر تضادهای تراکمی به تضادهای تقاطعی» و غیره که توسط نظریه‌پردازان سمپوزیوم «نو - شریعتی» دانشگاه اصفهان در سال ۹۷ مطرح شده است، تنها فونکسیون‌هایی می‌تواند در حرکت امروز شریعتی در جامعه ایران بیافریند «لیبرالیزه کردن مسیر انحرافی و فرصت‌طلبانه‌ای که دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر علی شریعتی در دهه ۷۰ دنبال می‌کردند و البته شکست خوردند».

دعوت ما در این رابطه از نظریه‌پردازان سمپوزیوم «نو - شریعتی» «فاصله گرفتن از لیبرالیزه کردن اندیشه‌های شریعتی و روی آوردن به رویکرد جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبری دینامیک تکوین یافته از پائین اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در عرصه مبارزه افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه می‌باشد» ❏

پایان



ده ساله شدن حیات «نشر مستضعفین» در عرصه چهل و سه ساله

شدن حرکت بی‌وقفه «آرمان مستضعفین» را گرامی می‌داریم

است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «دموکراسی یک پروسه است که جامعه می‌تواند با تحول اجتماعی و فرهنگی خود آن را تکمیل نماید.»

۱۵ - از نظر نشر مستضعفین جنبش به اصطلاح «اصلاح‌طلبی در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش و غیره» که از خرداد ۷۶ از طرف بخشی از جناح درونی قدرت علم شده است، موازنه نرم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی هست.

۱۶ - راه عدالت و آزادی و رهایی در مدل دموکراسی سوسیالیستی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران راهی کوتاه نیست، بلکه برعکس راهی درازمدت هست. لذا آنانیکه می‌خواهند این راه را کوتاه کنند شکست می‌خورند و آن چنانکه در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران شاهد بوده‌ایم، آن‌ها مجبور می‌شوند تا هزینه بیشتری بپردازند.

۱۷ - در رویکرد نشر مستضعفین «جوهر دین، داشتن یک تفسیر روحانی از جهان است». لذا به همین دلیل نشر مستضعفین در ده سال گذشته جهت تفسیر روحانی از جهان، «قرآن و تجربه نبوی پیامبر اسلام و رویکرد محمد اقبال به قرآن بهترین منبع برای انجام این مقصود دانسته

۱۲ - دلیل شکست فتحعلی‌خان آخوندزاده و احمد کسروی و دشتی در نقد اسلام فقه‌زده سنتی جامعه ایران این بود که آن‌ها بدون جنبش اصلاح دینی می‌خواستند توسط «نقد انطباقی دین اسلام موجود»، جامعه ایران را به چالش بکشند که البته شکست خوردند، برعکس دلیل موفقیت محمد اقبال و شریعتی در نقد اسلام فقه‌زده و فلسفه‌زده یونانی و تصوف‌زده خانقاهی و غیره این بود که آن‌ها با رویکرد «تطبیقی توسط جنبش اصلاح دینی»، اسلام فقهاتی و اسلام یونانی‌زده فلسفی و اسلام کلامی اشعری‌گری و اسلام صوفیانه دنیاگریز و جامعه‌ستیز را به چالش کشیدند.

۱۳ - هم محمد اقبال و هم شریعتی پیش از هر چیز به دنبال «رهایی» جامعه از استبداد و استثمار و انحطاط بودند و در چارچوب این رویکرد «رهائی‌بخش» آن‌ها بود که آن‌ها موضوع «آزادی و عدالت» را مطرح می‌کردند، بنابراین در رویکرد اقبال و شریعتی آزادی و عدالت تنها در عرصه مؤلفه «ایجابی رهایی» ممکن هست نه بالعکس. بدین خاطر در این رابطه است که در رویکرد اقبال و شریعتی «مضمون» تحول اجتماعی و سیاسی در هر جامعه «رهایی سلبی و ایجابی آن جامعه از شر سه زندان استبداد و استثمار و استثمار هست» و در این رابطه است که در رویکرد اقبال و شریعتی تحول اجتماعی با نوع جنبش رهایی آن جامعه تعریف می‌گردد نه بالعکس. در نتیجه به این دلیل است که از نظر اقبال و شریعتی رهایی با آزادی و عدالت فرق می‌کند گرچه آزادی و عدالت در رویکرد آن‌ها بسترساز رهایی در عرصه ایجابی و سلبی می‌شود؛ و از اینجا است که در رویکرد آن‌ها تنها متلاشی شدن کهنه‌ها هدف نیست بلکه مهمتر از آن جایگزین شده نواست.

۱۴ - در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران دموکراسی سه مؤلفه‌ای یک «پروسه» است که باید به صورت درازمدت تکرار و تجربه و نهادینه بشود. بدین خاطر اگر دموکراسی را یک پروسه بدانیم مجبوریم که آن را تمرین کنیم و برای نهادینه کردن آن در جامعه از فرهنگ شروع کنیم نه از سیاست و کسب قدرت سیاسی و تا فرهنگ دموکراسی در یک جامعه نهادینه نشود دستیابی به دموکراسی پایدار در آن جامعه غیرممکن هست. از اینجا

است». حاصل آن که نشر مستضعفین پیوسته بر تفسیر معنوی قرآن تکیه وافر داشته است؛ و باز در این رابطه است که نشر مستضعفین لازمه دستیابی به «انسان معنوی» در این عصر دستیابی به «تفسیر روحانی» از جهان می‌داند نه بالعکس.

۱۸ - تا زمانی که جوهر فرهنگ در جامعه ایران توسط پیشگام فهم نشود امکان تحول فرهنگی در جامعه ایران وجود ندارد، مشخصه فرهنگی امروز جامعه ایران سنت‌زدگی و فقه‌زدگی و استبدادزدگی و تصوف‌زدگی هست. در این رابطه اقبال و شریعتی به ما یاد دادند که با تحول صرف سیاسی و اجتماعی نمی‌توانیم به تحول فرهنگی دست پیدا کنیم. همچنین اقبال و شریعتی به ما یاد دادند که برای تحول فرهنگی باید از خود «فرهنگ» شروع بکنیم؛ و باز اقبال و شریعتی به ما یاد دادند که ما برای تحول فرهنگی در جامعه خودمان باید به صورت تطبیقی برخورد بکنیم و اول باید فرهنگ جامعه خودمان را بشناسیم؛ و باید فهم کنیم که فرهنگ جامعه ایران در هزار سال گذشته مذهبی بوده است.

اقبال و شریعتی به ما یاد دادند که بدون اصلاح دینی در جامعه ایران نمی‌توان به تحول فرهنگی دست پیدا کرد و آن‌ها به ما یاد دادند که توسط فرهنگ‌های وارداتی با رویکرد انطباقی مانند یوسف‌خان مستشارالدوله و میرزا ملکم خان و صادق هدایت نمی‌توانیم در جامعه ایران به تحول فرهنگی دست پیدا کنیم.

اقبال و شریعتی به ما یاد دادند که با رویکرد نفی صرف مانند احمد کسروی نمی‌توانیم در جامعه ایران به تحول فرهنگی دست پیدا کنیم و توسط حرکت سیاسی صرف مانند جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ نمی‌توانیم در جامعه ایران به تحول فرهنگی دست پیدا بکنیم. «شعار پیشگام در این رابطه تقدم تحول فرهنگی بر تحول اجتماعی و تحول سیاسی است». شعار پیشگام در جامعه امروز ایران اینکه «بدون اصلاح تطبیقی دین نمی‌توانیم به تحول فرهنگی در جامعه ایران دست پیدا کنیم». شعار پیشگام برای تحول فرهنگی در جامعه امروز ایران این است که «برای تحول

فرهنگی نباید اعتقادات غیر خرافی توده‌ها را برآشوبانیم». باری، در این رابطه است که پیشگام معتقد است که ما نمی‌توانیم در جامعه «فرهنگ‌سازی» بکنیم، چراکه فرهنگ‌سازی کار خود جامعه است. ما تنها می‌توانیم به «اصلاح فرهنگی» در جامعه بپردازیم. اشکال صادق هدایت در این بود که با روش نژادپرستانه و ضد عربی و ضد مذهبی می‌خواست در جامعه ایران فرهنگ‌سازی بکند؛ و لذا در این رابطه بود که او فکر می‌کرد که از طریق انتقال فرهنگ اروپائی به جامعه ایران و بازگشت به ایران قبل از اسلام می‌توان به تحول فرهنگی در جامعه ایران دست پیدا کرد و بدین ترتیب بود که در «بوف کور» صادق هدایت راه مقابله با انحطاط مردم ایران را بازگشت به دوران ما قبل اسلام می‌داند. اشکال گروه ۵۳ نفری ارانی در این بود که فکر می‌کردند با رویکرد انطباقی توسط انتقال فرهنگ انقلاب اکتبر به جامعه ایران می‌توانند در جامعه ایران فرهنگ‌سازی کنند و جامعه ایران را وارد پروسه تحول فرهنگی بکنند، بنابراین شعار اصلی پیشگام در این رابطه این است که «تحول فرهنگی در هر جامعه‌ای ممکن است اما فرهنگ‌سازی ممکن نیست و بدون فهم جایگاه دین در فرهنگ جامعه ایران هرگز امکان تحول فرهنگی وجود ندارد».

۱۹ - رسالت نظری پیشگام در جامعه امروز ایران آن است که توسط پرسش‌های جدید، پاسخ‌های گذشته در عرصه مختلف کلامی و فلسفی و اجتماعی و سیاسی را به چالش بکشد. پیشگام باید خودش مولد فکر جدید در جامعه باشد، چراکه هرگز با تقلید فکر از اندیشه‌های غربی نمی‌توان به صورت تطبیقی به تحول فرهنگی دست پیدا کرد. کار بزرگی که محمد اقبال و شریعتی کردند این بود که توانستند با طرح سوال‌های جدید تمامی پاسخ‌های گذشته را در عرصه کلامی و فلسفی و فقهی و سیاسی و اجتماعی را به چالش بکشند؛ بنابراین «پیشگام کسی است که پرسش برانگیزد» پیشگام توسط پرسش‌های جدید در جامعه ایران به تحول فرهنگی می‌پردازد. فراموش نکنیم که نقد دین در رویکرد نشر مستضعفین در جامعه دینی مثل ایران به چهار



مؤلفه تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

الف - نقد اجتماعی دین.

ب - نقد سیاسی دین.

ج - نقد کلامی دین.

د - نقد اخلاقی دین.

۲۰ - مهم‌ترین تمایز دو فرایند «سازمانی» آرمان مستضعفین و فرایند «جنبشی» نشر مستضعفین در این است که آرمان مستضعفین در فرایند سازمانی خود بر «حرکت عمودی» تکیه داشت، اما نشر مستضعفین در ده سال گذشته حیات سیاسی خود بر «حرکت افقی» تکیه داشته است.

۲۱ - در یک جمله کوتاه «نشر مستضعفین از ده سال پیش، استراتژی خودش را نهادینه کردن فرهنگ دموکراسی سوسیالیستی یا دموکراسی سه مؤلفه‌ای در جامعه ایران تعریف کرده است» و توسط این استراتژی بوده است که نشر مستضعفین معتقد بوده است که می‌تواند به بازتولید آرمان مستضعفین در این شرایط دست پیدا کند و دلیل این امر همان هست که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال حیات درونی و برونی خود هرگز معتقد نبوده است که از طریق جنبش سیاسی صرف می‌توان جامعه را به آزادی و عدالت و رهایی رساند.

۲۲ - موانع بزرگ نهادینه شدن فرهنگ آزادی و حقوق بشر در جامعه ایران در رویکرد نشر مستضعفین اسلام فقاهتی تبعدگرا و تقلیدمحور و تکلیفمدار هست که بیش از هزار سال است که جامعه ایران را عقیم و سترون ساخته است، بنابراین در این رابطه است که نشر مستضعفین بر این باور هست که تا زمانی که نتوانیم اسلام فقاهتی تقلیدگرا و تکلیفمدار و تبعدگرا را دچار استحاله تطبیقی در چارچوب پروژه بازسازی محمد اقبال بکنیم، هرگز نخواهیم توانست موانع بزرگ نهادینه شدن فرهنگ آزادی و حقوق بشر را در جامعه بزرگ ایران نفی نمائیم.

۲۳ - در دیسکورس نشر مستضعفین «پراکسیس عبارت است از عمل آگاهانه برای تغییر وضع موجود». لذا در این رابطه است که نشر مستضعفین رسالت پیشگام را در عرصه

پراکسیس سه مؤلفه‌ای «باطنی و اجتماعی و اقتصادی» یا «کار و مبارزه و عبادت» تعریف می‌نماید. نشر مستضعفین در این رابطه از آنجائی که با تاسی از آیه ۲۵ سوره حدید، اسلام تطبیقی و قرآنی پیامبر اسلام را «اسلام تغییرساز» می‌داند، در همین رابطه علاوه بر اینکه توسط سکولاریسم حکومتی «معتقد به جدائی دین از حکومت هست»، هرگز به سکولاریسم سیاسی یا جدائی اسلام از جامعه و سیاست اعتقادی ندارد، چراکه معتقد است که اسلام قرآنی پیامبر اسلام علاوه بر اینکه در بستر پراکسیس تغییر اجتماعی تکوین پیدا کرده است، معتقد است که اسلام بر پراکسیس سه مؤلفه‌ای باطنی و سیاسی و اقتصادی تکیه دارد.

۲۴ - نشر مستضعفین در چارچوب پروژه اصلاح دینی تطبیقی محمد اقبال و شریعتی معتقد است که:

اولاً تحول فرهنگی در جامعه ایران در گرو پروژه بازسازی اسلام تطبیقی هست.

ثانیاً دین اسلام اصلاح‌پذیر است.

ثالثاً قرائت رسمی از دین اسلام وجود ندارد.

رابعاً اصلاح تطبیقی دین توسط اجتهاد در اصول و فروع ممکن هست. ❏

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

سادساً برای تحول فرهنگی و برای بومی‌سازی دموکراسی در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و نفت‌زده و سنت‌زده و تصوف‌زده ایران هرگز نباید مبانی و اصول محوری دموکراسی را گرفتار تقلیل مفاهیم بکنیم و مانند سید محمد خاتمی بگوئیم «مقصود از جامعه مدنی در دموکراسی همان مدینه النبی پیامبر است.»

ج - خلاء «جامعه مدنی» در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران که معلول فقدان سازماندهی فراگیر صنفی و مدنی و سیاسی و سندیکائی و شورائی مستقل گروه‌های اجتماعی جامعه ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و معلول استبداد و اختناق و سرکوب پلیسی و نظامی رژیم‌های توتالیتر حاکم بر جامعه ایران، از قاجار تا پهلوی و از پهلوی الی الان و معلول حاکمیت نظام‌های قبائلی و حاکمیت اسلام فقه‌ای تقلیدمدار و تکلیف‌مدار و تصوف اختیارستیز و دنیاگریز و اجتماع‌ستیز در بیش از هزار سال گذشته می‌باشد.

د - سنت تمرکز هزاران ساله قدرت

اگر بپذیریم که وظیفه محوری ما در این شرایط ساختن بنیادهای فرهنگ دموکراتیک در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد.

اگر بپذیریم که با «کار سیاسی» تک مؤلفه‌ای در جامعه امروز ایران (آن هم به کمک بوق‌های امپریالیسم خبری اروپا و آمریکا) هیچ مشکل تاریخی و اجتماعی جامعه بزرگ ایران قابل حل نیستند.

اگر بپذیریم که تا زمانیکه بنیادهای فرهنگ دموکراتیک در جامعه ایران نهادینه نشوند، امکان دستیابی و ساختن دموکراسی و جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و دینامیک وجود ندارد.

اگر بپذیریم که علت و دلیل اینکه تمامی جریان‌های سیاسی و روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی و جنبش‌های پیشرو و پیشاهنگ در سال ۵۷ به دنبال خمینی راه افتادند و عکس خمینی را به ماه بردند و هژمونی خمینی را بر کرده تازیانه خورده خود پذیرفتند و سراسیمه به دنباله‌روی از روحانیت طرفدار خمینی پرداختند، خلاء برنامه آلترناتیوی ایجابی در برابر سرنگونی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بوده است.

اگر بپذیریم که بدون «پرسش‌انگیزی» در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف زده و سنت‌زده ایران امکان تحول فرهنگی وجود ندارد.

اگر بپذیریم که تا زمانیکه جامعه ایران وارد «فرایند پرسش‌انگیزی» نشوند، تحول فرهنگی در جامعه ایران غیر ممکن می‌باشد؛ و اگر بپذیریم که «تقلیل دادن مفاهیم جهت بومی‌سازی آن مفاهیم» یک مسیر خطرناکی می‌باشد که روشنفکران و نظریه‌پردازان ایرانی از گذشته به دنبال آن بوده‌اند.

اگر بپذیریم که حتی «تغییر ساختار سیاسی» در گرو فرهنگ‌سازی سیاسی قبلی آن می‌باشد.

همه اینها در گرو انجام جنبش فرهنگی و یا تحول فرهنگی مقدم بر جنبش‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی می‌باشد.

سه مؤلفه‌ای یا قدرت سیاست و قدرت اقتصاد و قدرت مذهب و معرفت در سلطان یا مقام عظمای ولایت در سه شکل ولایت سلطانی و ولایت اقتصادی و ولایت آسمانی یا ولایت فقیه.

۵ - رویکرد «دولت‌محوری» جریان‌های سیاسی و روشنفکران فردی و نظریه‌پردازان سیاسی و اجتماعی جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه که مطابق آن تمامی طرفداران رویکرد «دولت‌محوری» تنها مسیر رهائی و نجات جامعه ایران در چارچوب کسب قدرت سیاسی توسط خود این جریان‌ها و حاکم شدن خود این جریان‌های و از کانال اصلاح دولت بدون تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول سیاسی تعریف می‌نمایند.

و - جایگزین شدن توسعه سرمایه‌داری توسط سرمایه‌های نفتی و رانتی از طریق دولت‌های اقتدارگرا و در راستای منافع سرمایه‌داری جهانی و تحمیل سیاست‌های امپریالیستی به جای توسعه سرمایه‌داری و از طریق مبارزه طبقاتی بین مناسبات زمین‌داری پیشین و سرمایه‌داری جدید.

۵ - هدف دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در چارچوب اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت، «رهائی انسان از زنجیرهای استثمار» (فرد از فرد، طبقه از طبقه و ملت از ملت) و استحمار (نو و کهنه) و استبداد (سیاسی و مذهبی) می‌باشد به عبارت دیگر «رهائی برای انسان حاصل نمی‌شود مگر اینکه قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی و یا معرفتی از بالائی‌های قدرت به پائین‌های قدرت منتقل بشود»؛ و لذا به همین دلیل است که برعکس لیبرالیسم «دموکراسی سوسیالیستی» (نه سوسیال دموکراسی دولت رفاه سرمایه‌داری برنشتاینی) «یک ایدئولوژی نیست» بلکه برعکس «دموکراسی سه مؤلفه‌ای یک مبارزه مردمی و اجتماعی برای رهائی است.»

به همین دلیل است که مبارزه برای دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی همان مبارزه برای رهائی انسان می‌باشد؛ و باز در همین رابطه است که می‌توانیم «دموکراسی سوسیالیستی» (نه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری) را به سیستمی برای کنترل قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی از پائین تعریف نمائیم. یادمان

باشد که جامعه از طریق کتاب و کلاس و مکتب و مدرسه به بلوغ سیاسی و اجتماعی و تشکیلاتی نمی‌رسد، بلکه برعکس تنها از طریق مبارزه دموکراتیک و دموکراسی‌خواهانه سه مؤلفه‌ای و پراکسیس سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی است که می‌تواند به این بلوغ سیاسی و معرفتی و اجتماعی دست پیدا کند، به عبارت دیگر آگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی از طریق کتاب وارد واقعیت و وجدان اجتماعی نمی‌شود، بلکه برعکس از طریق واقعیت است که آگاهی وارد کتاب می‌گردد؛ بنابراین دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در اشکال مختلف آن و به صورت فرایندی و جوهر سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی آن هرگز و هرگز «شرکت بیمه نیست» و همواره تمامی دموکراسی‌ها بر لبه پرتگاه دیکتاتوری و پوپولیسم و فاشیسم قرار دارند.

هیولای فاشیسم و دیکتاتورهای جوامع متروپل سرمایه‌داری در قرن بیستم (که تنها دو جنگ اول و دوم بین‌الملل مولود ظهور فاشیسم قرن بیستم اروپا به اندازه تمام تاریخ بشر برای ملت اروپا کشتار و جنایت ویرانی به بار آورد) و هیولای پوپولیسم و نژادپرستی که امروز تمامی جوامع متروپل سرمایه‌داری از برگزیت انگلستان تا ترامپیسم آمریکا در برگرفته است، همه و همه از دل لیبرال دموکراسی مغرب زمین به عنوان یک سنتز جدید ظهور کرده است که البته مولود و سنتز همین بحران دموکراسی می‌باشد. لذا پیوسته باید عنایت داشته باشیم که یکی از خودویژگی‌های دموکراسی نامطمئن بودند آن می‌باشد. بدون تردید برای مبارزه با این آفت دموکراسی، تنها راهی که وجود دارد اینکه توسط آسیب‌شناسی مستمر دموکراسی‌ها، پیوسته در راستای بازتولید مستمر آن به نهادینه کردند دموکراسی (نه به عنوان یک نظام سیاسی تک مؤلفه‌ای صرف بلکه دموکراسی به صورت یک نظام اجتماعی) بپردازیم.

بنابراین برای انجام این مهم است که برعکس لیبرالیسم که توسط نخبگان از بالا در جامعه تکوین و تزریق پیدا می‌کنند، لازمه ساختن دموکراسی (به عنوان یک نظام اجتماعی سه مؤلفه‌ای در عرصه تقسیم قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی) این است که:

اولاً دموکراسی به صورت فرایندی در جامعه ساخته شود.



ثانیاً دموکراسی در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین حاصل بشود.

ثالثاً دموکراسی در چارچوب پیوند دو شاخص آزادی و عدالت در بستر دستیابی به حقوق شهروندی به عنوان مجموعه‌ای حقوق دموکراتیک حاصل بشود.

ثالثاً برای ساختن دموکراسی در جامعه باید بین پروسس دموکراسی به عنوان یک فرایند با نتیجه و میوه دموکراسی در جامعه تفاوت قائل بشویم، چراکه هر گز بدون پروسس دموکراتیک در یک جامعه نمی‌توان به نتیجه و میوه دموکراسی در یک جامعه دست پیدا کرد.

رابعاً در ساختن دموکراسی در هر جامعه‌ای باید توجه داشته باشیم که بزرگترین عامل نابود کننده و انحراف دموکراسی چرخش دموکراسی از صورت جامعه سالارانه به سوی دموکراسی دولت سالارانه می‌باشد. فراموش نکنیم که بزرگترین عاملی که باعث شکست مارکسیسم در تمامی اشکال کلاسیک و دولتی آن در قرن بیستم گردید، به این خاطر بود که هسته اولیه نظری و عملی مارکسیسم (در چارچوب تئوری «دیکتاتوری پرولتاریا» به عنوان شکل دولت و رویکرد حزب - دولت لنینیستی و سیستم تک حزبی و تکیه بر حزب تراز نوین) مبتنی بر دولت سالاری (و کسب قدرت سیاسی از طریق سرنگون کردن دولت سرمایه‌داری و انجام تمام اصلاحات انقلابی از کانال دولت) بود و بدون تردید تا زمانیکه مارکسیسم در رویکردهای مختلف آن بر طبل «دولت سالاری» به جای «جامعه سالاری» می‌کوبد، نه تنها نمی‌تواند به دموکراسی سوسیالیستی در جوامع بشری دست پیدا کند، بلکه مهمتر از آن اینکه در ساختن همان سوسیالیسم مورد ادعای خود هم شکست می‌خورد.

بنابراین برای ساختن دموکراسی در هر جامعه‌ای باید بیش از هر امری بر موضوع «جامعه سالاری دموکراسی» تکیه نمائیم. بطوریکه در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری نمائیم که «اگر دموکراسی به عنوان سیستم کنترل قدرت سه مؤلفه‌ای از پائین تعریف نمائیم» شرط ضروری دستیابی به ساختن چنین سیستم و نظام اجتماعی برپائی دموکراسی بر اساس جامعه سالاری و تکیه بر کنش‌گری

جامعه به عنوان کنش‌گر اصلی پروسس دموکراتیزه کردن جامعه می‌باشد. ظهور هیولای فاشیسم و پوپولیسم در قرن بیستم و بیست و یکم در کشورهای متروپل سرمایه‌داری مولود همین انحراف «دموکراسی جامعه سالارانه به دموکراسی دولت سالارانه بوده است». پر واضح است که برای ساختن دموکراسی جامعه سالارانه در یک جامعه ابتدا باید آن جامعه دموکراتیزه بشود و لذا تا زمانیکه جامعه دموکراتیزه نشود امکان دستیابی به دموکراسی جامعه سالارانه وجود ندارد.

خامساً برای ساختن «نظام دموکراتیک سکولار» در جامعه امروز ایران باید به این مبانی نظری عنایت ویژه بشود:

اول - اینکه دموکراسی به عنوان یک پروسه (سیستم کنترل از پائین قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) زمانی می‌تواند نتیجه و میوه نظام دموکراتیک سکولار بدهد که این پروسس دموکراسی در راستای دموکراتیزه کردن جامعه بزرگ ایران و استحاله کردن جامعه بزرگ ایران به کنشگران اصلی مبارزه دموکراسی خواهانه بتواند همزمان سه ولایت سیاسی و ولایت اقتصادی سرمایه‌داری و ولایت مذهبی فقهاتی به چالش بکشد.

دوم - باید توجه داشته باشیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۰ سال گذشته یک رژیم مصلحت‌گرا بوده است نه بنیادگرا و در چارچوب همین رویکرد مصلحت‌گرایی رژیم مطلقه فقهاتی بود که خمینی علاوه بر «حکم اوجب الواجبات حفظ نظام فقهاتی حاکم» است در نامه خود به خامنه‌ای در تشریح حد قدرت رژیم مطلقه فقهاتی اعلام کرد که «مقام عظمای ولایت در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌تواند حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه و حج و عبادات مسلمانان ایران هم صادر کند»؛ که همین خودویژگی رژیم مطلقه فقهاتی باعث گردیده است که اصلاً و ابداً این رژیم یک رژیم بنیادگرا نباشد، چراکه لازمه بنیادگرا بودن یا اصول‌گرا بودن یک جریان و یا یک رژیم آن است که آن متون و احکام اولیه مرجع باور و داوری آنها باشد. ❏

ادامه دارد

اقبال «پیام - آوری» است برای زمان ما، که از نو باید او را شناخت!

«متافیزیک زمان محوری» اقبال در ترازوی

«متافیزیک دیالکتیک محوری» شریعتی

مقدمه اسلام‌شناسی مشهد، برخورد می‌کند.

باری به همین دلیل است که در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که تفاوت دو توحید شریعتی (در مقدمه کتاب اسلام‌شناسی مشهد) با توحید به‌عنوان دستگاه متافیزیک شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد) به خصوص در عرصه توحید به‌عنوان فلسفه اخلاقی در این هست که توحید در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد، یک توحید غیر دیالکتیکی شریعتی هست، در صورتی که توحید در اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی و توحید انسانی در جزوه خودسازی انقلابی او (در مرحله پسا آزادی از زندان) یک توحید صد در صد دیالکتیکی هست؛ و به همین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که دستیابی شریعتی به دیالکتیک فلسفی محصول و سنتزی بوده است که شریعتی از سال‌های بعد از ۱۳۴۸ در بستر پراکسیس اجتماعی خود به آن دست پیدا کرده است؛ و شریعتی در سال‌های پیشا ۱۳۴۸ هرگز و هرگز به دیالکتیک فلسفی اسلام‌شناسی ارشاد دست نداشته است؛ و خود این امر به خوبی روشن می‌سازد که دیالکتیک فلسفی برای شریعتی محصول پیوند پراکسیس اجتماعی و اگزیستانسی او بوده است، نه محصول مطالعات ذهنی و نظری و پراکسیس منفرد اگزیستانسی که او در کتاب کویر خود به نمایش گذاشته

به همین ترتیب توحید در دستگاه متافیزیک اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی در کادر دیالکتیک فلسفی او، به مؤلفه‌های مختلف توحید آفاقی و توحید انفسی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید عملی و توحید نظری و غیره قابل تقسیم هست. هرچند که شریعتی در هرم هندسی خود در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد، در تبیین توحید فلسفی خود به‌عنوان یک جهان بینی، توحید انسانی و دیالکتیک روح خدا - لجن را به‌عنوان سنگ بنای این هرم قرار می‌دهد. ولی نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه، توحید به‌عنوان یک جهان‌بینی در اسلام‌شناسی ارشاد، نمایش کنشگری خداوند در بستر دیالکتیک با جهان و جامعه انسان و تاریخ و غیره به‌صورت اکشن و یکسان و توحیدی هست، نه به‌صورت توصیف یک امر ذهنی و مجرد؛ و به همین دلیل است که شریعتی در عرصه تبیین توحید انسانی در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد که توحید را به‌عنوان فلسفه اخلاق مطرح می‌کند، اخلاق انسانی اسلام‌شناسی ارشاد با توحید به‌عنوان اخلاق در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد از فرش تا عرش متفاوت از یکدیگر می‌باشند، چراکه اخلاق مورد ادعای شریعتی در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد یک اخلاق فردی مولود و سنتز پراکسیس باطنی شخصی یک فرد هست، در صورتی که فلسفه اخلاق در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی که همان تبیین توحید انسانی از نگاه شریعتی هست یک اخلاق اجتماعی زائیده پراکسیس اجتماعی است، نه پراکسیس منفرد صوفیانه باطنی و فردی، آن چنانکه عرفا و اهل تصوف مسلمان در طول ۱۴ قرن گذشته به آن اعتقاد داشته‌اند.

لذا در همین رابطه است که می‌بینیم که شریعتی در جزوه «خودسازی انقلابی» (که بعد از آزادی از زندان به نگارش درآورده است) در تبیین توحید انسانی خود، فلسفه اخلاق مورد اعتقاد خودش را بر سه پایه:

۱ - پراکسیس اجتماعی یا مبارزه. ۲ - پراکسیس طبیعی یا کار. ۳ - پراکسیس باطنی یا عبادت استوار می‌نماید؛ که این رویکرد شریعتی در عرصه تبیین توحید انسانی یا فلسفه اخلاق (در جزوه «خودسازی انقلابی» پسا آزادی از زندان او) معرف اعتلای رویکرد توحیدی شریعتی در عرصه فلسفه اخلاق و توحید انسانی هست که در دستگاه متافیزیک اسلام‌شناسی ارشاد (درس نهم فلسفه اخلاق، به‌عنوان محور هرم اسلام‌شناسی خود) مطرح کرده بود؛ و البته باز هم تاکید می‌کنیم که (شریعتی مانند درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد) در جزوه «خودسازی انقلابی» صد در صد عکس رویکرد فلسفه اخلاق در توحید

است؛ و از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که حتی خود کویریات شریعتی در طول سال‌های پس از ورود به ایران از اروپا، شامل دو بخش می‌شود، نخست کویریات محصول پراکسیس منفرد اگزیستانسی شریعتی هست که در کتاب کویریات شاهد آن هستیم و دوم کویریات محصول پراکسیس دو مؤلفه‌ای شریعتی (یعنی پراکسیس اجتماعی و پراکسیس اگزیستانسی او هست) که در بخش‌های پایانی کتاب هبوط و دست نوشته‌های کویری پسا آزادی از زندان او مطرح شده است؛ و اینجا است که می‌توانیم به تفاوت بین دیالکتیک انطباقی و دیالکتیک تطبیقی و یا دیالکتیک کور و دیالکتیک روشن و یا دیالکتیک ذهنی و دیالکتیک عینی و غیره پی ببریم.

باز از اینجا است که می‌توانیم بر این داوری خود تاکید بورزیم که فهم دستگاه متافیزیک توحید شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد، در گرو فهم دیالکتیک فلسفی شریعتی در عرصه عمل و نظر و در فرایندهای مختلف انسانی و اجتماعی و تاریخی و طبیعت هست؛ یعنی آنچنانکه بدون فهم زمان حقیقی محمد اقبال متافیزیک او و توحید مورد ادعای او در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام قابل فهم نیست، بدون فهم دیالکتیک فلسفی شریعتی دستگاه متافیزیک او و من جمله توحید (چهار مؤلفه‌ای انسانی و اجتماعی و تاریخی و جهانی) او، به‌عنوان تجلی خداوند در جهان و جامعه و انسان و تاریخ قابل فهم نمی‌باشد، به عبارت دیگر آنچنانکه فهم زمان حقیقی در دیسکورس محمد اقبال کلید قفل اندیشه‌های محمد اقبال هست، فهم دیالکتیک فلسفی شریعتی کلید قفل فهم اندیشه‌های شریعتی است.

یادمان باشد که شریعتی در تبیین فلسفه نیایش می‌گوید: «نیایش مکتبی است که تجلی‌گاه عشق، آگاهی نسبت به جهان و عرضه نیازهای بزرگ انسانی و دعا و جهاد و مبارزه اجتماعی و جمعی در یک وضعیت ناهنجار اجتماعی است» (م، آ - جلد ۸ - ص ۱۷۰).

پر واضح است که این رویکرد به نیایش شریعتی همان رویکرد محمد اقبال به فلسفه نیایش در اسلام هست که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی خود به تبیین آن می‌پردازد. مطابق فلسفه نیایش در رویکرد محمد اقبال، نیایش بستری است که در عرصه وجود انسان را از فرایند تماشاگری وارد فرایند بازی‌گری در وجود می‌کند؛ و توسط

نیایش است که انسان در عرصه وجود قدرت بازی‌گری پیدا می‌کند؛ و البته انجام دسته جمعی نیایش عامل همبستگی در جامعه می‌گردد. نیایش در رویکرد محمد اقبال، بستری است که انسان را با خدا یکی می‌سازد؛ یعنی محمد اقبال معتقد است که نیایش عاملی است که وقتی انسان عبادت می‌کند و خداوند را نیایش می‌کند، خداوند هم در برابر انسان نیایش می‌کند.

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ - أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ - فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (سوره بقره - آیه ۱۸۶) به عبارت دیگر محمد اقبال در فلسفه نیایش در دستگاه متافیزیک خود معتقد است که انسان خداوند را جدای از این جهان نمی‌بیند و انسان در عرصه تغییر با خداوند همکاری و مشارکت می‌کند. یعنی پیوسته خداوند و بشر در امر واحدی با هم مشارکت دارند.

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (سوره عنکبوت - آیه ۶۹).

بنابراین تنها با این رویکرد است که نیایش باعث می‌گردد تا انسان بی تفاوت تماشاگر وجود و جهان و جامعه و تاریخ وارد بازی‌گری برای تغییر جهان و جامعه و تاریخ و خودش بشود. سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه، چگونه نیایش در دستگاه متافیزیک محمد اقبال می‌تواند باعث آن شود که انسان تماشاگر بی تفاوت را در هستی بدل به انسان بازیگر در وجود بکند؟

در پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که در رویکرد محمد اقبال و در دستگاه متافیزیک او همه چیز برای تغییر جهان و جامعه و انسان و تاریخ هست.

جام جهان نما مجوی

دست جهان گشا طلب

اقبال

و محمد اقبال هرگز و هرگز با رویکرد ارسطوئی جهت تفسیر و توصیف به‌عنوان غایت به جهان و جامعه و انسان و تاریخ نگاه نمی‌کند. لذا به همین دلیل است که متافیزیک محمد اقبال برای تغییر جهان و انسان و جامعه و تاریخ هست، نه برای تفسیر و توصیف جهان؛ و از اینجا است که اقبال در فرایند توحید انسانی در پایان فصل دوم کتاب بازسازی فکر



دینی در اسلام با ذکر حدیثی از پیامبر اسلام که در آخرین لحظات حیاتش در این جهان مطرح می‌کند و بر اهمیت نماز و نیایش تاکید می‌ورزد. در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی فلسفه توحید انسانی را در عرصه نیایش برای تغییر انسان از فرایند تماشاگری به فرایند بازی‌گری تعریف می‌نماید.

«چنین نقادی فلسفی جامع درباره حقایق تجربه، خواه از جنبه کارآمدی و خواه از جنبه ارزیابی آن را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهایی یک حیات خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است. این حیات خلاق را به صورت یک من بی‌نهایت تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده تجربه است که حیات سیالی بی‌شکل نیست، بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیت ترکیبی است که به منظور سازندگی اوضاع پراکنده ارگانسیم زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آن‌ها می‌دهد. عمل اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد، بر ماهیت حقیقی حیات حجابی می‌افکند و تنها آن را به صورت نوعی از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر وجود ساری است؛ بنابراین، نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً صورت همه‌خدایی‌گرانه دارد. ولی یک معرفت دست‌اولی از جنبه ارزیابی حیات از درون داریم. اشراق و درون‌بینی حیات را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که از آن جهت که چون فقط نقطه عزمی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست، تجلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به این ترتیب، واقعیت‌های تجربه موید این امر است که ماهیت نهایی واقعیت روحانی است و باید همچون یک من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از آن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه درمی‌آورد. به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیک‌تری با حقیقت و واقعیت دارد. یکی نظریه است و دیگری تجربه زنده و اتصال و پیوستگی. برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا کند، اندیشه باید برتر از خود رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلات یا نیایش توصیف کرده است و صلات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیامبر

اسلام جاری شد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۲ و ۷۳).
پر واضح است که رویکرد شریعتی هم به نیایش و نماز همان رویکرد تغییرگرایانه (و نه تفسیرگرایانه صرف) محمد اقبال لاهوری هست، چراکه:

اولاً شریعتی نیایش و عبادت و نماز را در عرصه پراکسیس سه مؤلفه‌ای وجودی و اجتماعی و سیاسی تبیین می‌نماید، نه در چارچوب رویکرد تکلیفی و تعبد و تقلیدی اسلام دگماتیست فقهاتی هزار ساله حوزه‌های فقهی، بنابراین در این رابطه است که فلسفه نیایش و عبادت و نماز برای شریعتی مانند محمد اقبال فلسفه تغییرگرا است، نه فلسفه تفسیرگرا؛ و در این رابطه او می‌گوید:

«دعا در مکتب امام سجاد، در عین حال که جلوه‌گاه عمیق‌ترین آگاهی‌ها است و شورانگیزترین عشق‌ها و متعالی‌ترین نیازها برای او و برای هر کسی که در مکتب امامت، درس زندگی و نمونه پیروی و سرمشق بودن و اندیشیدن و کار کردن می‌آموزد. زبانی است، در پس لب‌های دوخته، برای حرف زدن و نیز برای حرف‌ها را زدن. در ارزش‌های اعجاز‌گر نیایش بسیار گفته‌اند و بسیار می‌توان گفت. الکسیس کارل می‌گوید: کمیت عقل، آنجا که عشق قدم در راه می‌نهد، در می‌ماند و چنین به نظر می‌رسد که نیایش، بلندترین قله تعبیر را در پرواز عشق، از میان شب ظلمانی عقل پیدا می‌کند؛ و نیز هیچ ملتی در تاریخ به سقوط و زوال قطعی نیفتاده است، مگر آنکه از پیش با ترک نیایش خود را برای مرگ آماده کرده است؛ و نیز چنین به نظر می‌رسد که نیایش، اگر با تمامی شرایطش انجام شود و با شدت، تداوم و اخلاص همراه باشد، هر چه را بخواهند به دست می‌آورد و هر دری را که بکوبند به رویشان باز می‌شود؛ و نیز نیایش، عمیق‌ترین آثار را بر روح و فطرت انسان نیایش‌گر می‌گذارد و او را آنچنان رشد می‌دهد که جامه محیط و وراثت بر او تنگی می‌کند» (م، آ - جلد هشتم - ص ۷۹ و ۶۵). ❏

ادامه دارد



رمضان عرصه «پراکسیس باطنی»



در راستای دستیابی به «انسان معنوی قرآن»

صوفیانه با خداشناسی حاصل تجربه دینی پیامبرانه تفاوت ماهوی وجود دارد. لذا به همین دلیل است که محمد اقبال بین «انسان معنوی صوفیانه» و «انسان معنوی پیامبرانه» در سرآغاز فصل پنجم کتاب «بازسازی فکر دینی» با ذکر کلامی از عبدالقدوس گنگه‌پی (که گفته بود: «پیامبر اسلام به معراج رفت و برگشت والله اگر من جای او بودم هرگز بر نمی‌گشتم») تفاوت و تمایز ماهوی قائل می‌شود. به این ترتیب که محمد اقبال معتقد است که تفاوت «انسان معنوی صوفیانه» که سنتز مکانیکی پراکسیس باطنی صرف می‌باشند، با «انسان معنوی پیامبرانه» که در عرصه «تجربه دینی پیامبرانه» شکل می‌گیرند، معلول تفاوت دو نوع تجربه باطنی و تجربه دینی هست؛ زیرا در انسان معنوی صوفیانه، «تکامل وجودی خود هدف می‌شود» که البته به صورت فردی حاصل می‌گردد؛ و به همین دلیل انسان معنوی صوفیانه دیگر به جامعه بر نمی‌گردد و رسالتی اجتماعی برای خود در این رابطه قائل نیست؛ اما «انسان معنوی پیامبرانه» برعکس «انسان معنوی صوفیانه» - آن چنانکه محمد اقبال می‌گوید - پس از معراج وجودی، بازگشت به جامعه جهت بسترسازی فرایند تکامل آفاقی خود (در

پر پیداست که برای انسان فقهاتی، تجربه خداشناسی پیامبر اسلام یک امر وجودی و اگزیستانسی و انفسی نیست، بلکه برعکس یک امر تقلیدی و تکلیفی و تعبدی هست. لذا در این رابطه است که برای انسان فقهاتی برعکس انسان معنوی، عبادات در ماه رمضان نمی‌توانند بسترهای اگزیستانسی جهت تحول وجودی باشند. بر این مطلب بیافزائیم که انسان معنوی در تحلیل نهائی، «به دنبال خدائی کردن وجود خود است». لذا طبیعی است که خداشناسی برای انسان معنوی اگر «صورت درسی» نداشته باشد و دارای «جوهر دردی» باشد، بدون تردید انسان معنوی برای دستیابی به «خداشناسی دردی» نه «خداشناسی درسی»، نیازمند به تجربه باطنی و تجربه دینی به صورت وجودی و اگزیستانسی هست؛ و هرگز و هرگز چنین انسان معنوی نمی‌تواند به صورت ذهنی در عرصه علوم اسلام تاریخی مثل اسلام فلسفی یونانی‌زده و یا اسلام کلامی اشعری‌گری جبرگرا و یا عرفان تصوف‌گرای اختیارستیز و دنیاگریز که معتقد به بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا است و یا اسلام فقهاتی تعبدگرا و تکلیف‌مدار و تقلیدگرا و غیره، به «خداشناسی دردی» دست پیدا کنند. هرچند که انسان فقهاتی توسط این مؤلفه‌ها می‌تواند به «خداشناسی درسی» دست پیدا کند؛ اما آن چنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم «خداشناسی درسی» تنها می‌تواند سنتز رویکرد انسان انطباقی فقهاتی در شاخه‌های مختلف آن باشد در صورتی که «خداشناسی دردی» تنها سنتز و دستاورد «انسان تطبیقی معنوی» هست.

به هر حال در همین رابطه است که محمد اقبال لاهوری در کتاب «بازسازی فکر دینی» خود - که مانیفست اندیشه‌های او هست - جهت تربیت و پرورش انسان معنوی تطبیقی مورد ادعای خود در چهار فصل آغازین این کتاب تلاش می‌نماید تا:

اولاً تبیین نماید که خداشناسی در رویکرد قرآن و اسلام تطبیقی یک امر تجربی هست نه ذهنی و درسی و مکتبی.

ثانیاً خداشناسی تجربی در رویکرد محمد اقبال تنها در عرصه پراکسیس دومؤلفه‌ای تجربه دینی و تجربه باطنی امکان‌پذیر است.

ثالثاً در رویکرد محمد اقبال لاهوری بین خداشناسی حاصل تجربه باطنی



ادامه تکامل انفسی گذشته خود) جزء وظایف خود تعریف می‌کند.

بنابراین به همین دلیل است که محمد اقبال در چهارفصل آغازین کتاب «بازسازی فکر دینی» تلاش می‌کند تا در ادامه فصل اول این کتاب پس از تبیین دو تجربه باطنی صوفیانه و تجربه دینی پیامبرانه، «خداشناسی دردی و نیازی» را از «خداشناسی درسی و ذهنی و اسکولاستیکی» جدا کند و برای تبیین «خداشناسی دردی و نیازی» از فصل دوم کتاب «بازسازی فکر دینی» به تبیین خدای خالق و فاعل و در حال خلق جدید که پیوسته در حال مدیریت کردن هستی هست، به صورت «خدای واقعی» و در پیوند با همین وجود تبیین و تعریف نماید؛ و در عرصه همین تبیین و کشف «خدای واقعی» در پیوند وجود است که اقبال به دو تجلی خداوند در وجود یعنی «حیات» به صورت عام و بی صورت و «زمان» به صورت حقیقت آن دست پیدا می‌کند.

محمد اقبال در این رابطه است که برای پرورش انسان معنوی در چارچوب رویکرد قرآن تنها توسط «خداشناسی تطبیقی خودش» (که همان خداشناسی قرآن و پیامبر اسلام هست) خداشناسی تجربی می‌داند و معتقد است که پراتیک کردن با چنین خداشناسی در عرصه عبادات و مناسک اسلامی، می‌تواند سنتزی جدید تحت عنوان انسان معنوی حاصل نماید؛ و لذا به همین دلیل است که در پایان فصل دوم کتاب «بازسازی فکر دینی» او با ذکر روایتی از پیامبر اسلام (که در پایان عمر خود بر ارزش نماز تکیه داشته است) بر نیایش و عبادات و مناسک و دعاها به عنوان بستر تحول آفرین وجودی و اگزیستانسی تکیه می‌نماید.

۴ - از خودویژگی‌های انسان معنوی در رویکرد قرآن و محمد اقبال لاهوری «دومؤلفه‌ای دیدن جهان و هستی هست»، چراکه در رویکرد محمد اقبال «بن‌مایه همه وجود حیات است و ماده قشری و کفی روی اقیانوس حیات هست» و خود «ماده» از نظر اقبال «حیات مادون» هست و «حیات به صورت یک حقیقت مشککه و ذومراتب هست» و برعکس رویکرد داروینیسم که «حیات را سنتز تکامل ماده در طول زمان تبیین می‌کنند» و «حرکت ماده را بی‌شعور و تصادفی تعریف می‌نمایند» محمد اقبال برعکس داروینیسم، علاوه بر اینکه معتقد است

که «هستی دارای شعور هست و حرکت وجود هدف‌دار و دارای غایت است، ماده را سنتز حیات می‌داند نه حیات را سنتز تصادفی حرکت ماده.»

لذا به همین دلیل از نظر اقبال «پیوند حیات و زمان به عنوان دو امر واقعی بستر ساز تکامل در وجود هست». البته نگاه اقبال به زمان به عنوان یک امر واقعی در پیوند با حیات، یک نگاه دیالکتیکی بین این دو مؤلفه هست؛ بنابراین از آنجائی که در دستگاه متافیزیک محمد اقبال هم حیات و هم زمان مشمول تمامی وجود می‌شود و خود خداوند هم در این دستگاه مشمول حیات و زمان هست، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «تجلی خداوند بر محمد اقبال به صورت حیات و زمان هست» و لذا تا زمانی که ما به فهم «زمان و حیات» در دستگاه متافیزیک محمد اقبال دست پیدا نکنیم، هرگز و هرگز نخواهیم توانست به خداشناسی اگزیستانسی اقبال دست پیدا کنیم چراکه:

الف - در دستگاه متافیزیک اقبال «زمان» که می‌گذرد، یک امر کاملاً واقعی است و بدون «زمان» ما نه شب و نه روز و نه عمر و نه گذشت حیات و نه می‌توانیم سیر حرکت در دینامیزم وجود را فهم کنیم.

ب - آن چنانکه «زمان» به عنوان یک امر واقعی در دستگاه متافیزیک محمد اقبال بر کل وجود و بر کل حیات احاطه دارد، قابل اشاره نیست و هیچ مشخصه مادی، اعم از رنگ و بو و غیره ندارد.

ج - در دستگاه متافیزیک محمد اقبال برای هیچ وجودی در هستی امکان فرار از حکومت «زمان» وجود ندارد؛ و زمان نه به عنوان یک «ظرف»، بلکه به عنوان «توصیف حرکت دیالکتیکی وجود» مادیت پیدا می‌کند؛ بنابراین همه وجود در احاطه حکومت زمان هست و هیچ موجودی در هستی هرگز و هرگز نمی‌تواند از حیطه حکومت زمان خارج بشود.

د - در دستگاه متافیزیک محمد اقبال «زمان ازلی و ابدی است» یعنی نه آغاز دارد و نه پایان؛ و آثار وجود زمان که گذران حرکت و عمر و نو شدن و رفتن کهنه‌ها هست، در همه جا هویدا است.

بنابراین بدون «زمان» نه «نو» معنی پیدا می‌کند و نه «کهنه» قابل شناخت است. نه «دیروز» را می‌توان فهم کرد



نه «امروز و فردا» را می‌توان از هم تمیز داد. نه «زمستان» را می‌توان از «بهار» متمایز کرد و نه «پیری» را با «جوانی» می‌توان از هم تشخیص داد.

ه - در دستگاه متافیزیک اقبال «زمان» در عرصه «حیات» معنی پیدا می‌کند؛ بنابراین «بدون زمان حیات حرکت ندارد» و «بدون حیات، زمان موضوع کنش‌گری ندارد.»

باری، بدین ترتیب است که در دستگاه متافیزیک محمد اقبال «جهان بزرگ همان جهان حیات و زمان است که بر کل وجود و دستگاه هستی سوار هست» و «جهان کوچک، همین جهان ماده هست» که مانند قایقی بر سطح اقیانوس حیات در حال حرکت است؛ بنابراین در دستگاه متافیزیک اقبال «نه حیات و نه زمان به‌صورت جدای از هم و فردی معنی ندارد.»

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

آن زتیزی مستمر شکل آمدست

چون شرر کش تیز جنبانی به دست

ششاخ آتش را بجنبانی به ساز

در نظر آتش نماید بس دراز

این درازی مدت از تیزی صنع

می‌نماید سرعت انگیزی صنع

مثنوی - دفتر اول - ص ۲۵ - سطر ۲۹ به بعد

گر در آید در عدم یا صد عدم

چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد ضد را می‌کشد

بازشمان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

دفتر اول - ص ۳۹ - سطر ۱۳ به بعد

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر

نو شدن حال‌ها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گر نه ورای نظر عالم بی‌منتهاست

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

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد ولایبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

به هر جزئی زکل کان نیست گردد

کل اندر دم زامکان نیست گردد

دیوان گلش راز - شیخ محمود شبستری

ادامه دارد



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

«تئوری اخلاق تطبیقی» ۶۳

گفت با خود عقده ما مشکل است

قلزم غم‌های ما بی‌ساحل است

میش نتواند بزور از شیر رست

سیم ساعد ما و او پولاد دست

نیست ممکن کز کمال وعظ و پند

خوی گرگی آفریند گوسفند

شیر نر را میش کردن ممکن است

غافلش از خویش کردن ممکن است

صاحب آوازه‌ای الهام گشت

واعظ شیران خون آشام گشت

نعره زد ای قوم کذاب اشتر

بی‌خبر از یوم نحس مستمر

مایه‌دار از قوت روحانی‌ام

بهر شیران مرسل بزدانی‌ام

دیده بی‌نور را نور آدم

صاحب دستور و مأمور آدم

توبه از اعمال نامحمود کن

ای زبان اندیش فکر سود کن

هر که باشد تند و زورآور شقی است

زندگی مستحکم از نفع خودی است

روح نیکان از علف یابد غذا

تارک الحم است مقبول خدا

لذا در این رابطه است که محمد اقبال برای تبیین فونکسیون رویکرد جبرگرایانه افلاطونی در میان مسلمانان و جوامع مسلمان در طول هزار سال گذشته به ذکر داستانی می‌پردازد که در این داستان افلاطون و رویکرد جبرگرایانه او در صورت گوسفند موعظه گرد ظاهر می‌شود و خصلت اراده‌گرایانه سنتز رویکرد توحیدی پیامبر اسلام در میان جوامع مسلمین به صورت اراده شیری تعریف می‌گردد و پایان این قصه محمد اقبال به آنجا ختم می‌گردد که بالاخره گوسفند موعظه‌گر (افلاطون و اندیشه‌های جبرگرایانه افلاطونی) توان آن را پیدا می‌کند که اراده شیری از شیران (قدرت اختیار و انتخاب و آفرینندگی) را بگیرد و به جای آن قدرت جبرگرایی فردی و اجتماعی بر اندیشه و اراده مسلمانان تزریق نماید.

آن شنیدستی که در عهد قدیم

از وفور گاه نسل افزا بدند

آخر از ناسازی تقدیر میش

شیرها از بیشه سر بیرون زدند

جذب و استیلا شعار قوت است

شیر بز کوه است شهنشاهی نواخت

بس که از شیران نیاید جز شکار

گوسفندی (افلاطون) زیرکی فهمیده نی

تنگدل از روزگاران قوم خویش

شکوه‌ها از کردش تقدیر کرد

بهر حفظ خویشمرد ناتوان

در غلامی از پی دفع ضرر

پخته چون گردد جنون انتقام

گوسفندان در علفزاری مقیم

فارغ از اندیشه اعدا بدند

گشت از تیغه بلایی سینه ریش

بر علفزار بزبان شبخون زدند

فتح راز آشکار قوت است

میش را از حریت محروم ساخت

سرخ بند از خون میشان مرغزار

کهنه سالی گرگ باران دیده نی

از ستم‌های هژیران سینه ریش

کار خود را محکم از تدبیر کرد

حیله‌ها جوید از عقل کاردان

قوت تدبیر کرد تیزتر

فتنه‌اندیشی کند عقل غلام

تیزی دندان تو را رسوا کند

دیده ادراک را اعمی کند

جنت از بحر ضعیفان است و بس

قوت از اسباب خسران است و بس

جست و جوی عظمت وسطوت شر است

تنگ دستی از امارت خوشتر است

برق سوزان در کمین دانه نیس

دانه گر خرمن نشود فرزانه نیست

دره شو صحرا مشو گر عاقلی

تا ز نور آفتابی برخورداری

ای که می‌نازی به ذبح گوسفند

ذبح کن خود را که باشی ارجمند

زندگی را می‌کند ناپایدار

جبر و قهر و انتقام و اقتدار

سبزه پایمال است و روید باز باز

خواب مرگ از دیده شوید باز باز

غافل از خود شو اگر فرزانه‌ای

گر ز خود غافل که نه نی دیوانه‌ای

چشم بند و گوش بند و لب به بند

تا رسد فکر تو بر چرخ بلند

این علفزار جهان هیچ است هیچ

تو برین موهوم ای نادان مپیچ

خیل شیر از سخت کوشی خسته بود

دل بذوق تن‌پرستی بسته بود

آمدش این پند خواب‌آور پسند

خورد از خامی فسون گوسفند

آنکه کردی گوسفندان را شکار

کرد دین گوسفندی اختیار

با پلنگان سازگار آمد علف

گشت آخر گوهر شیری خزف

از علف آن تیزی دندان نماند

هیبت چشم شرار افشان نماند

دل به تدریج از میان سینه رفت

جوهر آئینه از آئینه رفت

آن جنون کوشش کامل نماند

آن تقاضای عمل در دل نماند

اقتدار و عزم و استقلال رفت

اعتبار و عزت و اقبال رفت

پنجه‌های آهنین بی‌زور شد

مرده شد دل‌ها و تنها کور شد

زور تن کاهید و خوف جان فزود

خوف جان سرمایه همت ربود

صد مرض پیدا شد از بی‌همتی

کوتاه دستی بی‌دلی دون فطرتی

شیر بیدار از فسون میش خفت

انحطاط خویش را تهذیب گفت

فصل اسرار خودی - صفحه ۲۱ - سطر ۴ به بعد

آنچه از ابیات فوق اقبال قابل فهم است اینکه اقبال در داستان فوق دو نوع اخلاق افلاطونی و اخلاق نبوی پیامبر اسلام به تفسیر و تحلیل و مقایسه می‌کشد. مشخصات و تمایزات این دو نوع اخلاق از نظر اقبال لاهوری عبارتند از:

۱- در ابیات فوق، اقبال «اخلاق افلاطونی» را که همان «اخلاق صوفیان و عرفای مسلمان می‌باشد و همگی جبرگرا، اختیارستیز، دنیاگریز، فردگرا و اجتماع‌گریز می‌باشند» و بر طبل «فقر عربانی» می‌کوبند نه «فقر سلطانی» در نماد «اخلاق گوسفندی» به نمایش می‌گذارد. آنچنان که در مقایسه با «اخلاق گوسفندی» افلاطونی و صوفیان و عرفای مسلمان اقبال در ابیات فوق «اخلاق نبوی» پیامبر اسلام را که از نظر اقبال برعکس اخلاق گوسفندی فردگرا و اجتماع‌ستیز و دنیاگریز و اختیارستیز افلاطونی و «عرفای مسلمان اخلاقی جامعه‌ساز و مسئولیت‌آفرین و معتقد به آزادی و اختیار و اراده و آفرینندگی انسان و عدالت‌طلبانه

و آزادی خواهانه برای همه انسان‌ها به صورت فرادینی می‌باشد»، در نماد اخلاق شیری تعریف می‌نماید.

۲ - در ابیات فوق اقبال برای تعریف و تبیین مشخصات «اخلاق افلاطونی یا همان اخلاق گوسفندی»، این مشخصات اخلاق گوسفندی افلاطونی را این چنین تعریف می‌کند:

الف - جبرگرا و اعتقاد به سرنوشت از پیش مقدر شده.

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند

گر اندکی نه بوفق رضاست خرده مگیر

رضا به داده بده و زجبین گره بگشای

که بر من و تو در اختیار نگشودند

حافظ

ب - ایجاد دیوار چین بین «خصم درون نفسی و خصم برون نفسی» و تلاش جهت کشتن نفس انسان در پای خدا سلطانی و توتالیتراشاعره.

ای شهان کشتیم ما خصم برون

ماند خصمی زو بتر در اندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست

شیر باطن سخره خرگوش نیست

سهل شیری دان که صفاها بشکند

شیر آن را دان که خود را بشکند

مولوی

ج - عافیت طلبی و خوشوقتی.

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر

باری اسیر عشق جوانان مهوشم

حافظ

۳- در ابیات فوق اقبال برای تبیین فونکسیون «اخلاق

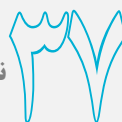
افلاطونی یا اخلاق گوسفندی» در جوامع مسلمان از اواخر قرن اول هجری الی الان به گوسفندی تکیه می‌کند که بعد از حمله مستمر شیران به گله گوسفندان در آن علفزار، آن گوسفند جهت مقابله با شیران تصمیم می‌گیرد تا توسط موعظه برای شیران خصلت‌های شیری آنها را به خصلت‌های گوسفندی بدل می‌سازد. لذا برای این منظور گوسفند فوق (که از نظر اقبال همان اخلاق افلاطونی می‌باشد) جهت موعظه شیران در بالای تپه‌ای می‌رود و سپس نعره می‌زند و شیران را دعوت به شنیدن موعظه خود می‌کند و او در ضمن موعظه برای شیران (جهت استحاله خصلت‌های شیری آنها به خصلت‌های گوسفندی) ابتدا از ارزش «علف خوردن» به جای «گوشت خوردن» صحبت می‌کند و سپس ادعای «شریعت» می‌نماید و «بهشت را از آن ضعیفان می‌خواند» و «فقر و تنگدستی» را تجلیل می‌نماید؛ و «بی‌تفاوتی و مسئولیت‌ناپذیری» را تجلیل می‌نماید و به «نفی دنیا» می‌پردازد و «آخرت جدای از دین» تعریف می‌نماید. در نتیجه همین موعظه‌های آن گوسفند باعث می‌گردد تا بالاخره شیران (اخلاق شیری مسلمانان) تحت تأثیر اندیشه‌های آن گوسفند موعظه‌گر و فیلسوف قرار بگیرند و مرام و اخلاق گوسفندی تبلیغ شده توسط آن گوسفند را جایگزین مرام و اخلاق شیری گذشته خود بکنند و بدین ترتیب است که اقبال ابیات فوق را با این بیت به پایان می‌رساند:

که شیر بیدار از فسون میش خفت

انحطاط خویش را تهذیب گفت

در این آخرین بیت که خلاصه تمامی جمع‌بندی اقبال از داستان فوق می‌باشد. او به این نکته اشاره می‌کند که «عامل انحطاط جوامع مسلمین همین رویکرد صوفیانه و جبرگرایانه و ثنویت‌گرایانه و دنیاگریز و فردگرا و اختیارستیز و جامعه‌ستیز افلاطون و عرفا و صوفیان و اشاعره مسلمان بوده است. ❏

ادامه دارد



«بازسازی» رابطه خدا، انسان و جهان

در چارچوب وحی نبوی پیامبر اسلام

کرده باشد ندارند این مشرکین در امر خدایان خود به جز باطل متابعتی ندارند تنها پیرو باطل و هواهای شهوی نفس هستند، آری اینها را پیروی می کنند در حالی که از ناحیه خداوند هدایتی به سوی شان آمد (پیامبر اسلام و قرآن) که به سوی حق هدایت می کند راستی آنها (مشرکین و بت پرستان) جز آرزو هیچ دلیل قابل قبولی بر الوهیت الهه خود و شفاعت آنها ندارند و با آرزو هم کسی مالک چیزی نمی شود. دنیا و آخرت تنها و تنها از آن خداوند است. ملائکه مالک هیچ شفاعتی نیستند، به طوری که در شفاعت کردن بی نیاز از خداوند باشند، پس اگر شفاعتی هم بکنند بعد از آن است که خدا به شفاعتش راضی باشد و اذنش داده باشد به درستی که کسانی که به آخرت ایمان نمی آورند برای ملائکه نام های زنان می گذارند و آنان را زن می پندارند و با اینکه هیچ دلیلی علمی برای ادعا و گفته های خود ندارند و جز خیال و گمان و ظن چیزی دنبال نمی کنند، در حالی که خیال و گمان هیچ دردی را دوا نمی کند و در تشخیص جای علم را نمی گیرد. پس توای پیامبر از هر کس که از یاد ما رو گردان است و جز زندگی دنیا نمی خواهد روی بگردان. علم آنها تا همین جا کارگر می باشد و تحقیقاً پروردگار تو بهتر می داند که چه کسی از راه او گمراه شده و چه کسی راه یافته است و از آن خداوند است آنچه در آسمانها و زمین است و اینکه از آنان رو بگردان برای این بود تا خداوند آنها را که با اعمال خود بدی کردند و آنها را که با نیکی های خود نیکی نمودند جزا بدهد و اما کسانی که از گناهان بزرگ و کوچک دوری می کنند پروردگار تو مغفرتی وسیع دارد او به وضع شما آگاه است چه آن زمانی که شما را از زمین پدید می آورد و چه آن زمانیکه در شکم مادرانتان جنین بودید پس بیهوده از خود ستایش نکنید که او بهتر می داند چه کسی با تقواست.»

آری بدین ترتیب است که در فصل دوم آیات سوره نجم پس از تبیین حرکت پیامبر اسلام از طریق تبیین وحی نبوی موضوع مبارزه پیامبر اسلام با بتها را مطرح می نماید.

«أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ - وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ - أَلَكُمُ الذِّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ - تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ - إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ - أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى - فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ - وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ - إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونُ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ - وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا - فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يَرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا - ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَىٰ - وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَىٰ - الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّغَمَ إِنْ رَبُّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ - و با اینکه دعوت او (پیامبر اسلام) حق و نبوتش صدق است، آیا هنوز شما (منکرین و مخالفین نهضت پیامبر اسلام) معتقدید که لات و عزی و سومی یعنی منات دختران خدایند، آیا پسران مال شما و دختران مال خدا - چه تقسیم ظالمانه ای است. این اصنام که شما الهه خود گرفته اید چیزی جز مشتی اسماء نیستند که شما و پدرانتان آن سنگ و چوبها را به آن اسماء نامگذاری کرده اید و ماورای این اسماء مصادیق و مسمیات واقعی که خداوند برهانی بر اله بودن و ربوبیت آنها نازل



باری، برای فهم مضمون و محتوای این آیات ضرورت دارد در اینجا به ذکر چند مطلب بپردازیم:

۱ - موضوع ۱۳ آیه فوق (آیات ۱۹ تا ۳۲ سوره نجم) مبارزه با بت پرستی در چارچوب رویکرد توحیدی پیامبر اسلام می‌باشد. یادمان باشد که در دوران ۱۳ ساله فرایند مکی حرکت پیامبر اسلام «گفتمان حاکم بر قبائل عربستان گفتمان بت پرستی بود» که توسط این گفتمان طبقه حاکم جهت تثبیت حاکمیت طبقاتی و اجتماعی خود بر گروه‌های پائینی در نظام قبائلی عربستان تلاش می‌کردند تا توسط گفتمان بت پرستی نظام طبقاتی موجود زمینی را انعکاس آسمانی نظام خدایان قرار دهند؛ و آنچنانکه ارسطو در باب تثبیت نظام برده‌داری در یونان باستان به خلقت اولیه برده و برده‌دار تکیه می‌کرد و می‌گفت «برده و برده‌دار از ازل سرنوشتشان چنین مقدر شده است و چنین آفریده شده‌اند و تغییری در ساخت آنها ممکن نیست» گروه‌های برخوردار جامعه قبائلی عربستان هم توسط نظام اعتقادی بت پرستی تلاش می‌کردند تا نظام اقتصادی و نظام اجتماعی طبقاتی جامعه قبائلی عربستان را تثبیت نمایند و آن را مقدر شده در آسمان‌ها بدانند.

لذا به این ترتیب بود که پیامبر اسلام در فرایند ۲۳ ساله پسا بعثت خود در نوک پیکان حرکت خود وظیفه خود را به چالش کشیدن نظام اعتقادی یا گفتمان حاکم بت پرستی تعریف می‌کرد و توسط شعار «لا اله الا الله» و آلترناتیو قرار دادن گفتمان توحیدی ایجابی خود، به صورت سلبی و ایجابی گفتمان بت پرستی حاکم بر عین و ذهن جامعه قبائلی عربستان را به چالش می‌کشید.

بنابراین به این دلیل است که اگر بخواهیم ۲۳ سال حرکت پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی فرموله و تئوریزه نمائیم، باید بگوئیم که تمام تلاش پیامبر اسلام در ۱۳ سال فرایند مکی‌اش تلاش در جهت گفتمان‌سازی به صورت ایجابی در چارچوب گفتمان‌سازی توحید اعتقادی و اجتماعی و طبقاتی، به عنوان آلترناتیو گفتمان بت پرستی حاکم بر جامعه قرن هفتم میلادی بشریت بوده است. فراموش نکنیم که وقتی که می‌گوئیم «بت پرستی به عنوان یک نظام اعتقادی» نباید بت پرستی را فقط محدود و محصور به مجسمه پرستی‌های قبایل عربستان به عنوان

نمایندگان خدایان آسمان در زمین خلاصه نمائیم، یادمان باشد که بت پرستی با ستایش بت‌ها فرق می‌کند، چراکه بت پرستی یک نظام اعتقادی و اجتماعی و فرهنگی و مذهبی است در صورتی که ستایش بت‌ها یک عمل فردی مقلدانه است که قطعاً افرادی بت‌ها را ستایش می‌کنند و می‌کردند که بت پرستی را نمی‌شناختند برعکس آنهایی که اگر بت پرستی را می‌شناختند یا می‌فهمیدند هرگز بت‌ها را ستایش نمی‌کردند.

بنابراین بدون تردید بت پرستی به عنوان نظام اعتقادی مقدر شده در آسمان‌ها دلالت بر هر گونه اعتقاد غیر توحیدی یا آنچنانکه در دیسکورس قرآن آمده است هر گونه نظام شرک ذهنی و عینی حاکم بر اذهان عمومی یا نظام اعتقادی و اجتماعی طبقاتی حاکم بر جوامع بشری می‌کند و توحید در چارچوب شعار «لا اله الا الله» تنها بدین ترتیب است که می‌تواند به عنوان گفتمان ایجابی آلترناتیوی گفتمان بت پرستی یا نظام شرک مطرح گردد.

تنها بدین ترتیب است که ما می‌توانیم چالش بین گفتمان توحیدی به عنوان مدل و الگوی نظام اعتقادی و اجتماعی با نظام شرک یا بت پرستی به عنوان مدل و الگوی اعتقادی نظام طبقاتی و نظام اجتماعی آلترناتیو، یک چالش تاریخی و همیشگی بدانیم و آن را محصور و محدود به قبایل بت پرست عربستان دوران جاهلیت نکنیم؛ و وظیفه پیشگامان در هر شرایط تاریخی مشخص کردن مصداق عینی - ذهنی چالش دو گفتمان توحیدی و شرک یا بت پرستی در عرصه نظری و عملی تعریف نمائیم. لذا تنها به این ترتیب است که مبارزه نهضت تسلسلی پیامبران ابراهیمی از آغاز الی الان، با بت پرستی مبارزه با مجسمه‌سازی (آنچنانکه اسلام دگماتیست فقهاتی و اسلام روایتی حوزه‌های فقهی در هزار سال گذشته بر طبل آن می‌کوبیده‌اند و الی الان بر این باور هستند) نیست، بلکه برعکس مبارزه با بت پرستی به عنوان یک گفتمان ایجابی و سلبی در عرصه ذهن و عین در رویکرد اسلام تطبیقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، یک چالش همیشگی تاریخ بشر بین دو رویکرد توحیدی و شرک بوده است. چالشی که دیالکتیک و موتور تاریخ از آغاز تا همیشه تاریخ بشر بر پایه آن استوار بوده و خواهد ماند؛ و البته رسالت پیشگام در این عرصه تنها باید

در راستای آلترناتیو کردن گفتمان توحید به جای گفتمان شرک و بت‌پرستی در اشکال مختلف ذهنی عینی اعتقادی و اجتماعی و طبقاتی آن باشد.

باری، تنها در این رابطه است که بزرگترین درس و پیامی که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در جامعه امروز ایران می‌توانند از سوره نجم دریافت نمایند این است که اصلی‌ترین وظیفه و مسئولیت آنها در این شرایط تند پیچ امروز جامعه ایران به چالش کشیدن گفتمان بت‌پرستی و شرک اعتقادی و اجتماعی و طبقاتی حاکم در عرصه ذهن و عین امروز جامعه ایران توسط گفتمان‌سازی تطبیقی (نه انطباقی) مشخص توحیدی در عرصه ذهن و عین یا به عنوان نظام اعتقادی و اجتماعی و طبقاتی می‌باشد.

بدون تردید در این چارچوب به چالش کشیدن نظام سرمایه‌داری در عرصه ذهن و عین امروز جامعه ایران به عنوان نماد نظام شرک و بت‌پرستی جزء اولویت‌های اصلی امروز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد، چرا که بزرگترین فونکسیون و دستاورد ۲۵۰ ساله عمر سرمایه‌داری برای بشریت «کالائی کردن نیروی کار و محیط زیست و آموزش و مسکن و بهداشت و درمان و غیره بوده است». در نتیجه همین کالائی کردن همه چیز بشریت توسط نظام سرمایه‌داری باعث گردیده است تا سرمایه‌داری در ۲۵۰ ساله گذشته به عنوان مصداق عینی نظام بت‌پرستی و شرک حاکم بر جوامع بشریت مطرح گردد. طبیعی است که در این شرایط به چالش کشیدن نظام سرمایه‌داری (به عنوان گفتمان مسلط امروز جوامع بشری و بخصوص در جامعه امروز ایران) در گرو آن است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتواند گفتمان آلترناتیو ایجابی (نه سلبی صرف) با نظام سرمایه‌داری حاکم در عرصه ذهن و عین اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و طبقاتی و اعتقادی در چارچوب رویکرد تطبیقی خود (به خصوص در مرحله پسا شکست سوسیالیسم حزب - ملت قرن بیستم و فروپاشی بلوک شرق) حاصل نماید.

بنابراین بدین ترتیب است که سوره نجم می‌تواند در این شرایط تندپیچ امروز جامعه ایران به عنوان پیام استراتژی‌ساز برای پیشگامان مستضعفین ایران بشود؛ و لذا در همین رابطه است که پیام دومی که سوره نجم در این شرایط تندپیچ

امروز جامعه ایران برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به همراه دارد اینکه آنچنانکه پیامبر اسلام در فرایند ۲۳ ساله پسا بعثت‌اش در دو مرحله ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی، پروسه گفتمان‌سازی‌اش (در چارچوب گفتمان توحیدی نظری و عملی و اجتماعی و طبقاتی و شعار «لا اله الا الله») در راستای پروسه آلترناتیو‌سازی‌اش بوده است، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هم باید در این شرایط جامعه ایران در چارچوب استراتژی روشنگری و پیشگامی (نه پیشاهنگی و پیشروئی) خود، تکیه خودش را بر فرایند گفتمان‌سازی قرار بدهد و از هر گونه تکیه مکانیکی بر فرایند آلترناتیو‌سازی (که جزء وظایف جنبش‌های مدنی و سیاسی و صنفی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین مستقل از حاکمیت و جناح‌های درونی حکومت و جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور می‌باشد) خودداری کند؛ زیرا تکیه کردن بر «فرایند آلترناتیو‌سازی خارج از زیرساخت گفتمان‌سازی ایجابی حاکم» باعث می‌گردد که یا گرفتار رویکرد رژیم چنچ مثلث ترامپ - نتانیاهو - بن سلمان بشویم (آنچنانکه امروز جریان‌های سرنگون‌طلب از هر طریق خارج کشور از سلطنت‌طلبان تا مجاهدین خلق گرفتار این ورطه هولناک شده‌اند) و یا مجبوریم که با گرایش به رویکرد انقلابی‌گری، سرنگونی رژیم حاکم را از طریق شورش‌های بی‌در پیکر توده‌های بی‌شکل مانند سال ۵۷ به صورت خیزشی نه جنبشی دنبال نمائیم که آن هم حاصلی بهتر بازتولید پوپولیست‌ها نخواهد داشت. ❏

ادامه دارد

