

تحلیل اوضاع جاری، درسه مؤلفه

بین‌المللی بشود، امکان کشف و استخراج و فهم وظایف سیاسی وجود ندارد.»

«اوضاع جاری داخلی»

«منطقه‌ای»

«بین‌المللی»

الف - چه نیازی به تحلیل اوضاع جاری؟

طبق عرف گذشته به موازات تغییر کیفی شرایط داخلی، یا منطقه‌ای، یا بین‌المللی، ما موظف و مجبور می‌شویم تا در ادامه طولی تحلیل‌های مستقل سیاسی نشر مستضعفین، که به صورت مستقل اوضاع سیاسی داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی مورد کنکاش سیاسی قرار می‌گیرند، در «تحلیل از اوضاع جاری» با قرار دادن این تحلیل‌های مستقل سیاسی، «داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی» مانند قطعات پازل در کنار یکدیگر، تلاش می‌کنیم تا توسط آن بتوانیم، «شرایط جدید» حاصل شده در «وضعیت فعلی» در «عرصه‌های داخلی یا منطقه‌ای یا بین‌المللی» را فهم کنیم. چراکه همیشه، فهم وظایف پیشگام در گرو استخراج تحلیل مشخص از دیالکتیک شرایط مشخص در عرصه‌های مختلف داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی می‌باشد.

بنابراین صرف تحلیل‌های مشخص مستقل داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی، آن هم به صورت مکانیکی (نه دیالکتیکی) تا زمانیکه این تحلیل‌های مستقل سیاسی داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی در چارچوب تحلیل اوضاع جاری به صورت دیالکتیکی در پیوند با یکدیگر قرار نگیرند، نمی‌توانند برای پیشگام، «عامل و بستر و آبشخور، تعیین کننده وظایف مشخص بشوند». البته دلیل این امر هم آن است که به موازات جایگزین شدن، «نظام اجتماعی» به جای «نظام جمعی گذشته بشر» و به خصوص در جهان بعد از پیدایش مناسبات سرمایه‌داری، «شرایط سیاسی مشخصی» که بستر ساز «تعیین وظایف سیاسی پیشگام می‌شوند» در سه فرایند داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی مانند ظروف مرتبته‌ای در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر قرار گرفته‌اند. در نتیجه فهم این شرایط در گرو فهم پیوند تنگاتنگ و دیالکتیکی روابط داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی می‌باشد. آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توان اعلام کرد که، «برای پیشگام تا زمانیکه نتواند مسلح به تحلیل مشخص و به روز - آپ تو دیت - شده داخلی و منطقه‌ای و

علیهذا، ماحصل آنچه که تا اینجا گفتیم اینکه هدف از «تحلیل اوضاع جاری» دستیابی به تحلیل مشخص از شرایط مشخص داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی است تا در ظل آن بتوانیم به «تعیین وظایف سیاسی پیشگام در این شرایط حساس» دست پیدا کنیم. به عبارت دیگر هدف از تحلیل اوضاع جاری، تحلیل برای تحلیل نیست، بلکه بالعکس تحلیل برای تعیین و مشخص کردن وظایف پیشگام است. زیرا تا زمانیکه پیشگام به صورت علمی نتواند وظایف سیاسی خود را در چارچوب تحلیل از شرایط مشخص تاریخی و جغرافیائی خود حاصل کند، هر گونه بر نامرئیزی عملی و نظری در عرصه تشکیلات و جامعه یا به صورت عمودی و افقی امری مجرد و ذهنی می‌باشد «که خروجی نهایی آن، نمی‌تواند برای حرکت پیشگام، دستاورد اجتماعی و تاریخی رو به جلویی داشته باشد.»

علی‌احمال، تحلیل سیاسی می‌کنیم، برای اینکه تعیین وظایف بکنیم؛ و صد البته در این کانتکستی، که ما در اینجا برای انجام «تحلیل سیاسی» جهت تعیین وظایف سیاسی تعریف و ترسیم کردیم، نخستین سوالی که مطرح می‌شود اینکه اگر تحلیل سیاسی برای تعیین وظایف سیاسی می‌باشد و اگر بدون تحلیل سیاسی امکان دستیابی به تعیین مسئولیت و وظیفه سیاسی برای ما وجود ندارد، حال در این رابطه چه نیازی به تحلیل سیاسی منطقه و بین‌المللی است؟ چراکه اگر هدف تحلیل سیاسی فقط و فقط در راستای، کشف وظایف سیاسی پیشگام در شرایط مشخص تاریخی و اجتماعی و جغرافیائی خاص خود می‌باشد، در این چارچوب برای فهم وظایف سیاسی خودمان، تنها کافی است که به تحلیل سیاسی مشخص از شرایط سیاسی حاکم بر جامعه خودمان اکتفا کنیم و دیگر نیازی به «تحلیل مشخص از شرایط منطقه و بین‌المللی برای کشف و فهم وظایف سیاسی ما نیست.»

برای مثال برای جمع‌های طبیعی، مثل زنبورها و مورچه‌ها و موربانها گرچه همه این‌ها «دارای زندگی جمعی و تقسیم کار گروهی» می‌باشند اما به علت اینکه دارای زندگی اجتماعی نیستند امکان زندگی جمعی مکانیکی از دیگر جمع‌های زنبوران یا مورچه‌ها وجود دارد و یک جمع و گروه زنبور و مورچه می‌توانند، بدون فهم رابطه خود با گروه‌های دیگر مورچه‌ها و زنبورها که در مکان‌ها و جغرافیا دیگری وجود دارند، زندگی کنند و البته فهم آن‌ها از زندگی دیگر گروه‌های هم نوع خود هیچگونه تاثیری در زندگی جمعی آن‌ها نخواهد داشت، چراکه دایره حیات جمعی آن‌ها یک دایره بسته می‌باشد و لذا تنها در چارچوب مکانی و محلی خود آن‌ها می‌توانند حیات طبیعی خود را به پیش ببرند، اما در خصوص اجتماع انسانی به علت اینکه زندگی انسان از آغاز از صورت بسته و طبیعی و جمعی اولیه خارج گردید و صورت باز اجتماعی پیدا کرد، همین اجتماعی شدن زندگی انسان‌ها باعث گردید تا روابط بین اجتماع‌های مختلف انسانی صورت تنگاتنگ و دیالکتیکی پیدا کند.

به همین دلیل از بعد از اینکه نظام سرمایه‌داری، وارد فرایند چرخه تاریخی روابط تولید بشر گردید، از آنجائیکه برعکس نظام‌های پیشاسرمایه‌داری که روابط اقتصادی بشر صورت بسته‌ای داشت و این روابط بسته اقتصادی باعث می‌گردید تا روابط باز اجتماعی جوامع بشری را تحت تاثیر خود قرار دهد، در نظام سرمایه‌داری از آنجائیکه چرخه اجتماعی اقتصادی تنها در چارچوب سودآوری هر چه بیشتر سرمایه‌دار در پروسه تولید و مصرف و تجارت بیشتر بود، این امر باعث گردید تا با تکوین کالا و پول و بازار در نظام سرمایه‌داری چرخه بسته نظام اقتصادی مناسبات پیشاسرمایه‌داری (که باعث شده بود تا روابط باز اجتماعی انسان تحت تاثیر روابط بسته اقتصادی قرار گیرد) باز بشود و قطعاً در این مرحله بود که «درب با پاشنه هماهنگ شد» که خروجی نهایی آن، باعث گردید تا «جهان وطنی به معنای واقعی کلمه در نظام سرمایه‌داری حاصل بشود» و البته طبیعی بود که به موازات اینکه فرایندهای پروسس تکوین و رشد سرمایه‌داری تحت تاثیر انقلاب سیاسی کبیر فرانسه و انقلاب صنعتی انگلستان از مرحله تجاری صرف وارد مرحله تولید صنعتی و سپس فرایند تکوین سرمایه‌های مالی و بانکی می‌گردید، سیر ادغام بازارهای جهانی در چارچوب پیدایش امپریالیسم به عنوان انحصارات بزرگ مالی و صنعتی و پولی شدید بشود.

برای پاسخ به این سوال کلیدی، باید توجه داشته باشیم که، «فهم و استخراج وظایف سیاسی پیشگام در هر شرایط تاریخی و اجتماعی و جغرافیایی، تنها در چارچوب محیط تاریخی و اجتماعی و انسانی انجام می‌گیرد، نه در کانتکس محدود و محصور، جغرافیای مکانی و محلی خاصی که پیشگام وابسته به آن می‌باشد.» دلیل این امر هم آن است که از زمانیکه جامعه بشریت در عرصه یک آبخور اجتماعی واحد وارد بستر دیالکتیک تاریخ شده است، از آنجائیکه آن آبخور اولیه اجتماعی انسان، برای همه انسان‌ها و جوامع انسانی صورت واحد داشته است، با عنایت به اینکه این آبخور واحد اولیه، پس از خروج زندگی جمعی بشر (نه زندگی اجتماعی انسان‌ها) از وحدانیت منجمد اولیه، به صورت همسان وارد دیالکتیک متفاوت تاریخی شده است، این جایگاه دو مؤلفه، «همسانی در آبخور اولیه» و «همسانی در ورود دیالکتیکی به تاریخ بشر» (گرچه از بعد از تکثیر و رشد کمی جوامع بشری، رفته رفته جغرافیای مختلف همراه با فرهنگ و زبان مختلف که بسترساز تکوین ملت‌ها یا کشورهای مختلف یا قومیت‌های مختلف می‌باشند، به صورت جبری برای جوامع مختلف انسانی ایجاد گردید) باعث می‌گردد تا در هر شرایطی پیشگام برای تعیین وظایف سیاسی خود، تنها به تحلیل سیاسی محدود به شرایط محلی و مکانی و جغرافیایی خاص خود قناعت نکند. بلکه بالعکس به صورت جبری این «ظرف زمانی و مکانی» مسئولیت و وظایف خود را در پیوند با کل جوامع بشری در عرصه طول و عرض زمانی و مکانی قرار دهد.

البته طرح این موضوع در اینجا در چارچوب یک توصیه اخلاقی نیست، «بلکه تبیین یک بینش توحیدی است که صد در صد در گرو یک روش استوار بر قانون کلی و عام علمی می‌باشد.» چراکه به موازات تکوین زندگی اجتماعی در حیات تاریخی بشر، پیوند جوامع بشری در عرصه دیالکتیک تاریخی و اجتماعی تا آنجا است که بدون فهم این پیوند و رابطه آن‌ها، «اصلاً امکان دستیابی به تحلیل مشخص از شرایط مشخص، حتی مکانی و جغرافیایی خاصی که پیشگام در آن قرار دارد نیست.» به عبارت دیگر تا زمانیکه پیشگام تحلیل مشخصی از محل و مکان و جامعه و جغرافیای مشخص و خاص خود در چارچوب جامعه عام بشری حاصل نکند، آن تحلیل مشخص سیاسی او از منطقه و مکان و محل و جغرافیای خاص خودش دارای حداقل ارزش علمی نمی‌باشد. چراکه در «جمع‌های انسانی برعکس جمع‌های طبیعی» امکان زندگی جمعی مکانیکی (خارج از چارچوب دیالکتیکی اجتماعی) وجود ندارد.



لذا در این رابطه است که به موازات «تکوین جهان دهکده‌ای یا دهکده جهانی، یا گلوبال» به موازات ادغام بازارها و ادغام سرمایه‌ها دیگر حتی خود سرمایه‌های ملی و یا اقتصاد ملی و یا بورژوازی ملی جوامع مختلف برعکس نیمه دوم قرن نوزدهم، به خاطر و حافظه تاریخ سپرده شود. در این رابطه است که در چنین شرایطی که امروز ما در آن قرار گرفته‌ایم، آنچنانکه دیگر سخن گفتن از سرمایه ملی و بازار ملی و بورژوازی ملی یک ذکر خاطره از گذشته می‌باشد، صحبت کردن از تحلیل سیاسی ملی یا تعیین وظایف ملی هم یک خیالپردازی ایده‌آلیستی است.

علیهذا، در این رابطه است که برای کسب تحلیل مشخص از شرایط مشخص که بسترساز و تعیین کننده وظایف پیشگام چه به صورت تاکتیکی یا کوتاه‌مدت و چه به صورت استراتژیکی یا درازمدت می‌باشد، ما مجبوریم در هر مقطع زمانی، اقدام به تحلیل اوضاع جاری بکنیم. چراکه در کانتکس تحلیل اوضاع جاری نشر مستضعفین، برعکس تحلیل‌های مستقل مشخص سیاسی نشر مستضعفین (که در چارچوب و کادر مشخصی زمانی و مکانی که موضوع آن تحلیل‌های مستقل سیاسی داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی می‌باشد به تحلیل می‌پردازد)، سه مؤلفه مختلف داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی را در کنار هم قرار می‌دهیم و در عرصه دیالکتیک آنها به استخراج و استنتاج وظایف خودمان پردازیم. البته کشف ثنوریک و ایدئولوژیک این مساله برای اولین بار توسط معلم کبیرمان شریعتی در تفسیر سوره روم، «پیام امید به روشنفکر مسئول» مطرح شد. به این ترتیب که شریعتی در تفسیر انتهای آیه ۳ این سوره و پیوند آن با دو آیه آغازین سوره روم که می‌فرماید: «و یومئذ یفرح المؤمنون - در آن روزی که روم شکست خورده بر ایران فاتح می‌گردد»، با اینکه این روم است که پیروز می‌شود، اما پیروزی روم بر ایران در آینده کمتر از ۹ سال باعث شادی مسلمانان محدود و محصور مکه و مدینه آن زمان می‌شود.

شریعتی در تفسیر خود از این قسمت آیه، یک سوال کلیدی مطرح می‌کند و آن اینکه، چه رابطه‌ای بین شکست ایران و پیروز شدن روم بر ایران - دو ابر قدرت مسلط بر جهان - با شادی مسلمانان که در آن زمان یک جمع گمنام و غیر قابل ذکر بسیار کوچک در دو دهکده کوچک مکه و مدینه بودند، که قرآن در انتهای آیه ۳ - سوره روم به آن اشاره می‌کند، وجود داشته است؟

در پاسخ به این سوال سترگ و ستر است که شریعتی اصل پیوند سرنوشت سیاسی جوامع و اجتماعات مختلف بشری را مطرح می‌نماید به این ترتیب که طبق تفسیر شریعتی علت اینکه مسلمان در آن تند پیچ از برتری روم بر ایران شاد می‌شوند، آن است که به هر حال سوخت لوکوموتیو گسترش اسلام در جهان توسط جنگ فرسایشی بین ابرقدرت‌های جهانی (روم و ایران) حاصل می‌شده است. به عبارت دیگر از نظر شریعتی شادی مسلمانان در آن شرایط معلول این تحلیل سیاسی مسلمانان بوده است که به درستی فهم می‌کردند که جنگ فرسایشی بین دو ابر قدرت ایران و روم باعث اعتلای حرکت مسلمانان در جهان خواهد شد. (چراکه آنچنانکه نهر و همچنین شریعتی در «مسئولیت شیعه بودن» مطرح می‌کند، علت گسترش جهانی اسلام در کمتر از ۲۰ سال بعد از بعثت پیامبر اسلام این بود که ملت‌های محروم جهانی پاسخ دو خواسته عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و اجتماعی خود، که از نظر آن‌ها همان عدل و امامت می‌باشد در اسلام می‌دیدند).

در نتیجه در این رابطه است که شریعتی پس از طرح اصل پیوند بین جوامع انسانی در تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی و اجتماعیشان موضوع فهم و شناخت این روابط را جزء مسئولیت پیشگام یا آنچنانکه او در این تفسیر مطرح می‌کند، «روشنفکر مسئول» می‌داند. باری، من حیث المجموع هدف از «تحلیل اوضاع جاری در نشر مستضعفین که یک سنت چهل ساله می‌باشد» و نشر مستضعفین از سال ۵۸ که حرکت برونی خود را آغاز کرده است در فرایندهای مختلف سیاسی و اجتماعی جامعه ایران جهت ارائه یک تحلیل مشخص سه مؤلفه‌ای کشوری و منطقه‌ای و بین‌المللی می‌پردازد؛ لذا در چارچوب همان تحلیل‌های مستقل و موضوعی مشخص قبلی خود، «توسط ایجاد پیوند دیالکتیکی بین آن‌ها» تلاش می‌کند تا به ارائه یک تحلیل همه جانبه سه مؤلفه‌ای مشخصی در این رابطه پردازد.

علی‌احوال، در این راستا است که در شرایط فعلی از آنجائیکه هم در عرصه داخلی، «به علت شرایط پسابرجام و نزدیک شدن انتخابات دو قوی اسفندماه ۹۴ و اعتلای جنبش مطالباتی مردم ایران و بحرانی شدن شرایط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی و فوران تضادهای جناح‌های قدرت در راس و قله مخروط نظام مطلقه فقهاتی»، جامعه ایران در سه لایه توده‌های قاعده و لایه میانی جنبش و راس هرم نظام، آستان زایش جدیدی شده است؛ و همچنین در «عرصه منطقه» به علت تغییر استراتژی جهانی امپریالیسم آمریکا از بعد از



رفتن نئوکان‌ها و ورود دولت اوباما به کاخ سفید، توسط جایگزین کردن تضاد شیعه و سنی و جنگ‌های نیابتی و هژمونی «پلی پلی»، ترکیه و اسرائیل و عربستان سعودی و رژیم مطلقه فقه‌ای و قبول هژمونی رژیم مطلقه فقه‌ای بر هلال شیعه در منطقه خاورمیانه، همراه با جایگزین کردن «خاورمیانه چهل تیکه به جای پروژه خاورمیانه بزرگ نئوکان‌های آمریکا» باعث شده است (تا در این شرایط که خاورمیانه به علت شکست بهار عربی در جهنم آتش و خون می‌سوزد و جوی خون شیعه‌کشی و سنی‌کشی تمام منطقه را فرا گرفته است)، منطقه خاورمیانه را در مسیر گذار و زایش جدیدی قرار داده است.

همچنین از آنجائیکه در عرصه بین‌المللی به موازات ظهور قدرت‌های بزرگ اقتصادی و سیاسی و نظامی مانند چین و روسیه و هند و آفریقای جنوبی، برزیل و غیره باعث شده است تا دوران تک سواری هژمونی امپریالیسم آمریکا بر نظم بین‌المللی که از پایان قرن بیستم توسط فروپاشی شوروی و بلوک شرق حاصل شده است، به پایان برسد و شرایط برای نظم بین‌المللی جدید تحت مدیریت «پلی پلی» قدرت‌های غربی، روسیه، چین، هند، برزیل، آفریقای جنوبی و غیره فراهم گردد و در همین رابطه است که این امر باعث شده است تا آنچنانکه در «داخل ایران اوضاع در سه مؤلفه بالائی قدرت و میانی جنبش‌های عام اجتماعی و قاعده جامعه ایران» در حال گذار می‌باشد و در عرصه «منطقه خاورمیانه» شرایط جهت گذار از این فرایند آماده بشود، در عرصه بین‌المللی و نظم نوین جهانی هم شرایط برای گذار از مرحله منوپلی به پلی پلی فراهم بشود. نکته حائز اهمیت در رابطه با این سه فرایند گذار داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی، پیوند این سه فرایند داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی است.

برای مثال، اگر توسط پروژه «برجام» در این شرایط باعث می‌گردد تا در داخل ایران رژیم مطلقه فقه‌ای با پروژه اتمی یعنی خامن‌سوزترین پروژه تاریخ ایران که با هزینه صدها میلیارد دلاری سرمایه‌های نفتی این ملت نگون بخت - تا نیمه راه آمده بود - برای همیشه وداع کند و «عطایش را به لقانش ببخشد» و در این رابطه حاضر می‌شود که در این شرایط، فردو را که با هزینه ده‌ها میلیارد دلار به عنوان غنی‌سازی بر پا کرده بودند، بدل به مرکز تحقیقاتی دانشگاهی بکند، و ۱۴ هزار سانتریفیوژی که با میلیاردها دلار در بازارهای غیر رقابتی جهانی از پاکستان تا کره شمالی خریداری شده بودند، اوراق کنند و قلب راکتور آب سنگین اراک که با میلیاردها دلار حاصل شده است با سیمان پر

بکنند، همه این‌ها معلول همان شرایط نوین گذار در عرصه داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی می‌باشد.

یا در عرصه منطقه خاورمیانه در این شرایط اگر با ورود همه جانبه روسیه به عرصه میدانی و تکوین ائتلاف جدید روسیه، سوریه، حزب الله، ایران، عراق و چین در برابر ائتلاف جهان غرب و ترکیه و عربستان و قطر تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا باعث گردیده تا منطقه خاورمیانه وارد فاز جدیدی از گذار سیاسی و نظامی و تقسیم باز تقسیم خود بشود، باز مولود همان شرایط گذار در نظم بین‌المللی جهانی می‌باشد. علی‌احوال، با همه این احوال و در رابطه با این ضرورت‌ها است که ضروری دیدیم در این شرایط به تحلیلی دیگری از سری تحلیل‌های اوضاع جاری طبق سنوات چهل سال گذشته پردازیم و بر سیاق گذشته در تحلیل اوضاع جاری جدید خود ابتدا به تحلیل اوضاع جاری داخل ایران می‌پردازیم.

پر واضح است که در تحلیل اوضاع جاری در مرحله پساتوافق و پساتحریم و پیش‌انتخابات اسفند ماه ۹۴، تمامی فاکتورهای تحلیل سیاسی داخل ایران متأثر از ریزش تضادهای بالائی‌های قدرت در این شرایط می‌باشند؛ لذا بدین ترتیب است که تحلیل سیاسی داخلی را از فرایند جنگ جناح‌های درونی قدرت «در چارچوب شرایط جامعه ایران پس‌برجام و پساتحریم و پیش‌انتخابات دو قلوب اسفندماه ۹۴» آغاز می‌کنیم. چراکه بی‌شک تا اسفند ماه ۹۴ دو لایه دیگر مخروط جامعه ایران یعنی لایه میانی جنبش‌های عام اجتماعی و قاعده مخروط جامعه ایران، مانند سال ۷۶ و ۸۸ متأثر از جنگ داخلی جناح‌های درونی قدرت در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت می‌باشد. ♦

ادامه دارد



۱۶ آذر، «حادثه»؟ یا «پروسی»؟

جامعه مدنی می‌کنند در چارچوب این مشخصات قابل تبیین می‌باشد:

- ۱ - قانونمداری.
- ۲ - مبتنی بودن بر قراردادهای اجتماعی محصول انتخابات مردم.
- ۳ - شفافیت اجتماعی در چارچوب یکسانی و همگانی افراد در جامعه سرمایه‌داری، که در نهایت از نظر این نظریه‌پردازان لیبرالیستی، همه این‌ها حافظ حقوق فردی افراد در جامعه سرمایه‌داری می‌شود؛ و بدین ترتیب مطابق این رویکرد، «جامعه مدنی» توسط این نظریه‌پردازان لیبرالیستی بدل به آرمان و ایدئولوژی برای صاحبان سه گانه قدرت در نظام سرمایه‌داری گردید؛ و از اینجا بود که برای دستیابی به این جامعه مدنی از آنجائیکه ظرف آن کل جامعه سرمایه‌داری به صورت یکدست می‌باشد و هیچ‌گونه آرایشی در بین لایه‌های جامعه از راس هرم تا قاعده آن وجود ندارد، راهی جز این باقی نمی‌ماند مگر اینکه معتقد به انجام آن از طریق «ساختار نهادی» بشوند. که البته از نظر این نظریه‌پردازان خود ساختار نهادی جامعه مدنی در جامعه سرمایه‌داری به سه شکل تکوین پیدا می‌کنند که عبارتند از:

- ۱ - نهادهای سیاسی. ۲ - نهادهای اجتماعی. ۳ - نهادهای اقتصادی، ولی در تحلیل نهائی این سه نوع نهاد در کانتکس هدف نهائی جامعه

الف - جامعه مدنی، نهادی یا انطباقی / جامعه مدنی، تطبیقی یا جنبشی:

برحسب اینکه چه تعریفی از «جامعه مدنی» داشته باشیم، نوع تلقی و انتظار و هدف ما از «جامعه مدنی» متفاوت می‌گردد. گرچه تا کنون که مدت بیش از دو قرن است که از عمر، «تئوری‌های مربوط به جامعه مدنی» در غرب و شرق می‌گذرد، هنوز یک تعریف مورد توافق همه نظریه‌پردازان این امر حاصل نشده است، ولی به هر حال در این رابطه اگر بخواهیم به یک دسته‌بندی کلی در خصوص تعاریفی که تا کنون از جامعه مدنی توسط نظریه‌پردازان غرب و شرق شده است بپردازیم، می‌توانیم به لحاظ «ساختار جامعه مدنی»، این نظریه‌ها را به دو دسته تقسیم کنیم که عبارتند از:

۱ - جامعه مدنی با ساختار «نهادی». ۲ - جامعه مدنی با ساختار «جنبشی».

البته از آنجائیکه آغاز تکوین «تئوری جامعه مدنی» در مغرب زمین برمی‌گردد به مرحله «حاکمیت لیبرالیسم وحشی» در غرب، در نتیجه نظریه‌پردازانی امثال جان لاک، روسو، ولتر، منتسکیو و غیره تئوری جامعه مدنی را بر «ساختار نهادی» بنا گذاشتند که منتسکیو بر شکل «قانونی و انتخاباتی» و ولتر و جان لاک بر «آزادی‌های فردی» و روسو در زمینه «آزادی‌های اجتماعی» نظریه‌پردازی نهادی کردند. البته با یک «نگاه لیبرالیستی به جامعه مدنی» می‌توانیم هدف نهائی جامعه مدنی را «دستیابی به حقوق و آزادی فردی» تعریف کنیم، که در این رابطه، نظریه‌پردازان لیبرالیستی برای دستیابی به این خواسته نهائی خود در تبیین تئوری جامعه مدنی مجبور بودند و مجبور نیز هستند که «جامعه سرمایه‌داری» بستر ساز «جامعه مدنی» را به صورت یک کل واحد و بدون تضاد طبقاتی و اجتماعی (که تنها تضادشان تضاد سیاسی می‌باشد) در نظر بگیرند.

آنچنانکه در این رابطه ژان ژاک روسو فرانسوی و جان لاک انگلیسی، «جامعه مدنی» را در برابر «جامعه بدوی اولیه تاریخ بشر» قرار می‌دهند. البته با دو رویکرد متفاوت، بدین ترتیب که جان لاک انگلیسی، «رابطه جامعه مدنی با جامعه بدوی را حرکتی به پیش تبیین می‌کند» اما ژان ژاک روسو فرانسوی «رابطه جامعه مدنی با جامعه بدوی را حرکتی ارتجاعی می‌داند»؛ لذا در این رابطه است که این نظریه‌پردازان لیبرالیستی در برابر هر جامعه کنکریب و مشخصی که قرار می‌گیرند، ظرف تحقق خواسته خود را کل آن «جامعه سرمایه‌داری» می‌دانند؛ و صد البته برای آن‌ها در برابر این ظرف یکپارچه جامعه سرمایه‌داری دیگر «در آرایش هرم جامعه، بالائی‌های قدرت سه گانه با قاعده محروم از قدرت سه گانه تفاوتی نمی‌کند» زیرا آن‌ها در تدوین تئوری جامعه مدنی خود «دنبال آزادی‌های فردی افراد جامعه سرمایه‌داری هستند، حال خواه این افراد در آن جامعه سرمایه‌داری سواره باشند، خواه پیاده» برای آن‌ها در این رابطه فرقی نمی‌کند و لذا آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید: «طبیعی

است که در چنین جامعه‌ای تئوری آزادی‌های فردی در خدمت سواره خواهد بود نه در خدمت افراد پیاده.»

البته هدف اصلی نظریه‌پردازان لیبرالیستی جامعه مدنی «بستر ساز آزادی‌های اقتصادی آدم اسمیتی برای دستیابی به رقابت آزادانه در بازار سرمایه‌داری می‌باشد» و به همین دلیل در مانیفست اندیشه این‌ها «تمام دعاها، برای آمین است» به این ترتیب که تعریفی که این نظریه‌پردازان لیبرالیستی از



مدنی در جامعه سرمایه‌داری که «دستیابی به حقوق و آزادی فردی می‌باشد» دارای فونکسیون یکسانی هستند یعنی مطابق این رویکرد چه بر نهادهای سیاسی مثل احزاب یا مجلس قانونگذاری یا نهادهای انتخاباتی تکیه بکنیم و چه به نهادهای اجتماعی مثل کانون‌ها و انجمن‌ها و شوراهای اجتماعی معتقد باشیم و چه به نهادهای اقتصادی مثل اتحادیه‌ها و سندیکاها باور داشته باشیم، مطابق این دیدگاه به هر حال «درب بر رو یک پاشنه می‌چرخد» و به مصداق «تعرف الاشجار بالاثمارها»، میوه نهائی همه این‌ها همان دستیابی به «آزادی فردی بستر ساز لیبرالیسم اقتصادی می‌باشد» و به همین دلیل است که مطابق این رویکرد لیبرالیستی، برای دستیابی به این حقوق فردی در جامعه سرمایه‌داری راهی جز این وجود ندارد، مگر اینکه از طریق نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به آن دست پیدا کنیم؛ و از اینجا است که «در جامعه مدنی نهادی جامعه سرمایه‌داری»، به علت اینکه مرزبندی بین لایه‌های اجتماعی وجود ندارد، در نتیجه، «جامعه مدنی» عبارت می‌شود، «از نهادهای گوناگون ناهمگونی که نه تنها هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند بلکه بالعکس با یکدیگر تعارض هم دارند» و همین امر بستر ساز آن می‌گردد، تا طبقه حاکمه و هیئت حاکمه یا صاحبان قدرت سه گانه در چنین «جامعه مدنی» بتوانند، «از آب، کره بگیرند» و جامعه مدنی در راستای خواسته‌های آن‌ها تکوین پیدا کنند.

به همین دلیل است که مارکس، «جامعه مدنی را نهادی در راستای تامین حقوق فردی و یکسان جامعه سرمایه‌داری برای نادیده گرفتن لایه‌های قدرت و هم سنگ دانستن قاعده خلع قدرت شده جامعه با بالائی‌های سوار بر قدرت در جایگاه روابط مالکیت مدرن می‌داند که جایگاه مبارزه هر کس با دیگری بر پایه جایگاه خودپرستی‌های طبقاتی آن‌ها قابل ارزیابی می‌باشد» و گرچه در «جامعه مدنی نهادی» تمامی نهادهای جامعه سرمایه‌داری، اعم از «نهادهای اجتماعی» و «سیاسی» و «اقتصادی» در چارچوب قوانین اساسی و عمومی و جاری آن جامعه سرمایه‌داری فعالیت می‌کنند، ولی نباید فراموش کنیم که از آنجائیکه در تحلیل نهائی ناف همه این نهادها به طبقه مسلط و صاحبان سه گانه قدرت متصل می‌باشد، چنین جامعه مدنی در چنین جامعه سرمایه‌داری، نمی‌تواند رسالت اصلی خود را که عبارت است از:

۱ - کنترل و نظارت بر قدرت‌های سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی، و تقسیم و توزیع این قدرت‌های سه گانه در بین لایه‌های مختلف جامعه.

۲ - توزیع و چرخه قدرت‌های سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی بین لایه‌های مختلف جامعه اعم از قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی، چراکه مطابق تعریف آن‌ها، «جامعه مدنی سنگر یا

سپری است، که در برابر سلطه قدرت‌های سه گانه قرار می‌گیرد و باعث ریزش قدرت از بالا به پائینی‌های جامعه توسط توزیع عادلانه قدرت‌های سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌شود.»

۳ - بستر سازی جهت متکثر کردن جامعه توسط شکل‌گیری تشکلات در عرصه‌های، سیاسی توسط احزاب و اجتماعی توسط شوراهای تکوین یافته از پائین به بالا و تشکلات اقتصادی در چارچوب اتحادیه‌ها و سندیکاها حاصل نماید. البته این امر توسط تشکلات غیردولتی ممکن می‌باشد، چراکه تنها «تشکلات غیردولتی هستند که می‌توانند جامعه را به صورت واقعی متکثر کنند و باعث توزیع قدرت‌های سه گانه بین لایه‌های مختلف جامعه بشوند.» طبیعی است که تشکلات دولتی تزیق شده از بالا به لایه‌های مختلف جامعه، نمی‌تواند عامل تکثرگرایی و توزیع قدرت‌های سه گانه در جامعه بشود؛ و به همین دلیل است که اگر «جامعه مدنی نهادی را به دو صورت دولتی و غیر دولتی یا مستقل تقسیم بکنیم کاری به گزاف انجام نداده‌ایم.» چرا که صاحبان قدرت سه گانه پیوسته تلاش می‌کنند، تا در نظام سرمایه‌داری توسط جامعه مدنی تزیق شده از بالا و نهادهای مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، تکثرگرایی اجتماعی را در خدمت تثبیت قدرت خود در آورند.

برای نمونه در جامعه خودمان از بعد از انقلاب ۵۷، به موازات نهادینه شدن رژیم مطلقه فقهاتی، گرچه به لحاظ «ثوری ولایت فقیه خمینی» هر گونه تقسیم قدرت و تکثرگرایی در عرصه سیاست و اقتصاد و معرفت ناممکن می‌باشد، اما سرمداران رژیم مطلقه فقهاتی از همان آغاز کار یعنی بعد از سوار شدن بر اسب سرکش قدرت‌های سه گانه حاکم، دریافته‌اند که توسط نهادهای ماقبل نظام سرمایه‌داری ذهنی و نظری خود نمی‌توانند قدرت سیاسی، یا اجتماعی، یا اقتصادی، یا معرفتی جامعه سرمایه‌داری به ارث رسیده از رژیم کودتایی و توتالی‌تر پهلوی را به تسخیر خود بکشند. چراکه جامعه قرن بیستم ایران مانند دوران ماقبل مشروطیت نیست (که بیش از هزار سال توانستند با سر پل قرار دادن سنت‌های مذهبی و اجتماعی و تاریخی قدرت خود را بر این مردم دیکته کنند) در همین رابطه بود که از همان آغاز سال ۵۸ به موازات تکوین نهادهای رژیم مطلقه فقهاتی، سرمداران فقهاتی جهت نهادینه کردن حاکمیت خود بر قدرت‌های سه گانه تنها یک راه در پیش داشتند، و آن اینکه بتوانند توسط راهکارهای خود نظام سرمایه‌داری و استخدام آن مکانیزم‌ها در خدمت تکوین ساختار رژیم مطلقه فقهاتی خود، گام بردارند.

علی‌احوال به این ترتیب بود که از ۱۲ فروردین ۵۸ با شعار «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه بیش» کوشیدند تا توسط نهادهای



تزریقی از بالا به جامعه ایران در رابطه با نهادینه کردن و تثبیت حاکمیت مطلقه فقهاتی خود بر سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفی گام بردارند. در نتیجه، در این رابطه بود که از همان آغاز تمامی بسترهای تکوین «جامعه مدنی انطباقی و دولتی و نهادی و تزریقی و صوری» با کپی‌برداری از جامعه مدنی لیبرالیستی، سرمایه‌داری جهانی توسط سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی در دستور کار قرار گرفت. مثل:

۱ - تفکیک قوای منتسکیو به سه قوه مجریه و قضائیه و مقننه (که اصلاً مخالف صریح تئوری ولایت فقیه خمینی می‌باشد).

۲ - تدوین قانون اساسی بر پایه تز «ولایت فقیه».

۳ - تکوین انتخابات در راستای نهادهای مجلس و رئیس‌جمهوری و خبرگان و غیره.

۴ - تکوین نهادهای اجتماعی و اقتصادی و اداری و سیاسی زرد و دولتی و دستوری (از خانه کارگر گرفته تا انجمن‌های اسلامی و شوراهای اسلامی و غیره؛ که از بالا به صورت تزریقی در تمامی نهادهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و حتی اداری، جامعه ایران در شهر و روستا جاری و ساری گردید).

در نتیجه، تا آنجا این جامعه مدنی تزریقی و دستوری و صوری و انطباقی و دولتی و کپی شده، رژیم مطلقه فقهاتی در راستای نهادینه کردن قدرت خود پیش رفت، که حتی «به لحاظ کمی و جمعی» (نه کیفی و تطبیقی) بر خود، جوامع سرمایه‌داری و لیبرالیستی هم برتری پیدا کرد (که برای فهم این داوری کافی است فقط تعداد انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۶ سال گذشته - از ۱۲ فروردین ۵۸ که اولین انتخابات تکلیفی و دستوری و انطباقی با عنوان «جمهوری اسلامی» نه یک کلمه کم و نه یک کلمه بیش» انجام گرفت، تا آخرین انتخابات مهندسی شده، دولت یازدهم در خرداد ماه ۹۲ - به عنوان ملاک جهت این قضاوت قرار گیرد). ولی با همه این احوال این «جامعه مدنی نهادی و تزریقی و صوری و انطباقی و کپی شده و دولتی» رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته عمر خود، نه تنها نتوانست باعث تکثرگرایی سیاسی و اقتصادی و معرفتی، همراه با ریزش قدرت از بالا به قاعده جامعه ایران بشود، و نه تنها نتوانست در خدمت توزیع عادلانه قدرت‌های سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه ایران درآید، بلکه بالعکس این جامعه مدنی «کپی شده و انطباقی و دولتی و تزریقی و مهندسی شده و یکطرفه و صوری» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران در طول ۳۶ سال گذشته به صورت «ستون پنجم حاکمیت مطلقه فقهاتی جهت» سرکوب توده‌های نگون‌بخت مردم ایران درآمده است و ابزاری در جهت سرکوب خواسته‌های سیاسی و اجتماعی و حتی اقتصادی

جامعه ایران شده است؛ و در زیر چتر این جامعه مدنی «صوری و انطباقی و تزریقی و نهادی و دولتی و مهندسی شده» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران در طول ۳۶ سال گذشته، این رژیم تقریباً هر دو سال توسط این خیمه شب‌بازی‌های خود در «کانتکس تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی خود»، توده‌های نگون‌بخت جامعه ایران را، مانند خروسی به صورت تکلیفی و دستوری «سر او را هم در عزا می‌برند و هم در عروسی» و با این ابزار ۳۶ سال است که به دنبال «نخود سیاه می‌فرستند».

تا آنجا که هر چه از عمر این رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد در چارچوب این «جامعه مدنی انطباقی و دولتی و تزریقی و فرمایشی خود» نه تنها کمترین توزیع سه گانه قدرت بین لایه‌های مختلف جامعه ایران صورت نگرفته است، بلکه بالعکس خود این «جامعه مدنی انطباقی» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۳۶ سال گذشته بزرگترین مانع در سر راه تکوین «جامعه مدنی تطبیقی یا جنبشی» شده است.

البته در انتخابات (دوم خرداد ۷۶) دولت هفتم و بعداً مجلس ششم که توسط جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب درونی رژیم مطلقه فقهاتی تحت هژمونی سیدمحمد خاتمی انجام گرفت، گرچه این انتخابات مانند انتخابات دیگر رژیم مطلقه فقهاتی در خدمت تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی درآمد، ولی از آنجائیکه عامل اصلی تهییج توده‌ها جهت مشارکت در این انتخابات جنبش دانشجویی ایران بود، که برای اولین بار کوشید با حضور در صفحه شطرنج بازی تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی تحت شعار «دفع افسد با فاسد» به خاطر اینکه در انتخابات خرداد ۷۶، حزب پادگانی خامنه‌ای و الیگارشی سپاه تمام قد و شش دانگ پشت سر کاندیدای جناح تمامیت‌خواه و اقتدارگرا و سنت‌گرا و مرتجع رژیم مطلقه فقهاتی، اکبر ناطق نوری - قرار گرفته بودند، جنبش دانشجویی ایران در خرداد ۷۶ (جهت تغییر موازنه قدرت بین جناح‌های رژیم مطلقه فقهاتی، به نفع جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب رژیم مطلقه فقهاتی، که از بعد از فوت خمینی و حاکمیت حزب پادگانی خامنه‌ای و الیگارشی سپاه، در صحنه شطرنج «تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی رژیم» به علت مدیریت مهندسی کننده حزب پادگانی خامنه‌ای در انتخابات آچمز شده بودند) در قالب یک جنبش آرمان‌خواه و ظلم‌ستیز و عدالت‌خواه و آزادی‌طلب پا به عرصه این انتخابات گذاشت، ولی به سبب جوانی و کم تجربگی نتوانستند نقش درجه اول در تدوین استراتژی و رهبری جنبش اصلاح‌طلبانه سیاسی، مردم ایران در خرداد ۷۶ به بعد را داشته باشند، در نتیجه خود همین جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب (تحت رهبری سیدمحمد خاتمی و حسن روحانی رئیس شورای امنیت وقت) پس از



اینکه توانستند توسط جنبش دانشجویی «بر خر مراد قدرت سوار بشوند» در تیرماه ۷۸ با حمایت همه جانبه از حزب پادگانی خامنه‌ای، جنبش دانشجویی ایران یا همان نردبان قدرت خود را مغول‌وار تار و مار کردند. چراکه جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب در نیمه دوم دهه هفتاد با فرار از جلو جهت خلع شعار کردن جناح تمامیت‌خواه، با علم کردن شعار «جامعه مدنی» طبقه متوسط جامعه ایران را که در برابر حاکمیت مطلقه فقهانی خود را بازنده سیاسی و اقتصادی و معرفی می‌دید، بدنبال خود بسیج نمود. که صد البته به علت فقر تئوری جامعه ایران نسبت به تئوری جامعه مدنی، این شعار تو خالی جناح به اصطلاح اصلاح طلب، سیدمحمد خاتمی در جامعه استبدادزده و فقهزده ایران مثمر و ثمر واقع شد و به همین دلیل بود که، «این جناح از همه جا رانده و از همه جا مانده، در زیر حمایت جنبش دانشجویی و بسیج طبقه متوسط جامعه ایران توانست رقیب قدرت خود - تحت کاندیدای اکبر ناطق نوری - را به محاق مطلق بکشاند»؛ و از بعد فوت خمینی این جناح در زیر چتر فرصت‌طلبانه شعار «جامعه مدنی» توانست دوباره وارد صحنه شطرنج تقسیم باز تقسیم بشود.

اما با پایان یافتن خیمه شببازی جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب و از بعد از سلطه این جناح بر دو قوه مجریه و مقننه، شعار جامعه مدنی (این جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب تحت هژمونی محمد خاتمی که دارای عقبه تئوریک نبود و فقط جنبه تبلیغاتی داشت و به همین دلیل محمد خاتمی از بعد از پیروزی در انتخابات دولت هفتم جهت تحقق وعده‌های فضای باز سیاسی و اجتماعی و اقتصادی که به جامعه ایران داده بود، از همان زمان در کنفرانس اسلامی شعار جامعه مدنی خودش را به عنوان مدینه النبی ترجمه و تفسیر می‌کرد) در تیرماه ۷۸ در جهت سرکوب جنبش دانشجویی ایران درآمد؛ و در زیر شعار جامعه مدنی، جنبش دانشجویی (که به خاطر تعطیلی روزنامه سلام که ارگان حزبی سیدمحمد خاتمی و جناح او بود) با بی‌رحمانه‌ترین شکل سرکوب کردند، تا آنجا که همین سیدمحمد خاتمی در سخنرانی که در تیرماه ۷۸ در همدان کرد، «گفت من افتخار می‌کنم که توانستم در کنار رهبر این فتنه را سرکوب کنم» و بالاخره، ادامه این شعار جامعه مدنی سیدمحمد خاتمی تا آنجا رسید که به دستور حزب پادگانی خامنه‌ای تمامی روزنامه‌های حامی این جناح در عرض یک روز به صورت فله‌ای ممنوع نشر شدند؛ و الرحمن شعار جامعه مدنی محمد خاتمی، آن وقتی بود، که پس از ۸ سال حاکمیت اصلاح‌طلبان بر دو قوه مجریه و مقننه، خاتمی اشک‌ریزان در برابر مردم ایران ظاهر شد و گفت «من بیشتر از یک تدارکاتچی نبودم.» چرا؟

دلیل اصلی این امر این بود که در تحلیل نهائی فاصله‌ای بین جامعه

مدنی که سیدمحمد خاتمی به صورت نهادی و تزریقی و شعاری و قالبی و انطباقی بر آن تکیه می‌کرد، با جامعه مدنی تکوین یافته از بعد موج سواری سردمداران مطلقه فقهانی جهت نهادینه کردن قدرت خود تفاوتی نداشت. هر دو تزریقی و انطباقی و دستوری و نهادی و صوری و باسماهی و... بودند. عین همین فاجعه در سال ۸۸ هم در جریان انتخابات دولت دهم تکرار شد. چراکه هژمونی جنبش سبز در پلاتفرم‌های شماره‌گذاری شده و پی در پی خود که به نوبت منتشر می‌شدند، جهت تبیین جامعه مدنی مورد انتظار خود در همه این اعلامیه‌ها به منشور هشت ماده‌ای یا غیره خمینی در دهه بعد از انقلاب اشاره می‌کردند؛ و مانیفست حرکت خودشان را پیوسته در چارچوب منظومه معرفتی خمینی تعریف می‌نمودند (و همچنان نیز تعریف می‌کنند). در نتیجه همین امر عامل شکست و بن‌بست جنبش سبز در سال ۸۸ شد؛ و توسط همان جامعه مدنی مهندسی شده تزریقی و دولتی و انطباقی و صوری رژیم مطلقه فقهانی که از بعد از انقلاب ۵۷ بر جامعه ایران تحمیل شده بود، کودتای انتخاباتی حزب پادگانی خامنه‌ای به انجام رسید و جنبش سبز به زانو در آمد و سرکوب شد و شکست خورد و به محاق رفت و عاملی شد که تا امروز تمامی جنبش‌های اجتماعی مردم ایران به رکود و خمود کشیده شوند.

به همین دلیل حاجی فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) در فضای خلاء تئوریک بعد از شروع جنبش اصلاحات در راستای بسترسازی جهت طرح منظومه معرفتی لیبرالیسم اقتصادی خویش، کوشید تا توسط تئوری‌های وارداتی و کپی شده، و انطباقی و نهادی و لیبرالیستی جامعه مدنی جان لاک و روسو و منتسکیو، همین تئوری جامعه مدنی قبلی دولتی رژیم مطلقه فقهانی را تبیین تئوریک بکند. که البته دستاوردی نه برای خود او داشت، و نه برای جنبش‌های سبز و اصلاحاتی که از نیمه دوم دهه هفتاد تکوین پیدا کرده بودند. زیرا در همین زمان بعد از نیمه دوم دهه هفتاد، فرج دباغ با حرکت موازی، جامعه مدنی نهادی خود، که در برابر شعار جامعه مدنی محمد خاتمی به صورت رقابتی مطرح می‌کرد، تلاش می‌کرد تا از نمذ افتاده (فقر تئوریک) بعد از انتخابات ۷۶ برای بسترسازی لیبرالیسم اقتصادی آرمان‌خواهانه خود، کلاهی بسازد، البته از بعد از شکست جنبش سبز او هم شکست خورد؛ و لذا در این رابطه بود که تئوری‌های جامعه مدنی انطباقی و نهادی و لیبرالیستی و وارداتی او هم نتوانست در برابر جامعه مدنی دولتی و تزریقی و یک سویه و نهادی حزب پادگانی خامنه‌ای جایی برای لیبرالیسم اقتصادی در جامعه ایران باز کند. ♦

ادامه دارد

فرآورد؟ یا فرایند؟

الف - چرا جنبش سبز در سال ۸۸ شکست خورد؟

بهتر است برای پاسخ به سوال، جهت تشحیذ ذهن، پاسخ خود را با طرح چند سوال دیگر (به عنوان مقدمه) آغاز کنیم.

چرا انقلاب مشروطیت اول شکست خورد؟ چرا انقلاب دوم مشروطیت شکست خورد؟

چرا جنبش جنگل شکست خورد؟ چرا جنبش‌های قومی شیخ محمد خیابانی و کلنل پسیان خان و قاضی محمد و پیشه‌وری و شیخ خزعل و غیره شکست خوردند؟

چرا نهضت مقاومت ملی مصدق در کودتای 28 مرداد 32 شکست خورد؟

چرا قیام 15 خرداد 42 شکست خورد؟

چرا انقلاب ضد استبدادی 57 شکست خورد؟

چرا جنبش اصلاحات 67 شکست خورد؟

چرا جنبش دانشجویی در قیام 18 تیر 78 شکست خورد؟

چرا استبداد صغیر محمدعلی شاه بعد از انقلاب اول مشروطیت توانست با به توپ بستن مجلس شورای ملی همراه با اعدام آزادی‌خواهان، (به صورت موقت) پیروز بشود؟

چرا کودتای اسفند 1299 رضاخان - سید ضیاء - انگلیس توانست (توسط سرکوب جنبش‌های اجتماعی و قومی - منطقه‌ای ایران) پیروز بشود؟

چرا جنبش ضد استعماری مصدق (در فرایند اول حرکتش) پیروز شد؟ اما جنبش ضد استبدادی او (در فرایند دوم حرکتش) شکست خورد؟

چرا کودتای 28 مرداد، «در بار - آمریکا - انگلیس - ارتجاع مذهبی» بر علیه مصدق پیروز شد؟

چرا جنبش چریکی در نیمه اول دهه 50 شکست خورد؟

چرا «جنبش اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی با بستن ارشاد در آبان ماه 51 و دستگیری شریعتی در بهار 52 به رکود کشیده شد؟»

چرا در پروسه تکوین جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال 57 «موج سواران از راه رسیده» توانستند به آن سادگی هژمونی جنبش را در دست بگیرند و آن را به «ناکجاآباد ولایتی» هدایت کنند؟ چرا کودتای فرهنگی سیاه بهار 59 توانست جنبش دانشجویی ایران را برای بیش از سه دهه قلع و قمع کند؟

چرا «کودتای انتخاباتی خرداد 88» توانست در زیر چتر سرنیزه در کمتر از یکسال پرچم پیروزی خود را به اهتزاز درآورد؟

و چرا؟ و چرا؟ و چرا؟

برای پاسخ گفتن به این چراها، قبل از هر چیز باید به یک سوال مشترک در باب این چراها جواب دهیم و آن سوال اینکه آیا بین این سوال‌های 150 سال گذشته، «جنبش تحول‌خواهانه مردم ایران»، «مخرج مشترکی» هم وجود دارد؟ اگر معتقد شدیم که سوال‌های فوق مخرج مشترکی ندارند، قطعاً باید برای هر کدام از سوال‌های فوق یک پاسخ کنکری و مشخص پیدا کنیم و طبیعتاً وقتی که همه این سوال‌ها دارای پاسخ‌های مشخص مختلفی باشند، قطعاً می‌توان نتیجه‌گیری کرد که همه امور فوق در

تاریخ آینده ایران قابل تکرار می‌باشند. ولی اگر با نگاه و عینک دیگری به حوادث فوق نگاه کنیم و به قول سهراب سپهری چشم‌های خود را بشوئیم و جور دیگری به حوادث فوق بنگریم، قطعاً حوادث تاریخ بشر صورت مکانیکی و غیر علمی و غیر قانونمند ندارد. بلکه بالعکس تمامی حوادث تاریخ بشر مانند دانه‌های تسبیح توسط ریسمان قانونمند تاریخ به هم متصل می‌باشند و همین نگاه قانون‌مدارانه به تاریخ است که:

اولاً این حقیقت را در برابر ما قرار می‌دهد که تمامی حوادث فوق علاوه بر پیوند علمی و تاریخی که دارند، دارای یک مخرج مشترک هم می‌باشند، که خود این مخرج مشترک هم نیز علمی و قانونمند و قابل شناخت می‌باشد.

ثانیاً خود، فهم قانونمند این مخرج مشترک، «همه حوادث موضوع سوال‌های فوق» حافظه تاریخی جامعه ما را می‌سازد و همین حافظه تاریخی جامعه ایران است که باعث می‌گردد تا توسط آن بتوانیم از تکرار حوادث فوق در آینده تاریخ ایران جلوگیری نماییم و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم که علت تکرار حوادث تاریخی و علت ناکامی جنبش 150 ساله تحول‌خواهانه مردم ایران، در همین فقدان حافظه تاریخی بوده است، که باعث شده است تا مردم ایران پیوسته، «از یک سوراخ بارها و بارها گزیده شوند»، در نتیجه شکست و ناامیدی جزء ایمان و باور این مردم بشود آنچنانکه در ضرب‌المثل این مردم بارها



و بارها شنیده‌ایم که می‌گویند:

گلیم بخت کسی را که بافته‌اند سیاه / به آب زمزم و کوثر سپید نتوان کرد، یا اینکه

«کی و کجا، بد رفته است، تا به جای آن بدتر جایگزین نشده باشد» و شاید به همین دلیل هم باشد که اصلاً بازشناسی و نقد حوادث گذشته «برای ما ارزش چندانی ندارد؛ و هر وقت هم که بالاجبار نگاهی به عقب انداخته‌ایم، حق به جانب به گذشته رفته‌ایم، و حق جانب هم از گذشته به حال آمده‌ایم و در آخر هم به قول جلال آل‌احمد: «جز به تجلیل از گذشته و تعظیم از مردگان و رفتگان دستاوردی با خود به همراه نیاوردیم و هرگز تا کنون جسارت آن را هم پیدا نکرده‌ایم، تا با نقد گذشته تاریخ این مردم «به مخاطبین خود بگوئیم»، که شما عیب و اشکال دارید و کرم از خود درخت می‌باشد «و تا زمانی که توسط آسیب‌شناسی به دفع کرم از این درخت نپردازیم»، باز «آش همان آش است و کاسه همان کاسه»، و حوادث فوق در تاریخ ما پیوسته تکرار می‌شود.

باری، برای پاسخ به چراهای فوق قبل از هر چیز باید به این حقیقت اذعان کنیم، که تمامی چراهای فوق دارای مخرج مشترکی به عنوان علت تکوین و تکرار این حوادث تلخ در جامعه ما می‌باشند، زیرا گرچه هر حادثه تاریخی دارای قوانین مشخص و کنکریت، خاص خود می‌باشد، بی شک در پیوند تاریخی با دیگر حوادث از «قانون عام و کلی» پیروی می‌کنند، که این قانون عام همان مخرج مشترک یا علت عام و کلی تکوین حوادث فوق می‌باشند که می‌تواند به عنوان «حافظه تاریخی مردم» ما باشد و توسط این حافظه تاریخی است که ما می‌توانیم به پاسخگویی سوال فرجه فوق پردازیم و بدین ترتیب است که می‌توانیم، «علل شکست جنبش سبز در سال 88 را تبیین نمایم» و مسلح به آن سلاحی بشویم «که در ظل آن بتوانیم در آینده، تاریخ ایران زمین هم توان پیش‌بینی این حوادث تلخ را پیدا کنیم و هم از تکرار این حوادث جلوگیری کنیم.»

به عبارت دیگر، «تا زمانی که ما نتوانیم پاسخی برای چراهای تکرار شده در گذشته تاریخی - قبل از شکست جنبش سبز - در تاریخ ایران پیدا کنیم، هرگز نخواهیم توانست یک پاسخ علمی برای سوال علل شکست جنبش سبز در سال 88 به دست بیاوریم؛ و اما آنچه که می‌توانیم در رابطه با مخرج مشترک علل تمامی چراهای فوق یا علل مشترک تکوین تمامی چراهای فوق در اینجا به صورت کپسولی و مجمل مطرح کنیم اینک:

«علت اصلی شکست جنبش سبز در سال 88»، در چارچوب «علت اصلی شکست‌های 150 سال گذشته جنبش عام تحول‌خواهانه مردم ایران» عبارت از: «عدم توانایی رهبری جنبش سبز در ساختارسازی و سازماندهی جنبش عام اجتماعی ایران.»

برای توضیح این اجمال باید بگوئیم که آنچنانکه از ارسطو نقل می‌کنند «جهانگیری سخت نیست، جهان‌داری مشکل است» به عبارت دیگر کار مهمی که رهبری جنبش سبز در سال 88 در جریان فرایندهای مختلف انتخابات دولت دهم انجام دادند، این بود که توانستند از انتخابات دولت دهم در خرداد 88، بستری و ابزاری بسازند تا در چارچوب شور و آرمان‌خواهی مردم ایران، «انرژی متراکم تغییرخواهی که در مدت سه دهه بعد از حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی به صورت پتانسیل سرکوب شده در قاعده جامعه محروم از قدرت ایران ذخیره شده بود» وارد فرایند سینماتیک و اراده عمومی، مردم ایران بکنند؛ و توسط این اراده عمومی بود، که توانستند در چارچوب «استراتژی جنبش‌گرا»، جنبش‌های عام اجتماعی ایران را به حرکت درآورند، و وارد فرایند اعتلا بکنند.

بنابراین تا آنجا که نوبت، از شورآفرینی در چارچوب آرمان‌گرایی و ایدئولوژی و جهان‌گیری بود، رهبران جنبش سبز (هر چند که به اشتباه تلاش می‌کردند، تا این آرمان‌گرایی و ایدئولوژی‌خواهی مردم ایران را که لوکوموتیو اعتلای جنبش‌های عام اجتماعی ایران در سال 88 بود، در کانتکس اسلام فقهاتی و ولایتی و روایتی خمینی به عنوان آلترناتیو در برابر حزب تمامیت‌خواه و اقتدارگرای خامنه‌ای کانالیزه کنند) کاری کارستان بر علیه حزب پادگانی خامنه‌ای و بر علیه کودتای انتخاباتی خرداد 88 این حزب پادگانی خامنه‌ای کردند و توسط تکیه بر «استراتژی جنبشی» خود، توانستند «جنبش‌های عام اجتماعی ایران را در پروسه کودتای انتخاباتی سال 88 توسط فرایند تهییجی و تبلیغی (نه ترویجی) بسیج کنند، اما مشکل اصلی و ضعف اصلی رهبری جنبش سبز در سال 88 این بود که نتوانستند این جنبش‌های اجتماعی اعتلا یافته را در مرحله جهان‌داری، «ساختارسازی و سازماندهی کنند. همان مشکلی که شریعتی در سال‌های 48 تا 51 پس از خلع ید از جریان شیخ مرتضی مطهری و خروج جریان شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد به مسجد الجواد و تنها گذاشتن شریعتی در ارشاد با آن دست به گریبان بود، چراکه شریعتی از آنجائیکه از بعد خروج جریان شیخ مرتضی مطهری از ارشاد تلاش می‌کرد تا، در چارچوب استراتژی اقدام سازمان‌گراانه حزبی جنبشی خود که بعد از ورود از مغرب زمین به ایران به آن دست پیدا کرده بود، حرکت حسینیه ارشاد را در کانتکس تولید خودآگاهی اعتقادی و اجتماعی و طبقاتی و سیاسی و تاریخی و انسانی، به صورت استارت اعتلای جنبش عام اجتماعی ایران درآورد و در این رابطه بود که، «این تک سوار عرصه ارشاد و خودآگاهی و استراتژی اقدام سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی» برای اولین بار در تاریخ جنبش‌های عام اجتماعی ایران توانست، در طول این سه سال، در شرایطی که دیسکورس چریکی به عنوان گفتمان غالب جنبش‌های عام اجتماعی ایران درآمده بود - جنبش خاص



اجتماعی و دانشجویی ایران را در مرحله اعتلا قرار دهد، و انرژی عظیم سرکوب شده دو دهه بعد از کودتای 28 مرداد تا آن زمان جامعه ایران را مانند یک سونامی، به صورت سینماتیکی، آزاد کند.

اما شریعتی، هر چند در فرایند اول آزادی سازی انرژی عظیم جنبش‌های اجتماعی ایران توسط سلاح خودآگاهی اعتقادی و اجتماعی و سیاسی و طبقاتی و تاریخی و انسانی موفق شد، در فرایند دوم پروسس تحول‌گرایانه و تغییرساز خود شکست خورد. چرا که نتوانست با «ساختارسازی و سازماندهی» این انرژی بیست ساله عظیم آزاد کرده، جنبش‌های عام اجتماعی ایران را توسط لوکوموتیو خودآگاهی اعتقادی و اجتماعی و طبقاتی و تاریخی و انسانی به صورت یک فرآورده در فرایند تشکیلاتی عمودی و افقی سازماندهی کند. در نتیجه این سونامی عظیم آزاد شده شریعتی، به علت فقدان «ساختاری و سازماندهی» از همان زمان حضور شریعتی در ارشاد و قبل از بسته شدن ارشاد و دستگیری او، یا جذب جریان‌های چریکی غالب شدند و یا پاسیف گشتند و به حرکت‌های انفرادی و کویری و حتی آنارشستی روی آوردند تا آنجا که در سال 58 دیدیم، که تمامی جریان‌های که توسط جلال الدین فارسی بسترساز تکوین سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی شدند، دارای آبشخور اولیه نظری ارشاد شریعتی بودند که در نهایت به صورت فردی یا جریانی به قول امام جعفر صادق، «مانند گوسفند گله گم کرده، جذب گرگ‌های موج سوار در کمین نشسته شدند» آنچنانکه معماران بزرگ این رژیم از حسن حبیبی گرفته تا خرازی و غیره همگی از اصحاب قتل این فاجعه هستند و صد البته خود سران جنبش سبز از جمله همین انرژی آزاد شده سال‌های ارشاد شریعتی می‌باشند.

از شما چه پنهان که، آرمان مستضعفین هم در سال 58 تا 60 گرفتار همین بحران و مشکل شریعتی در ارشاد شد. چراکه آرمان مستضعفین در سال‌های 58 تا 60 که فرایند استحاله برونی کردن حرکت درونی گذشته خود را طی می‌کرد، به علت توان قوی تئوریک که داشت، «در چارچوب حرکت آرمان‌گرایانه» خود نتوانست در آن فضای بعد از انقلاب ضد استبدادی 57 جنبش‌های عام اجتماعی ایران، که «بزرگترین بحران فقر تئوریک در عرصه ایدئولوژیک و استراتژیک بود»، «اقدام به نظریه‌پردازی و ایده‌پردازی در عرصه اعتقادی و اجتماعی و تاریخی و سیاسی و استراتژی و تشکیلاتی» بکند و توسط همین نظریه‌پردازی و ایده‌پردازی و توان تئوریک آرمان مستضعفین در سال‌های 58 تا 60 در جامعه رها شده از استبداد رژیم کودتایی و توتالیتر و ضد خلقی پهلوی بود که نتوانست مانند شریعتی سال‌های 48 تا 51 ارشاد، خیل عظیمی از نیروهای سیاسی و آرمان‌گرا و انقلابی، آزاد کند و مانع از جذب آنها به ساختار نظامی و انتظامی و امنیتی و سیاسی و اداری رژیم مطلقه فقهاتی بشوند. اما نکته مهمی که در این

رابطه وجود داشت این بود که، «این آزاد کردن نیرو و جذب آن به تشکیلات آرمان مستضعفین در سال‌های 58 تا پایان نیمه اول سال 59 توسط» استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی آرمان مستضعفین تنها شروع حرکت بود، نه پایان آن، چراکه از نیمه دوم سال 59 پس از جذب این خیل عظیم انرژی آزاد شده نیروها توسط آرمان مستضعفین از آنجائیکه موسسین آرمان مستضعفین، «به علت سزارین زود هنگام فرایند درونی تشکیلاتی خود» مانند شریعتی، «توان ساختارسازی و سازماندهی در راستای استراتژی درازمدت خود نداشتند» در نتیجه در فقدان، این «ساختارسازی و سازماندهی» این خیل عظیم انرژی جذب شده نتوانست (در سال‌های 58 و 59 تا 60) در خدمت استراتژی و برنامه درازمدت آرمان مستضعفین درآید. این امر باعث گردید تا از نیمه دوم سال 59 خود این خیل عظیم نیروهای جذب کرده آرمان مستضعفین، برای این حرکت، «وبال گردن بشود»، زیرا وقتی یک تشکیلات نمی‌تواند در راستای استراتژی مرحله‌ای خود گام بردارد و نیروهای جذب شده هم نمی‌توانند انگیزه اولیه خود نسبت به حرکت حفظ کنند، و در تشکیلات نمی‌توانند بستری جهت شارژ انگیزه خود پیدا کنند، خودبخود «این جذب نیرو عامل بحران درون تشکیلاتی می‌شود و باعث می‌گردد تا حرکت تشکیلات از حالت چابکی و سبکباری و سبکبالی قبلی خود خارج بشود و گرفتار پاسخگویی دوری به سوال روزمره و ساعت‌مره نیروهای جذب کرده بشود» و اصلاً بحران در همه تشکیلات سیاسی در طول 150 سال گذشته عمر جنبش‌های عمومی اجتماعی ایران، «ریشه در همین فقدان ساختارسازی و سازماندهی داشته است».

البته در چارچوب این دآوری کلی یک استثناء در طول 150 سال گذشته عمر جنبش سیاسی ایران وجود داشته است، و آن استثناء جنبش چریکی دهه 40 و مبارزه قهرآمیز و مسلحانه بعد از انقلاب مشروطیت اول تا امروز است، و دلیل آن هم این است که در تشکیلات با «استراتژی چریکی و ارتش خلقی و مبارزه مسلحانه و قهرآمیز و نظامی» خود «ساختارسازی و سازماندهی نظامی بر الگوی وارداتی جهانی و کلاسیک برعکس استراتژی تحزب‌گرایانه جنبشی، دیگر صورت فرایند ندارند بلکه خود هدف و فرآورده می‌باشند»، به عبارت دیگر در استراتژی چریکی و ارتش خلقی خود «ساختارسازی و سازماندهی اصل استراتژی می‌باشد نه وسیله نیل به برنامه‌های از پیش مشخص شده»، برای مثال اگر برخورد سازمان مجاهدین خلق را در رابطه با شهر اشرف (و ادامه آن امروز لیبرتی) در عراق در طول سی سالگی که از بنای این شهر می‌گذرد، مورد کالبد شکافی قرار دهیم، می‌توانیم به این مهم آگاهی پیدا کنیم. ♦

ادامه دارد



تأثیر «برجام»، بر

۲

«جنبش‌های اجتماعی ایران»

در مرحله پساتوافق

نگون بخت به استمرار این پروژه تا منزل نهائی ادامه بدهد و غرب را در عرصه یک مذاکره بی حاصل فرسایشی، بالاخره در برابر یک امر واقع شده مانند پاکستان و هندوستان و کره شمالی قرار دهد، اما از آنجائیکه از سال ۹۰ تحریم‌های اقتصادی جامعه جهانی تحت مدیریت امپریالیسم آمریکا برای اولین بار در تاریخ حیات سرمایه‌داری جهانی به عرصه بانکی رژیم مطلقه فقهاتی کشیده شد، در نتیجه این امر باعث گردید که هر چند رژیم در فرایندهای قبلی تحریم‌های اقتصادی و سیاسی توانست مقاومت بکند، اما با ورود این تحریم‌ها به فرایند بانکی توسط جامعه جهانی (که حتی کشور عراق که صد در صد دست نشانده رژیم مطلقه فقهاتی بود نتوانست تحریم بانکی رژیم مطلقه فقهاتی را دور بزند) به یک باره با قطع شریان نفتی و بانکی این رژیم، خامنه‌ای احساس کرد که دارد توسط این پروژه «آفتابه خرج لحیم می‌کند» چرا که نه تنها تحریم نفتی - بانکی باعث گردید تا رکود توری برای اولین بار به صورت هماهنگ زیرساخت‌های اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی را به چالش بکشد و رشد تولید ناخالص ملی برای اولین بار

ب - تأثیر «برجام» در مرحله «پساتوافق» بر «جناح‌های درونی قدرت»:

در خصوص تأثیر «برجام» در مرحله پساتوافق بر جناح‌های درونی قدرت، باید توجه داشته باشیم که هدف رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۲۰ سال سرمایه‌گذاری بر روی این پروژه و صرف صد میلیارد دلار نفتی از سرمایه‌های این ملت نگون بخت به خصوص در طول دهه بعد از اشغال عراق و سرنگونی صدام حسین و اشغال لیبی این بود که می‌خواستند توسط این پروژه علاوه بر اینکه در منطقه خاورمیانه توازن قدرت استراتژیک با کشور متجاوز و اشغال‌گر و دارای زرادخانه اتمی اسرائیل پیدا کنند، بتوانند کره شمالی توسط این پروژه آینده حکومت خودشان را در برابر تجاوز نظامی غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا تضمین نمایند.

لذا در این راستا بود که آنچنانکه دیدیم دولت دهم در زمان تصویب شورای امنیت سازمان ملل نسبت به قرار گرفتن کشور ایران جزء فصل هفتم منشور سازمان ملل اعلام کرد این مصوبات شورای امنیت «کاغذ پاره‌ای بیش نیست» و باز در همین رابطه بود که در سال ۹۰ که دولت دهم توانست فقط ۱۱۹ میلیارد دلار نفت بفروشد، بیش از صد میلیارد دلار در این پروژه سرمایه‌گذاری کرد و چهار اسبه این دولت تلاش می‌کرد تا بتواند با این پروژه بود و نبود رژیم مطلقه فقهاتی را مانند کره شمالی به ناف پروژه هسته‌ای وصل کند.

علی‌الیه، در طول ۲۰ سال گذشته سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی به پروژه هسته‌ای در قالب بود و نبود خود نگاه می‌کردند و استمرار حیات خود را در گرو تحقق این پروژه می‌دانستند و به همین دلیل برای مدت بیش از ده سال این پروژه به صورت صد در صد مخفی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای هدایت می‌شد تا اینکه با افشاکری‌های مجاهدین خلق این پروژه در مرحله نطفه و جنین سقط گردید. در نتیجه این جنین برعکس پاکستان و کره شمالی از بد شانس‌های حزب پادگانی خامنه‌ای مرده به دنیا آمد.

هر چند حتی پس از افشا شدن این پروژه رژیم مطلقه فقهاتی در دوران ۱۶ ساله، دولت‌های هفتم و هشتم خاتمی، و نهم و دهم احمدی نژاد که تنها دولت منتخب لیگارشی سپاه پاسداران بود، می‌کوشید با مقاومت در برابر فشارهای غرب و صرف هزینه‌های نجومی توسط دلارهای نفتی این مردم



به منهای ۶٪ برسد، بلکه مهمتر از آن این تورم و رکود و بیکاری و بلوکه شدن کل درآمدهای نفتی و هزینه‌های چهار جنگ نیابتی می‌رفت تا بستر ساز متلاشی کردن این رژیم توسط اعتلای جنبش‌های اجتماعی زیر خاکستر ایران بشود (که البته قطره‌ای از آن در سال ۸۸ به نمایش در آمد).

در چنین شرایطی بود، که نه تنها ثبات رژیم مطلقه فقهاتی گرفتار سونامی فراگیر از بالا و پائین شده بود، حتی موجودیت این رژیم دچار تهدید جدی می‌شد. به خصوص که هر چه زمان می‌گذشت (بر اثر کودتای انتخاباتی ۸۸ حزب پادگانی خامنه‌ای) تضادهای درونی حاکمیت همراه با ریزش نیروهایش بیشتر می‌شد و به همین دلیل در چنین شرایطی تنها راهی که برای حزب پادگانی خامنه‌ای باقی می‌ماند، خوردن جام سوم زهر (بعد از شکست پروژه اشغال سفارت در سال ۵۸ و شکست شعار «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان») بود، که تحت عنوان «نرمش قهرمانانه» به آن تن داد. اما از آنجائیکه خامنه‌ای نه جایگاه کاریزمائی خمینی را دارد و نه موقعیت فقهی و حوزه‌ای او را، در نتیجه از همان آغاز تکوین این توافق، او می‌دانست که عبور از این عقبه برای او در فرایند الیگارشی سپاه یا حزب پادگانی‌اش خطرناک خواهد بود زیرا برای سالیانی جناح جنگ سالار رژیم مطلقه فقهاتی تحت هژمونی الیگارشی سپاه به این پروژه به عنوان «شیشه عمر رژیم مطلقه فقهاتی» نگاه می‌کردند.

از اینجا بود که سیاستی که خامنه‌ای برای حفظ هژمونی خود بر الیگارشی سپاه به خصوص از بعد از توافق «برجام» انتخاب کرد این بود که «به آهو می‌گفت برو، اما به تازی می‌گفت بگیر» یعنی به موازات اینکه تمامی انجام پروژه نرمش قهرمانانه از آغاز تا انعقاد زیر نظر مستقیم او مهندسی می‌شد و توسط سرانگشت اجرائی یا دولت منتخب او به اجرا در می‌آمد، به موازات اینکه جناح جنگ سالار یا حزب پادگانی‌اش تحت هژمونی الیگارشی سپاه درمی‌یافتند که تمامی «بافته‌های بیست ساله آن‌ها رشته شده است» او جهت کسب حمایت استراتژیک این الیگارشی (که برای خامنه‌ای در طول ۲۶ سالی که از عمر رهبریش می‌گذرد سپاه به مثابه یک حزب سیاسی و ایدئولوژیک می‌باشد، که دارای سازمان سیاسی است و صدها هزار نفر عضو رسمی شش دانگ دارد و در ادارات و دانشگاه‌ها و واحدهای تولیدی و محلات از شهر تا روستا حضور تمام قد دارد) کوشید تا در عین حالیکه (با حمایت شش دانگ از دولت یازدهم در طول این ماراتن و حمایت

پس از توافق توسط دو سرپل خود یعنی علی لاریجانی در مجلس و شمعخانی در شورای امنیت ملی) فرمان ماشین به طرف راست هدایت می‌کرد. با زدن چراغ راهنمای چپ (توسط غم کردن تضادهای سیاسی گذشته با آمریکا و جداسازی آمریکا از غرب و پیوند نظامی با روسیه و مطلق کردن تضادش با عربستان در منطقه توسط سیاسی کردن فاجعه کشتار منا و حمله چهار اسبه به جناح هاشمی رفسنجانی و حضور نظامی مستقیم و غیرمستقیم در جنگ‌های نیابتی منطقه اعم از سوریه و لبنان و عراق و یمن و آزمایش‌های نمادین موشکی و غیره) هژمونی خود را مانند ۲۶ سال گذشته بر الیگارشی سپاه تثبیت نماید.

چراکه او به خوبی می‌داند که سپاهی که از بعد از پایان جنگ با صدام و حزب بعث، توسط او تکوین پیدا کرده است برای او (که نه حمایت گسترده توده‌ای دارد و نه صاحب اتوریته در حوزه‌های فقهاتی می‌باشد و نه فقیه برجسته‌ای در حوزه‌های فقهاتی شیعه است و نه مانند خمینی از جایگاه کاریزمائی برخوردار می‌باشد و نه تشکیلات سیاسی دارد و با همه این احوال، بیش از ۸۰٪ قدرت‌های اجرائی، سیاسی، نظامی، قضائی، مقننه، اداری و اقتصادی مملکت بدون اینکه در برابر نهادی پاسخگو باشد در دست دارد) حکم پدیده منحصر به فردی در جهان امروز دارد که می‌تواند به عنوان تنها بازوی سیاسی و نظامی و تشکیلاتی و اقتصادی و اداری و امنیتی چه در تضادهای درونی حکومت و چه در سرکوب جنبش‌های اجتماعی داخلی و چه در عرصه تثبیت هژمونی‌اش بر هلال شیعه در منطقه خاورمیانه به کار گرفته شود (آنچنانکه در جریان سرکوب جنبش دانشجویی در ۱۸ تیر ۷۸ و سرکوب جنبش‌های اجتماعی در جریان کودتای انتخاباتی ۸۸ خامنه‌ای این حزب پادگانی خود را آزموده است).

به همین دلیل است که سپاه یا حزب پادگانی خامنه‌ای خود را صاحب اصلی نظام می‌داند و حفظ هژمونی خامنه‌ای بر این نظام جزو رسالت خود به حساب می‌آورد و در همین رابطه است که در جریان سیاسی کردن فاجعه منا و فرافکنی و فرار از جلو، او در رابطه با کشته شدن بیش از ۴۶۴ نفر از حجاج مظلوم ایران، محمد علی جعفری فرمانده سپاه از بعد از موضع‌گیری خشن خامنه‌ای در گیلان بر علیه عربستان سعودی رسماً آمادگی خود را جهت حمله نظامی به عربستان اعلام کرد. همچنین در رابطه با این تکیه استراتژیک خامنه‌ای بر الیگارشی سپاه است که خامنه‌ای در همین زمان اعلام می‌کند که «سپاه یک سازمان سر به زیر که سرگرم کارهای اداری خود باشد نیست بلکه یک



ناظر آگاه و بینا و متوجه به مسائل داخلی و خارجی است.»

و امنیتی و نظامی و انتظامی خود جهت:

بنابراین در مرحله پساتوافق مهم‌ترین مشکل خامنه‌ای حفظ جایگاه الیگارشی سپاه یا حزب پادگانی خود در عرصه مدیریت سیاسی و اداری و اقتصادی و امنیتی و نظامی و انتظامی نظام مطلقه فقهاتی می‌باشد چراکه خامنه‌ای می‌خواهد که این الیگارشی از بالای نهادهای مدیریت نظام ناظر و کنترل کننده مسائل داخلی و خارجی کشور باشد. برعکس هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی که معتقد به بازگشت سپاه به پادگان‌ها هستند و به همین دلیل این الیگارشی امروز در جامعه کنونی ایران به صورت اولین خاکریز و مانع:

۱ - تامین آزادی.

۲ - عدالت اجتماعی.

۳ - استقرار دموکراسی.

۴ - پیشبرد امر توسعه پایدار.

۵ - قدرت یابی جامعه مدنی، در آمده است و حتی در حال تثبیت موقعیت خود در راس مدیریت نظام مطلقه فقهاتی برای بعد از حیات خامنه‌ای می‌باشد (البته در دوران ۸ ساله دولت کودتائی احمدی نژاد این الیگارشی برای اولین بار توسط تصاحب دولت توانست به اوج دوران طلانی خود دست پیدا کند. اما با کنار گذاشتن این الیگارشی در عرصه انتخابات دولت یازدهم، اکنون قدرت دولت از کف آن‌ها خارج شده است و در شرایط فعلی الیگارشی سپاه، به علت «پیوند دولت یازدهم با هاشمی رفسنجانی» در موضع رویارویی با دولت روحانی قرار دارد. آنچنانکه دیدیم در شهریور ماه زمانیکه روحانی در جلسه استانداران با رد دخالت استصوابی شورای نگهبان گفت «شورای نگهبان در انتخابات اسفند ماه باید نظارت کند نه اجرا و دخالت» محمد علی جعفری فرمانده سپاه خطاب به او گفت «سخنان او مغایر با اصول انقلاب است» و خامنه‌ای به خوبی می‌داند که جناح هاشمی رفسنجانی در راستای وادار کردن او به تقسیم باز تقسیم راس قدرت، تمام تلاشش این است تا با شعار «بازگشت سپاه به پادگان‌های خود» حزب پادگانی خامنه‌ای را خلع ید کند.

به همین دلیل در مرحله پساتوافق تمامی دغدغه خامنه‌ای این است که بتواند الیگارشی سپاه به عنوان تنها بازوی آهنین و سیاسی و اقتصادی

۱ - سرکوب جنبش‌های اجتماعی ایران که از بعد از شکست جنبش سبز به صورت آتش زیر خاکستر در آمده‌اند.

۲ - مقابله کردن با جناح‌های داخلی در راس هرم قدرت و نظام که امروز هاشمی رفسنجانی نماد اصلی آن می‌باشد.

۳ - سرکوب جناح‌های آلترناتیو شده داخلی که دیروز حسینعلی منتظری نماد آن بود و امروز میرحسین موسوی و مهدی کروبی و زهرا رهنورد رهبران جنبش سبز نماد اصلی آن می‌باشند.

۴ - کنترل مهندسی شده انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی که کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ مثنی نمونه این خروار بود.

۵ - نظارت و کنترل مسائل داخلی و خارجی کشور.

۶ - دخالت مستقیم و غیر مستقیم در جنگ‌های نیابتی منطقه جهت تثبیت هژمونی نظام بر هلال شیعه.

۷ - تثبیت جایگاه خود و تضمین آینده آن در راس هرم قدرت نظام.

۸ - تثبیت فضای پلیسی - نظامی بر کشور ایران، نگه دارد.

البته در برابر حفظ این الیگارشی سپاه به عنوان حزب پادگانی و مشت آهنین و قدرت سرنیزه و بازوی سرکوب او، خامنه‌ای به خوبی می‌داند که «بازنده اصلی این توافق در مرحله پساتوافق خود این الیگارش می‌باشد»، (چراکه پروژه هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی که تمامی نقشه و اجرای آن از آغاز تا انجام در طول ۲۰ سال حیات مخفی و آشکار این پروژه زیر مدیریت این الیگارشی صورت گرفته است، از نظر الیگارشی سپاه به عنوان تنها سویاپ اطمینانی بود که می‌توانست علاوه بر بیمه کردن آینده رهبری خامنه‌ای و نظام مطلقه فقهاتی، آینده خود الیگارشی سپاه حتی بعد از خامنه‌ای در عرصه داخلی و خارجی و منطقه در برابر حملات داخلی و خارجی گارانتی و بیمه کند. زیرا پروژه هسته‌ای برای این الیگارشی و هیولای قدرت، «هم فال بود و هم تماشا»، یعنی توسط این پروژه سپاه می‌توانست حتی بعد از خامنه‌ای در داخل با تکیه بر آن، حرف اول در عرصه سیاست و مدیریت نظام بزند و در عرصه منطقه توسط توازن استراتژیک با کشور متجاوز و اشغالگر اسرائیل، سپاه می‌توانست موقعیت هژمونی خود را تثبیت



نماید و در صحنه بین‌المللی توسط این پروژه سپاه می‌توانست در برابر هر گونه حمله مستقیم و غیر مستقیم پدافند اتمی ایجاد کند، آنچنانکه امروز کره شمالی بر آن تکیه کرده است. همچنین مهم‌تر از همه، از آنجائیکه موفقیت این پروژه می‌توانست شرایط داخلی و خارجی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ایران را بحرانی کند از آنجائیکه هنر جنگ سالاران سپاه مدیریت در عرصه بحران‌های خود ساخته می‌باشد تا از آب گل آلود ایجاد کرده بتوانند ماهی بگیرند).

لذا در همین رابطه است که به علت اینکه انجام این توافق باعث گردید تا با «خارج شدن ایران از فصل هفتم منشور سازمان ملل» دوران بحران سیاسی و نظامی این رژیم در کوتاه مدت منتفی گردد، در مرحله پساتوافق، بزرگترین ضربه استراتژیک بر الیگارش‌ی سپاه وارد می‌شود. چرا که سپاه در این شرایط «هم از دوغ بهار محروم شده است و هم از کرکوک پائیز» (و این موضوعی است که هم خامنه‌ای خوب می‌فهمد و هم هاشمی رفسنجانی و هم خود سردمداران الیگارش‌ی سپاه) و صد البته همین زخم خوردن الیگارش‌ی سپاه توسط این توافق باعث شده است تا در مرحله پساتوافق سپاه جهت ترمیم این زخم کاری خود سیطره سیاسی، اداری، اقتصادی، تشکیلاتی، امنیتی، نظامی، انتظامی و حتی قضایی‌اش تا اعماق حاکمیت رژیم از شهر تا روستا از داخل تا خارج در برابر چراغ سبز و سکوت و بسترسازی خامنه‌ای پیش ببرد.

به همین دلیل در مرحله پساتوافق خامنه‌ای برای جلب حمایت الیگارش‌ی سپاه یا حزب پادگانی و بازوی سرکوب و آهنین خود حتی اقدام به مبارزه سیاسی اداری با دولت روحانی و هاشمی رفسنجانی می‌کند. در نتیجه بزرگترین خطر سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و امنیتی و نظامی و انتظامی، جنبش‌های اجتماعی ایران و مبارزه آزادی‌خواهانه و حرکت عدالت‌طلبانه و دستیابی به جامعه مدنی در مرحله پساتوافق تاخت تاز الیگارش‌ی سپاه یا حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد. آنچنانکه هر گونه تحلیل سیاسی از مرحله پساتوافق چه در رابطه با داخل ایران و چه در خصوص منطقه خاورمیانه و چه در رابطه با شرایط امکان اعتلای جنبش‌های اجتماعی ایران و همچنین در رابطه با فضای سیاسی جامعه ایران و موضوع تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های داخلی هرم قدرت نظام، بدون در نظر گرفتن و تبیین تاخت و تاز الیگارش‌ی سپاه یا حزب پادگانی خامنه‌ای نارسا و ناکار خواهد بود.

علی‌احمال در رابطه با «تاثیر برجام در مرحله پساتوافق» بر حاکمیت و جنبش‌های داخلی و فضای سیاسی جامعه باید این تحلیل را از تبیین الیگارش‌ی سپاه یا حزب پادگانی خامنه‌ای شروع بکنیم و تا زمانی که توسط تحلیلی مشخصی نتوانیم جایگاه این الیگارش‌ی یا حزب پادگانی خامنه‌ای در مرحله پساتوافق حتی تا بعد از حیات خامنه‌ای تبیین علمی بکنیم، تمامی تحلیل‌های ما عقیم خواهد بود. یعنی نه می‌توانیم به «تاثیر برجام در مرحله پساتوافق بر جنبش‌های اجتماعی دست پیدا کنیم» و نه می‌توانیم به «تاثیر برجام بر حاکمیت و تقسیم قدرت در داخل نظام دست پیدا کنیم»، و نه می‌توانیم دیپلماسی خارجی رژیم مطلقه فقاهتی تحلیل منطقی کنیم. زیرا در مرحله پساتوافق حداقل تا زمانی که خامنه‌ای زنده است دوران، دوران حاکمیت الیگارش‌ی زخم خورده سپاه یا حزب پادگانی او می‌باشد و طبیعی است که این مار زخم خورده توسط توافق برجام می‌کوشد چه در انتخابات اسفند ماه ۹۴ و چه در سیاست منطقه خاورمیانه و چه در سرکوب جنبش‌های اجتماعی و چه در بستن فضای سیاسی و چه در تقسیم باز تقسیم قدرت در حاکمیت در مرحله پس از توافق حرف اول بزند. ♦

ادامه دارد

استراتژی جنبش و جامعه‌مدنی



در ایران

۶ - پاسخ ششم:

ششمین پاسخی که به سوال «حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از کدامین مسیر باید عبور کند؟ و از کدامین مسیر به نتیجه می‌رسد؟» داده شد توسط شریعتی در سال‌های ۴۸ تا ۵۶ بود. به این ترتیب که شریعتی بر عکس پنج پاسخ قبلی به این سوال در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» و درس نوزدهم اسلام‌شناسی ارشاد «برخیزید و گامی فرابیش نهدید» که در تاریخ ۵۰/۱۲/۲۲ ایراد کرد و جلد بیستم مجموعه آثار خود محورهای مطرح کرد که نشان داد پاسخ او به این سوال یک پاسخ نو می‌باشد چراکه محورهای پاسخ استراتژی ساز شریعتی به سوال فوق عبارتند از:

الف - در جامعه ایران از آنجائیکه این جامعه یک جامعه دینی می‌باشد دین به عنوان یک نیروی عظیم و لایزال می‌باشد که برای تعیین استراتژی مجبوریم بر این نیروی عظیم تکیه بکنیم و بی تفاوتی و نادیده گرفتن این نیروی عظیم در جامعه ایران به مثابه شکست هر گونه استراتژی خواهد بود؛ لذا در این رابطه بود که شریعتی در عرصه استراتژی معتقد بود که چه مذهبی باشیم و چه غیر مذهبی مجبوریم در عرصه تعیین استراتژی در جامعه ایران برای اینکه بتوانیم حرکت تحول گرایانه مردم ایران را به نتیجه‌ای برسانیم به نیروی عظیم دین تکیه بکنیم؛

«روشنفکر باید در عمق وجدان توده خودش حضور پیدا کند. اگر در هند است و دانیسم و بودائیسم را درست بشناسد. چون تیپ فرهنگی هندی تیپ ودائی است و به همین دلیل است که یک تحصیل کرده جامعه شناس مدرن اروپائی در هند هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد و کسانی که کاری کرده‌اند تیپی نظیر گاندی بوده‌اند که به خاطر تفاهم و آشنائی و خویشاوندی که با روح هند و فرهنگ هند داشتند آن همه در حرکت دادن به جامعه‌اش توفیق پیدا کردند. بنابراین روشنفکر ما باید بفهمد که روح غالب بر فرهنگش روح اسلامی است و اسلام است که تاریخ و حوادث و زیربنای اخلاقی و حساسیت‌های جامعه‌اش را ساخته است و اگر به این واقعیت پی نبرد در جو مصنوعی و محدود خودش گرفتار می‌گردد و چون خود را بری از اعتقادات مذهبی می‌داند و در جو اروپای قرون ۱۹ و ۲۰ تنفس می‌کند. در آشنائی و تفاهمش با مردم دچار اشتباه شده و نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۸۵).

ب - شریعتی معتقد است که در عرصه تعیین استراتژی در جامعه ایران نیروی دین به علت گرفتار شدن در حصار سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی و زندانی شدن در چارچوب اسلام فقهاتی، روایتی، زیارتی، ولایتی و شفاعتی این نیرو صورت پتانسیل دارد نه سینماتیک؛ لذا مرحله اول مسئولیت ما سینماتیک کردن این انرژی پتانسیل است. بنابراین در این رابطه بود که شریعتی در تبیین و تدوین و تعریف استراتژی خود برای سینماتیک کردن نیروی پتانسیل دین در جامعه ایران مانند اقبال لاهوری معتقد به بازسازی دین (نه مانند غزالی به احیاء دین) در چارچوب «اجتهاد در اصول و فروع» توسط معرفت‌های برون دینی بشری است که البته «اجتهاد در اصل توحید» بزرگترین کشف شریعتی در این رابطه بود چراکه بر عکس اقبال لاهوری که در چارچوب اجتهاد در اصل وحی و نبوت پیامبر اسلام اقدام به بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، شریعتی در چارچوب اجتهاد در اصل توحید اقدام به بازسازی فکر دینی در اسلام کرد آنچنانکه خود او در این رابطه در

جلد ۲۰ مجموعه آثار می‌گوید:

«نقطه آغاز کار روشنفکر و مسئولیت او در احیاء و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه‌اش ایجاد یک پروتستان‌سیسم اسلامی است تا:»
۱ - ذخائر عظیم فرهنگی جامعه مان را روشنفکر که مهندس فرهنگ جامعه است استخراج و تصفیه کند و این موادی را که باعث انحطاط و تراکم شده تبدیل به انرژی و حرکت نماید.

۲ - تضادهای طبقاتی و اجتماعی را از بطن جامعه موجود. به قدرت هنری. نویسنده‌گی. گویندگی. و دیگر امکاناتی که در اختیار دارد وارد وجدان و خودآگاهی جامعه‌اش نماید و شعله آگاهی اجتماعی و دانش روشننگر و حیات بخش پیامبرانه‌اش را به شب و زمستان مردم افکند. این همان آتش خدائی است که پرمته به انسان می‌دهد.

۳ - میان جزیره انتلکتوئل و ساحل مردم که از هم دور افتاده‌اند و هر چه می‌گذرد دورتر می‌شوند پلی از خویشاوندی و آشنائی و تفاهم و هم زبانی ایجاد کند. تا مذهبی که برای حیات و حرکت به وجود آمده. در خدمت زندگی مردم قرار گیرد.

۴ - سلاح مذهب را از دست عواملی که به دروغ با این سلاح مسلح شده‌اند تا قدرت خودشان را اعمال کنند و با از آن دفاع نمایند بگیرد و بدین وسیله قطب مخالف را خلع سلاح کند تا در حرکت بخشیدن به مردم. نیروی لازم را داشته باشد.

۵ - با یک رنسانس مذهبی - یعنی بازگشت به آن مذهب حیات و حرکت و قدرت و عدالت - هم عوامل ارجاع را فلج کند و هم مردم را



از آنچه که موجب تخدیر و توقف و انحراف و اغفالشان بود نجات دهد و همان عناصر را وسیله احیاء و آگاهی و حرکت و مبارزه با خرافات کند و با تکیه بر فرهنگ اصیل خویش به تجدید ولادت و احیاء شخصیت فرهنگی خویش بپردازد.

۴ - و بالاخره با ایجاد یک نهضت پروتستانیسم اسلامی به ویژه شیعی که خود مذهب اعتراض است و عقیده اش اصالت برابری و رهبری تاریخش جهاد و شهادت مستمر است. روح تقلیدی و تخدیری و تمکینی مذهب فعلی توده را به روح اجتهادی نهاجمی اعتراضی و انتقادی بدل کند و این انرژی عظیم متراکم در بطن جامعه و تاریخش را استخراج و تصفیه کند و از آن ماده حرکت زای و عناصر حرارت بخش به جامعه ببخشد و عصر خویش را روشن و نسل خویش را بیدار کند (م. آثار ۲۰ - ص ۲۹۵ - ۲۹۶).

به عبارت دیگر آنچنانکه اقبال لاهوری توسط عینک نبوت و وحی بازسازی شده پیامبر اسلام تمام اسلام را مورد مطالعه مجدد قرار داد، شریعتی از زاویه توحید بازسازی شده تمام مبانی و فروع اسلام را مورد بازتعریف و بازسازی مجدد قرار داد.

ج - بر پایه این پلن و پلانفرم و نقشه راه بود که شریعتی سومین مرحله حرکت و استراتژی خودش را پس از انتخاب دین و پس از بازسازی دین جهت سینماتیک کردن انرژی پتانسیل دین معتقد شد که باید در سومین مرحله این انرژی سینماتیک شده توسط دین بازسازی شده بدل به آگاهی بکنیم. آگاهی در این مرحله از نظر شریعتی یک آگاهی مجرد ذهنی سوژکتیو صرف نبود بلکه بالعکس یک آگاهی مشخص و کنکریت بود که شریعتی به صورت آگاهی طبقاتی و آگاهی سیاسی و آگاهی اجتماعی و در نهایت آگاهی انسانی و تاریخی از آن تعریف می کرد لذا در این رابطه بود که شریعتی معتقد بود که برای اینکه بتوانیم آگاهی های مجرد دینی را بدل به آگاهی های مشخص بکنیم باید دین را وارد زندگی مشخص مردم بکنیم.

از نظر شریعتی خود دیالکتیک و تضاد فی نفسه نمی تواند در جامعه تحول ایجاد بکند لذا برای اینکه دیالکتیک و تضادهای موجود در جامعه بتواند بستر ساز تحولات اجتماعی و تاریخی بشود باید این دیالکتیک را از سطح جامعه و زندگی و تاریخ برداریم و وارد خود آگاهی مردم بکنیم. از نظر شریعتی کار دین بازسازی شده در مرحله سوم همین است که دین بازسازی شده با ورود به زندگی مشخص مردم می تواند دیالکتیک موجود در جامعه و تاریخ را وارد خود آگاهی گروه های مختلف جامعه ایران بکند از اینجا است که از نظر شریعتی دین می تواند حرکت تحول آفرین در جامعه ایران ایجاد کند چراکه از نظر شریعتی کار دین در این مرحله آن است که آگاهی که همان دیالکتیک موجود در زندگی گروه های مختلف جامعه می باشد بدل به ایمان بکند، یعنی به مجرد استحاله آگاهی به ایمان در وجدان گروه های مختلف اجتماعی است که

تحول عینی و حرکت تحول آفرین در جامعه تکوین پیدا می کند. لذا در این رابطه بود که شریعتی معتقد بود که تا زمانی که ما در جامعه ایران نتوانیم آگاهی های مختلف زندگی گروه های مختلف جامعه ایران توسط دین بدل به ایمان بکنیم آگاهی های صرف به هیچ وجه نمی تواند در جامعه ایران بدل به حرکت تحول آفرین بشود. بنابراین در این راستا بود که شریعتی در مرحله چهارم استراتژی خود با تاسی از اندیشه روسو و ولتر معتقد بود که در عرصه استراتژی نباید به مردم راه نشان بدهیم یا بر مردم هژمونی بکنیم بلکه بالعکس تنها کافی است که به آنها دیدن بیاموزیم خود راه را خواهند رفت. در نتیجه به این دلیل بود که شریعتی در درس نوزدهم اسلام شناسی خود که کنفرانس آن در تاریخ ۱۲/۲۲/۵۰ در حسینیه ارشاد ایراد کرد و آخرین جلسه اسلام شناسی او در سال ۵۰ بود و شریعتی در این کنفرانس به جای ارائه درس جدید اسلام شناسی کوشید به جمع بندی یکساله کلاس های اسلام شناسی و تاریخ ادیان خود - که از ۵۰/۱/۱۵ آغاز شده بود - بپردازد.

در این کنفرانس که یکی از کلیدی ترین کنفرانس های شریعتی در کنار کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» دانشگاه صنعتی آریامهر او می باشد که شریعتی در ظل آن کوشید تا به تبیین و تدوین استراتژی خودش بپردازد بطوریکه بدون فهم این دو کنفرانس ما هرگز نمی توانیم به فهم استراتژی شریعتی دست پیدا کنیم هر چند پرسش و پاسخ دانشکده نفت آبادان در کنار این دو کنفرانس می تواند تکمیل کننده تبیین شریعتی از استراتژی اش باشد. درست در زمانی که در دهه ۴۰ و ۵۰ چتر دیسکورس چریک گرایی و تحزب گرایی لنینیستی به عنوان دیسکورس غالب ذهن و عین روشنفکران ایران را تحت تاثیر خود قرار داده بود (از آنجائیکه رکن رکن دو دیسکورس چریک گرایی و تحزب لنینیستی آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم برگشت پیدا می کرد به اینکه پیشاهنگ باید به جای جامعه حرکت کند و در نوک پیکان حرکت خود پیشاهنگ باید قدرت سیاسی را تخته نشان خود قرار دهد) شریعتی درست برعکس این نگاه چریکی و تحزب گرایی لنینیستی در تبیین استراتژی خود اعلام کرد که رسالت روشنفکر یا پیشاهنگ تنها خود آگاه کردن مردم و گروه های مختلف جامعه و بخشیدن نگاه و دیدن به آنها و انتقال دیالکتیک از عرصه زندگی فردی و اجتماعی و تاریخی این گروه های اجتماعی به خود آگاهی و وجدان طبقاتی و تاریخی و اجتماعی آنها می باشد.

«روشنفکر عبارت است از یک انسان آگاه نسبت به ناهنجاری ها و تضاد اجتماعی. آگاه به عوامل درست این تضاد و ناهنجاری. آگاه نسبت به نیاز این قرن و این نسل و مسئول در ارائه راه نجات جامعه از این وضع ناهنجار محکوم و تعیین راه حل و ایده ال های مشترک برای جامعه و بخشیدن یک عشق و ایمان مشترک جوشان به مردم که در متن سرد و منجمد اجتماع منحنی سنتز اش. حرکت ایجاد کند و آگاهی و خود آگاهی خویش را به



مردمش منتقل نماید و در یک کلمه برای جامعه‌اش پیغمبری کند ادامه دهنده راه پیامبران تاریخ که ایجاد عشق و ایمان و هدف و حرکت بود برای هدایت و عدالت زبانش متناسب با این زمان و راه حل‌هایش متناسب با این ناهنجاری‌ها و سرمایه‌اش متناسب با این فرهنگ است» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۸۲).

شریعتی بر عکس جریان‌های چریک‌گرا و تحزب‌گرای لنینیستی نه تنها معتقد به جایگزینی پیشاهنگ و روشنفکر به جای گروه‌های اجتماعی و مردم نبود و نه تنها حرکت پیشاهنگ را موتور کوچک نمی‌دانست و نه تنها کسب قدرت سیاسی و تلاش جهت کسب قدرت سیاسی برای روشنفکر و پیشاهنگ سم مهلک می‌دانست حتی معتقد به هژمونی توده‌ها در عرصه حرکت تحول‌خواهانه مردم توسط پیشاهنگ و روشنفکر نبود بلکه بالعکس معتقد بود که پیشاهنگ در عرصه حرکت تحول‌خواهانه باید هژمونی حرکت را به خود مردم واگذارد؛ لذا در این رابطه بود که شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» ستارخان و باقرخان را که توان هژمونی کردن مردم را دارند روشنفکر می‌خواند، اما علامه دهخدا را یک روشنفکر نمی‌داند و او را با عنوان انتلکتوئل یاد می‌کند.

«هر کس که روشنفکر است و مسئولیت دارد. اولین گامش برای هر کاری و بر اساس هر مکتبی که معتقد است. ایجاد پل ارتباطی است از این جزیره بسیار زیبای پر ارج اسرارآمیزی که در آن انتلکتوئل زندگی می‌کند به متن توده. پلی که هم توده بتواند به آن جزیره برود و هم روشنفکر از آن جزیره به سراغ مردم بیاید. پاسخ من به سوال از کجا آغاز کنیم؟ هر چه باشد و پس از بیان. ولو برای شما قابل قبول هم نباشد ناگزیر باید در این اصل با من توافق کنید و آن را بپذیرید که نخستین کار ایجاد چنین پلی است» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۵۶).

د - شریعتی پروسه استراتژی خود را در عرصه ایجاد حرکت تحول‌خواهانه در جامعه ایران به صورت فرایندی تعریف می‌کرد. به این ترتیب که در فرایند اول در پایان کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» معتقد است که باید «از مذهب آغاز بکنیم» و در فرایند دوم با طرح دکترین «نجات اسلام قبل از مسلمین» معتقد است که باید با تاسی از پروژه علامه محمد اقبال لاهوری به «بازسازی فکر دینی در اسلام توسط اجتهاد در اصول و فروع» بپردازیم و در فرایند سوم دین باید توسط پیشاهنگ به صورت آگاهی وارد زندگی گروه‌های مختلف جامعه ایران بشود و توسط آن نگاه و دیدن مردم را عوض کنیم.

به محض تغییر نگاه و دیدن مردم، از نظر شریعتی همه چیز تمام است چراکه شریعتی معتقد است که گروه‌های مختلف جامعه ایران پس از کسب نگاه و دیدن به راحتی می‌توانند راه خود را انتخاب کنند و خودشان، خودشان را برای رفتن هژمونی کنند و دیگر نیازمند به هژمونی روشنفکران نیست لذا در این رابطه بود که شریعتی در

عرصه این استراتژی تکیه گاه و نیروی عملی جهت تحقق و مادیت بخشیدن به استراتژی خودش را دانشجویان می‌دانست چراکه از نظر شریعتی دانشجویان دارای دو مشخصه کلیدی هستند، یکی نداشتن و دیگری نخواستن. از نظر شریعتی این دو خصیصه دانشجویان باعث می‌شود تا دانشجویان به عنوان یک گروه پویا و انقلابی باشند.

بنابراین در این رابطه بود که شریعتی در کنفرانس درس نوزدهم اسلام‌شناسی، وظیفه دانشجویان را به عنوان تنها تکیه گاه حرکتش جهت مادیت بخشیدن به استراتژی‌اش این چنین تعریف می‌کند: «آگاه شدن و آگاهی بخشیدن»، البته در این کنفرانس شریعتی در ادامه صحبت خود، آگاه شدن و آگاهی بخشیدن دانشجویان را به صورت دو مرحله جدا از هم مطرح نمی‌کند بلکه در پیوند با هم تعریف می‌کند چراکه او در همین کنفرانس معتقد است که دانشجو در بستر حرکت آگاهی‌بخش خود، آگاه می‌شود یعنی به مجرد آگاه شدن او باید حرکت آگاهی‌بخش خود را از سر بگیرد به همین دلیل جوهر استراتژی شریعتی در کلمه «خودآگاهی» خلاصه می‌شود.

البته باز هم تاکید می‌کنیم که این خودآگاهی شریعتی یک خودآگاهی مجرد و ذهنی نیست بلکه یک خودآگاهی است که مولود کشف دیالکتیک زندگی گروه‌های اجتماعی می‌باشد و روشنفکر و پیشگام وظیفه‌اش تنها این است که این آگاهی را در زندگی گروه‌های اجتماعی کشف کند و وارد خودآگاهی آن‌ها بکند. شریعتی در استراتژی خودش همه چیز را در خودآگاهی می‌بیند و به همین دلیل وظیفه و رسالت پیشگام و روشنفکر را در «آگاه شدن و کشف آگاهی و انتقال آگاهی کردن» می‌داند و آنچنان کلیدواژه استراتژی شریعتی خودآگاهی می‌باشد که اگر ما این واژه را از اقیانوس اندیشه شریعتی برداریم دیگر چیزی جز یک کویر ساکت باقی نمی‌ماند.

«روشنفکر در یک کلمه کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی که در آن است خودآگاهی دارد و این خودآگاهی جبرا و ضرورتا به او احساس یک مسئولیت بخشیده است. روشنفکر خودآگاه مسئول است که اگر تحصیل کرده هم باشد موثرتر است و اگر نباشد شاید کم اثرتر. روشنفکر به معنای اصطلاحی آن از فیلسوف و دانشمند و سیاستمدار و فقیه... جداست، در یک کلمه انسانی است که» جای - گاه «خویش را احساس می‌کند یعنی نسبت به وضع خویش در جهان و جامعه و تاریخ آگاهی دارد و طبیعی است که در هر یک از این رابطه‌ها، به نوعی، خود را متعهد و مسئول احساس می‌نماید. در رابطه با جهان، خود مطرح می‌شود و مسئولیت چگونه شدن؟ (اخلاق). در رابطه با جامعه، دیگران، چگونه بودن؟ (تمدن). در رابطه با تاریخ، زمان و به چه سود و چگونه رفتن؟ (تکامل)» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۵۷ و ۴۷۷).

ادامه دارد

در حاشیه «۱۳ آبان» ۳۶ ساله رژیم مطلقه فقهائے

بی شک برای داوری نهائی، در باب «غانله و خیمه شببازی ۱۳ آبان ۵۸ جناح ارتجاع مذهبی حاکم رژیم مطلقه فقهائی» تا زمانیکه ما این «حادثه» را در کانتکس، چهار مؤلفه:

۱ - جنبش دانشجویی ایران،

۲ - جناح دو گانه حاکمیت در سال ۵۸ (که از دو جریان ارتجاع مذهبی و طرفداران لیبرالیسم اقتصادی تحت رهبری نهضت آزادی و مهندس مهدی بازرگان تشکیل می‌شدند).

۳ - جامعه سیاسی یا جنبش جریان‌های سیاسی پیشیناز ایران (که شامل جریان‌های مختلف سه گانه مذهبی و غیر مذهبی و ملی‌گرا، با سه نوع، استراتژی، «چریک‌گرا یا ارتش خلقی» و «تحزب‌گرای لنینیستی» و «سازمان‌گرای جنبشی» می‌شدند).

۴ - جنبش‌های عام اجتماعی ایران (اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش کارمندان، جنبش دانش‌آموزان و جنبش قومیت‌های منطقه‌ای در جامعه انقلابی و سیاسی ایران در سال ۵۸) مورد ارزیابی قرار ندهیم، نمی‌توانیم یک قضاوت تمام کمال از این پروژه مهندسی شده ارتجاع مذهبی داشته باشیم. چراکه حادثه «اشغال سفارت آمریکا» در روز ۱۳ آبان ۵۸ که توسط (بخشی از دانشجویان مذهبی وابسته به جناح ارتجاع مذهبی حاکم تحت عنوان) دانشجویان پیرو خط امام صورت گرفت، در رابطه با چهار مؤلفه فوق تاثیرات متفاوتی داشته است؛ و هرگز نباید با یک نگاه کلی‌گرا و یکسویه‌نگر، «پروژه مهندسی شده اشغال سفارت آمریکا در آبان ۵۸» به صورت یک حادثه صوری و مکانیکی و عام و کلی و منفک از این چهار مؤلفه، مورد مطالعه قرار دهیم. که قطعاً با چنین رویکرد و نگاهی و قرائتی از این پروژه ما به هیچ نتیجه‌ای، «جهت درس‌آموزی از آن برای تعیین آینده حرکت خود» نخواهیم رسید؛ و از آنجائیکه این حادثه به علت خودبزرگی‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی آن، چه در عرصه داخلی و چه در عرصه بین‌المللی، در تعیین سرنوشت مردم نگون‌بخت ایران در طول ۳۶ سال گذشته، «یک تند پیچ تاریخی» بوده است، در نتیجه، مانند بسیاری از حوادث دیگری که در طول ۳۶ سال گذشته، عمر حاکمیت رژیم مطلقه فقهائی اتفاق افتاده است، (مانند، «کودتای سیاه فرهنگی ۵۹ تا ۶۳»، «جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهائی با حزب بعث عراق و صدام حسین»، «کودتای انتخاباتی ۸۸»، «پروژه انرژی هسته‌ای رژیم مطلقه فقهائی» و غیره) نمی‌توان در کنار آن بی‌تفاوت رد شد.

لذا بازشناسی مکرر این حادثه در بستر زمان توسط نظریه‌پردازان و پیشگامان ذهنی جامعه ایران، کاری تکراری و بی‌ثمر نمی‌باشد بلکه بالعکس، تکرار این امر می‌تواند، «در جهت تقویت حافظه تاریخی» جامعه سیاسی و جنبش‌های عام اجتماعی ایران، قرار گیرد. چراکه به قول معلم کبیرمان شریعتی، یکی از ضعف‌های کلیدی جنبش‌های عام اجتماعی و جامعه سیاسی ایران در گذشته و حال، «ضعف حافظه تاریخی» آن‌ها می‌باشد (نقل به مضمون) و همین ضعف حافظه تاریخی، جنبش‌های عام اجتماعی و جامعه سیاسی مردم ایران باعث گردیده است تا پیوسته هم جامعه سیاسی ایران و هم جنبش‌های عام اجتماعی، مردم ایران، «از یک سوراخ نه یک بار، بلکه بارها گزیده شوند» چرا که همان آفات و آسیب‌هایی که با اینکه بیش از ۱۵۰ سال از عمر «جنبش‌های عام اجتماعی ایران» می‌گذرد (از جنبش تنباکو تا کنون) امروز باعث شده است، «تا از بعد از شکست جنبش سبز در سال ۸۸» تمام شاخه‌های جنبش عام اجتماعی ایران، اعم از جنبش دانشجویی و جنبش زنان و جنبش کارگران و جنبش کنکریبیت اجتماعی تا جنبش کارمندان و طبقه متوسط ایران را به رکود بکشاند.

بدون تردید، ریشه تمامی عواملی که باعث شده تا جنبش‌های عام اجتماعی ایران از بعد از شکست جنبش سبز تا به امروز، به رکود کشیده شوند، در آسیب و آفات‌های، پروسس ۱۵۰ ساله گذشته جنبش‌های عام اجتماعی تاریخ ایران نهفته است؛ و لذا تا زمانیکه ما تاریخ گذشته ۱۵۰ ساله جنبش‌های عام اجتماعی ایران، «مورد کالبد شکافی و آسیب‌شناسی» قرار ندهیم، هرگز نمی‌توانیم بسترهای رهائی از رکودی که امروز تمامی شاخه‌های جنبش‌های عام اجتماعی ایران را فراگرفته است، تعریف بکنیم. و در این رابطه است که، نشر مستضعفین با طرح «سلسله درس‌هایی از تاریخ ایران» تلاش می‌کند، تا با تبیین دیالکتیکی حوادث ۱۵۰ سال گذشته جنبش‌های عام اجتماعی ایران، همراه با «کالبد شکافی و آسیب‌شناسی مربوطه» به مقابله با آن بیماری مزمن، «ضعف حافظه تاریخی، جنبش‌های عام اجتماعی و جامعه سیاسی ایران» بپردازد.

به همین دلیل است که، در خصوص حادثه «اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸» بر خود واجب می‌دانیم تا به صورت مکرر همه ساله این پروژه ارتجاع مذهبی حاکم را مورد بازخوانی مجدد قرار دهیم؛ و اگرچه، نشر مستضعفین اولین جریان سیاسی بود که در روز ۱۴ آبان ۵۸ تحت عنوان ویژه‌نامه اشغال سفارت، به تحلیل از این غائله و خیمه شببازی رژیم مطلقه فقهائی پرداخت، ولی با همه این احوال لازم است تا به نشر مستضعفین همه ساله باز این حادثه را مورد بازخوانی مجدد قرار دهد. زیرا:

الف - پروژه مهندسی شده اشغال سفارت

آمریکا در ۱۳ آبان ماه ۵۸ در راستای عملیاتی کردن پروژه صدور انقلاب رژیم مطلقه فقهاتی انجام گرفت که توسط این پروژه رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته کوشیده است (تا در کانتکس، «خطبه‌های عربی نماز جمعه» و «راهپیمائی‌هایی مثل روز قدس» و «تکیه کردن بر تضاد فلسطین و صهیونیسم و شعار راه قدس از کربلا می‌گذرد» و ادامه دادن «جنگ با صدام حسین در داخل خاک عراق» و «تشدید تضاد با امپریالیسم آمریکا» و «شعار جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» هژمونی خود را بر هلال شیعه منطقه خاورمیانه تثبیت نماید)؛ لذا در این رابطه است که، آنچنانکه خود خمینی در تعریف پروژه اشغال سفارت آمریکا در آبان ماه ۵۸ مطرح کرد، «اشغال سفارت آمریکا را به عنوان انقلاب دوم و انقلابی بزرگ‌تر از انقلاب ۵۷ تعریف نمود» ما موظفیم با تحلیل مکرر، این پروژه به «جایگاه استراتژیک» آن از آغاز تا امروز در تکوین و تثبیت رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۶ سال گذشته دست پیدا کنیم.

ب - گرچه اشغال سفارت آمریکا در آبان ۵۸ تنها توسط بخش مذهبی دانشجویان وابسته به جناح ارتجاع مذهبی حاکم انجام گرفت، و بخش بزرگی از جنبش دانشجویی ایران که یا وابسته به جریان‌های سیاسی، «جامعه سیاسی پیشتاز ایران» بودند و یا آنکه، جریان‌های مستقلی بودند که به علت «مرزبندی مرامی با ارتجاع مذهبی حاکم» حاضر به حضور در پروژه‌های مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی نبودند. (البته این بخش بزرگ جنبش دانشجویی ایران که از این قافله جدا شدند، همگی در جریان کودتای فرهنگی بهار ۵۹ که تئورسین اصلی‌اش تا سال ۶۳ حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش بود - از صحنه دانشگاه‌ها به صورت عینی و ذهنی حذف شدند) با همه این احوال از آنجائیکه به لحاظ ابزاری، (نه هژمونیک و مدیریتی) «پروژه اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸» در دست بخش‌های از دانشجویان وابسته به «ارتجاع مذهبی از راه رسیده و بر خر مراد قدرت سوار شده» بود، لذا تبیین و تکرار و بازخوانی مکرر غائله و خیمه شب بازی ۱۳ آبان ۵۸ یا پروژه اشغال سفارت آمریکا می‌تواند، «وضعیت پریشان و بحرانی جنبش دانشجویی ایران در سالهای بعد از پیروزی انقلاب ضد استبدادی ۲۲ بهمن ۵۷ برای ما روشن کند»؛ و به راحتی توسط بازخوانی و تحلیل از دو پروژه، «اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸» و «کودتای سیاه فرهنگی بهار ۵۹» می‌توانیم به تأثیرات مخرب پروژه‌های مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی بر تن مجروح جنبش دانشجویی ایران از بهمن ۵۷ «الی زماننا هذا» پی ببریم؛ و دریابیم که چرا با اینکه مدت ۳۶ سال است که جنبش دانشجویی ایران تلاش می‌کند تا تن مجروح خود را از زیر سم ستوران ذهنی و عینی ارتجاع مذهبی خارج کند، تا کنون برایش ممکن نشده است؟ و لذا هر چه زمان می‌گذرد فضای مهندسی شده، «پلیسی و

امنیتی - نظامی» به صورت عینی و ذهنی حاکمیت مطلق خود را بر محیط دانشگاه‌ها بیشتر مادیت پیدا می‌کند.

علی‌احمال، در این رابطه است که تحلیل مشخص و مکرر و کنکریت از پروژه مهندسی شده «اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸» علاوه بر اینکه می‌تواند مشکل ضعف حافظه تاریخی جنبش دانشجویی ایران را بر طرف نماید، امکان آسیب‌شناسی این جنبش در طول ۳۶ سال که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد را فراهم می‌سازد.

ج - تأثیر پروژه مهندسی شده اشغال سفارت آمریکا در رابطه با «تکوین موجودیت و تثبیت قدرت جناح ارتجاع مذهبی بر کرسی‌های قدرت حکومت» توسط:

۱ - حذف و تسویه جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی تحت هژمونی نهضت آزادی و مهندس مهدی بازرگان یا دولت موقت، که جناح ارتجاع مذهبی حاکم در سال‌های ۵۷ و ۵۸ به علت:

الف - فقدان تجربه حکومتی و سیاسی، ب - فقدان تشکیلات و سازماندهی قبلی در عرصه مبارزه با رژیم کودتائی و ضد خلقی و توتالی‌تر پهلوی، ج - فقدان کادرهای مدیریتی در عرصه‌های اداری و سیاسی، د - فقدان هویت سیاسی در عرصه بین‌المللی، باعث گردید تا در فرایند اول انتقال قدرت از رژیم کودتائی و توتالی‌تر پهلوی به خود، از جریان حامی لیبرالیسم اقتصادی، تحت هژمونی نهضت آزادی و مرحوم مهندس مهدی بازرگان، به عنوان سر پل انتقال قدرت استفاده کند؛ و به همین دلیل در آغاز به علت ضعف جناح ارتجاع مذهبی در حکومت کردن، سکانداری مدیریت انتقال کاملاً در دست جناح لیبرالیسم اقتصادی قرار گرفت.

ولی به موازات اینکه جناح ارتجاع مذهبی در این رابطه تجربه حکومت‌داری کسب می‌کرد، و درمی‌یافت که، «جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی، با حمایت جهان سرمایه‌داری که در رأس آن‌ها امپریالیسم آمریکا قرار داشت، تلاش می‌کند که جناح ارتجاع مذهبی را در عرصه قدرت و حاکمیت ایزوله نماید، از اواخر نیمه اول سال ۵۸ جناح ارتجاع مذهبی مصمم شد، تا به تدریج، «چتر تمامیت‌خواهی حاکمیت قدرت سه گانه خود را بر تمامی کرسی‌های به ارث رسیده از رژیم کودتائی و توتالی‌تر و ارتجاعی پهلوی گسترش دهد و موجودیت جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی را در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت در حاکمیت به چالش مطلق بکشد» (آنچنانکه خمینی بعداً، پس از استفاده از این دستمال کاغذی یکبار مصرف کلینکس خود، رسماً و لفظ به خاطر انتخاب دولت انتقالی بازرگان از مردم ایران عذرخواهی کرد و آن را انتخابی اشتباه نامید و نهضت آزادی را منافق خواند و وصیت کرد تا برای همیشه آینده ایران، آن‌ها محروم از مشارکت در قدرت



رژیم مطلقه فقه‌ای باشند).

قدرت‌های سرمایه‌داری جهانی و در رأس آن‌ها امپریالیسم آمریکا، جهت وادار به عقب‌نشینی کردن آن‌ها بود. چراکه گرچه در نشست «گودالپ» و «سفر هایزر به ایران در زمستان ۵۷» سرمایه‌داری جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، «جهت تسلیم ارتش شاه به ارتجاع موج سوار مذهبی» و سرنگونی حکومت کودتائی و ضد خلقی و توتالی‌تر پهلوی تصمیم سرنوشت‌ساز گرفته بودند، اما به موازات انتقال قدرت از رژیم کودتائی و توتالی‌تر و ضد خلقی و ارتجاعی پهلوی به رژیم مطلقه فقه‌ای، سرمایه‌داری جهانی در نیمه اول سال ۵۸ دریافت که به علت ماهیت، «ذهنیت ارتجاعی تاریخی این جناح» و «خصلت تمامیت‌خواهی و مطلق‌طلبی ارتجاع مذهبی حاکم» همراه با «خصلت توسعه‌طلبی» این جناح تحت شعار صدور انقلاب که از فردای ۲۲ بهمن در منطقه حساس خاورمیانه توسط تحریک «تضاد شیعه و سنی» از سر گرفته شد، در نتیجه این همه باعث گردید تا سرمایه‌داری جهانی از نیمه اول سال ۵۸ به این واقعیت دست پیدا کند که «جناح غالب ارتجاع مذهبی حاکمیت ایران» از پتانسیل لازم جهت بسترسازی برای تثبیت سیاسی و اقتصادی و اداری بازار رقابتی سرمایه جهانی برخوردار نمی‌باشند و همین نتیجه‌گیری سرمایه‌داری جهانی باعث شد تا با حمایت از جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی در حکومت تحت هژمونی مهدی بازرگان و حمایت از جریان ارتجاعی رژیم سرنگون شده و کودتائی پهلوی در داخل و خارج کشور و بسترسازی جهت کودتای نظامی ارتش، در مسیر تثبیت حاکمیت جناح ارتجاع مذهبی سنگ اندازی کنند.

در همین چارچوب جناح ارتجاع مذهبی کوشید از خیمه شب‌بازی و غائله اشغال سفارت آمریکا جهت زهر چشم گرفتن از امپریالیسم آمریکا و جناح دموکرات حاکم یا دولت آمریکا (تحت مدیریت کارتر که عامل بسترساز آلترناتیو شدن و به قدرت رسیدن ارتجاع مذهبی به جای قدرت کودتائی و توتالی‌تر پهلوی بود) حداکثر بهره‌وری بکند، تا دولت کارتر بفهمد که، از پس «خریزه خوردن (حمایت از دولت انتقالی) باید هزینه لرزیدن آن هم بدهد» و به همین دلیل ارتجاع مذهبی تا آنجا توسط غائله و خیمه شب‌بازی اشغال سفارت آمریکا از جناح دموکرات و دولت کارتر انتقام‌گیری کرد، که علاوه بر اینکه توسط این غائله ارتجاع مذهبی جهت پیروزی جناح کنسروالیست‌ها و جنگ سالاران جمهوری‌خواهان و ریگان، بر علیه دموکرات‌ها بسترسازی صد در صد کرد، درست در شبی که دولت جنگ سالار و محافظه کار ریگان وارد کاخ سفید شد، ارتجاع مذهبی حاکم بر ایران، به عنوان کادو پس از ۴۴۴ روز گروگان‌گیری، دیپلمات‌های سفارتخانه آمریکا را آزاد و به عنوان یک کارت برنده تحویل جنگ سالاران امپریالیسم آمریکا داد. «تا سیه روی شود هر که در او غش باشد.»

به همین دلیل، گرچه «جناح موج سوار ارتجاع مذهبی، از راه رسیده و بر خر مراد قدرت سوار شده» از همان آغاز سرنگونی رژیم کودتائی و توتالی‌تر پهلوی، کوشید به موازات سر پل قرار دادن جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی در عرصه مدیریت اداری کشور از پائین به علت داغ بودن تنور انقلاب در جامعه ایران، (توسط نهادسازی در چارچوب دیسکورس لیبرالیسم وارداتی غرب، از «تفکیک قوای منتسکیو» گرفته تا «انتخابات جان لاک» و «حقوق فردی ولتر» و «قراردادهای اجتماعی روسو» و «کپی‌برداری از قانون اساسی آمریکا و فرانسه توسط حسن حبیبی» که صد البته، همه این مبانی نظری لیبرالیستی مغرب زمین از تفکیک قوای منتسکیو تا انتخابات لاک، حقوق فردی ولتر، قراردادهای اجتماعی روسو مخالف صریح، و بند و بند کتاب «ولایت فقیه» خمینی و «تنوری ولایت فقیه» بعدی حسینعلی منتظری می‌باشند) به صورت درازمدت پایه‌های حکومتی خود را محکم کند.

اما در اواخر نیمه اول سال ۵۸ به موازات اینکه جناح ارتجاع مذهبی دریافت که نباید نسبت به مدیریت دولت انتقالی به عنوان سر پل انتقال بی تفاوت باشد، چراکه دریافت که همزمان جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی هم بیکار نمی‌نشیند و در حال تثبیت قدرت خود در عرصه بین‌المللی و داخلی می‌باشند؛ و به همین دلیل بود که جناح ارتجاع مذهبی از اواخر نیمه اول سال ۵۸ ساز خود را، «جهت خلع ید کردن جناح حامی لیبرالیسم حکومت در قدرت کوک کرد» تا همراه با خلع ید از این جناح، شرایط برای جناح تمامیت‌خواه ارتجاع مذهبی در مدیریت حکومت فراهم کند.

باری، در این رابطه بود که با تکوین پروژه اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ماه ۵۸ جناح ارتجاع مذهبی، «پس از گل‌آلود دیدن آب» نخستین ماهی که تصمیم گرفت از این آب گل‌آلود غائله سفارت بگیرد، تسویه حساب با جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی حاکم یا دولت انتقالی بازرگان بود. که از آنجائیکه در همین ایام بازرگان جهت شرکت در سالروز انقلاب الجزائر، به الجزائر رفته بود و در آنجا ملاقاتی هم به صورت متعارف و دیپلماتیک با مشاور امنیتی کارتر رئیس جمهوری آمریکا داشت، این همه بستر تسویه حساب با بازرگان و نهضت آزادی و حامیان لیبرالیسم اقتصادی توسط جناح تمامیت‌خواه ارتجاع مذهبی فراهم کرد و در این رابطه بود که اعلامیه‌های افشاگرانه مهندسی شده تحت عنوان اسناد سفارتخانه آمریکا در فرابند اول شروع خود، همه در رابطه با لکه‌دار کردن اعضای دولت انتقالی بازرگان بود.

۲ - دومین بهره‌وری که جناح تمامیت‌خواه ارتجاع مذهبی حاکم کوشید در سال ۵۸ از خیمه شب‌بازی و غائله اشغال سفارت آمریکا جهت تثبیت حاکمیت خود بکند، تکیه بر این غائله به عنوان یک «اهرم فشار» بر

۳ - سومین بهره‌وری ارتجاع مذهبی از غائله و خیمه شببازی اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ خلع شعار کردن جامعه سیاسی یا جریان‌های سیاسی جنبش پیشتاز ایران بود، زیرا از بعد از پیروزی انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷ و سرنگونی رژیم کودتائی و ارتجاعی و توتالی‌تر پهلوی، از آنجائیکه جناح موج سوار ارتجاع مذهبی حاکم، عامل سرنگونی رژیم پهلوی، «تسلیم ارتش شاه توسط تصمیمات گوادولپ و مأموریت هایزر» می‌دانست در نتیجه تا زمانیکه امپریالیسم آمریکا جهت مقابله کردن با ارتجاع مذهبی به حمایت از جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی بازرگان نپرداخت، پرچم مبارزه با آمریکا را بلند نکرد و کوشید از فردای ۲۲ بهمن توسط این ارتش دست نخورده شاه، به سرکوب جنبش‌های قومی ایران از کردستان تا بلوچستان بپردازد. همین امر باعث شد تا جامعه سیاسی یا جریان‌های سیاسی جنبش پیشاهنگ ایران، جهت بسیج دوباره جنبش‌های عام اجتماعی ایران، پرچم مبارزه با امپریالیسم آمریکا را در جامعه ایران، بلند کنند تا آنجا که جنبش سیاسی ایران تحت اعتلای مبارزه ضد امپریالیستی، نه تنها در میان جنبش قومیت‌ها، بلکه حتی در میان جنبش‌های عام اجتماعی ایران اعم از جنبش کارگری، جنبش دانشجویی، جنبش زنان، جنبش دانش‌آموزی و کارمندان و غیره توانستند برای اولین بار از بعد از رکود سال ۵۵ هژمونی از دست رفته خود را بدست بیاورند.

همین امر باعث گردید تا جناح ارتجاع مذهبی حاکم احساس خطر بکند؛ لذا در این رابطه بود که ارتجاع مذهبی حاکم کوشید توسط موج سواری بر غائله و خیمه شببازی پروژه اشغال سفارت آمریکا، پرچم مبارزه ضد امپریالیستی را از دست جریان‌های سیاسی، جامعه سیاسی ایران بگیرد و خود را جلودار مبارزه با آمریکا به صورت صوری و کاریکاتوری بکند و همین امر بود که باعث گردید تا در صفحه شطرنج خیمه شببازی اشغال سفارت آمریکا، تقریباً تمامی جریان‌های سیاسی، جنبش پیشتاز ایران، دچار رکود و انشعاب بشوند. بطوریکه از انشعاب جریان مهندس عزت سبحانی از نهضت آزادی گرفته تا شقه شقه شدن تشکیلات فدائیان خلق و دیگر گروه‌های مارکسیستی، طرفدار خط مشی چریکی و حزب طراز نوین لنینیستی، همه مولود این خیمه شببازی جناح ارتجاع مذهبی حاکم بود. زیرا از فردای غائله سفارت و موج سواری ارتجاع مذهبی و بلند کردن صوری و فرمالیته پرچم ضد امپریالیستی و «انقلاب دوم خواندن پروژه سفارت توسط خمینی»، باعث گردید تا تمامی پیشکسوتان جامعه سیاسی ایران از عزت سبحانی تا مارکسیست‌ها، باور کنند که «ارتجاع مذهبی حاکم واقعاً ماهیت ضد امپریالیستی پیدا کرده است» آنچنانکه دیدیم عزت سبحانی در بیانیه انشعاب خود از نهضت آزادی با ضد استعمار و ضد امپریالیست معرفی کردن جناح ارتجاع حاکم مذهبی، مانیفست لیبرالیسم اقتصادی نهضت آزادی و مهدی بازرگان را در راه دفاع از جناح ارتجاعی حاکم

به چالش کشید؛ و در ادامه حرکت عزت سبحانی بود که جریان‌های مارکسیستی یکی پس از دیگری با «ضد امپریالیستی است تعریف کردن غائله و خیمه شببازی تسخیر سفارتخانه آمریکا»، جاده راست‌روی و حمایت از سیاست سرکوب‌گرانه ارتجاع مذهبی را در دستور کار خود قرار دادند و همین امر بستر ساز همه جانبه برای ارتجاع مذهبی حاکم جهت سرکوب جنبش‌های قومی و جریان‌های رادیکال جنبش سیاسی ایران که در رأس آن‌ها مجاهدین خلق قرار داشت فراهم کرد. تا آنجا که کودتای فرهنگی بهار ۵۹ نخستین محصولی بود که ارتجاع مذهبی حاکم از این شجره خبیثه در جهت سرکوب جنبش رو به اعتلای دانشجویی ایران چید تا آنجا که امروز با اینکه بیش از ۳۵ سال است از عمر کودتای سیاه فرهنگی جناح ارتجاع مذهبی (تحت مدیریت مهندسی شده ذهنی و نظری حاجی فرج دباغ تازه از انگلستان برگشته) می‌گذرد، هنوز جنبش دانشجویی ایران نتوانسته است کمر راست کند و اگر بگوئیم که سرکوب دهه ۶۰ و قتل عام و نسل کشی تابستان ۶۷ همه معلول این موج سواری ضد آمریکائی، ارتجاع مذهبی از غائله و خیمه شببازی اشغال سفارت آمریکا در آبان ماه ۵۸ بوده است سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

به همین دلیل بود که خمینی، «اشغال سفارت آمریکا را انقلابی بزرگتر از انقلاب بهمن ۵۷ نامید» چراکه پروژه اشغال سفارت آمریکا برای جناح ارتجاع مذهبی حاکم موج سوار، «هم فال گردید و هم تماشاء» یعنی ارتجاع مذهبی توسط این پروژه توانست از جناح دموکرات‌های آمریکا انتقام بگیرد و عامل پیروزی جنگ سالاران و دولت ریگان بر دولت کارتر بشود و جناح حامی لیبرالیسم اقتصادی دولت انتقالی را وادار به حذف از قدرت بکند و جریان‌های رادیکال جامعه سیاسی و جنبش پیشاهنگ سیاسی ایران را خلع شعار بکند و جهت سرکوب جنبش رو به اعتلای قومیت‌های منطقه‌ای ایران بستر سازی کند و بالاخره بزرگترین پتک سرکوب جنبش دانشجویی ایران را در دست بگیرد.

به همین دلیل است که با اینکه نزدیک به ۳۶ سال از آن غائله می‌گذرد، امروز، هنوز ارتجاع مذهبی و حزب پادگانی خامنه‌ای و جنگ سالاران سپاه و راست افراطی در سال ۹۴ تلاش می‌کنند تا توسط راهپیمائی مهندسی شده و دولتی جناح ارتجاع مذهبی بسان «راهپیمائی دولتی نهم دی ماه ۸۸» از جناح مقابل خود اعم از جناح کارگزاران هاشمی رفسنجانی، اعتدالیون حسن روحانی، اصلاح‌طلبان محمد خاتمی و بخشی از جناح جنبش سبز که امروز در زیر چتر «برجام» در صفحه شطرنج داخلی و خارجی تلاش می‌کنند جناح راست‌گرایان و حزب پادگانی خامنه‌ای و جنگ سالاران سپاه را آچمز کنند، انتقام بگیرند. ♦

والسلام

دموکراسی عمودی

۲۱

دموکراسی افقی

- ۲۰ - چرا در ایران مبارزه با فساد و رانت خواری ساختاری حاکمیت و بالائی‌های قدرت جز از مسیر مبارزه دموکراسی‌خواهانه ممکن نیست؟
- ۲۱ - چرا مبارزه با فساد و رانت ساختاری در جامعه ایران جز از مسیر جامعه قوی مدنی و آزادی‌های رسانه‌ها و احزاب مستقل و قوه قضائیه مستقل از اربابان قدرت و مجلس مردمی منتخب از اراده‌های ملت ایران و تکوین شوراهای تمام عیار خلقی از قاعده جامعه ممکن نیست؟
- ۲۲ - چرا در جامعه ایران مبارزه با فقر و بیکاری در راستای بهبود زندگی جز از طریق مبارزه تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه ممکن نیست؟
- ۲۳ - چرا دستیابی به جامعه نیرومند مدنی در ایران در راستای ایجاد توازن پائینی‌ها با بالائی‌های قدرت تنها با تکیه بر جنبش‌های سه گانه و مبارزه دموکراسی‌طلبانه و نهادینه کردند تشکل‌های گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران ممکن می‌باشد؟
- ۲۴ - چرا تنها راه توسعه و اصلاحات در جامعه ایران در گرو مقابله با فساد هولناک نهادینه شده و رانت خواری ساختاری ارباب قدرت توسط جامعه مدنی و مبارزه دموکراسی‌خواهانه ممکن می‌باشد؟
- ۲۵ - چرا جنبش‌های مطالباتی مردم ایران از جنبش صنفی طبقه کارگران ایران گرفته تا جنبش مطالباتی معلمان و جنبش مطالباتی پرستاران و غیره همگی به محض استارت زدن توسط سرکوب سرنیزه‌های رژیم مطلقه فقهاتی فوراً سیاسی می‌شود؟
- ۲۶ - چرا رژیم مطلقه فقهاتی جهت سرکوب جنبش‌های مطالباتی لایه‌های مختلف جامعه ایران می‌کوشد به هر ترتیب شده است آن را از صورت قانونی و مسالمت آمیز خارج نماید و با بگیر و ببند توسط حزب پادگانی خود شرایط جهت سرکوب خواسته‌ها و جنبش‌های مطالباتی فراهم کند؟
- ۲۷ - چرا در جامعه ایران، توسعه اقتصادی بدون دستیابی به توسعه سیاسی و دموکراسی و آزادی ممکن نیست؟
- ۲۸ - چرا در جامعه ایران توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی از صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی عبور نمی‌کند؟
- ۲۹ - چرا مطمئن‌ترین راه گذار جامعه ایران به دموکراسی از مسیر جامعه مدنی مولود نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌گذرد، نه صندوق‌های رای خودساخته و خودپرداخته رژیم مطلقه فقهاتی؟
- ۳۰ - چرا تا زمانی که توسط جامعه مدنی معلول نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه ایران توازن قدرت با حاکمیت توتالی‌تر حاصل نشود هر گونه استراتژی چپ روانه یا راست روانه در جامعه ایران محکوم به شکست خواهد بود؟
- ۳۱ - چرا اعتلای جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران می‌تواند زمینه ساز دموکراسی و توسعه سیاسی بشود؟
- ۳۲ - چرا ساختار قدرت فعلی حاکم بر ایران به عنوان مانع اصلی و اساسی جهت دستیابی به نهادهای مدنی و روزنامه‌های مستقل و احزاب سیاسی یقه آبی و آزادی بیان و آزادی اجتماعات و فعالیت صنفی و سیاسی می‌باشد؟
- ۳۳ - چرا اصلاحات بنیادی بدون تکوین جامعه مدنی معلول نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه در جامعه ایران محکوم به شکست خواهد بود؟
- ۳۴ - چرا جناح‌های مختلف حاکمیت در طول

۳۶ سال گذشته - که توانسته‌اند در چارچوب رقابت صندوق‌های رای حاکمیت قدرت را به دست بگیرند - در حل مسائل اجتماعی جامعه ایران ناتوان بوده‌اند؟

۳۵ - چرا رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال عمر حاکمیت خود تا این اندازه با مبارزه سندیکائی مستقل طبقه کارگر ایران مخالفت می‌ورزد؟

۳۴ - چرا در این شرایط تنها راه بهبود وضع طبقه کارگر ایران از طریق فعالیت اتحادیه‌های کارگری در چارچوب مبارزه مستقلانه سندیکائی می‌باشد؟

۳۷ - چرا ریختن ورقه رای در صندوق انتخابات در ترکیه و تونس جواب داد، اما در جامعه امروز ایران هرگز؟

۳۸ - چرا جامعه ایران جهت دستیابی به دموکراسی یک راه بیشتر ندارد و آن اجرای اصلاحات سیاسی و اقتصادی از طریق تغییرات بنیادین توسط جامعه مدنی معلول نهادینه و سازماندهی کردن جنبش‌های سه گانه می‌باشد؟

۳۹ - چرا دموکراسی سیاسی و دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی در جامعه ایران تنها از مسیر عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت معرفتی ممکن می‌باشد؟

۴۰ - چرا در جامعه ایران اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف تنها از مسیر دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی اجتماعی دست یافتنی می‌باشد؟

۴۱ - چرا بدون در هم شکستن انحصارات رانتی سیاسی و اداری و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی بالائی‌های قدرت، امکان دستیابی به دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی اجتماعی در جامعه امروز ایران نیست؟

۴۲ - چرا تحول گام و گام و تدریجی و بنیادین در جامعه امروز ایران در گرو اعتلای جنبش‌های سه گانه و سازماندهی و تشکل آن‌ها می‌باشد؟

۴۳ - چرا در جامعه امروز و جامعه صد سال گذشته ایران مبارزه پارلمانتاریستی نتوانسته مبارزه دموکراسی‌خواهانه مردم ایران را از

سطح کارگاه و کارخانه و کوچه و خیابان و حتی پشت درب‌های بهارستان به تریبون مجلس بکشاند؟

۴۴ - چرا در طول صد سال گذشته برعکس مغرب زمین، تئوری دموکراسی در جامعه ایران صورت یک امر طبیعی نداشته است بلکه بالعکس به موازات پیچیده شدن مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران از بعد از انقلاب مشروطیت تئوری دموکراسی در دو عرصه عمودی و افقی دچار تحول از «لیبرال دموکراسی بازگان» تا «دموکراسی سوسیالیستی» (نه سوسیال دموکراسی) شریعتی شده است؟

۴۵ - چرا تنها مسیر نیل به آزادی‌های اساسی و عدالت و همبستگی اجتماعی در جامعه ایران در گرو تکیه بر جامعه مدنی معلول نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و اجتماعی و کارگری می‌باشد؟

۴۶ - چگونه می‌توان در جامعه ایران راه آزادی را با راه سوسیالیسم پیوند داد؟

۴۷ - چرا در طول بیش از صد سال گذشته تاریخ ایران جنبش‌های اجتماعی (دور از جنبش کارگری و جنبش‌های دموکراتیک مردم ایران) دارای پتانسیل‌های معین و محدودی بوده‌اند که باعث گردیده است تا حرکت تحول‌خواهانه آن‌ها نتواند به دستاورد پایداری یا اصلاحات بنیادین بیانجامد؟

۴۸ - چرا به رسمیت شناختن حق ایجاد تشکل‌های مستقل گروه‌های مختلف جامعه ایران به منظور تقویت جامعه مدنی یک امر ضروری می‌باشد؟

۴۹ - چرا تا زمانی که جامعه مدنی در کانتکس نهادینه کردن جنبش‌های سه گانه در جامعه ایران تکوین پیدا نکند، امکان دستیابی به اصلاحات بنیادین از طریق روش مدنی و مسالمت آمیز وجود ندارد؟

۵۰ - چرا دستیابی به دموکراسی سه گانه عمودی در جامعه ایران در گرو تکوین جامعه مدنی معلول نهادینه کردن جنبش‌های مستقل سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌باشد؟

۵۱ - چرا موفقیت مبارزه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران در راستای خواست‌های دموکراتیک و برابرخواهانه در گرو دستیابی به جامعه مدنی معلول نهادینه کردن جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌باشد؟

ولایتی بود؟

۵۶ - چرا زنان ایران به عنوان معیار دموکراسی که نیمی از جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند تا ۲۶ شهریور ۱۳۴۲ یعنی ۵۷ سال بعد از فرمان مشروطیت اصلا و ابد در مجلس شورای ملی شرکت نداشتند؟

۵۷ - چرا در شرایطی که طبقه کارگر ایران به علت فقدان تشکیلات مستقل خود در عرصه دستیابی به حداقل خواسته‌های صنفی خود مثل کسب دستمزد عقب افتاده به بن بست رسیده است رمز موفقیتش در گرو عبور از مبارزه دموکراسی‌خواهانه و برابری طلبانه می‌باشد؟

۵۸ - چرا با اینکه بیش از صد سال از انقلاب مشروطیت می‌گذرد هنوز جامعه ایران نتوانسته به میوه‌های اولیه دموکراسی افقی که عبارت است از آزادی بیان، آزادی نظر، آزادی مطبوعات مستقل، آزادی اجتماعات، آزادی احزاب مستقل و آزادی فعالیت صنفی و سیاسی دست پیدا کنند؟

۵۹ - چرا بدون مبارزه توأمان آزادی و عدالت اجتماعی امکان دستیابی به دموکراسی عمودی که میوه‌های اولیه آن، کار برای همه، نان برای همه، مسکن برای همه، امنیت شغلی برای همه، بهداشت برای همه و آموزش و پرورش برای همه می‌باشد، نیست؟ و چرا؟ و چرا؟ ♦

ادامه دارد

۵۲ - چرا نه تنها در قانون اساسی مشروطیت بلکه حتی در قانون مدنی سال ۱۳۱۱ که بر آمده از انقلاب مشروطیت بود، زنان ایران که نیمی از جمعیت ایران می‌باشند در ردیف «مهورین» و «نابالغان» قرار داشتند که نه حق انتخاب کردن داشتند و نه حق انتخاب شدن و این در شرایطی است که طبق گفته تروتسکی «معیار دموکراسی در هر جامعه‌ای جایگاه حقوق زن در آن جامعه می‌باشد»

۵۳ - چرا این معیار دموکراسی نخستین خاکریزی بوده است که در طول بیش از صد سال بعد از مشروطیت توسط اسلام فقهاتی تا امروز اشغال شده است؟

۵۴ - چرا اگر معیار دموکراسی در یک جامعه «حقوق زنان» می‌باشد، زنان ایران تا سال ۱۳۳۰ یعنی نزدیک به نیم قرن بعد از انقلاب مشروطیت حتی بر روی کاغذ حق انتخاب کردن و انتخاب شدن نداشتند و جزء شهروند درجه دوم جامعه ایران بودند؟

۵۵ - چرا حتی در سال ۴۱ زمانی که به زنان ایران - که نیمی از جمعیت ایران تشکیل می‌دهند - از بعد از اینکه رژیم شاه تحت فشار جهانی حق انتخاب شدن و انتخاب کردن در انجمن‌های ایالتی و ولایتی یا انجمن‌های شهر و روستا قائل شد، حوزه‌های فقهاتی برای مقابله با حقوق زنان به صورت یکپارچه وارد مبارزه با رژیم پهلوی شدند که قیام ۱۵ خرداد خروجی نهایی این مبارزه ضد شاه روحانیت به خاطر حق انتخاب شدن و حق انتخاب کردن زنان در انجمن‌های ایالتی و

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

www.pm-iran.org

Info@nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸

۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

جنبش مشروطه:

پروژه‌های ناتمام؟ یا پروسه‌های فرایندی؟

عینی فشار و خفقان و استبداد در طول بیش از یک قرن گذشته پر رنگتر از بعد ضد استثماری و ضد استعماری و ضد ارتجاعی یا ضد استعماری بوده است ولی هرگز نباید فراموش کنیم که در خواسته اولیه جنبش اجتماعی مطالباتی مردم ایران در فرایند اول جنبش مشروطیت قبل از فرمان مشروطیت ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ این چهار مؤلفه مبارزه زیرساختی جنبش مشروطه در شعارهای مردم مادیت داشت که عبارت بودند از:

- الف - برکناری عین الدوله از صدرات.
- ب - اخراج کارکنان بلژیکی از مسئولیت مالی مملکت.
- ج - برکناری علاء الدوله حاکم جبار تهران.
- د - تاسیس عدالت خانه.
- ه - اجرای قانون یکسان برای همه آحاد مردم.

با یک نگاه هر چند اجمالی به این خواسته جنبش مطالباتی مردم ایران در فرایند اول جنبش مشروطه این حقیقت به وضوح مشخص می‌شود که چهار مؤلفه مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استعماری و ضد ارتجاع مذهبی کاملاً در فرایند اول جنبش مشروطه مد نظر

ج - جنبش مشروطه یک پروسه فرایندی است که ادامه دارد نه یک پروژه ناتمام پایان یافته:

جنبش مشروطه در دو فرایند اولیه تکوینی خود - چه فرایند اصلاحاتی قبل از ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ و چه فرایند جنبشی بعد از استبداد صغیر تا سال ۱۲۸۸ - دارای یک مانیفست کلی مشترک نظری می‌باشد که این مانیفست نظری در چهار مؤلفه مبارزاتی خلاصه می‌شود:

- ۱ - مبارزه ضد استبدادی، ۲ - مبارزه ضد استثماری، ۳ - مبارزه ضد استعماری، ۴ - مبارزه ضد ارتجاعی یا ضد استعماری.

از آنجائیکه در غیبت و ضعف تئوریک و شرایط ذهنی، زمینه عینی جنبش مشروطه در دو فرایند فوق که «ستم استبدادی و زورگویی نظام مستبد سیاسی قاجاریه» بود، عامل تعیین کننده در تکوین مبارزه چهار مؤلفه‌ای فوق بوده است. این امر باعث گشته تا بعد ضد استبدادی این جنبش در دو فرایند فوق قوی‌تر از بعد ضد استثماری و ضد استعماری و ضد ارتجاعی آن بشود. آنچنانکه مشاهده کردیم که در فرایند اول و دوم جنبش مشروطه (که مرحله اصلاحاتی و مرحله جنبشی پروسه تکوین جنبش مشروطه بود) جهت نفی و مشروط کردن قدرت استبداد سیاسی نظام توتالیتر قاجار مردم از خط قرمزهای مبارزه ضد استعماری خود عبور کردند و سفارتخانه‌های روس و انگلیس را حامی خود می‌دانستند و سعی می‌کردند از این قدرت‌ها جهت دستیابی به اهداف مبارزه ضد استبدادی خود کمک بگیرند و در آنجا بست می‌نشستند و پس از فتح تهران در مرحله دوم در سال ۱۲۸۸ لیاخوف روسی را عفو کردند و محمد علی شاه قاجار را با هزینه سنگین سالانه یکصد هزار تومان به همین کشورهای خارجی فرستادند و مهتر از آن همان عین الدوله که برکناری او از صدرات در مرحله اول تکوین انقلاب مشروطیت در راس خواسته جنبش مطالباتی مردم قرار داشت در مرحله دوم پس از اینکه جنبش مشروطیت توانست تهران را فتح کند دوباره همین عین الدوله‌ای که قبل از مشروطیت آزادیخواهان را زنده زنده جلو سگ‌های هار و آدم خوار قرار می‌داد، با دستان خود به صدرات رساندند.

آنچنانکه به قول معلم کبیرمان شریعتی «در تاریخ مشروطیت از چهره عین الدوله دو بار پرده برداری شد یکبار به عنوان نماد ضد آزادی و ضد آزادیخواهان بار دوم به عنوان یک آزادی‌خواه و طرفدار انقلاب و آزادی» بنابراین هر چند بعد ضد استبدادی جنبش مشروطه به علت شرایط

بوده است به طوری که آنچنانکه در آرایش نمایندگان مجلس اول مشاهده می‌کنیم به همان اندازه که بورژوازی بازار در مبارزه ضد زمینداری و ضد فئودالیسم در خلاء بورژوازی صنعتگر در ایران پرچم دار انقلاب مشروطیت می‌باشد حرکت آزادی‌خواهانه روشنفکرانی چون طالبوف و میرزا فتحعلی خان آخوند زاده و مستشارالدوله و میرزا آقاخان در راه استقرار حکومتی مدرن و پارلمانی بر مبنای مشروطه سلطنتی به وضوح قابل تشخیص می‌باشد؛ و به همین ترتیب مبارزه ضد استعماری سیدجمال الدین اسدآبادی که قبل از فرمان مشروطیت از نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز شده بود و در مبارزه تنباکو بر علیه کمپانی رژی توسط فتوای میرزا حسن شیرازی (که به تحریک و تعلیم سیدجمال انجام گرفت) مادیت پیدا کرد، این مبارزه ضد استعماری دیده می‌شود.

هر چند در ادامه جنبش تنباکو پروژه مبارزه ضد استعماری سیدجمال آمیخته با مبارزه ضد استبدادی نشد ولی در فرایند اول جنبش مشروطه این بعد ضد استعماری مبارزه مردم توانست تحت شعارهای اخراج کارمندان بلژیکی از مسئولیت مالی مملکت - که نقش وزیر اقتصاد دولت داشتند - متبلور گردید؛ و البته بعد ضد استعماری جنبش مشروطه از آنجائیکه به علت نهادینه شدن اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی در فرهنگ و سنت مردم ایران به صورت نظری امکان بروز پیدا نکرد، ولی در عرصه عمل این مبارزه ضد استعماری و ضد ارتجاع مذهبی، به صورت مبارزه و مخالفت با شیخ فضل الله نوری که نماینده و نماد اسلام ارتجاعی حوزه‌های فقهاتی بود، در آمد و آنچنان این مبارزه ضد ارتجاع مذهبی در عمل به صورت میدانی ریشه دار شد که در ۱۳ رجب سال ۱۲۲۸ یعنی روز تولد امام علی که شیخ فضل الله نوری در میدان توپخانه در حضور چهار هزار نفر مردم تهران طبق حکم شیخ ابراهیم زنجانی یکی از فقهای چهار دوره مجلس شورای ملی بدار او یخته شد، کوچکترین صدای اعتراضی نه از مردم تهران حاضر در پایه چوبه دار در میدان توپخانه و نه از روحانیت تهران و نجف بلند نشد؛ و آنچنان این اختلاف عمیق شد که حتی اجازه دفاع در دادگاه به شیخ فضل الله نوری ندادند؛ و درست در زمانی که لیاخوف آن جنایتکار روسی مورد عفو قرار گرفت و عین الدوله جنایتکار دوباره به صدرات برگشت و محمدعلی شاه مستبد و جنایتکار با هزینه سالانه یکصد هزار تومان با احترام به غرب فرستادند، شیخ فضل الله نوری نماینده مذهب دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی بر سر چوبه دار رفت که خود چیزی نیست جز به نمایش در آمدن همان مبارزه ضد ارتجاعی و ضد استعماری مردم ایران در فرایند دوم جنبش مشروطیت، بطوریکه در این رابطه

صدای خمینی هم بعد از ۷۰ سال از حادثه در آمد.

«دوران مشروطه را که همه آقایان شنیده‌اند یک عده‌ای که نمی‌خواستند که در این کشور اسلام قوه داشته باشد و آن‌ها دنبال این بودند که اینجا را یا به نحوی طرف خودشان بکشاند، آن‌ها جو سازی کردند به طوری که مثل مرحوم آقا شیخ فضل الله نوری که آن وقت یک آدم شاخصی در ایران بود و مورد قبول بود همچو جو سازی کردند که در میدان علنی ایشان را به دار زدند و پای آن هم کف زدند و این نقشه‌ای بود برای اینکه اسلام را منعزل کنند و کردند و از آن به بعد دیگر نتوانست مشروطه یک مشروطه‌ای باشد که علمای نجف می‌خواستند حتی قضیه مرحوم آقا شیخ فضل الله نوری را در نجف هم یک جوری بدی منعکس کردند، که آنجا هم صدائی از آنان در نیامد. این جوی که ساختند در ایران و در سایر جاها، این جو اسباب این شد که آقا شیخ فضل الله نوری را با دست بعضی از روحانیون خود ایران محکوم کردند و بعد او را آوردند در وسط میدان و به دار کشیدند در آن وقت مردم غفلت داشتند از این عمل، حتی علما هم غفلت داشتند» (صحیفه امام - ج ۱۸ - ص ۲۴۸).

در این جملات خمینی این مواضع او قابل توجه می‌باشد.

الف - مخالفت شیخ فضل الله نوری با مشروطه به علت آن بوده که مشروطه، اسلامی نبوده است و به دار زدن شیخ فضل الله نوری به این خاطر بوده که آن‌ها می‌خواستند اسلام را منعزل کنند و کردند.

ب - طبق گفته خمینی مردم ایران و روحانیت ایران و نجف در زمان اعدام شیخ فضل الله نوری یا ساکت بودند یا پای جنازه شیخ فضل الله کف می‌زدند حتی علما که همان فقیهان ایران و نجف بودند در این رابطه در غفلت بودند زیرا اعدام شیخ فضل الله نوری را بد جوری منعکس کردند.

ج - آنچنانکه خمینی در گفته فوق می‌گوید شیخ فضل الله نوری به دست بعضی از روحانیون خود ایران محکوم کردند و بعد او را در وسط میدان به دار کشیدند.

د - خمینی معتقد است که با مرگ شیخ فضل الله نوری مشروطه دیگر نتوانست یک مشروطه‌ای باشد که علمای نجف می‌خواستند.

بنابراین آنچنانکه از صحبت‌های خود خمینی هم فهمیده می‌شود



موضوع اعدام شیخ فضل الله نوری یک موضوعی و رای اختلاف گروهی و جناحی خود روحانیت و حوزه‌های فقه و فقاہت بوده، زیرا این موضوع ریشه در تأثیرات و فونکسیون مؤلفه «ضد استعماری و ضد ارتجاع مذهبی» خود جنبش مشروطه در جامعه ایران داشته است زیرا شیخ فضل الله نوری به عنوان نماینده فکری یک جریانی در داخل ایران بوده و هست که نسبت به اعتلای جنبش مشروطه و دستیابی به اهداف تاکتیکی و استراتژیک آن، از آغاز تا این زمان مخالف بودند و مخالف هستند و به همین دلیل بود که شیخ فضل الله نوری از به توپ بستن مجلس و استبداد صغیر محمدعلی شاه حمایت و ستایش می‌کرد و «آزادی» را کلمه منحوس می‌دانست و با انتخابات و رای مردم مخالف بود چرا که معتقد بوده «ما در اسلام مجلس نداریم چون رای یک بابی و بهائی با یک مجتهد برابر می‌شود» به عبارت دیگر شیخ فضل الله نوری به خاطر اینکه معتقد به برتری فقیه یا مجتهد بر دیگر مردم بود با مجلس و مشروطه و آزادی و انتخابات مخالفت می‌کرد.

در همین رابطه است که شرط لازم جهت تثبیت تئوری ولایت فقیه خمینی اعتقاد به برتری فقیه بر غیر فقیه می‌باشد چرا که تا زمانی که ما به برتری فقیه بر غیر فقیه معتقد نباشیم اصلاً نمی‌توانیم قدرت فقیه در تئوری ولایت فقیه خمینی (به جای انتخاب مردم و نمایندگی از مردم) تفویض شده از آسمان و انتقال یافته از ولایت پیامبر و امام زمان تعریف و تبیین نماییم. علی‌ایحاله در این رابطه است که مبنای نظام حقوقی تئوری فقاہتی بر چهار تبعیض استوار می‌باشد:

۱ - تبعیض مسلمان بر نامسلمان.

۲ - تبعیض مرد بر زن.

۳ - تبعیض برده دار بر برده.

۴ - تبعیض فقیه یا مجتهد بر غیر روحانی و غیر فقیه و غیر مجتهد، از این جاست که بر خلاف آنچه که جلال آل احمد مدعی بود مخالفت شیخ فضل الله نوری با مشروطه به خاطر مخالفت با غربزدگی نبوده است چرا که مخالفت با غربزدگی لازم‌اش آن نمی‌شد که شیخ فضل الله نوری در رساله «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» خود، این همه از محمدعلی شاه قاجار بزرگترین جنایتکار قاجار ستایش کند. مگر محمدعلی شاه قاجار ضد غرب بود که شیخ فضل الله حامی در بست تمامی جنایت او شد و مگر آخوند خراسانی که طبق گفته سیدمحمد بهشتی فتوی داد

که «گرفتن شهریه از شیخ فضل الله نوری توسط طلاب ایران حرام است» طرفدار غرب بوده است یا ملا عبد الله مازندرانی و میرزاخلیل تهرانی که رسماً و علناً اسلامی بودن مشروطه را تأیید کردند، طرفدار غرب بودند.

آنچه جلال آل احمد هم نفهمید این بود که مخالفت شیخ فضل الله نوری با مشروطه مخالفت انتقال قدرت از روحانیت یا انتقال قدرت از دربار قاجار به مردم در کنار مخالفت مردم با مناسبات زمینداری و در کنار مخالفت مردم با سیطره کشورهای متروپل اعم از روس و بلژیک و غیره بر اقتصاد ایران بود و در همین رابطه است که می‌توانیم مبنای تکوین جنبش مشروطه را در چهار مؤلفه مبارزه ضد استبدادی، ضد استثماری، ضد استعماری و ضد استثماری تعریف کنیم هر چند به علت ضعف تئوریک پیشاهنگان جنبش مشروطه آنان توان آرایش این چهار مؤلفه مبارزه به صورت علمی و عملی نداشتند. در نتیجه این امر باعث گردید تا آن‌ها به صورت مکانیکی و جدای از هم می‌خواستند با استبداد دربار و استعمار مذهبی ارتجاع و استعمار زمینداری و استعمار خارجی مبارزه کنند و همین نگاه غیر دیالکتیکی و مکانیکی آنها به چهار مؤلفه مبارزه ضد استبدادی، ضد استثماری، ضد استعماری و ضد استثماری بود که باعث گردید، تا از آنجائیکه اولویت اول در فرایند دوم جنبش مشروطه (در سال ۱۲۸۸ زمانی که برای بار دوم تهران را فتح کردند) به مبارزه ضد استثماری (که نماد آن شیخ فضل الله نوری بود) دادند، درست در زمانی که در میدان توپخانه در برابر چهار هزار نفر مردم تهران شیخ فضل الله نوری بالای طناب دار بود، لیاخوف روسی آن جنایتکاری که با فسادهای خود استارت جنبش مشروطه در میان مردم ایران را زد، عفو می‌شود و عین الدوله آن چهره جنایتکار و ضد آزادیخواهان به صدارت‌اش برمی‌گردد، چرا؟ علت در همان نگاه مکانیکی به مبارزه چهار مؤلفه‌ای زیرساختی جنبش مشروطه برمی‌گردد که به علت ضعف تئوریک آن‌ها نمی‌توانستند آرایش مبارزاتی بدهند.

بنابراین نخستین مشخصه جنبش مشروطه در پنج فرایند آن در طول بیش از یک قرن گذشته چهار مؤلفه‌ای بودن مضمون و جوهر مبارزه جنبش مشروطه است. به این ترتیب که مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استعماری و ضد استثماری جوهر و مضمون جنبش مشروطه در پنج فرایند آن در طول بیش از یک قرن گذشته را تشکیل می‌دهد؛ و همین مبارزه چهار مؤلفه‌ای جنبش مشروطه در طول پنج

مشروطه از آغاز تکوین خود هر چند به صورت تاکتیکی اهدافی برای خود تعریف کرده بود ولی هرگز نباید فراموش کنیم که چارچوب اصلی این جنبش همان مؤلفه‌های چهارگانه مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استعماری و ضد استثماری بوده است نه آن اهداف کوتاه مدت تاکتیکی.

به همین ترتیب همین ماهیت و مضمون چهار مؤلفه‌ای مبارزه ضد استبدادی و ضد استعماری و ضد استثماری و ضد استثماری جنبش مشروطه است که باعث شده تا این جنبش در پنج فرایند آن در طول بیش از یک قرن گذشته تاریخ ایران بدل به یک پروسه بشود. چرا که زمانی که ما بن مایه یک حرکت را در چارچوب مبارزه تعریف بکنیم نه اهداف، طبیعی است که این مبارزه پایان ندارد و تا زمانی که استبداد، استعمار، استثماری و استعمار در جامعه ایران وجود داشته باشد جنبش مشروطه ادامه دارد. هر چند به موازات تغییر موضوع مبارزه اعم از استبداد و استعمار و استثماری و استثماری فرایندهای این مبارزه و آرایش آن‌ها تغییر بکند اما هرگز خود این پروسه تعطیل پذیر نیست. البته گرفتار فراز و نشیب و رکود و اعتلا می‌شود اما تعطیل نمی‌شود. بنابراین در این رابطه است که ما معتقد هستیم که جنبش مشروطه یک پروسه می‌باشد که در طول ۱۰۹ سال گذشته دچار رکود و اعتلا و فراز و نشیب بسیاری شده است و هنوز هم به طرف آینده در حرکت می‌باشد. ♦

ادامه دارد

فرایند می‌باشد که باعث شده تا جنبش مشروطه یک پروژه نبود که مثلاً با کودتای ۱۲۹۹ سیدضیاء الدین طباطبائی و رضاخان و حمایت امپریالیسم انگلیس این پروژه ناتمام بماند و پایان خود را اعلام کند، طبیعی است که اگر خواسته‌های حداقلی جنبش مطالباتی مردم ایران در فرایند اول و دوم جنبش مشروطه به صورت خواسته‌های حداکثری تبیین و تفسیر کنیم، جنبش مشروطه بدل به یک پروژه می‌شود و برای نیل به آن خواسته‌های حداکثری، باز طبیعی‌تر خواهد بود که زمانی که جنبش به این خواسته‌های حداکثری مطالباتی‌اش دست پیدا کند انقلاب و پروژه به پایان کار خود رسیده باشد.

همچنین آن زمانی که هم که به علت عوامل درونی یا برونی این جنبش در بین راه امکان دستیابی به آن خواسته و مطالبات حداکثری پیدا نکنند، آن پروژه ناتمام می‌شود مثل پروژه مدرنیته در مغرب زمین که از آغاز توسط معمارانش در سه شاخه رنسانس یا رفرماسیون و پروتستانیسیم و انقلاب کبیر فرانسه اهدافی تعیین کردند؛ لذا به موازات تعیین این اهداف این مدرنیته از همان آغاز تولد صورت یک پروژه داشت چرا که رسالتش تنها در راستای نیل به آن اهداف بود. حال این کار عملی شدنی بود یا نه امر دیگری است چنانکه در این رابطه امروز افرادی مانند هابرماس معتقدند که پروژه مدرنیته نتوانسته است به آن اهداف تعیین شده اولیه خود دست پیدا کند، لذا در این رابطه است که هابرماس معتقد است که مدرنیته پروژه ناتمام است.

البته هستند نظریه پردازانی در مغرب زمین که معتقدند مدرنیته یک پروژه تمام می‌باشد چراکه به اهداف از پیش تعیین شده خودش دست یافته است به هر حال مقصود ما از این مثال فقط طرح مقایسه بین پروژه و پروسه است. اینکه چه زمانی ما به یک حرکت اجتماعی تاریخی می‌توانیم بگوئیم پروژه؟ و چه زمانی می‌توانیم بگوئیم پروسه؟ بنابراین اگر یک حرکت اجتماعی - تاریخی در راستای دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده باشد در آن صورت می‌گوئیم آن حرکت صورت پروژه دارد و در کانتکس پروژه تعریف می‌شود، اما بالعکس اگر زمانی یک حرکت در چارچوب مبارزه با موضوعاتی کنکریت تعریف بشود (نه اهداف از پیش تعیین شده) طبیعی است که دیگر این حرکت صورت پروژه نخواهد داشت بلکه شکل پروسه پیدا می‌کند. هر چند اهدافی هم به شکل تاکتیکی در عرصه جنبش مطالباتی خود معین کرده باشند. البته باز هم تاکید می‌کنیم که این اهداف صورت تاکتیکی دارند نه استراتژیک؛ لذا در این رابطه است که از آنجائیکه جنبش

فرایند گذار اسلام تطبیقی از

سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

صوفیانه قبلی بود.

ب - سیدجمال به عنوان سر پل انتقال فرایند تطبیقی از ابن خلدون و شاه ولی به اقبال:

لذا این امر باعث گردید تا محمد عبده از بعد از سیدجمال به جای اسلام فیلسوفانه به طرف اسلام فقهاتی حوزه جهت پر کردن این خلاء عقیدتی برود که حاصل آن شد که راه سیدجمال پس از او توسط محمد عبده به سید قطب در قرن بیستم ختم بشود که شعارش این بود که «الاسلام هو الحل» و «الاسلام هو الفقه» و در نتیجه «الفقه هو الحل» که خروجی نهایی این رویکرد آنچنانکه امروز شاهد آن هستیم، ظهور اسلام حکومتی در سه شکل اسلام ولایتی و اسلام اخوان المسلمین و اسلام داعشی می‌باشد که امروز با عمده کردن تضاد شیعه و سنی باعث شده تا جوی خون از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی به راه بیافتد.

۱ - به لحاظ آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال الدین اسدآبادی - هر چند سیدجمال بیش از صد سال بعد از شاه ولی الله دهلوی حرکت آگاهی‌بخش و رهائی‌بخش و ضد استعماری خود را به صورت «سیاسی صرف» آغاز کرد و اگرچه قطعا سیدجمال در زمان حضورش در هندوستان با اندیشه شاه ولی الله دهلوی آشنا شده بود و خود سیدجمال رساله «رد نیچریه و مقالات جمالیه» را در هند به نگارش درآورده است، به علت سیاست زدگی و پراگماتیسم او، حرکت سیاسی سیدجمال نتوانست به حرکت عقیدتی شاه ولی الله دهلوی متصل شود، تا بدین وسیله حرکت سیاسی او بتواند از قوام عقیدتی برخوردار گردد، در نتیجه این امر باعث گردید تا علاوه بر اینکه سیدجمال در عرصه استراتژی و تاکتیک دچار انحراف بشود در استمرار حرکتش گرفتار بن بست و انحراف شد. به این ترتیب که در عرصه استراتژی و تاکتیک سیدجمال در راستای مبارزه ضد استعماری خود:

اولا به جای تکیه بر توده‌های مردم بر سلاطین جبار حاکم بر کشورهای مسلمان تکیه کرد.

ثانیا به جای تکیه بر موتور خودآگاهی توده‌های مسلمان جهت تحقق حرکت تحول‌گرایانه معتقد به عساکر جرار به عنوان عامل برتری و نجات‌بخش انحطاط شد.

اگر سیدجمال - آنچنانکه که اقبال لاهوری حسرت آن را می‌خورد، حداقل از همان اواخر عمرش برای قوام عقیدتی بخشیدن به حرکتش بر اندیشه‌های شاه ولی الله دهلوی تکیه می‌کرد شرایط امروز جامعه مسلمین غیر از این می‌بود که امروز در منطقه خاورمیانه (از آفریقا تا آسیای جنوب شرقی با سه هیولای اسلام حکومتی ولایتی

به همین دلیل مانند توپ فوتبال در بارهای کشورهای مسلمان به یکدیگر پاس می‌دادند، و شعار او هم در این رابطه در مبارزه رهائی‌بخش این بود که «ابن العاسکر الجرار؟ و ابن السلاطین الجبار؟» و اگرچه سیدجمال در پایان عمرش به این بیماری حرکت خود پی برد و دریافت که عامل بن بست و بحران حرکتش یکی به جای تکیه بر توده‌ها تکیه بر سلاطین جبار بوده و دیگری فقدان قوام عقیدتی، و در سفرش به آفریقا و مصر در اواخر عمرش کوشید تکیه گاه حرکتش به جای سلاطین و صاحبان قدرت، مردم را جایگزین کند، اما در عرصه قوام عقیدتی سیدجمال گرچه ابتدا اسلام صوفیانه ابن فارض را به چالش کشید و تلاش کرد که اسلام فیلسوفانه ارسطویی ابن سینا و فارابی و ابن رشد را جایگزین اسلام صوفیانه بکند اما از آنجائیکه فونکسیون اسلام فیلسوفانه ارسطویی ابن سینا و فارابی و ابن رشد در توده‌ها همان تشدید رکود و ذهن‌گرایی اسلام



و اسلام حکومتی اخوان المسلمین و اسلام حکومتی داعشی) شاهد آن هستیم (که البته آشخور هر سه این اسلام‌های سه گانه حکومتی همان اندیشه فقهاتی سیدقطب می‌باشد).

۲ - در پروسه بازسازی اسلام یا اسلام تطبیقی، آنچه‌انکه اقبال لاهوری در فرایند دوم به حرکت فکری شاه ولی الله دهلوی قوام فلسفی بخشید، شریعتی در فرایند سوم این بازسازی رویکرد متکلمانه اقبال به دین و اسلام را بدل به رویکرد تاریخی به دین کرد و این بزرگترین تحولی بود که در پروسه بازسازی اسلام از ابن خلدون تا شاه ولی الله دهلوی و اقبال توسط شریعتی در عرصه این پروسه بوجود آمد. توضیح آنکه از زمان ابن خلدون و بعد از او شاه ولی الله دهلوی و اقبال تکیه گاه هر سه آن‌ها جهت ورود به دین و اسلام جهت بازسازی یک رویکرد متکلمانه جدید بود چرا که از بعد از خواجه نصیرالدین طوسی به کلی با جایگزین شدن روکرد فیلسوفانه یونانی علم کلام اسلامی حتی در شکل کهنه اشعری‌گری و اعتزالی آن هم در حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی تعطیل شده بود.

لذا در این رابطه بود که پیشگامان پروسه بازسازی اسلام تطبیقی کوشیدند اعم از ابن خلدون و شاه ولی الله دهلوی و اقبال در مرحله اول علم کلام فراموش شده و تعطیل شده اسلامی در شیعه و سنی را به صورت علم کلام جدید بازتولید کنند که البته این امر یک انتخاب حسنه بود چراکه زنده شدن علم کلام جدید اسلامی باعث شد تا در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی، این پیشگامان علاوه بر اسلام فقیهانه که در راس قرار داشت، اسلام‌های صوفیانه و فیلسوفانه یونانی را هم که بازار گرمی پیدا کرده بودند به چالش کشیده شوند. البته نوبت به شریعتی که رسید گرچه شریعتی به دوا برای پیشبرد حرکتش باز از زرادخانه علم کلام جدید اقبال استفاده وافر کرد، اما موضوعی که شریعتی در این رابطه در بستر عمل و حرکت متوجه آن شد اینکه تا ساختار اسلام به صورت تاریخی مورد مطالعه قرار نگیرد امکان بازسازی اسلام تطبیقی حتی به صورت متکلمانه جدید اقبال هم در درازمدت به بن بست می‌رسد.

زیرا تنها با نگاه تاریخی به عنوان مکانیزم ورود به دین و اسلام است که باعث می‌گردد تا قبل از بازسازی ما به دو اصل به عنوان پیش فرض در باب دین و اسلام اعتقاد پیدا کنیم و آن اینکه:

اولا تنها توسط تاریخی دیدن اسلام و دین هست که اصل تکامل پذیر

بودن دین و اسلام که بستر ساز تکوین پروسه بازسازی اسلام می‌باشد، برای ما اثبات می‌گردد.

ثانیا تنها توسط تاریخی دیدن دین و اسلام است که باعث می‌گردد تا ما بتوانیم دو موضوع تغییر و ابدیت که اقبال به طرح آن‌ها پرداخت به وسیله اصل اجتهاد در راستای تکوین اسلام تطبیقی با یکدیگر پیوند دهیم.

لذا به این دلیل بود که شریعتی با تبیین تاریخی اسلام پروسه بازسازی اسلام تطبیقی را دچار یک تحول کیفی کرد و از اینجا بود که موضوع «ایدئولوژی کردن اسلام» در دستور کار شریعتی قرار گرفت. به عبارت دیگر «ایدئولوژی کردن اسلام» توسط شریعتی تلاش شریعتی در جهت «تاریخی کردن اسلام در پروسه بازسازی اسلام بود نه ایدئولوژیک کردن سنت‌های مذهبی و اجتماعی مردم ایران»، بنابراین برعکس آنچه که داریوش شایگان در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» (که در سال ۱۳۵۷ بر علیه شریعتی منتشر کرد) می‌گوید و ۱۵ سال بعد فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) به تاسی و تقلید از شایگان در کتاب «فریتر از ایدئولوژی» بر علیه شریعتی تبلیغ می‌کند، ایدئولوژی‌زده کردن دین و اسلام توسط شریعتی حرکتی در چارچوب ایدئولوژی‌زده کردن سنت یا نشر آگاهی‌های کاذب یا روکش ایدئولوژی کشیدن بر روی سنت یا جایگزین کردن حرکت به جای حقیقت نیست بلکه بالعکس ایدئولوژی‌زده کردن از نظر شریعتی (که او با عبارت اسلام ایدئولوژی شده یا اسلام ابوذری در برابر اسلام ابوعلی از آن یاد می‌کند) عبارت است از استحاله اسلام صوفیانه و اسلام فقیهانه و اسلام فیلسوفانه یونانی به اسلام تاریخی است.

به همین دلیل شریعتی از ایدئولوژی کردن اسلام و دین به عنوان مبارزه آزادی‌بخش فکری و فرهنگی بر پایه خودآگاهی اجتماعی و تاریخی و انسانی یاد می‌کند و باز در این رابطه است که از نظر شریعتی آنچه‌انکه خود او می‌گوید:

«ایدئولوژی از دو کلمه ایده یعنی فکر و عقیده، لوژی یعنی منطق و شناخت تشکیل می‌شود» (م. آثار ۱۶ - ص ۴۲).

«ایدئولوژی یعنی عقیده‌شناسی، ایدئولوژی عبارت از عقیده و شناخت عقیده است و به معنی اصطلاحی بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی،



تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه‌های اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساس آن مسئولیت‌ها و راه حل‌ها و جهت یابی‌ها و موضع گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی پیدا می‌نماید و در نتیجه به اخلاق و رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود» (م. آثار ۲۳ - ص ۴۰).

«ایدئولوژی عقیده‌ایست که جهت اجتماعی ملی و طبقاتی انسان را و همچنین سیستم ارزش‌ها، نظام اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایده‌آل فرد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به چگونه‌ای؟ و چه می‌کنی؟ و چه باید کرد؟ و چه باید بود؟ پاسخ می‌دهد» (م. آثار ۱۶ - ص ۴۳).

«دقیق‌ترین تعریفی که جوهر و حقیقت و نقش اساسی ایدئولوژی را می‌شناساند این است که: ایدئولوژی ادامه‌گریزه در انسان است» (م - آثار ۲۳ - ص ۱۱۱).

بنابراین برعکس آنچه که فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - در کتاب «فربه تر از ایدئولوژی» به تقلید و تاسی از کتاب «انقلاب دینی چیست؟» داریوش شاپیگان در رد اندیشه شریعتی مطرح می‌کند:

اولا شریعتی در منظومه معرفتی خود سنت‌های اجتماعی و تاریخی و مذهبی در هر شکل و سیاق آن نقد می‌کند نه اینکه ایدئولوژی‌زه می‌نماید.

ثانیا از نظر شریعتی نه تنها «ایدئولوژی نشر آگاهی کاذب» نیست بلکه ایدئولوژی عبارت است از آگاهی ویژه‌ای که انسان نسبت به خود و جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است پیدا می‌کند.

ثالثا از نظر شریعتی ایدئولوژی نه تنها روکشی نیست که بر سنت‌های تاریخی و اجتماعی و مذهبی کشیده می‌شود بلکه بالعکس از نظر شریعتی ایدئولوژی عبارت است از:

«از آنچه که ایمان می‌آفریند و حرکت و کمال، نه آب که تشنگی، نه رشد کدوئی که صنوبری، نه حکومت بر طبیعت که بر خویش، نه واقعیت که حقیقت، نه آنچه هست که آنچه باید باشد و بالاخره آتش پرومته‌ای، نور خدائی و آن روح که در ظلمت و جمود شبستانی و زمستانی جهان انسان آفتاب و بهار می‌آفریند و اندیشه را روشن می‌سازد و خرد روشنگر می‌بخشد و در کالبد فسرده نسلی و قبرستان

مرده عصری و وجود سرد راکد انسانی صور اسرافیل می‌دمد و قیام و قیامتی انقلابی بر پا می‌کند و آنگاه ترازوی حق و عدل بپا می‌شود» (م - آثار ۲۴ - ص ۲۵۲).

رابعا برعکس آنچه فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - به تاسی و تقلید از داریوش شاپیگان می‌گوید، ایدئولوژی در منظومه معرفتی شریعتی حرکت آفرینی را جایگزین حقیقت اندیشی و حقیقت طلبی نمی‌کند بلکه بالعکس از نگاه شریعتی حرکت مولود حقیقت است همان حقیقتی که او در باب آن می‌گوید:

«حرکت مولود خودآگاهی است، خودآگاهی انسانی نوعی آگاهی ماوراء علمی است و بصیرت وجودی که از آن نه فلسفه و تکنولوژی که عشق، ایمان و ایدئولوژی سر می‌زند و هر مذهبی آن را به نامی می‌خواند. فرزندان یونانی آن را سوفیا می‌نامیدند و غایت فلسفه را دست یافتن به آن تلقی می‌کردند در مذهب هندو بینائی، در فرهنگ باستانی ایران سپنتا مننو که خرد قدسی و عقل سپید و در اسلام حکمت» (م. آثار ۲۴ - ص ۲۵۰).

مضمون همه این توصیف و تعاریفی که شریعتی از ایدئولوژی و روند ایدئولوژی‌زه کردن دین و اسلام می‌کند جز این نیست که در یک کلام «ایدئولوژی‌زه کردن اسلام از نظر شریعتی یعنی تاریخی کردن اسلام می‌باشد» و این معنای ایدئولوژی تنها در دیسکورس شریعتی فهمیده می‌شود و بدون فهم این جایگاه ترم ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی اصلا و ابدا امکان فهم منظومه اندیشه شریعتی وجود ندارد. ♦

ادامه دارد



نشر مستضعفین در ترازوی

جلسات پالتاکی

در حاشیه جلسه پنجم پالتاکی قسمت دوم

عمر خود نشان داده است که تنها عامل تعیین کننده استراتژی خود در داخل و در منطقه و بین‌المللی فقط حفظ قدرت و حکومت خود بر مردم ایران می‌باشد نه چیز دیگر و لذا در این رابطه بوده است که رژیم تن به این توافق داده است. در نتیجه برای تحلیل توافق هسته‌ای رژیم با ۱+۵ باید از این زاویه نگاه شود نه چیز دیگر.

۳ - او در نقد خود موضوع استخراج (نفت از سنگ‌های شیل) به جای نفت خاورمیانه را رد کرد.

۴ - از نظر او رژیم با این توافق می‌خواهد پیوند بین احزاب و جنبش‌های داخلی با غرب قطع کند.

۵ - از آنجائیکه از نظر این منتقد اقتصاد ایران توان تزریق این همه سرمایه بادآورده در مرحله پساتوافق ندارد، در نتیجه خود این توافق هم باعث افزایش رکود و تورم و بحران اقتصادی در جامعه ایران می‌شود.

منتقد پنجم نقدهای خود را در رابطه با مقاله فوق بدین ترتیب مطرح کرد:

۱ - رسالت روشنفکر در این زمان تحلیل

پس از دومین نقاد مقاله فوق در نشست پنجم پالتاکی نوبت به منتقد سوم رسید. او نقد خود به مقاله فوق را با ذکر یک مثال از ملانصرالدین شروع کرد، به این ترتیب که طبق گفته او «ملانصرالدین که هیچگونه شادی و خوشحالی در زندگی‌اش نداشت از آنجائیکه زندگی او در غم و سختی صورت یک نواختی پیدا کرده بود برای شکستن این وضعیت تصمیم می‌گیرد به بهانه‌ای که تنها خودش بلد بود هر روز به صورت انتخابی و آگاهانه خر خود را گم می‌کرد و شب‌ها با پیدا کردن خر گم شده‌اش اقدام به شادی و خوشحالی می‌کرد تا این یک نواختی غم و اندوه زندگی‌اش به صورت صوری به فراموشی بسپارد» از نظر این منتقد سوم نشست پنجم پالتاکی، وضعیت رژیم مطلقه فقهاتی در رابطه با این توافق مانند ملانصرالدین است.

به این ترتیب که می‌کوشد با تبلیغات خود و فرار از جلو شکست خود را در عرصه دست برداشتن از استراتژی استفاده نظامی از انرژی هسته‌ای‌اش در چشم مردم نگون بخت ایران مانند شکست دو پروژه اشغال سفارت آمریکا و جنگ ۸ سال با حزب بعث عراق به صورت پیروزی جلوه دهد. البته طبق گفته این منتقد خوشحالی مردم ایران در رابطه با این توافق با خوشحالی رژیم حاکم تفاوت کیفی می‌کند و به همین دلیل منتقد سوم جلسه پنجم پالتاکی معتقد است که:

۱ - ضعف سرمقاله فوق در این است که به جای تحلیل توافق در چارچوب تضاد خلق و امپریالیسم، نشر «توافق برجام» را در کانتکس ارتجاع و امپریالیسم تحلیل کرده است.

۲ - دومین نقد منتقد سوم پالتاکی به سر مقاله ۷۲ نشر این است که در این سرمقاله نویسنده نخواستگی یا نتوانسته است تاثیر این توافق در مرحله پساتوافق بر جنبش مطالباتی مردم ایران در چارچوب دو خواسته آزادی و عدالت تبیین نماید.

منتقد چهارم جلسه پنجم پالتاکی نقد خودش را در رابطه با این مقاله بدین ترتیب آغاز کرد که:

۱ - موضوع عواقب پساتوافق هسته‌ای آنچنانکه نشر مستضعفین می‌خواهد در یک مقاله خلاصه کند فریبتر از آن است که بتوان در یک مقاله به صورت همه جانبه تحلیل کرد.

۲ - او در تبیین علت، قبول خوردن زهر توسط رژیم می‌گوید این رژیم در طول ۳۷ ساله گذشته



سیاسی نیست بلکه رهبری جنبش است.

است؟ ای بسا حمله نظامی خارجی و فروپاشی جامعه ایران مانند ژاپن و فرانسه و روسیه بسترساز آن می‌شد تا مردم ایران به سمت جنبش‌های اجتماعی حرکت کنند.

۱۱ - نشر مستضعفین هر یکماه بدون هماهنگی با ما یک موضوع متفرقه مطرح می‌کند که البته هدفش سر کار گذاشتن ما است، لذا نشر مستضعفین همچنان کار خودش می‌کند و به نقد ما هم کاری ندارد.

۱۲ - ملت ایران منتظر یارانه‌ها هستند و همین که پول بیشتری گرفتند خفه می‌شوند.

۱۳ - نشر مستضعفین امروز می‌خواهد با خواندن کتاب و تکیه بر خودآگاهی ایدئولوژیکی جامعه ایران را به حرکت درآورد که امری ناممکن می‌باشد.

۱۴ - تکیه شریعتی بر خودآگاهی ملی بوده است نه خودآگاهی ایدئولوژیکی.

ب - ما و جلسه پنجم پالتاکی :

۱ - نکته کلیدی که در نقد پنجگانه خویشاوندان جلسه پنجم پالتاکی به صورت مشترک وجود دارد اینکه نشر در سرمقاله شماره ۷۲ خود تحت عنوان «پس لرزه‌های توافق هسته‌ای در داخل و منطقه و بین‌المللی» که چه در تحلیل مرحله پیشاتوافق و چه در تحلیل مرحله پساتوافق این تحلیل‌ها در چارچوب تضاد «ارتجاع - امپریالیسم» تبیین کرده است، نه بر پایه تضاد «خلق - امپریالیسم».

در رابطه با این نظریه و این نقد مشترک اصحاب پالتاکی، تنها پاسخی که می‌توانیم بدهیم این است که از نظر نشر عامل اولیه که بسترساز انجام این توافق شده است، «تغییر استراتژی امپریالیسم آمریکا در چارچوب استراتژی جدید منطقه‌ای و بین‌المللی‌اش بوده است نه تسلیم رژیم مطلقه فقهاتی در برابر فشارهای درونی و برونی»، بنابراین در کانتکست تحقق این توافق از نظر نشر مستضعفین قبول توافق توسط رژیم مطلقه فقهاتی و دست برداشتن از پروژه نظامی‌گری در عرصه انرژی هسته‌ای در مرحله دوم می‌باشد؛ لذا در این رابطه است که برحسب اینکه در تحلیل سیاسی خود استارت این توافق را (که از نظر نشر با ورود دولت اوباما به کاخ سفید و شروع نامه نگاری اوباما با

۲ - جنبش اجتماعی دارای تعریف خاصی می‌باشد که با حرکت‌های اعتراضی فعلی جامعه ایران متفاوت است؛ لذا از نظر این منتقد ما در این زمان اصلاً در جامعه ایران جنبش نداریم این‌ها یک سلسله حرکت‌های اعتراضی صنفی پراکنده هستند که پس از مدتی خاموش می‌شوند.

۳ - توافق هسته‌ای امری تمام شده است که بی حضور ما انجام گرفته است، لذا نیازی به تحلیل آن نداریم هر چه بود گذشت ما حالا باید بنشینیم و تحلیل کنیم که آیا این توافق باعث آن می‌شود که جنبش‌های اجتماعی سرکوب شده در سال ۸۸ دوباره باز تولید بشوند یا نه؟

۴ - جامعه امروز ایران بجز رهبری همه چیز دارد هم خودآگاهی طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و مذهبی و ملی و انسانی دارد و هم فقر و احساس فقر می‌کند تنها چیزی که ندارد رهبری است. اما از آنجائیکه روشنفکر امروز جامعه ایران نمی‌خواهد مسئولیت رهبری توده‌ها را به عهده بگیرد چشم خود را بر این خلاء بسته است.

۵ - علت شکست جنبش‌های اجتماعی ایران در سال ۸۸ این بود که این جنبش‌ها بدون سر و بدون رهبری بودند در نتیجه شکست خوردند.

۶ - داستان رهبری روشنفکر و جنبش‌های اجتماعی امروز جامعه ایران داستان مرغ و تخم مرغ است. روشنفکران می‌گویند باید اول جنبش‌ها به عرصه بیایند بعد ما رهبری می‌کنیم جنبش‌ها هم می‌گویند که رهبری تا ما به دنبال آن‌ها راه بیافتیم.

۷ - روشنفکران ایران فقط با خودشان حرف می‌زنند نه با مردم، اول این روشنفکران باید به نقد مردم ایران بپردازند چرا که روشنفکران ایران جرات نمی‌کنند مردم ایران را نقد کنند لذا در این رابطه مرحوم بازرگان می‌گفت «من خلق قهرمان در ایران نمی‌بینم».

۸ - شرایط امروز ایران حساس‌تر از آن است که با این حرکت‌های اعتراضی بخواد تکان تغییرساز ساختاری بخورد.

۹ - تا زمانیکه جنبش اجتماعی حرکت نکند این حرکت‌های اعتراضی دردی را دوا نمی‌کند.

۱۰ - از کجا شما تحلیل می‌کنید که توافق هسته‌ای به سود مردم ایران



خامنه‌ای و واسطه کردن مالکی عراق و پادشاه عمان توسط اوباما انجام گرفت) از جانب امپریالیسم بدانیم تا توسط ارتجاع مذهبی حاکم بر ایران، تحلیل ما از فرش تا عرش متفاوت می‌شود.

علی ایحاله اگر آنچنانکه نشر در این سرمقاله معتقد است، بستر اولیه و استارت اولیه این توافق از جانب دولت اوباما توسط واسطگی مالکی و پادشاه عمان و نوشتن نامه‌های مستقیم به خامنه‌ای صورت گرفته است بدانیم و باور کنیم که بدون عقب نشینی آمریکا در چارچوب استراتژی جدیدش امکان تحقق این توافق از اول تا آخر نبود، دیگر حق نداریم تحلیل از این توافق را در چارچوب تضاد خلق و ارتجاع بکنیم. به همین دلیل از آنجائیکه نشر مستضعفین معتقد است که عامل اصلی امکان و انجام این توافق عقب نشینی استراتژی آمریکا در منطقه خاورمیانه توسط دولت اوباما می‌باشد و قبول آن از جانب رژیم مطلقه فقهاتی در شرایطی که این رژیم در مرحله شکست پروژه هسته‌ایش و فرو رفتن در بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و اعتلا پیدا کردن جنبش مطالباتی مردم ایران و عدم توان پاسخگویی این رژیم به جنبش مطالباتی مردم ایران قرار دارد و مانند «غریق یتشبث به کل حشیش» جسته است، باید به عنوان یک توفیق اجباری در حاشیه از آن یاد کرد.

در صورتی که اگر دولت اوباما مانند نئوکان‌ها حرکت می‌کرد نه تنها سرنوشت این رژیم بهتر از صدام و قذافی نمی‌شد بلکه ممکن بود صد درجه هم بدتر از آن‌ها بشود. البته عین همین مساله در سال ۵۶-۵۷ اتفاق افتاد به این ترتیب که در سال ۵۶ به علت اینکه دولت کارتر با دموکرات‌ها جایگزین دولت کنسروالیست‌ها یا محافظه کارها شدند، جناح دموکرات‌های آمریکا برای پیشبرد هدف و منافع خود به جای کودتا و دخالت نظامی و سرکوب و حمایت از ارتجاعی‌ترین رژیم‌های جهان، آنچنانکه در کودتای ۲۸ مرداد بر علیه مصدق در ایران شاهد آن بودیم - معتقد به تزریق رفرم شدند و در همین رابطه با تحمیل رفرم بر رژیم سرکوبگر و کودتائی و توتالی‌تر پهلوی، شاه ناخواسته و به صورت تحمیلی و اجباری فشار شکنجه و سرکوب کم کرد و فتیله شکنجه و اختناق و سرکوب را کمی پائین آورد در نتیجه این امر باعث شد تا مردم ایران هزینه مبارزه با استبداد قابل تحمل بینند و بدین وسیله شرایط جهت اعتلای جنبش‌های اجتماعی در جامعه ایران فراهم شد و مدت ۶ ماه بعد از اعتلای جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران بود که در خلاء رهبری این جنبش‌ها خمینی توانست اقدام به موج سواری کند و عکس خودش را توسط همین مردم به سطح ماه بفرستد و توسط آن

هژمونی خودش را بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران تثبیت نماید.

بنابراین در سال‌های ۵۶ و ۵۷ ابتدا توسط رفرم تزریقی و تحمیلی امپریالیسم آمریکا، چتر اختناق و سرکوب رژیم توتالی‌تر پهلوی شکننده شد و بعد از آن بود که جنبش‌های اجتماعی و ضد استبدادی مردم ایران روندی رو به اعتلا پیدا کرد؛ و باز در مرحله سوم بود که در خلاء رهبری جنبش ضد استبدادی مردم ایران، خمینی توانست توسط تشکیلات سنتی روحانیت حوزه‌های فقهاتی موج سواری بکند؛ و هرگز اینچنین نبود که اول رهبری خمینی حرکت کند و با سازماندهی مردم جنبش‌های اجتماعی را فعال کند و در آخر رژیم پهلوی و امپریالیسم جهانی در گوادولپ وادار به عقب نشینی نمایند؛ و لذا اگر ما بخواهیم مبارزه ضد استبدادی ۵۶-۵۷ مردم ایران را تحلیل سیاسی بکنیم مجبوریم از علل استراتژی جدید دولت کارتر در جهت تحمیل رفرم به شاه شروع بکنیم نه از رهبری خمینی و یا از جنبش‌های اجتماعی مردم ایران.

در خصوص «توافق برجام» هم از آنجائیکه استارت این توافق در آغاز توسط دولت اوباما زده شد نه جنبش‌های اجتماعی یا رژیم مطلقه فقهاتی (و اگر این عقب نشینی از طرف امپریالیسم آمریکا شروع نمی‌شد هرگز هر چقدر هم که جنبش‌های اجتماعی ایران قوی می‌شد یا رژیم مطلقه فقهاتی هم می‌خواست، نمی‌توانست راهی به ده بیرد)، البته طرح این موضوع در اینجا به عنوان نادیده گرفتن نقش جنبش‌های اجتماعی یا نادیده گرفتن شکست سیاسی و اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی در قبول توافق نیست، تمام این‌ها در موضوع توافق فوق دخالت داشت اما به «صورت شرط، نه به صورت اساس» یعنی قبل از هر چیز تغییر سیاست و عقب نشینی استراتژی آمریکا عامل انجام این توافق بوده است. ♦

ادامه دارد

نشر مستضعفین در ترازوی

جلسات پالتاکی

در حاشیه جلسات ششم و هفتم پالتاکی قسمت اول

حرکت خویش در آوریم، تلاشمان بر این بوده و هست، تا «آنچه در پالتاکی گذشته است» به قلم بیاوریم و پس از طرح آنچه در پالتاکی مطرح شده در فصل دوم، تحت عنوان «ما و پالتاکی» ما سعی کرده و می‌کنیم، تا دیدگاه خویشاوندان پالتاکی را چکش و کاری کنیم.

علی‌احبال، گرچه در رابطه با پنج جلسه قبلی پالتاکی توانسته‌ایم با این مکانیزم به «آشپزی دیدگاه‌های پالتاکی در رابطه با نشر مستضعفین» بپردازیم اما حقیقتاً در خصوص دو جلسه ششم و هفتم پالتاکی هر چه تلاش کردیم تا در کانتکس مکانیزم قبلی به انجام این مهم بپردازیم امکان پذیر نشد چراکه:

اولاً دو جلسه ششم و هفتم پالتاکی طبق تصمیم گذشته مدیریت پالتاکی در راستای «تعیین برنامه و موضوع‌های قابل طرح در طول یکساله آینده در نشست‌های پالتاکی بود» و به همین دلیل در نشست ششم و هفتم پالتاکی، خود پالتاکی و حرکتش موضوع نشست شد. طبیعی است که شرایط پالتاکی در نشست‌های ششم و هفتم مانند هواپیمائی بود که مجبور بود در هوا بدون نشستن در زمین به سرویس و تعمیر خود بپردازد. همین امر عامل آن شد تا در نشست ششم و هفتم مدیریت منظمی مانند پنج جلسه قبل بر نشست پالتاکی حاکم نباشد.

سعی ما، از آغاز شروع کار «اتاق پالتاکی» در این چارچوب بوده است، تا آنچنانکه «خویشاوندان پالتاکی» از آغاز تکوین پالتاکی تا کنون، در هفت جلسه ماهانه گذشته با ما، «توسط نقد منظومه معرفتی نشر مستضعفین در مؤلفه‌های مختلف «اسلامیات و اجتماعیات و سیاسیات» وارد دیالوگ اعتلابخش می‌شوند، ما هم برای اثبات آمادگی خودمان، به قول معلم کبیرمان شریعتی که در درس آگریستانسیالیسم یا درس سی و نهم اسلام شناسی ارشاد مطرح کرد، سعی کنیم خود را به صورت کیسه بوکسی در برابر اصحاب پالتاکی در آوریم تا خویشاوندان پالتاکی توسط نقد اعتلابخش خود:

اولاً منظومه معرفتی ما را چکش کاری کنند، و ضعف‌های اندیشه و حرکتمان را به ما نشان دهند. ثانیاً خود آن‌ها هم در عرصه این پراکسیس اعتلابخش تکامل پیدا کنند.

چراکه آنچنانکه پیامبر اسلام فرموده است، «صادق‌ترین دوستان شما کسانی هستند که ضعف‌های شما را برای اصلاح شما (نه تخریب شما) به شما گوشزد می‌کنند». در همین رابطه است که در طول هفت جلسه پالتاکی، ما هم تلاش کردیم که به موازات حرکت اصحاب پالتاکی برای دستیابی به خرد جمعی و برخورد دوطرفه، در عرض حرکت پالتاکی با کمی تاخیر، پلمیک کتبی خود را در دو فصل به انجام برسانیم، و در این دو فصل، بحث‌های مطرح شده در پالتاکی را آشپزی کنیم، تا آنچنانکه قرآن می‌فرماید:

«...فَبَشِّرْ عِبَادَ - الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ - پس بشارت باد بر آن بندگان که سخنان را می‌شنوند و از بهترین این سخن‌ها در عمل پیروی می‌کنند هدایت خداوند بر این بندگان از این طریق حاصل می‌شود و این‌ها صاحبان حقیقی خرد» (سوره زمر - آیات ۱۷ و ۱۸) جمعی می‌باشند.

فصل اول، «فصل پالتاکی و ما» می‌باشد و فصل دوم، فصل «ما و پالتاکی» است. در فصل، «پالتاکی و ما» تلاش ما بر آن بوده و هست تا آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید «عقیده‌هایمان را از دست عقده‌ها دور نگه داریم و با دو گوش و تنها یک زبان» خود را مخاطب پالتاکی قرار دهیم و برای اینکه نقدهای پالتاکی به نشر مستضعفین ماندگار شود و آیندگان بتوانند از نقد خویشاوندان پالتاکی بهره‌مند شوند و همچنین آن‌ها را به صورت اسنادی برای آینده



ثانیا ضبط نشست ششم و هفتم و انتقال آن به ما بنابه دلایل فنی، به صورت کامل انجام نگرفته است؛ و صورت گزینشی غیر ارادی پیدا کرده است. که خود این امر برای جمعبدی و انتقال آن توسط این نوشتار، کار را بر ما دشوار ساخته است.

ثالثا ورود یک میهمان جدید در نشست هفتم همراه با مطرح کردن دیدگاه خود، خارج از موضوع تعیین شده نشست باعث شده تا وقت زیادی از پالتاکی هفتم را به خود مشغول سازد. البته مشکلات فنی کامپیوتر مدیر جلسه هم باید بر این عوامل اضافه کنیم که این همه باعث گردید، تا جلسه هفتم پالتاکی فقط به جمعبدی بپردازند؛ لذا ما هم به تاسی از خویشاوندان پالتاکی ضمن پوزش از خوانندگان در این نوشته سعی می‌کنیم، به صورت کلی و جمعبدی شده به طرح آنچه در نشست ششم و هفتم پالتاکی گذشته همراه با دیدگاه خودمان بپردازیم. آنچه به صورت مشروح در این رابطه می‌توانیم مطرح کنیم اینک:

۱ - آنچنانکه مدیر جلسه در ابتدای نشست هفتم پالتاکی مطرح کرده است (و البته مشروح آن به دست ما نرسیده است) جمعبدی نشست ششم پالتاکی عبارتند از:

اول - موضوعات یک سال آینده پالتاکی، نقد بر روی منظومه معرفتی نشر مستضعفین در عرصه استراتژی نشر مستضعفین در طول چهل سال گذشته (از ۵۵ تا ۹۴) می‌باشد.

دوم - موضوعات خاص نشست‌های آینده پالتاکی برعکس شش ماه گذشته در چارچوب محور فوق، توسط خود نشست‌های پالتاکی تعیین می‌شود نه مرجع دیگری.

۲ - آنچه در ضمن صحبت خویشاوندان پالتاکی (در نشست هفتم) می‌شود در باب «نشست ششم» استنباط کرد، این است که، علت اینکه در «نشست ششم پالتاکی» تصمیم می‌گیرند تا به جای «سرمقاله‌های نشر مستضعفین مانند شش ماه گذشته»، در یک سال آینده «استراتژی نشر مستضعفین» به نقد بکشند این بوده، که بعضی از خویشاوندان پالتاکی (در جلسه ششم) تحلیل کرده‌اند، به خاطر اینکه «سرمقاله‌های سیاسی نشر مستضعفین» به لحاظ زمانی موخر از زمان سیاسی می‌باشند و همچنین بعد از زمان هم از طرف خویشاوندان پالتاکی به کوره نقد و نقادی کشیده می‌شود لذا این امر بستر ساز آن گردیده، تا در شش ماه گذشته خویشاوندان پالتاکی گرفتار «مجرداندیشی و ذهن‌زدگی» بشوند. بنابراین آن‌ها در نشست ششم تصمیم می‌گیرند تا جهت نجات از این ذهن‌زدگی، موضوعات عینی‌تر از «سرمقاله‌های نشر مستضعفین» که طبق انتخاب آن‌ها «استراتژی نشر مستضعفین»

می‌باشد، در یک سال آینده در دستور کار خود قرار دهند و در جلسات پالتاکی به نقد آن بپردازند.

۳ - در نشست هفتم پالتاکی یکی از خویشاوندان پالتاکی با «فلش بک زدن» به جلسه ششم مطرح کرد که در جلسه ششم پالتاکی، موضوع «نقد استراتژی نشر مستضعفین» از بین سه مؤلفه این استراتژی (که عبارت است از: الف - استراتژی - ایدئولوژیک، ب- استراتژی طبقاتی - اقتصادی، ج - استراتژی جنبش‌های، نشر مستضعفین،) قرار شد تا جلسات پالتاکی در یکسال آینده تنها به نقد «مؤلفه سوم از استراتژی یعنی استراتژی جنبش‌ها» بپردازد. البته دلیل این امر به علت عدم دسترسی ما به پلمیک ششم پالتاکی مشخص نیست.

۴ - طبق گفته «مدیر جلسه» در همان «نشست ششم پالتاکی»، خویشاوندان پالتاکی تصمیم می‌گیرند تا دیتیل و جزئیات «محور سوم استراتژی نشر مستضعفین» جهت نقد در جلسات سال آینده پالتاکی در «نشست هفتم پالتاکی» مشخص کنند. به همین دلیل در حقیقت موضوع نشست هفتم پالتاکی تعیین دیتیل یا جزئیات استراتژی نشر مستضعفین جهت نقد در یک سال آینده در جلسات پالتاکی بوده است. بنا بر این طبق جمعبدی که مدیر نشست پالتاکی در جلسه هفتم در این رابطه کرد حاصل «نشست هفتم» در تعیین «موضوعاتی که در یک سال آینده باید در نشست‌های پالتاکی مطرح شوند» عبارتند از:

الف - پس از تفکیک «استراتژی عام و خاص و مشخص شریعتی»، استراتژی و مانیفست شریعتی برای امروز جامعه ما کدام است؟

ب - جنبش‌های اجتماعی و نهادهای اجتماعی کدامند؟ و نحوه ارتباط ما با این جنبش‌ها باید چگونه باشد؟ آیا این ارتباط باید به صورت صرفا نظری باشد؟ یا می‌تواند صورت عملی و اجتماعی هم داشته باشد؟

ج - حقوق زنان یا حقوق مدنی زنان و نهادهای زنان و قوانینی که امروز بر زنان جامعه ایران تحمیل شده کدام است؟

د - چگونگی استحاله «جامعه سنتی» ایران به «جامعه مدنی» و مسئولیت ما در مرحله گذار از مرحله سنتی به مرحله مدرنیته کدام است؟

۵ - آنچنانکه از جمعبدی‌های مدیر پالتاکی در جلسه هفتم قابل استنباط می‌باشد، در جلسه ششم پالتاکی استفاده از شبکه‌های اجتماعی در عرصه تبلیغ و ترویج توسط بعضی از اصحاب پالتاکی، در اشکال مختلف فیسبوک، توئیتر و وایبر و به خصوص تلگرام توصیه می‌شود. البته به علت اینکه کامل مذاکرات جلسه ششم و هفتم پالتاکی در اختیار



ما قرار نگرفته است، چگونگی به کار گرفتن شبکه‌های اجتماعی (فیسبوک، توئیتر، وایبر و به خصوص تلگرام) در راستای جلسات پالتاکی هنوز برای ما روشن نشده است. همین قدر می‌توانیم بگوئیم که آنچنان که از جمع‌بندی‌های مدیر پالتاکی برمی‌آید جایگاه نشست‌های ماهانه پالتاکی حداقل در یکساله آینده در کانتکس نقد «استراتژی نشر مستضعفین» امری قطعی می‌باشد و به کار گرفتن شبکه‌های اجتماعی به خصوص تلگرام در راستای تاثیرگذاری و تاثیرپذیری اجتماعی نشست‌های پالتاکی می‌باشد. به عبارت دیگر حداقل در یکسال آینده «خود مکانیزم پالتاکی» به عنوان «اساس کار خویشاوندان پالتاکی» می‌باشد، آنچنانکه مکانیزم‌های دیگر شبکه‌های اجتماعی اعم از فیسبوک، اینستاگرام، توئیتر، وایبر و به خصوص تلگرام در خدمت نشست‌های ماهانه پالتاکی است.

۶ - در مقدمه نشست هفتم پالتاکی (به علت اینکه یکی از شرکت کنندگان پالتاکی هفتم آنچنانکه از فحوای کلامش هم برمی‌آید فردی غیر مذهبی و غیر معتقد به حرکت شریعتی بود) و آنچنانکه از اعتراض مدیر پالتاکی مشهود بود، گویا در ضمن صحبت‌های فرد فوق از طرف یکی از شرکت کنندگان پالتاکی، مشارالیه مورد بی‌احترامی قرار می‌گیرد، لذا مدیر پالتاکی ضمن رد برخورد توهین آمیز فرد فوق خواستار آن گردید تا در نشست ویژه‌ای، «موضوع راهکار شرکت افراد غیر خط‌شریعتی و حتی غیر مذهبی» در جلسات پالتاکی بررسی شود «چراکه آنچنانکه مدیر پالتاکی در این نشست اعلام می‌کند در چارچوب اساسنامه نشست پالتاکی حضور همه افراد از هر عقیده و گرایش آزاد می‌باشد.» البته آنچنانکه از صحبت‌های مدیر پالتاکی برمی‌آید تا کنون در اساسنامه اتاق پالتاکی «پیش‌بینی ضابطه‌ای قبلی جهت مکانیزم شرکت افراد غیر نشری یا غیر خط‌شریعتی یا غیر مذهبی» نشده است؛ لذا در این رابطه در مقدمه نشست هفتم مدیر پالتاکی ضمن اعلام ناراضایتی خود از برخوردی که در نشست هفتم با یکی از شرکت کنندگان در پالتاکی شده پیشنهاد تنظیم ضابطه در اساسنامه برای چگونه مشارکت اینگونه افراد خارج از نحلّه شریعتی و غیر مذهبی می‌کند.

۷ - گرچه تا کنون اساسنامه اتاق پالتاکی به دست ما نرسیده است، اما از مجموعه هفت جلسه پالتاکی می‌توانیم محورهای اساسنامه پالتاکی حداقل تا یکسال آینده به این صورت فهم کنیم:

الف - موسسین اتاق پالتاکی از حامیان نشر مستضعفین می‌باشند که بالطبع علاوه بر مذهبی بودن و سوسیالیست بودن معتقد به استراتژی تحزب‌گرایانه هم هستند.

ب - موسسین اتاق پالتاکی انگیزه خود در تاسیس اتاق پالتاکی «نجات دادن نشر مستضعفین از حصار امنیتی» می‌دانند که معتقدند توسط نقد و چکش‌کاری منظومه معرفتی نشر مستضعفین در مؤلفه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و اعتقادی و استراتژی و تاکتیکی و تشکیلاتی و غیره در کانتکس خرد جمعی پالتاکی می‌توانند در راستای اعتلای این منظومه در عرصه‌های نظری و عملی و حرکتی گام بردارند.

ج - موسسین اتاق پالتاکی از آغاز تکوین این اتاق در نقد نشر مستضعفین برخوردار بوده‌اند و هدفدار در چارچوب استراتژی تحزب‌گرایانه خود داشته‌اند. به این ترتیب که ابتدا به یک دوره ۶ ماهه که سه ماه اول آن محدود بوده و سه ماه دوم آن تا نشست ششم آزاد و نامحدود بوده است، موضوع نشست‌های پالتاکی فقط نقد و چکش‌کاری «سرمقاله‌های نشر مستضعفین» تعیین کرده بودند و در خصوص یکساله آینده موضوع نشست‌های پالتاکی نقد، از «سرمقاله‌ها به استراتژی نشر مستضعفین» در طول ۴۰ سال گذشته (۵۵ تا ۹۴) تعمیم پیدا می‌کند.

د - از فرایند دوم یا سه ماهه دوم، شرکت در اتاق پالتاکی در چارچوب موضوعات از پیش تعیین شده برای عموم آزاد بوده است.

ه - گرچه در ۶ ماه اول موضوعات پالتاکی (که همان سرمقاله‌های نشر مستضعفین بوده است) از قبل مشخص شده بود، اما طبق تصمیمات جدید (در نشست هفتم) موضوعات مشخص و کنکریّت مورد نقد پالتاکی در یکسال آینده، توسط خود نشست‌های پالتاکی تعیین می‌گردد.

و - در یکسال آینده مدیر پالتاکی موظف شده تا دستاوردهای نظری چهل ساله نشر مستضعفین در خصوص موضوع آینده جلسه در اختیار شرکت کنندگان قرار دهد.

ز - مدیر اتاق پالتاکی موظف شده است تا پس از ضبط جلسات پالتاکی «جهت آشنایی دوباره و تاثیرپذیری و تاثیرگذاری» در اختیار اصحاب نشر مستضعفین قرار دهد.

۸ - آنچنانکه از گفته یکی از اصحاب پالتاکی در «نشست هفتم» برمی‌آید، موضوع‌هایی که در نقد استراتژی چهل ساله نشر مستضعفین باید در یکسال آینده در اتاق پالتاکی مورد باز‌شناسی و نقد قرار گیرد عبارتند از:

الف - آیا استراتژی چهل ساله نشر مستضعفین در چارچوب حرکت فکری بوده یا حرکت اجتماعی؟

ب - استراتژی شریعتی در سه مؤلفه:

۱ - استراتژی عام شریعتی،

۲ - استراتژی خاص شریعتی،

۳ - استراتژی مشخص شریعتی، باید مورد بازشناسی قرار گیرد تا مشخص شود که استراتژی چهل ساله نشر مستضعفین در چارچوب کدامین از فرایندهای استراتژی شریعتی قابل تعریف می‌باشد.

ج - برای تعریف کلی از استراتژی چهل ساله نشر مستضعفین «باید مشخص کنیم که آیا استراتژی چهل ساله نشر مستضعفین از آغاز تا کنون یک» استراتژی جنبشی در راستای اعتلای جنبش‌های اجتماعی و دانشجویی و زنان و قومیت‌ها بوده؟ یا در راستای کسب قدرت سیاسی و مشارکت در قدرت با حاکمیت بوده است؟ یا صورت دو گانه و موازی داشته است؟

د - استراتژی نشر مستضعفین در چهل سال گذشته آیا در راستای تغییر ساختاری اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران بوده؟ یا منحصرا معتقد به تحول نظری و فکری جامعه ایران می‌باشند؟

ه - در صورتی که استراتژی چهل ساله نشر مستضعفین در راستای تغییر ساختاری سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی جامعه ایران توسط اعتلای جنبش‌های اجتماعی می‌باشد، آیا نشر مستضعفین در چهل سال گذشته این استراتژی خودش را از کانال «اصلاحات دنبال می‌کرده؟» یا «از کانال‌های انقلاب و رفرم»؟

ز - در صورتی که استراتژی چهل ساله گذشته نشر مستضعفین در راستای تغییر ساختاری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و معرفتی جامعه ایران بوده است، چارچوب مبارزاتی این استراتژی نشر مستضعفین در چهل سال گذشته آیا در کانتکس استراتژی «چریک‌گرایی و ارتش خلقی» قابل تعریف و تبیین می‌باشد؟ یا در چارچوب «اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی»؟ و یا انجام «رفرم‌های فرهنگی و معرفتی و مذهبی»؟

ح - در چهل سال گذشته استراتژی نشر مستضعفین در راستای پیوند با جنبش‌های مختلف اجتماعی و زنان و دانشجویان و قومیت‌ها چگونه قابل تعریف می‌باشد؟

ط - در عرصه استراتژی تغییرگرایانه ساختاری اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و معرفتی نشر مستضعفین در چارچوب اعتلای جنبش‌های اجتماعی و دانشجویی و زنان و دانش‌آموزی و کارگری و زنان و

معلمان و غیره در چهل سال گذشته نشر مستضعفین رابطه خود با جریان‌های دیگر سیاسی اعم از «اصلاح‌طلبان» و جریان‌های معتقد به استراتژی «چریکی و ارتش خلقی» و جریان‌های «رفرم‌طلب معتقد به مشارکت در قدرت با رژیم مطلقه فقهاتی» و غیره چگونه تعریف می‌کرده است؟

ی - در صورتی که استراتژی چهل ساله گذشته نشر مستضعفین در چارچوب حرکت «تغییرگرانه و تحزب‌گرانه ساختاری» با مؤلفه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و معرفتی تعریف کنیم و استراتژی چهل ساله گذشته نشر مستضعفین یک استراتژی «جنبشی» بدانیم که معتقد به مشارکت در قدرت سیاسی با حاکمیت نیست، برخورد نشر مستضعفین در چهل گذشته با موضوع «انتخابات درون حاکمیت مطلقه فقهاتی» چگونه بوده است؟ آیا معتقد به تشویق مردم جهت مشارکت در انتخابات مهندسی شده چهل سال گذشته حاکمیت بوده است؟ یا اینکه مردم را جهت مشارکت منع می‌کند؟ چرا در چهل سال گذشته نشر مستضعفین به صورت مستقیم در عرصه انتخابات مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی وارد صحنه نشده است؟ و خود را وارد تضاد جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت نکرده است؟ و در چهل سال گذشته از فروردین ۵۸ تا کنون نشر مستضعفین تمامی انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی مهندسی شده از طرف حاکمیت و در جهت تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های حاکمیت تفسیر کرده است نه در راستای دموکراسی و ریزش قدرت از بالا به پایین جامعه؟ آیا بهتر این بود که در چهل سال گذشته از اولین انتخابات ۱۲ فروردین ۵۸ تا کنون نشر مستضعفین مانند دیگر جریان‌های سیاسی جهت تقویت جناح‌های اصلاح‌طلب درون نظام مطلقه فقهاتی در انتخابات به حمایت از این جناح‌های اصلاح طلب درون نظام بر علیه جناح تمامیت‌خواه و اقتدارگرا و توتالیتر می‌پرداخت؟ و استراتژی موازی به جای استراتژی تک مؤلفه ای «جنبشی» انتخاب می‌کرد؟ چرا که تجربه ۳۷ ساله عمر رژیم مطلقه فقهاتی نشان داده است که تنها در زمان قدرت‌یابی جناح اصلاح‌طلب درونی رژیم مطلقه فقهاتی می‌تواند استراتژی «جنبشی یا جامعه مدنی» در داخل دنبال کرد. ♦

ادامه دارد



سوره حدید

مرامنامه حرکت جامعه سازانه مدنی

پیامبر اسلام

الف - هدف مرامنامه و اساسنامه و برنامه حرکتی

صورت خودجوش بدون رهبری سیاسی در جریان بود و تا مهرماه ۵۷ ادامه داشت و این جنبش اجتماعی با سرعت رو به اعتلائی که داشت در این مدت توانسته بود تمامی شاخه‌های جنبش کارگری، جنبش دانشجویی و جنبش دموکراتیک را تحت هژمونی خود درآورد ولی از آنجائیکه این جنبش اجتماعی و زیرمجموعه آن جنبش کارگری و جنبش دانشجویی و دموکراتیک ایران به علت غیبت جنبش سیاسی از توان تشکیلاتی جهت هدایت‌گری این جنبش فراگیر برخوردار نبودند بستری جهت موج سواری تشکیلات سنتی روحانیت تحت هژمونی خمینی در مرحله دوم تکوین این انقلاب از مهر ماه ۵۷ تا بهمن ۵۷ که انقلاب به پیروزی رسید فراهم شد.

لذا با تثبیت هژمونی خمینی و روحانیت در فاز دوم این حرکت و انقلاب ضد استبدادی مصیبتی که مهمتر از مصیبت موج سواری خمینی و روحانیت بر این انقلاب وارد شد، اینکه این هژمونی موج سوار انقلاب هیچگونه برنامه عملی و نظری جهت هدایت‌گری انقلاب نداشت. مانیفست نظری و عملی روحانیت و

هر حرکت هدفدار دیسیپلین‌دار اجتماعی و تاریخی و انسانی جهت نظام‌مند کردن نظری و عملی کوتاه مدت و درازمدت خود نیازمند ارائه مرامنامه و اساسنامه حرکتی می‌باشند تا توسط این مرامنامه و اساسنامه هواداران و اعضاء و پیروان آن حرکت قبل از جذب به آن حرکت، بتوانند چارت و چارچوب نظری و عملی آن حرکت به صورت کپسولی و آرایش یافته و روئین جهت مطالعه و اظهار نظر و قبول و ایمان و اعتقاد به آن حرکت در اختیار داشته باشند، این چارت و چارچوب و نمای کپسولی نظری و عملی آن حرکت تحت عنوان مرامنامه و اساسنامه آن حرکت یا آن تشکیلات یا آن حزب و سازمان نامیده می‌شود.

البته بین مرامنامه و اساسنامه به لحاظ ترمولوژی تفاوتی وجود دارد چراکه مرامنامه دلالت بر چارت و چارچوب نظری آن حرکت می‌کند، در صورتی که اساسنامه دلالت بر چارت و چارچوب عملی یا سازمانی یا تشکیلاتی آن حرکت می‌کند؛ لذا در این رابطه است که ما در مرامنامه هر حرکتی ابتدا باید جهان‌بینی آن حرکت مشاهده کنیم و پس از جهان‌بینی برنامه درازمدت و استراتژی تحقق آن برنامه درازمدت باید تبیین شود. در اساسنامه هر جریانی - با توجه به اینکه موضوع آن برعکس مرامنامه که نظری می‌باشد - مضمون عملی دارد لذا این امر باعث می‌گردد که در اساسنامه محورهای کلی تاکتیکی و تشکیلاتی تبیین گردد. پس از تبیین مرامنامه و اساسنامه‌های حرکتی است که در عرصه نهادسازی ما به تبیین آئین‌نامه‌های تشکیلاتی و نهادی به صورت کنکریت می‌پردازیم.

طبیعی است که از چنین منظری به مرامنامه و اساسنامه و آئین‌نامه نگاه کردن مرامنامه هر حرکتی به عنوان شناسنامه آن حرکت تعریف می‌شود لذا هر حرکتی جهت شناسنامه‌دار شدن خود مجبور است که مرامنامه حرکت خود را قبل از پیروزی و کسب قدرت ارائه دهد تا هواداران حرکت بتوانند قبل از انتخاب آن حرکت، شناختی کلی از آن حرکت داشته باشند تا انتخاب آن‌ها صورت تکلیفی و فتوائی نداشته باشد بلکه آگاهانه و با شناخت انجام گیرد.

برای مثال اگر ما به انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷ مردم ایران توجه کنیم پروسه تکوین این انقلاب دارای دو مرحله یا دو فاز بود. فاز اول زمانی بود که جنبش اجتماعی مردم ایران به



خمینی در خصوص شناخت ایده و عقیده عملی و نظری آن‌ها کتاب «ولایت فقیه» خمینی بود که محتوای این کتاب یک سلسله سخنرانی‌های بود که خمینی در حوزه نجف مطرح کرده بود و جلال الدین فارسی نوارهای سخنرانی خمینی را پیاده کرده و با قلم خودش این کتاب را به نگارش درآورده بود. خواندن این کتاب برای هر کس که بخواهد به فقر تئوری جامعه ما در عرصه انقلاب بهمن ۵۷ تا امروز آشنا شود یک امر واجب است چراکه خمینی در این کتاب به جای اینکه مرانامه و اساسنامه و برنامه آینده حرکت خودش را به جامعه و تاریخ معرفی کند با صراحت می‌گوید که فقه حوزه در طول هزار سال گذشته تمام برنامه‌های عملی و نظری این انقلاب را تدوین کرده است و ما پس از سوار شدن بر قدرت در ایران فقط نیازمند به چند تا آئین‌نامه داخلی هستیم و بر پایه این پلاتفرم بود که عکس او توسط توده‌های شهر و روستای ایران در نیمه دوم سال ۵۷ بر سطح ماه قرار گرفت و شعار مردم ایران در آن تاریخ این شد که «به کوری چشم شاه عکس امام تو ماهه» و با این شعار بستر تثبیت هژمونی خمینی بر انقلاب ضد استبداد ۵۷ فراهم گردید.

البته این رویکرد نه تنها مختص خمینی بود بلکه حتی بزرگترین نظریه پردازان اسلام فقاهتی امثال مرتضی مطهری تا لحظه مرگ به این رویکرد فقاهتی اعتقاد داشتند و فقه حوزه را پلاتفرم کامل جهت انجام تمام امور فردی و اجتماعی مسلمین می‌دانستند و می‌دانند؛ لذا از نظر خمینی سال ۵۷ به غیر از چند تا آئین‌نامه داخلی وزارخانه‌ها سردمداران از راه رسیده هیچ کمبودی در فقه حوزه برای اداره کشور ایران در قرن بیست و یکم نداشتند. مطابق این نگرش خمینی و روحانیت از راه رسیده بود که دیدیم از سال ۵۷ به موازات اینکه بر حرکت مردم جهت کسب قدرت سوار می‌شدند راهی جز این نداشتند که به تکلیف و فتوا به جای آگاهی و برنامه و انتخاب پناه ببرند و انقلاب تکلیفی و فتوایی، جانشین انقلاب برنامه‌هایی شد که خروجی نهایی این حرکت خمینی به آنجا رسید که زمانی که در سال ۵۸ قدرت را در دست گرفت جهت ارائه برنامه اقتصادی و سیاسی برای نجات مردم فقیر ایران که از داغ فقر اقتصادی و استبداد پهلوی قیام کرده بودند، با زبان خودش به مردم رسماً اعلام که «اقتصاد مال خرها است» - و در بستر «اقتصاد خرها» بود که خمینی توانست نظام سیاسی ولایت مطلقه فقاهتی را جایگزین نظام سیاسی توتالیتر پهلوی بکند و در چارچوب این نظام «اقتصادی مال خرها» و نظام سیاسی ولایت مطلقه فقاهتی است که ۳۶ سال است که جامعه ما با تکلیف و فتوا دنبال خود

سیاه روانه می‌باشند و شعار این ملت مظلوم این شده که «سال به سال دریغ از پارسال» و امروز پس از ۳۶ سال رشد اقتصادی این کشور که تنها در دوران ۸ ساله احمدی نژاد بیش از ۸۰۰ میلیارد دلار فقط فروش نفت خام داشته است، منفی ۶٪ می‌باشد. در صورتی که همسایه ما ترکیه بدون نفت و گاز رشد اقتصادی ۱۰٪ دارد و جزء ۲۰ اقتصاد بزرگ جهانی می‌باشد.

البته در کنار این رشد منفی منهای ۶٪ باید از رکود تورمی این اقتصاد و تورم بالای ۴۰٪ و روند بیکاری به خصوص در بین تحصیل کرده‌ها که در برخی از مناطق تا ۵۰٪ می‌رسد و در کنار آن فساد، دزدی، رانت خواری، اعتیاد و ناهنجاری‌های اجتماعی بر شمرده. به طوری که رقم مطالبات معوقه بانکی طبق آمار بانک مرکزی صد هزار میلیارد تومان می‌باشد و از این مطالبات ۷۰٪ آن در اختیار ۱۰٪ نور چشمی‌ها می‌باشد که کوچکترین رقم دزدی اعلام شده آن‌ها سه هزار میلیارد تومان یعنی دو برابر کل تولید ناخالص ملی کشور در زمان پهلوی می‌باشد. البته طبق گفته وزیر کار دولت یازدهم سونامی ۶/۵ میلیون بیکار تحصیل کرده هم در ۴ سال آینده در راه است و طبق گزارش مرکز آمار ایران نرخ بیکاری کل کشور در سال ۹۲ به میزان ۱۰/۴٪ رسید و نرخ بیکاری جوانان ۲۴ سال تا ۳۰ سال ۲۴٪ می‌باشد و نرخ بیکاری زنان ایران طبق گفته مسعود نیلی مشاور دولت یازدهم به رقم نجومی ۴۳٪ رسیده است و طبق اعلام وزیر کار ۴۵٪ تحصیل کردگان ایران بیکار می‌باشند و رقم رسمی تعداد بیکاران ایران ۵/۲ میلیون نفر می‌باشد و باز این در حالی است که پس از ۳۶ سال طبق گفته علی باقرزاده معاون وزیر آموزش و پرورش و رئیس سازمان نهضت سوادآموزی تعداد بیسوادان ایران هم اکنون ۲۰ میلیون نفر می‌باشد و از ۴ میلیون معتاد شناسنامه‌دار رسمی فقط ۶۳۰۰ نفر آن‌ها دانش آموزان مدارس تهران می‌باشند و این در شرایطی است که خامنه‌ای جهت رقابت سیاسی با کشورهای سنی مذهب منطقه، هوس جمعیت ۱۵۰ میلیون نفری در سر می‌پروراند در حالی که ۳۴٪ خانوارهای ایرانی به علت فقر و بیکاری و تورم و رکود، خانواده تک فرزندی دارند.

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه چرا کشوری که بیش از نیمی از جمعیت ۷۵ میلیونی آن زیر ۳۰ سال می‌باشند و بیش از ۲۰ میلیون تحصیل کرده دارد و تنها در عرض ۸ سال بیش از ۸۰۰ میلیارد دلار فقط نفت خام فروخته است امروز در مرداب گاو خونی اقتصادی و سیاسی



و اجتماعی گرفتار شده است؟ در یک کلام به این دلیل که در سال ۵۷ این مردم می‌دانستند چه نمی‌خواهند، اما نمی‌دانستند چه می‌خواهند؟ لذا از حاکمین بر موج سوار شده نپرسیدند که شما که «اقتصاد را مال خرها» می‌دانید، با کدام نظام اقتصادی و نظام سیاسی و نظام حقوقی می‌خواهید این جامعه را به آرمان فقهانی خود برسانید؟

اگر قبل از اینکه عکس آن‌ها را به سطح ماه ببرند سوال می‌کردند که مرانامه و برنامه شما کدام است؟ و با نگاه برنامه‌هایی، به آن‌ها نگاه می‌کردند امروز جامعه ما گرفتار این منجلاب و بدبختی نبود. هدف ما از طرح این نمونه آن بود تا با طرح این مثال بتوانیم جایگاه مرانامه و اساسنامه و برنامه حرکتی مطرح کنیم و این حقیقت را تبیین نماییم که هر حرکتی نظام‌مند و هدفدار باید به صورت برنامه‌هایی پیش برود و لازمه پیشرفت برنامه‌هایی حرکت آن است که آن حرکت قبل از سوار شدن بر اریکه قدرت چارچوب و چارت حرکت نظری و عملی خود را توسط مرانامه و اساسنامه و برنامه نظام اقتصادی، نظام سیاسی و نظام حقوقی مورد نظر خود را برای هواداران خود روشن کنند تا کسانی که می‌خواهند پیرو حرکت آن‌ها بشوند، با دیدی آگاهانه و روشن، آن حرکت را انتخاب کنند نه اینکه در چارچوب تکلیف و فتوا بخواهند انتخاب کنند و حرکت نمایند.

ب - شان نزول سوره حدید

سال پنجم و ششم هجری سخت‌ترین سال‌های حرکت ۲۳ ساله پیامبر اسلام بوده است، چراکه در سال پنجم و ششم هجری هویت حرکت جامعه‌سازانه پیامبر اسلام برای همه اعراب عربستان تقریباً تثبیت شده بود و صف آرائی بین نیروهای موافق و مخالف یا مومن و کافر به این حرکت در عرصه اجتماعی به اوج خود رسیده بود آنچنانکه در سال ششم هجری پیامبر اسلام ۲۸ جنگ و لشکرکشی داشت که از مهم‌ترین آن‌ها جنگ جندق یا احزاب بود که در این جنگ آنچنانکه خود پیامبر فرمود کل جریان‌های کافر به حرکت پیامبر اسلام در شبه جزیره عربستان متحد به جنگ با مومنین به حرکت پیامبر اسلام آمده بودند که جمع کل مومنین به حرکت پیامبر اسلام در آن زمان حداکثر مردم مدینه‌النبی بود که در برابر جمعیت و تجهیزات آن‌ها رقیمی نبودند. به همین دلیل سخت‌ترین دوران زندگی و مرحله هدایتگری پیامبر اسلام سال پنجم و ششم هجری بود.

البته صلح حدیبیه هم در همین زمان انجام گرفت لذا پیامبر اسلام به عنوان یک فرمانده و یک رهبر و یک مدیر و یک ایندولوگ و تئوریسین وظیفه داشت تا این حرکتی که خود بنیانگذار آن بود و دوران تاسیس خود را سپری می‌کرد از آن تند پیچ استخوان سوز تاریخی عبور دهد. البته چنین نپنداریم که پیامبر اسلام در آن زمان صاحب دولت و دستگاه حکومت و تشکیلات اداری و سیاسی بوده است تا توسط آن اهرم بتواند در این رابطه حرکت کند، هرگز در جامعه‌هایی که در طول شش سال توسط پیامبر اسلام در یثرب با تکیه بر مهاجر و انصار تکوین پیدا کرده بود هیچگونه دولت و نهاد دولتی اعم از نظامی و انتظامی و اداری تکوین پیدا نکرده بود و پیامبر اسلام تنها توسط نهادهای اجتماعی و مذهبی می‌کوشید به رتق و فتق امور بپردازد و توسط همین نهادهای اجتماعی از مردم عادی لشکر موقت تهیه کند و بیش از ۷۴ لشکرکشی در طول ۷ سال بکند و با همین نهادهای اجتماعی و مذهبی تدارکات و امور لجستیکی ۷۴ لشکرکشی را تامین نماید و با همین نهادهای اجتماعی به مدیریت معیشت مردم و فقرا و خانواده‌های بی‌سرپرست شهدای جنگ بپردازد و با همین نهادهای اجتماعی امنیت مردم را تامین کند و با همین نهادهای اجتماعی تولید و توزیع جامعه را مدیریت نماید.

البته مهم‌تر از این همه حجم عظیم بار نظامی، بار تدارکاتی، بار مدیریتی و... که بر دوش شخص شخیص پیامبر اسلام به خصوص در سال‌های پنجم و ششم هجری بود، بار خود وحی نبوی پیامبر اسلام بود که علاوه بر اینکه بسترساز حرکت جامعه‌سازانه پیامبر اسلام در مدینه بود، رسالت تاریخ سازی در چارچوب اسلام تاریخی بر دوش پیامبر اسلام قرار داشت. از آنجائیکه تکوین این اسلام تاریخی بر عکس تورات و انجیل - به علت اینکه دارای دینامیزم تکوین بود - این دینامیزم تکوین اسلام تاریخی و وحی نبوی باعث شده بود تا وحی نبوی و اسلام تاریخی پیامبر اسلام در عرصه و چارچوب پراتیک استخوان سوز جامعه‌سازانه پیامبر اسلام تکوین پیدا کند، لذا در این رابطه است که هرگز نباید مدینه‌النبی فقط تغییر نام شهر یثرب توسط پیامبر اسلام برای احترام به پیامبر تلقی کنیم بلکه بالعکس، مدینه‌النبی نام جامعه‌هایی است که پیامبر اسلام در طول ده سال حرکت مدنی خود کوشید به عنوان یک جامعه الگویی و نمونه‌ای - آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی معتقد است - برای بشریت آینده بسازد تا بشریت بعد از پیامبر بدانند که اسلام تاریخی پیامبر اسلام یک اسلام جامعه‌سازانه است نه یک اسلام فردی و صوفیانه، آنچنانکه عبدالکریم سروش و بازرگان پیر در اواخر



عمرش معتقد بود و به همین دلیل بود خود پیامبر اسلام خطاب به عبدالله ابن مسعود فرمود «رهبانیه امتی الجهاد - رهبانیه امت من جهاد و مبارزه فی سبیل الله جامعه‌سازانه امی باشد.»

باری پیامبر اسلام مجبور بود که در راستای این حرکت تاریخ ساز و جامعه‌سازانه خود در سال پنجم و ششم که اوج اعتلا و حرکت و سختی او بود، چارچوب و مرامنامه حرکت خود را تدوین و تبیین نماید تا توسط آن علاوه بر اینکه بتواند راهی روشن و آگاهانه در برابر هواداران و پیروان خود قرار دهد، مسیری روشن برای آینده خود توسط یک حرکت برنامه‌ای همراه با استراتژی مشخص ترسیم کند. در این رابطه بود که سوره حدید در سال پنجم یا ششم در سخت‌ترین دوران حیات و حرکت پیامبر اسلام نازل شد تا توسط آن به تبیین مرامنامه تاریخی پیامبر اسلام برای آینده و برای آیندگان بپردازد. طبیعی است که آنچنانکه در بحث تئوریک مرامنامه و اساسنامه مطرح کردیم در چنین شرایطی که بار سنگین فرماندهی و مدیریت جامعه و مدیریت دینامیزم تکوین وحی نبوی در عرصه پراتیک جامعه‌سازانه کمر پیامبر اسلام را خم کرده بود، آنچنانکه قرآن در این رابطه می‌گوید:

«أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ - وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ - الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ - وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ - فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ - وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ - ای پیامبر آیا این ما نبودیم که در آن دوران سختی‌های استخوان سوز سینه تو را جهت تحمل آن همه سختی گشاده کردیم - و با گشاده کردن سینه تو بار سنگین آن همه سختی بر تو سبک کردیم - همان باری که داشت پشت تو را در هم می‌شکست - و توسط این مدیریت و تحمل سختی‌ها نبود که نام و شخصیت تو را تاریخی کردیم - پس بکوش پیوسته از دل سختی‌ها آسانی بیرون بکشی - آری از دل سختی‌ها آسانی خلق کن - پس تا فراغت از سختی‌ها پیدا کردی باز هم خود را به دریای سختی‌ها بیفکن - و در عرصه سختی‌ها به طرف پروردگارت حرکت کن» (سوره انشراح آیات ۱ تا ۸). در چنین عصر و زمانی یعنی در سال پنجم و ششم هجری بود که سوره حدید یکجا بر پیامبر نازل شد.

بی تردید سوره حدید مانند یک نگین در بین آیات و سوره‌های قرآن از آغاز تا این تاریخ - که بیش از ۱۴۰۰ سال از تاریخ نزول آن می‌گذرد - می‌درخشد و تقریباً تمامی مفسرین قرآن اعم از شیعه و سنی از آغاز تا کنون به این سوره از همان منظر خاص نگاه کرده‌اند، چراکه:

اولا این سوره به لحاظ موضوع‌های مطرح شده، می‌توان از آن به عنوان شناسنامه و فهرست کل قرآن یاد کرد چراکه موضوع‌هایی که در این سوره مطرح شده شامل توحید، نبوت، دنیا و آخرت، انفاق، مومنین و ایمان.

ثانیا چه در عرصه توحید (که ۶ آیه اول این سوره به تبیین آن می‌پردازد) و چه در عرصه انفاق (که ۵ آیه سری دوم، از آیه ۷ تا آیه ۱۱ این سوره) در باب آن صحبت می‌کند و چه در ۱۳ آیه سری سوم (آیه ۱۲ تا ۲۴) که رابطه دنیا و آخرت را تبیین می‌کند و چه ۵ آیه آخر (۲۵ تا ۲۹) که به تبیین اصل نبوت می‌پردازد، از محوری‌ترین آیات قرآن در این رابطه می‌باشد بطوریکه اگر بگوئیم تمامی آیات دیگر قرآن در تبیین و تشریح و تفسیر این آیات محوری قرآن آمده، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. بنابراین در این رابطه است که ما این سوره را به عنوان اعلام مرامنامه حرکت پیامبر اسلام تلقی می‌کنیم چرا که با یک نگاه کیسولی و اجمالی به این سوره، می‌توانیم محورهای مطرح شده در این سوره را اینچنین تبیین کنیم که، در ابتدای این سوره در ۶ آیه اول مانند تمامی مرامنامه‌های کلاسیک قرآن و پیامبر اسلام به طرح تئوری جهان‌بینی توحیدی می‌پردازد و در ۱۳ آیه دوم برنامه عملی که از توحید نظری ۶ آیه اول استنتاج می‌کند، مطرح می‌نماید و در ۵ آیه آخر در کادر نبوت پیامبر اسلام در آیه ۲۵ استراتژی حرکت خودش را تبیین می‌نماید. به عبارت دیگر سه محور جهان‌بینی و ایدئولوژی یا برنامه عملی و استراتژی، چارچوب این سوره را تشکیل می‌دهد که این سه محور مبنای هر مرامنامه کلاسیکی می‌باشد. ♦

ادامه دارد



عاشورا: ترسیم آگاهانه و اختیاری منظومه معرفتی حسین

۳

در سه مؤلفه هماهنگ

اسلامیات، کوپریات و اجتماعیات

بنابراین اگر می‌بینیم که امام علی در نخستین خطبه بعد از قبول خلافت یعنی خطبه ۱۶ نهج البلاغه صبحی الصالح به تبیین انحطاط جامعه مسلمین در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام می‌پردازد باید در نظر داشته باشیم که رویکرد انحطاط‌شناسی امام علی معلول متدولوژی خود قرآن می‌باشد که در سوره‌های مختلف توسط تشریح انحطاط قوم بنی‌اسرائیل به تبیین فلسفه تاریخی به صورت قانونمند می‌پردازد؛ لذا در این رابطه است که اگر بپذیریم موضوع انحطاط اجتماعی و تاریخی و انسانی یک موضوعی بوده است که برای اولین بار توسط خود قرآن وارد دیسکورس مسلمانان شده است و آنچنانکه علامه محمدحسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان در تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِهٖ قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ... - خداوند سرنوشت قومی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه خود آن‌ها خودشان را تغییر دهند» در جلد یازدهم ترجمه فارسی ص ۴۲۳ می‌گوید خود همین «تغییر» در آیه فوق تغییر از خوبی به بدی می‌باشد نه از بدی به خوبی، به عبارت دیگر از نظر طباطبائی همین تغییر در آیه

ج - کدامین انحطاط عامل انحطاط جامعه مسلمین شد؟

اگر انحطاط را فرود آمدن و پست شدن و به پستی گرائیدن معنی کنیم و بپذیریم که این ترم در عرصه آسیب‌شناسی تاریخی و اجتماعی جوامع مسلمین از ۷۰۰ سال قبل توسط عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در کتاب «مقدمه تاریخ العبر» خود که نخستین اثر علمی و تاریخی است که در آن برای نخستین بار موضوع انحطاط مسلمین در چارچوب قطع عصیبت یا همبستگی اجتماعی و تاریخی از زاویه فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسانه علمی و مبادی علم اقتصاد سیاسی و عدالت اجتماعی مورد تبیین قرار داده است و با شیوه صد در صد علمی علل حدوث انحطاط در جوامع مسلمین تجزیه و تحلیل کرده است و به قول تاین بی، ابن خلدون از هوشمندان و نوابغ بزرگ بشر بوده است که در کتاب «مقدمه تاریخ العبر» برای اولین بار برای تاریخ بشر معتقد به فلسفه تاریخ شد و از زمان انتشار مقدمه ابن خلدون است که تاریخ از صورت نقلی خارج و به صورت علمی و جامعه‌شناسانه جنبه فلسفه تاریخ پیدا می‌کند؛ ولی آنچه که در این رابطه نباید فراموش بکنیم اینکه انحطاط مطرح شده در مقدمه تاریخ ابن خلدون یک انحطاط تمدنی صرف می‌باشد که از دیدگاه ابن خلدون از پایان قرن پنجم هجری به علت اینکه جامعه مسلمین عصیبت یا همبستگی اجتماعی و انسانی خود را از دست دادند گرفتار آن شدند.

بنابراین انحطاط مورد نظر ابن خلدون یک انحطاط تمدنی مولود از دست دادن عصیبت اجتماعی می‌باشد، البته ابن خلدون در این دایره بیش از این جلو نیامده است یعنی به تبیین انحطاط اجتماعی و انحطاط انسانی و حتی انحطاط اعتقادی نپرداخته است، که صد البته به این دلیل بوده است که ابن خلدون کلیدواژه فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی خودش را که همان ترم و واژه «عصیبت» می‌باشد به عنوان علت تام انحطاط تمدنی جوامع مسلمین مطرح کرده است. در صورتی که موضوع انحطاط اجتماعی برای اولین بار خود قرآن در آیات ۴ تا ۱۶ سوره بنی‌اسرائیل یا سوره اسری در خصوص تبیین چگونگی انحطاط قوم موسی یا بنی‌اسرائیل مطرح می‌کند، که در آخر آیه ۱۶ با بیان:

«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا - وقتی که زمان هلاک کردن قومی نزدیک شد صاحبان قدرت در آن قوم را امر می‌کنیم تا راه فسق و ظلم و فساد را در پیش گیرند و در آنجاست که قانون خود را به اجرا می‌گذاریم و آن جامعه و قوم و تمدن را هلاک می‌کنیم.»

فوق دلالت بر انحطاط اجتماعی می‌کند (البته این نظر علامه طباطبائی عکس نظر علامه محمد اقبال لاهوری که مورد اعتقاد ما در این رابطه است می‌باشد زیرا اقبال در تفسیر آیه فوق عکس نظر علامه محمدحسین طباطبائی تغییر، حرکت از بدی به نیکی تفسیر می‌کند). علی‌ایحال اگر نظر علامه محمدحسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان در این رابطه قبول کنیم خود همین آیه ۱۱ سوره رعد هم به تبیین موضوع انحطاط می‌پردازد لذا در این رابطه است که نکته‌ای که به هر حال می‌توانیم نتیجه بگیریم اینکه موضوع انحطاط برای اولین بار از طریق قرآن وارد دیسکوس مسلمین شده است هر چند از زمان ابن خلدون در قرن هشتم توسط کتاب مقدمه ابن خلدون که او بر تاریخ هفت جلدی العبر خود نوشت موضوع انحطاط از عرصه اجتماع و عقیده و انسان و تاریخ وارد تمدن شد و تازه اگر آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس شیعه یک حزب تمام می‌گوید، قوم را به عنوان تمدن بگیریم موضوع کاملاً عوض می‌شود و می‌توانیم انحطاط تمدنی مطرح شده ابن خلدون را هم تاسی از قرآن بدانیم.

البته اگر ترم قوم را اجتماع و جامعه انسانی معنی کنیم در آن صورت موضوع انحطاط مطرح شده در قرآن انحطاط اجتماعی می‌باشد و در این چارچوب است که می‌توانیم موضوع انحطاط را به چهار مؤلفه:

۱ - انحطاط اعتقادی.

۲ - انحطاط انسانی.

۳ - انحطاط اجتماعی.

۴ - انحطاط تمدنی و تاریخی، تقسیم کنیم و آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم آبشخور اولیه انحطاط در جامعه مسلمین به خصوص در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام همان تجزیه مکتب و انسان و اجتماع و به عبارت دیگر تک مؤلفه‌ای برخورد کردن با مکتب و انسان و جامعه و تاریخ بدانیم، در صورتی که آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم هم انسان و هم اسلام و هم اجتماع پیامبر اسلام در دوران ۲۳ حیات نبوی‌اش در فرایند مدنی و مکی بر سه مؤلفه استوار بودند، یعنی اسلام قرآن بر سه پایه «عبودیت و عدالت و انسانیت» قرار داشت و جامعه قرآن بر سه پایه «کتاب یا آگاهی و ترازو یا عدالت و آهن یا قدرت» قرار داشت و انسان قرآن بر سه پایه «حقیقت یا اسلامیات و خیر یا اجتماعیات و زیبایی یا

کویریات» مبتنی بود.

بزرگترین انحرافی که از بعد از وفات پیامبر اسلام صورت گرفت تجزیه شدن سه بُعد اسلام و انسان و جامعه بود و همین امر بسترساز پیدایش انحطاط در عرصه اسلام تاریخی از سال ۱۱ هجری با وفات پیامبر اسلام شد و در همین رابطه است که آرایش چهار مؤلفه انحطاط یعنی: انحطاط اعتقادی، انحطاط اجتماعی، انحطاط انسانی، انحطاط تاریخی و تمدنی برحسب شرایط مختلف تاریخی متفاوت می‌باشد. آنچنانکه دیدیم این آرایش در سال ۳۶ پس از قبول خلافت توسط امام علی در اولین خطبه، آن حضرت انحطاط اجتماعی را در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام به عنوان عامل بازگشت جامعه مسلمین به عصر جاهلیت مطرح می‌کند و در خصوص علت یابی «انحطاط اجتماعی» امام علی «انحطاط اعتقادی» را به عنوان عامل انحطاط جامعه مسلمین می‌داندست.

«لُبْسَ الْإِسْلَامِ لُبْسَ الْفُرِّوْ مَقْلُوبًا - اسلام امروز مانند لباس پشیمنه وارونه پوشیده‌ای شده است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۰۸ - ص ۱۵۸).

آنچنانکه ۲۵ سال بعد از امام علی، امام حسین در ادامه حرکت امام علی در سال ۶۱ هجری باز عامل قیامش را انحطاط جامعه مسلمین می‌داند.

«و أنى لم أخرج أشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظلما و إنما خرجت لطلب الإصلاح فى أمة جدى، أريد أن آمر بالمعروف و أنهى عن المنكر و أسير بسيرة جدى و أبى - جامعه امروز ما دچار انحراف و انحطاط و فساد شده است قیام من برای اصلاح این جامعه در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر در راستای سیره جدم رسول الله و پدرم علی می‌باشد نه کسب قدرت بسان ظالمان و مفسدین و اشرار» (مناقب ابن شهر آشوب - ج ۴ - ص ۸۹).

اما همین امام حسین باز از آغاز حرکتش تا آخرین کلامی که بر زبان راند تلاش می‌کرد تا مانند پدرش برای مقابله با انحطاط اجتماعی به بازتعریف و بازسازی اسلام بپردازد که عالی‌ترین بازتعریف او از اسلام آخرین کلام او در بعد از ظهر عاشورا بود که فرمود:

«ان لم يكن لكم دين و لا تخافون المعاد فكونوا احرا فى ديناكم - یا دیندار باشید یا آزاده چراکه در تعریف اسلام بین این دو



اختلافی نیست.»

بنابراین هم امام علی و هم امام حسین مشکل عمده جامعه مسلمانان در سال ۳۶ و ۶۱ هجری را انحطاط اجتماعی می‌دانند هر چند امام علی در سال ۳۶ ظلم اقتصادی را مبنای انحطاط اجتماعی جامعه مسلمانان تعریف می‌کند، در صورتی که امام حسین در سال ۶۱ ظلم سیاسی را مبنای انحطاط جامعه مسلمانان می‌داند و به همین دلیل یکی از شعارهای محوری امام حسین در روز عاشورا عبارت بود از:

«أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يَعْمَلُ بِهِ، وَأَنَّ الْبَاطِلَ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ - أَيَا نَمِي بَيْنِي بِه حَقَّ عَمَلٍ نَمِي شُود و از باطل منع نمی‌گردد - فَايُنِي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَ الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرْمَا - مرگ برای من در این زمان سعادت است آنچنانکه زندگی با ستمگران برای من ملامت» (تاریخ طبری ج ۶ - ص ۲۲۹).

«أَلَا وَإِنَّ الدَّعَى بِنِ الدَّعَى قَدْ رَمَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ السَّلَةَ أَوْ الذَّلَّةَ وَ هِيَهَاتَ مَنَا الذَّلَّةَ يَا بِي اللَّهِ ذَالِكُ لَنَا وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ حُجُورَ طَابَاتٍ وَ طَهْرَتٍ - آگاه باشید آن ناکس و پسر ناکس من را در برابر دو انتخاب قرار داده است یا شمشیر یا تن به ذلت دادند هیات، آیا من و تن به ذلت دادن خدای من که در راه رضای او حرکت می‌کنم راضی نیست تا من که در آن دامن‌های پاک بزرگ شده‌ام تن به ذلت بدهم - وَ عَلِيٍّ الْإِسْلَامَ إِذْ قَدْ بَلِيَتْ أَلَمَهُ بِرَاعٍ مِثْلَ يَزِيدٍ - زمانی که جامعه مسلمانان رهبری مثل یزید داشته باشد باید با اسلام خداحافظی کرد» (تاریخ ابن عساکر - ج ۴ - ص ۳۳۳).

علت اینکه با اینکه هم امام علی و هم امام حسین به انحطاط اجتماعی تکیه داشتند و هر دو برای برخورد با انحطاط اجتماعی معتقد به نجات اسلام تاریخی از انحطاط بودند و هر دو معتقد بودند که اسلام (آنچنانکه امام علی می‌فرماید به صورت «لُؤْسِ الْإِسْلَامِ نُؤْسِ الْفُرُوقِ مَقْلُوباً - اسلام به صورت پوستین وارونه پوشیده ای درآمده است») در طول سال‌های بعد از وفات پیامبر، به صورت کاملاً عکس صورت اولیه خود درآمده است و از همین جا بود که هم امام علی و هم امام حسین برای برخورد با انحطاط جامعه مسلمانان خود را موظف به تغییر نگاه مردم به اسلام می‌دیدند و علی ایحاله اگر می‌بینیم که امام علی در سال ۳۶ یعنی ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر، اسلام را عمل تعریف می‌کند: «لَأَسْبِنَنَّ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَمْ يَنْسُبْهَا أَحَدٌ قَبْلِي الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَ

التَّسْلِيمُ هُوَ الْيَقِينُ وَ الْيَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْأَدَاءُ وَ الْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ - من اسلام را آنچنان تعریف می‌کنم که کسی قبل از من تا کنون اسلام را اینچنین تعریفی نکرده باشد، اسلام از تسلیم شدن در برابر الله آغاز می‌شود همان تسلیمی که بر پایه شناخت و یقین استوار می‌باشد، همان تسلیمی که از یقین آغاز می‌شود و به مرحله تصدیق نظری و اقرار زبانی و مسئولیت و بالاخره عمل به ارکان می‌انجامد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - فصل حکم - شماره ۱۲۵).

بنابراین از نگاه امام علی در سال ۳۶ تعریف اسلام عبارت است از «الْإِسْلَامُ هُوَ الْعَمَلُ» برعکس اسلام فقاهتی که معتقد به «الاسلام هو الفقه» است، البته عملی که امام علی در سال ۳۶ از آن حرف می‌زند در جاهای مختلف از آن تعریف می‌کند و آن را عمل عدالت‌خواهانه و مبارزه با ناهنجاری‌های طبقاتی و اقتصادی می‌داند که در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام جامعه مسلمانان را گرفتار آن کرده است، آنچنانکه در این رابطه می‌فرماید:

«فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ - عدل فراخانی دارد، اما اگر کسی آن را تنگ می‌یابد بداند که بی عدالتی از آن هم تنگتر است - مَا مَتَّعَ بِهِ غَنِيٌّ إِلَّا بِهِ مَا جَاعَ بِهِ فَقِيرٌ - هیچ کس غنی و ثروتمند نشده است مگر به هزینه فقیر شدن فقیران جامعه.»

اما با اینکه به وضوح می‌بینیم که امام علی در سال ۳۶ هجری اسلام را در مبارزه با استثمار و تضاد طبقاتی معنی می‌کرد، امام حسین در نمایشگاه بزرگ عاشورا اسلام را در کادر مبارزه با استبداد و در چارچوب اسلام آزادی و حریت و ضد استبداد تعریف می‌کند، آنچنانکه در این رابطه می‌فرماید:

«وَاللَّهِ لَا أُعْطِيكُمْ بِيَدِي اعْطَاءَ الذَّلِيلِ وَ لَا أُفِرُّ فِرَارَ الْعَبِيدِ - به خدا قسم هرگز دست ذلت به شما نخواهم داد و مانند برده‌ها در برابر حمله شما فرار نمی‌کنم» (ارشاد شیخ مفید ص ۲۳۵). ♦

ادامه دارد





کدامین انسان؟ انسان تطبیقی؟ یا انسان انطباقی؟ یا انسان دگماتیسم؟

۱ - چگونه امام علی به پرورش کادرهای سه مؤلفهائی «بینشی» و «منشی» و «کنشی» می‌پرداخت؟

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَحْتُمُّ عَلَى طَاعَةِ إِلَّا وَ أَسْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَ لَا أَنهَأُكُمْ عَنْ مَعْصِيَةِ إِلَّا وَ أَنتَاهِي قَبْلَكُمْ عَنْهَا - ای مردم سوگند به خدا من هرگز شما را به امری دعوت نکردم مگر اینکه قبل از آن خودم در اجرای آن امر از شما سبقت گرفته بودم و شما را از معصیتی نهی نکردم مگر اینکه خودم پیش از شما از آن اجتناب کرده بودم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۵ - ص ۲۵۰ - س ۱۴).

آنچنانکه مشاهده می‌کنیم در این کلام آنچه بیش از هر چیز به عنوان اصل اول پداگوژیکی امام علی در پرورش کادرهای همه جانبه و سه مؤلفهائی «منشی» و «بینشی» و «کنشی» مطرح می‌کند اصل آموزش کادر در کانتکس عمل است. آنچنانکه در این رابطه باید بگوئیم که این اصل را می‌توانیم به این ترتیب تئوریزه کنیم که «کونوا دعاه الناس به غیر السننکم» یا آنچنانکه قرآن در آیه ۲ و ۳ سوره صف مطرح می‌کند:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ - كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ - ای مردمی که ایمان آوردید چرا سخنی می‌گوئید که خود عمل نمی‌کنید این یک خصومت بزرگ در پیشگاه خدا است که بگوئید چیزی را که به آن عمل نمی‌کنید» به عبارت دیگر از دیدگاه امام علی تنها در عرصه آکادمی و بینش و یا در عرصه پراتیک صرف اجتماعی و یا توسط خودسازی فردگرایانه عرفانی ما نمی‌توانیم به پرورش کادرهای سنتزی سه مؤلفهائی «منشی» و «کنشی» و «بینشی» دست پیدا کنیم برای انجام این مهم قبل از هر چیز باید به کسب پارادایم کیس فیزیکی و مجسمی بپردازیم که توسط آن بتوانیم به صورت عینی این سه مؤلفه در پیوند با هم به نمایش بگذاریم. اگر پیامبر اسلام در این عرصه در دوران مکی موفق شد به این دلیل بود که او قبل از هر چیز توانسته بود در دوران ۱۵ ساله حرائی خود سه مؤلفه «توحید بینشی» و «توحید منشی» و «توحید کنشی» در وجود خود مجسم کند و به همین دلیل است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل جاوید نامه دیوان خود - ص ۳۱۷ - س ۱ به بعد می‌گوید:

نقش قرآن تا در این عالم نشست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است

نقش‌های کاهن و پاپا شکست

این کتابی نیست چیزی دیگر است

چون به جان در رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

با مسلمان گفت جان بر کف بنه

هر چه از حاجت فزون‌داری بده

و باز در همین رابطه اقبال در ص

۳۵۰ - س ۶ فصل جاوید نامه کلیات

خود می‌گوید:

بگذر از فقری که عربانی دهد

ای خنک فقری که سلطانی دهد

الحذر از جبر و هم از خوی صبر

جابر و مجبور را زهر است جبر

و باز در فصل پس چه باید کرد؟ ص

۴۱۳ - س ۱ به بعد کلیات خود خطاب

به پیامبر اسلام می‌گوید:

ای تو ما بیچارگان را ساز و برگ

وا رهان این قوم را از ترس مرگ

سوختی لات و منات کهنه را

تازه کردی کائنات کهنه را

در جهان ذکر و فکر انس و جان

تو صلوات صبح تو بانگ اذان

لذت سوز و سرور از لا اله

در شب اندیشه نور از لا اله

نی خداها ساختیم از گاو و خر

نی حضور کاهنان افکنده سر

نی سجودی پیش معبودان پیر

نی طواف کوشک سلطان میر



این همه از لطف بی پایان تست
 فکر ما پرورده احسان تست
 ای مقام و منزل هر راهرو
 جذب تو اندر دل هر راهرو
 سازها بی صوت گردید آنچنان
 زخمه بر رگهای او آید گران
 در عجم گردیدم و هم در عرب
 مصطفی نایاب و ارزان بولهب

او سنگین‌تر خواهد بود - هرگز برای نقد و انتقاد به من و یا مشورت با من برای اجرای حق خویشنداری نکنید زیرا من خودم را بالاتر از خطا نمی‌دانم و در کارهایی که انجام می‌دهم از ارتکاب به خطا در امان نمی‌دانم مگر اینکه خداوندی که مالکتر از من به من است کفایت کند - پس جز این نیست که من و شما بندگان مملوک خداوندی هستیم که جز او پروردگاری نیست مالکیتی مطلق که بر جان و نفس ما دارد ما آن مالکیت را نداریم خداوندی که ما را از موقعیتی که در آن بودیم بیرون آورد به موضعی که صلاح را نصیب ما ساخت پس خداوند سبحان گمراهی ما را به هدایت مبدل ساخت و پس از نابینایی ببینش به ما عنایت فرمود.»

آنچنانکه مشاهده می‌کنید امام علی در کلام فوق تمام تلاشش بر این است که:

اولا خودش را در برابر مردم خطاپذیر بداند و در این رابطه برای خود هیچگونه خودبزرگی‌های فوق انسانی قائل نیست.

ثانیا به علت خطاپذیر دانستن خود، خود را نقدپذیر و نیازمند به نقد بداند.

ثالثا از آنجائیکه امام علی در این خطبه خود را خطاپذیر می‌داند در این رابطه علاوه بر اینکه نیازمند به انتقاد می‌داند نیازمند به مشورت با مردم هم می‌داند و از مردم می‌خواهد که به او مشورت بدهند و به این دلیل است که امام علی از مردم می‌خواهد که با او مانند جباران و دیکتاتورها برخورد نکنند چراکه این امر باعث می‌گردد تا او خودخواه و خودبین و بی‌نیاز از مشاوره با مردم و مافوق نقد و انتقاد ببیند.

هر که را مردم سجودی می‌کنند زهرها در جان او می‌آکنند

مولوی

و باز در همین رابطه امام علی در نامه ۴۵ نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۴۵ - ص ۴۱۸ - س ۷ می‌فرماید:

«أَفْتَعُ مِنْ نَفْسِي بِأَنْ يُقَالَ هَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ أَوْ أَكُونُ أُسْوَةً لَهُمْ فِي جُشُوبَةِ الْعَيْشِ... - آیا در باره خودم به این قناعت کنم که به من گفته شود» این امیرالمومنین است ولی در ناگواری‌های روزگار با مردم شرکت نورزم یا در سختی زندگی الگوی آنان نباشم؟

۲ - اصل دوم پداگوژی یکی امام علی در پرورش کادرهای همه جانبه بر پایه سه مؤلفه «بینشی» و «منشی» و «کنشی» آموزش نگاه منتقدانه (نه منقادگرایانه) به کادرها است، چراکه از نگاه علی جامعه و فردی می‌تواند به صورت همه جانبه رشد کند که دارای نگاه دیالکتیکی و دو طرفه نسبت به دیگران باشد آنچنانکه می‌توان گفت با نگاهی یک طرفه داشتن نسبت به مسائل هر چند می‌توان یک سرباز خوب پادگان توسط اطاعت کورکورانه از مافوق ساخت ولی هرگز نمی‌توان یک کادر همه جانبه یا یک جامعه دموکراتیک پرورش داد. به همین دلیل امام علی در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۳۳۵ - س ۸ می‌فرماید:

«فَلَا تُتَنَوُّوا عَلَيَّ بِهٖ جَمِيلٍ تَنَاءٍ لِإِخْرَاجِي نَفْسِي إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ إِلَيْكُمْ مِنْ النَّفْيَةِ فِي حُقُوقِي لَمْ أَفْرُعْ مِنْ أَدَانِهَا وَ فَرَائِضَ لَا بُدَّ مِنْ إِمْضَائِهَا فَلَا تُكَلِّمُونِي بِهٖ مَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ وَ لَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِهٖ مَا يَحْفَظُ بِهٖ عِنْدَ أَهْلِ الْبَابِرَةِ وَ لَا تَخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ وَ لَا تَنْظُنُّوا بِي اسْتِنْفَالًا فِي حَقِّي قِيلَ لِي وَ لَا الْيَمَاسَ إِعْظَامٍ لِنَفْسِي فَإِنَّهٗ مِنْ اسْتِنْفَالِ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا أَنْقَلَ عَلَيْهِ فَلَا تَكْفُوا عَنْ مَقَالَةٍ بِهٖ حَقٌّ أَوْ مَشُورَةٍ بِهٖ عَدْلٌ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِهٖ فَوْقَ أَنْ أُحْطِيَ وَ لَا أَمِنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَخْفَى اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمَلَكُ بِهٖ مِنِّي فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عِبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَآ رَبَّ غَيْرُهُ يَمْلِكُ مِنَّا مَا لَا يَمْلِكُ مِنْ أَنْفُسِنَا وَ أَخْرَجْنَا مِمَّا كُنَّا فِيهِ إِلَى مَا صَلَحْنَا عَلَيْهِ فَأَبْدَلْنَا بَعْدَ الضَّلَالَةِ بِالْهُدَى وَ أَعْطَانَا الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعَمَى - مرا در مقابل وظیفه‌انی که انجام می‌دهم سیاس و ستایش نکنید زیرا آزاد ساختن شخصیت از چنگال تمایلات و روانه کردن آن به سوی خداوند نیازمند به سپاسگزاری از جانب شما ندارد من جز این کاری نمی‌کنم که به مقتضای تکلیف انسانی - الهیام حقوقی که از به جای آوردنش فارغ نشده‌ام ادا می‌کنم و وظایف واجبی که بایستی به آن‌ها عمل کنم انجام می‌دهم - مانند جباران با من گفتگو نکنید و در برابر من مانند در برابر اقویا و صاحبان قدرت کرنش نکنید - گمان نکنید که من از انتقاد شما به خودم بیزار باشم و یا اینکه خودم را از حق بالاتر و غیر انتقادپذیر بدانم زیر هر کس که وقتی حق به او گفته شود یا عدالت به او عرضه گردد از شنیدن و پذیرفتن آن‌ها سنگینی احساس کند عمل به آن دو برابر برای

و باز در این رابطه امام علی در خطبه ۳۴ نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۷۹ - س ۲ - می‌فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فِينِكُمْ عَلَيَّكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا وَ أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالنَّبِيَّةِ وَ النَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ وَ الْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَ الطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُكُمْ - ای مردم حقی من بر شما دارم و حقی شما بر من دارید اما حق شما بر من فراوان نمودن بیت‌المال برای تهیه معیشت شما است و تعلیم به شما جهت آنکه از جهل نجات پیدا کنید و اما حق من بر شما وفا به بیعتی است که با من کرده‌اید و پاسخ مثبت دادن در زمانی است که شما را بخوانم و اطاعت از من در موقعی است که به شما دستوری می‌دهم.»

۳ - سومین اصل پداگوژیکی امام علی در پرورش کادرهای سه جانبه «بینشی» و «کنشی» و «منشی» مسئولیت پذیر کردن آن‌ها در برابر مشکلات جامعه و مردم در راستای کاهش درد و رنج مردم است.

«هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ وَ يَفُودَنِي جَشْعِي إِلَيَّ تَخْيِيرَ الْأَطْعَمَةِ وَ لَعْلَ بِالْحِجَازِ أَوْ الْيَمَامَةِ مَنْ لَا طَمَعَ لَهُ فِي الْفُرْصِ وَ لَا عَهْدَ لَهُ بِالشَّبَعِ...»
هیئات اگر هوای نفس بر من پیروز بشود و حرص و آز من به گزینش خوراک‌ها و ادارم سازد در حالی که ممکن است در حجاز و یمامه کسی باشد که طمعی در یک قرص نان نداشته باشد و سیری را به یاد نداشته باشد یا اینکه من با شکمی پر بخوابم و پیرامون من شکم‌های گرسنه و جگرهای سوخته باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۴۵ - ص ۴۱۸ - س ۲).

باز در این رابطه بود که پیامبر اسلام پیوسته دعا می‌کرد که:

«اللهم بارک لنا فی الخبز فانه لو لا الخبز ما صلینا و لا صمنا و لا ادینا فرائض ربنا - خداوند، نان ما را مبارک فرما زیرا اگر نان نباشد نه نماز خواهیم خواند و نه روزه خواهیم گرفت و نه سایر واجبات خدایمان را ادا خواهیم کرد.»

بنابر این امام علی در راستای پرورش کادرهای همه جانبه مبتنی بر سه مؤلفه «بینشی» و «منشی» و «کنشی» و در کانتکس آموزش جهت کشف حقیقت معتقد به مسئولیت پذیری جهت کاهش درد و رنج مردم می‌باشد لذا در این رابطه است که باز در خطبه ۳ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۵۰ - س ۲ می‌فرماید:

«وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كِبْطَةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ أَسْقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَادَ عُنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنزٍ...» - سوگند به خدائی که دانه را شکافت و روح را آفرید اگر گروهی برای یاری من آماده نبودند و حجت خداوندی با وجود یاوران بر من تمام نمی‌گشت و پیمان الهی با دانایان در باره عدم تحمل پر خوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده نبود مهار این زمامداری را به دوشش می‌انداختم و انجام آن را مانند آغازش با پیاله بی اعتنائی سیراب می‌کردم در آن هنگام می‌فهمیدید که این دنیای شما در نزد من از خلط دماغ یک بز ناچیزتر است.»

و در همین رابطه است که امام علی باز در خطبه ۳۳ - نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۷۶ - س ۱۲ می‌فرماید:

«قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَخَلْتُ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع بَدِي قَارٍ وَ هُوَ يَخْصِفُ نَعْلَهُ فَقَالَ لِي مَا قِيمَةُ هَذَا النَّعْلِ فَقُلْتُ لَا قِيمَةَ لَهَا فَقَالَ ع وَ اللَّهُ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِمْرَتِكُمْ إِلَّا أَنْ أُفِيمَ حَقًّا أَوْ أُدْفَعَ بَاطِلًا...»
عبدالله بن عباس می‌گوید در ذی قار بر امیر المومنین وارد شدم در حالی که او داشت کفشش را وصله می‌کرد به من فرمود ارزش این کفش چقدر است؟ گفتم ارزشی ندارد، فرمود سوگند به خدا این کفش در نزد من محبوب‌تر از زمامداری و حکومت است مگر اینکه حکومت بر شما باعث گردد تا من حقی را بر پا دارم یا باطلی را ایزوله کنم.» ♦

ادامه دارد



روز «وداع ما با محمد»

در جامعه ما، بی‌کس‌اند». الوداع «دل زعشق تو توانا می‌شود، خاک همدوش ثریا می‌شود». الوداع «در دل مسلم مقام مصطفی است، ابروی ما، زنام مصطفی است». الوداع «بیست سال در غار حرا خلوت گزید، قوم، آئین، شجاعت آفرید». الوداع «وقت هیجا تیغ او، آهن‌گداز، تاج کسری زیر پایش چون پیاز». الوداع «در جهان آئین نو آغاز کرد، دید نو، دنیای نو، پر ساز کرد». الوداع «روز محشر اعتبار ما تویی، در جهان هم پرده‌دار ما تویی». الوداع «امتیازات نسب را پاک سوخت، آتش او این خس و خاشاک سوخت». الوداع «شور عشقت در نی خاموش ما، می‌تپد، صد نغمه در آغوش ما». الوداع:

هستی مسلم جلی‌گاه اوست، طورها بالذ زگرد راه او
محکم از حق شد، سوی حق گام زد، لات، عزای، منات ما شکست
تا عصای «لا اله» بگرفت بدست، خوف استبداد فرعون را شکست
خیمه در میدان «الا الله» زد، هم ابودر هم بلال، آگاه کرد
شاهد حالش، علی مرتضی، مهبط وحی‌اش، حنین، بدر، حرا
طرح عشق انداخت اندر جان ما، او «معلم» او «مالم» او «نگار»
ای که در زندان ترس باشی اسیر، از نبی «تعلیم لا تخفا» بگیری
نقش نو بر صفحه هستی کشید، سطوت، کسری و قیصری را درید
کاهن و پاپ و فقیهان کور کرد، بندگان را، مسند خاقان کرد
حریت زاد از ضمیر پاک او، این می‌نوشین چکید از تاک او
همچو سرو آزاد همراهان او، خواجگی از کار فرمایان ربود
از نگاه او، مساوات اصل دین، از نگاه او سیاست جز دین
گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن، نیست مکن جز به قرآن زیستن
آن کتاب زنده قرآن حکیم، حکمت او لایزال «است و قدیم»
نوع انسان را پیام آخرین، حامل او رحمه للعالمین
مگسل از ختم رسل ایام خویش، تکیه کن هم بر فن هم گام خویش
از پیام مصطفی آگاه شو، فارغ از ارباب غیر الله شو
از منات و لات و عزی و هبل، هر کدام داریم بتی اندر بغل
وای ما، ای وای ما، ای وای ما، شیخ ما از برهمن کافرتر است
زانکه او را سومنات اندر سر است، وای ما، ای وای ما، ای وای ما
مسلم از سر نبی بیگانه شد، باز این بیت‌الحرم بتخانه شد
وای ما، ای وای ما، ای وای ما، مصطفی اندر حرا خلوت گزید
مدتی جز خویشتن کس را ندید، نقش ما را بر دل او ریختند
ملتی از خلوتش انگیختند، هر که را دارد، ازین آتش نصیب، سوز و ساز
خویش را گردد رقیب

والسلام

الوداع ای پیامبر «آگاهی، آزادی و قدرت». الوداع ای «وارث ابراهیم خلیل»، الوداع ای «مهبط وحی، عشق و آگاهی»، الوداع ای رسول «کتاب، ترازو و آهن»، الوداع ای منادی «نان، فرهنگ و آزادی»، الوداع ای «معلم حقیقت، خیر و زیبایی»، الوداع ای «بشیر قسط، عدل و مساوات»، الوداع ای نذیر «ظلم، جور، جهل»، الوداع ای «آفتاب علم، ایمان و یقین»، الوداع «علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین»، الوداع «ای شهاب ظلم‌سوز عدل‌ساز»، الوداع «ای مزمل، ای مدثر، ای امام المتقین»، الوداع «ای خنک معراج و آن اسرای تو، ای مبارک آن شب اسرای تو»، الوداع «لیله القدر رهائی، راه تو»، الوداع «رخ بردن، تعب بردن بهر ما، انعام تو»، الوداع «ای مرگ دنیای کهن»، الوداع «مرگ آتشیخانه، دیر، شمن»، الوداع «قطع استبداد کردن کار توست»، الوداع «نفی استثمار سر دین توست»، الوداع «تار ما از زخمه‌ات لرزان شده»، الوداع «قطع کردی جهل، استحمار را»، الوداع «قطع کردی جور استثمار را»، الوداع ای «زتیغ جور قارون خسته تن»، الوداع ای «زتیغ ظلم نمود، داغ داغ»، الوداع «مذهب تو، قاطع ملک و نسب، از قریش و منکر از فضل عرب»، الوداع ای «تو ما را، اندرین دنیا دلیل»، الوداع ای «تو ما را آخرت، شمع و طریق»، الوداع «پاش پاش، از ضربت لات و منات، مهلتی ان کنت از معت الفرق»، الوداع «تو کلیم، تو مسیح، تو خلیل، هم دلیل، هم صراط، هم منیر»، الوداع «ما هنوز اندر ظلم جور، جهل»، الوداع «ما هنوز اندر حصار فقه، قبر»، الوداع «ما همه با سوز تو، صاحب دلیم، ورنه نقش باطل آب و گلیم»، الوداع «رقص جان آموختن کار تو است، غیر حق را سوختن، راه تو است»، الوداع «ای محمد، ای رسول کردگار، تو بشر بودی چو ما، عبد خدا»، الوداع «ترسم از عصری که ما، زادیم در آن، در بدن غرقیم و کم دانیم، جان»، الوداع «مصحف تو هم رفیق و راه ما است»، الوداع «جان ما در حسرت راه خداست»، الوداع «پرده تزویر غاسق را بسوز، ظلمت ظلم فقیهان را بسوز»، الوداع «از قیام بی حضور ما مپرس، از سجود بی سرور ما مپرس»، الوداع «از نگاه اهرمن سوزت بگو، از شهاب قاسطین سوزت بگو»، الوداع «در حرم زادیم کلیسا را مرید، حج تو کردیم بت‌ها را شفیع»، الوداع «گرچه گفتیم، لا اله اندر زبان، در ضمیر خود ندیدیم، نور جان»، الوداع «از غلامان لذت ایمان مجو، گرچه باشیم حافظ قرآن مجو»، الوداع «جلوه معراج تو آزادی است، آخر اسراء تو فلاحی است»، الوداع «داور ما و باور ما اسلام توست، جنت موعود ما ایمان توست»، الوداع «تا که بر قرآن تو آویختیم، از نگاه فقه و سنت‌سوز تو، بگریختیم»، الوداع «هین رها کن ما، زجهل و فقه و جور، ای مسیحای فلک‌پیمای چیست»، الوداع «حمد بیحد مر رسول پاکباد، آن که ایمان داد بی مزد و بهاء»، الوداع «علم و حکمت داد، ما را بی مثال، هم قلم داد، هم زبان، چشم باز»، الوداع «از پیام تو شویم، پاینده‌تر، زنده‌تر، سوزنده‌تر، تابنده‌تر»، الوداع «داده تو باده تو دیگر است، مستی تو و سوزش تو زان سر است»، الوداع «جاهلان در جامعه ما سرورند»، الوداع «عاقلان



چرائه ختم نبوت

پیامبر اسلام



تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حیثیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است این نوع اعتقاد نیروی روانشناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها را متوقف می‌سازد» (باز سازی فکر دینی در اسلام - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۱۶).

بنابراین از نظر اقبال قرآن دارای یک قالب و یک محتوای می‌باشد که قالب قرآن همان گوهر وحی نبوی می‌باشد که اقبال معتقد است که وحی نبوی در ادامه غریزه می‌باشد و وابسته به دوران کهن است اما از نظر محتوای، چون قرآن توسط ایجاد تعدد منابع معرفتی بستر ساز عقل و تکامل مستمر این عقل انسانی می‌شود این امر باعث می‌گردد که قرآن و پیامبر اسلام وابسته به دنیای نو بشوند لذا در این رابطه اقبال معتقد است که پیامبر اسلام بین دنیای نو و کهنه قرار گرفته است.

«پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع وحی او مربوط می‌شود او به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای محتوای وحی او در کار می‌آید او متعلق به جهان جدید است چراکه پروسس حیات در قرآن و وحی پیامبر اسلام منابع دیگری از معرفت را

د - اقبال عامل تکوین عقل در پروسس تکامل اجتماعی بشر را از بستر غریزه انسان خود وحی نبوی پیامبران الهی و در راس آن‌ها پیامبر اسلام می‌داند و در خصوص تولد عقل در دوران نبوت پیامبر اسلام که بستر ساز ختم نبوت پیامبران الهی گردید، اقبال عامل اصلی تکوین عقل در دوران حیات نبوی پیامبر اسلام را چند منبعی کردن منابع معرفتی بشر توسط قرآن می‌داند. از نظر اقبال تا قبل از دوران حیات نبوی پیامبر اسلام، بشریت در عرصه معرفتی و اپیستمولوژی تک منبعی بود تحول بزرگی که قرآن در عرصه اپیستمولوژی بشر بوجود آورد این بود که طبیعت و تاریخ را در کنار تک منبع معرفتی وحی قرار داد. بدین ترتیب بود که از نظر اقبال قرآن بستر ساز و عامل تولد عقل برهانی استقرائی بشر در پروسه حیات و تکامل وجود گردید و با تولد عقل برهانی استقرائی بشر بود که آنچنانکه اقبال می‌گوید نبوت به قطع خود فرمان داد.

ه - اقبال اولین کسی بود که موضوع ختم نبوت را در چارچوب موضوع تکامل وجود تبیین کرد. او عامل اصلی ختم نبوت پیامبر اسلام را در تولد عقل برهانی استقرائی انسان بوسیله چند منبعی کردن معرفت انسان توسط قرآن می‌داند، از نظر اقبال با تولد عقل برهانی استقرائی انسان توسط قرآن، دوران غریزه و دوران وحی به پایان رسید لذا در این رابطه است که اقبال می‌گوید:

«با تولد عقل برهانی استقرائی در پروسس حیات عاملی شد تا حیات در این مرحله به خاطر نفع خود تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت متوقف سازد» (بازسازی فکر دینی - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵ - س ۱۰).

به عبارت دیگر از نظر اقبال این تکامل و تولد عقل برهانی استقرائی بود که پروسس حیات به درجهائی از شعور و تدبیر رسانید تا برای اصالت دادن به این عقل برهانی استقرائی انسان به قطع نبوت فرمان دهد و در این رابطه است که اقبال تولد عقل برهانی استقرائی انسان را که بستر ساز ختم نبوت می‌باشد، پایان تکامل پروسس حیات نمی‌داند بلکه بالعکس فرایندی نو در عرصه پروسس تکامل می‌داند که با تولد این عقل برهانی استقرائی، انسان جهت تکامل این عقل لازم گردید تا رابطه انسان با آسمان و وحی قطع شود.

«اندیشه ختمیت نبوت پیامبر اسلام نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهائی حیات جانشین شدن عقل برهانی استقرائی به جای غریزه است، چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب ارزش عقلانی، این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با

اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام که آرزو مند چنانکه دلخواه شما است برای شما مجسم کنم همراه با ظهور ولادت عقل برهانی استقرائی گردید، رسالت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت به حد کمال می‌رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانانه این امر است که پروسس حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵ - س ۲۲).

۳ - قرآن و قصه ختمیت نبوت پیامبر اسلام از نگاه اقبال:

گرچه در کل آیات قرآن به جز آیه ۴۰ سوره احزاب که می‌فرماید «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا - محمد پدر هیچ کدام از شما نمی‌باشد او رسول خدا است و خاتم انبیاء الهی است و خداوند بر همه چیز آگاه می‌باشد»، آیه‌ائی نداریم که به صراحت اعلام ختم نبوت پیامبر اسلام کرده باشد، تنها در همین یک آیه قرآن است که قرآن به صراحت پس از اینکه موضوع اعلام رسالت پیامبر اسلام می‌کند، نبوت پیامبر اسلام را خاتم نبوت انبیاء الهی می‌داند. سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه اگر ختمیت نبوت آنچنان اهمیتی دارد که علامه محمد اقبال آن را تبیین می‌کند، پس چرا در کل آیات قرآن فقط در یک آیه به آن اشاره می‌شود؟ برای پاسخ به این سوال باید توجه داشتیم که قرآن آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید به ختم نبوت پیامبر اسلام به عنوان یک پروژه وجودی نگاه می‌کند نه آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام روایتی می‌گویند به عنوان یک موضوع فقهی، لذا در این رابطه است که قرآن در بستر پروسس تکامل وجود و خلقت و پیدایش عقل انسان به تبیین سه اصل توحید و قیامت و نبوت می‌پردازد. از نظر قرآن طبیعت، هستی، وجود، انسان، اجتماع و تاریخ در پیوند ارگانیک با هم و به عنوان یک پروسس دیالکتیکی نمایشگاه تبیین کننده سه اصل توحید و نبوت و قیامت می‌باشد، چراکه نخستین مشخصه شدن دیالکتیکی طبیعت و انسان و جامعه و تاریخ از نظر قرآن اصل تکامل و هدفداری این تکامل در

بستر انطباق با محیط و هدایت‌گری غریزه و هدایت‌گری از برون توسط انبیاء و هدایت‌گری از درون توسط عقل برهانی استقرائی می‌باشد که قرآن این شدن دیالکتیکی وجود را به صورت صیروت «الی الله» مطرح می‌کند و این هدفداری تکامل به صورت حرکت «الی الله» تبیین می‌نماید.

«وَلَهُ اسْلَمٌ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ - آنچه در آسمان و زمین هست با اختیار و بی اختیار در نهایت بازگشتش به سوی الله می‌باشد» (سوره آل عمران - آیه ۸۳) و

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ - از خدا آمده‌ایم و به سوی خدا باز می‌گردیم» (سوره بقره - آیه ۱۵۶) و

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ - هر حرکتی که به سمت الله نباشد نابود شدنی است حکم از آن پروردگار است و بازگشت همه وجود به سمت اوست» (سوره قصص - آیه ۸۸)

«إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ - بازگشت حرکت وجود و انسان به سوی پروردگار می‌باشد» (سوره علق - آیه ۸)

«أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ - جهت شدن همه وجود به سمت الله می‌باشد» (سوره شوری - آیه ۵۳)

«وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ - تمام وجود شدنی به سمت الله دارند» (سوره مائده - آیه ۱۸)

به همین دلیل است که قرآن موضوع قیامت را با ترم معاد که بازگشت به اول باشد مطرح نمی‌کند، چراکه در معاد تکامل و هدفداری به نمایش در نمی‌آید، اصطلاح معاد بعدا توسط اسلام روایتی وارد دیسکورس اسلامی شد قرآن موضوع قیامت و توحید و نبوت را در چارچوب حرکت و تکامل و شدن مطرح می‌کند.

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ - آیا اینچنین می‌اندیشید و حساب می‌کنید که خلقت شما عبث و بیهوده بوده و شما در نهایت به سوی ما باز نمی‌گردید» (سوره مومنون - آیه ۱۱۵)

بنابراین اقبال موضوع پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام را به صورت استحاله هدایت‌گری از وحی نبوی برونی به سمت عقل برهانی استقرائی درونی انسان تبیین می‌کند.

«ظهور و ولادت عقل برهانی استقرائی در بستر رسالت یا ظهور اسلام عامل ضرورت پایان یافتن خود رسالت می‌شود و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که پروسس حیات و تکامل نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۴).

به عبارت دیگر از نظر محمد اقبال با تبدیل هدایت‌گری از برون به هدایت‌گری از درون در انسان، بستر ختم نبوت پیامبر اسلام تکمیل می‌گردد و در این رابطه است که اقبال می‌گوید با تولد عقل برهانی استقرائی این کمال نبوت بود که به ختم و قطع خود بر بشر فرمان داد و در همین رابطه است که پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام در قرآن در بستر تکوین پروژه ولادت عقل برهانی استقرائی در انسان قابل تبیین می‌باشد که از نظر اقبال عامل تکوین و ولادت عقل برهانی استقرائی انسان توسط وحی نبوی و قرآن به وسیله چند منبعی شدن معرفت انسان در بستر اپیستمولوژی بوده است، چراکه تا قبل از قرآن تنها منبع معرفت و شناخت انسان منبع وحی نبوی بود که از بیرون از انسان به هدایت‌گری حرکت انسان و جامعه انسانی می‌پرداخت. بزرگترین انقلابی که قرآن در عرصه اپیستمولوژی ایجاد کرد این بود که طبیعت و تاریخ را به عنوان منبع شناخت و معرفت انسان در کنار همان تنها منبع معرفتی بشر یعنی وحی نبوی قرار داد که خود این امر باعث گردید تا عقل برهانی استقرائی در انسان متولد بشود و تولد این عقل باعث گردید تا هدایت‌گری حرکت انسان و جامعه انسان از صورت برونی که شکل رسالت انبیاء الهی داشت به شکل درونی یعنی تحت سلطه عقل انسان درآید.

«توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است قرآن انفس یا خود و آفاق یا جهان را منابع علم و معرفت می‌داند، یعنی از نظر قرآن خداوند نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد و هم در تجربه بیرونی و وظیفه آدمی آن است که معرفت بخشی همه سیماهای تجربه را در معرض قضاوت قرار دهد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۸).

البته هر چند شیخ مرتضی مطهری در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه

رنالیسم» می‌کوشد که این اندیشه اقبال در باب ختم نبوت با عنوان ختم دیانت رد کند و تبیین فقهی خودش از ختم نبوت جایگزین تبیین کلامی اقبال بکند، اقبال پیشاپیش در رد اینگونه قضاوت‌های قشری و پوزیتیویستی و فقهاتی امثال شیخ مرتضی مطهری نقش قرآن را از بعد از ولادت عقل برهانی استقرائی در انسان هدایت‌گری، عقل انسان می‌داند. بنابراین از نظر علامه محمد اقبال ختم نبوت و قطع وحی نبوی به معنای بی‌نیازی انسان از دین و قرآن و وحی نبوی نیست چراکه اقبال معتقد است که قرآن دارای یک قالب و یک محتوا می‌باشد، قالب قرآن وحی نبوی است که مربوط به دوران کهن تاریخ انسان بوده که انسان به صورت برونی از طریق انبیاء الهی و وحی نبوی هدایت می‌شده است که این قالب وحی توسط پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام پایان یافته است و دیگر بعد از پیامبر اسلام توسط عقل برهانی استقرائی در انسان، انسان از بیرون با وحی نبوی هدایت نخواهد شد و اما محتوای قرآن از نظر اقبال یک محتوای اپیستمولوژیک و معرفت‌شناسانه جهت ارائه متدولوژی و روش به عقل انسان می‌باشد که همیشه زنده است و همیشه بشر به آن نیازمند می‌باشد و این موضوع همان اصلی است که شیخ مرتضی مطهری در نقد اندیشه اقبال توان فهم آن را ندارد و قصه ختمیت نبوت اقبال را تحت عنوان قصه ختمیت دیانت مطرح می‌کند.

«اندیشه ختمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی حیات و هدفداری جانشین شدن عقل به جای غریزه است، چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب، ارزش عقلانی ختمیت نبوت در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای برای عقل انسان ایجاد می‌کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۱۵).

و در همین رابطه است که اقبال پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام را بسترساز پروژه ختمیت ولایت پیامبر اسلام می‌داند و معتقد می‌شود که با ختم نبوت پیامبر اسلام نه تنها دیگر وحی نبوی یا هدایت‌گری برونی و ارسال پیامبر قطع می‌شود مهم‌تر از آن با جایگزین شدن عقل برهانی استقرائی انسان به جای اصل ولایت پیامبر اسلام، خود ولایت پیامبر اسلام هم ختم می‌گردد چراکه از نظر اقبال معنی ولایت پیامبر الهی تکیه پیامبر بر شخصیت و تجربه خود به جای دلیل آوردن برای مدعای خود می‌باشد. یعنی پیامبر به مردم می‌گوید چون این من بوده‌ام که توسط تجربه نبوی چنین موضوعی را تجربه کرده‌ام بر شما واجب است که آن را بپذیرید و از من دلیلی نخواهید، اقبال مدعی است که با تولد عقل

گیرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۷ - س ۵).

البته قبل از اقبال اولین کسی که به لحاظ معرفت‌شناسی موضوع ختم نبوت را مورد ارزیابی قرار داد، عبدالرحمن بن خلدون تونسوی در کتاب «مقدمه تاریخ» در قرن هشتم هجری بود که علامه اقبال به این موضوع در کتاب «بازسازی فکر دینی» اعتراف می‌کند و مدعی است که موضوع بشری شدن و زمینی شدن معرفت دینی و معرفت عرفانی از بعد از وفات پیامبر اسلام به دلیل دو پروژه ختمیت نبوت و ختمیت ولایت اصلی بوده که او یعنی اقبال از ابن خلدون وام گرفته است.

«در ضمن این مطلب را باید پذیرفت که ابن خلدون تنها مسلمانی است که با روحی کاملاً علمی به این مطلب توجه کرده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۷ - س ۹).

«نخستین مسلمانی که معنی و ارزش عمل پیامبر اسلام را شناخت، ابن خلدون بود که با روح نقادتری به محتوی خودآگاهی باطنی نزدیک شد و تقریباً به همان چیزی رسید که اکنون با فرضیه خودهای ناخودآگاه بیان می‌شود» (ص ۲۲ - فصل معرفت و تجربه دینی - س ۱۸).

بنابراین قرآن تبیین قصه ختمیت پیامبر اسلام را تنها با آیه ۴۰ سوره احزاب که همین یک آیه در کل قرآن می‌باشد که اصل ختمیت نبوت پیامبر اسلام را مطرح می‌کند، تبیین نمی‌کند بلکه تمامی آیاتی که در خصوص تحول و تکامل معرفت‌شناسانه انسان و تکامل و تطور جامعه و تاریخ انسان می‌باشد در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد. ♦

ادامه دارد

برهانی استقرائی در انسان توسط قرآن موضوع ولایت پیامبر اسلام هم تمام شده است و بعد از پیامبر اسلام هیچکس حق ندارد بگوید به خاطر ولایت بدون دلیل، این حرف من را قبول کنید بلکه همه مسلمانان موظفند از بعد از وفات پیامبر اسلام توسط نقل نقادانه خود حرف‌های دیگران را یا تجربه‌های درونی و برونی دیگران در بستر ارائه دلیل قبول کنند.

«ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این اعتقاد نیروی روانشناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها را متوقف می‌سازد، کار این اندیشه آن است که در برابر ما چشم انداز تازه‌ای از معرفت در میدان تجربه درونی می‌گشاید، این کار نیمی از شعار مسلمانی است و به کار نیم دیگر آن می‌ماند که با برهنه کردن نیروی طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگ‌های کهن بر آن پوشانده بودند اسلام روح مشاهده از روی نقادی در تجربه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است، بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارفی باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۱۸).

در همین رابطه است که اقبال موضوع ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام را به عرصه معرفت‌شناسانه و اپیستمولوژی می‌کشاند و معتقد می‌گردد که با ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام، تمامی معرفت‌های انسان صورت معرفت بشری و زمینی دارد و باید همراه با دلیل نقادانه عقل برهانی استقرائی انسان باشد و هیچ معرفتی از انسان از بعد از وفات پیامبر اسلام به دلیل اینکه منبع آن مقدس است، نمی‌توان غیر بشری و مقدس تصور کرد حتی آنچنانکه اقبال مثال می‌زند اگر این معرفت عرفانی و دینی باشد باید با این معرفت‌های دینی و معرفت‌های عرفانی هم مانند دیگر معرفت‌های بشری به صورت بشری و زمینی برخورد کنیم.

«بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار



اصناف و انواع خداپرستی:

خداپرستی دگماتیسم خداپرستی انطباقی خداپرستی تطبیقی

حیات انسان تاریخی بود که آنچنانکه مالدینوفسکی می‌گوید «این خداپرستی عامل انطباق فرد با جمع و فرد با محیط گردید»؛ و آنچنانکه مارکس می‌گوید «این خداپرستی تصویرساز انطباقی بود که به صورت روح زندگی بی‌روح و ایدئولوژی درآمد که طبقات زبردست را افیون می‌داد و افسون می‌کرد تا سلطه زبردستان را به رضایت تحمل کنند و انگشتی به اعتراض برنیاورند»؛ و از اینجا بود که «خداپرستی تصویرساز انطباقی» انسان آبخشور «دستگاهی از سمبل‌های مقدس» شد؛ و در کانتکس این «خداپرستی تصویرساز انطباقی» بود که تبیین وجودشناسانه انسان اولیه تکوین پیدا کرد.

زیرا برای او اشیاء به دو نوع «مقدس و غیر مقدس»، یا «برتر و فروتر» تقسیم می‌شدند، که در یکی او به دیده «هیبت و خشیت» می‌نگریست، و در دیگری در «رتبه و منزلت فروتر»؛ و علت این تقدیس و تکذیب آن بود که او با «تصویرسازی ذهنی و عینی انطباقی» دستگاهی از سمبل‌های خیر و شر در کادر ثنویت وجودشناسانه یا معرفت‌شناسانه می‌ساخت و به تبع این «دستگاه سمبلی»

الف - خداپرستی تصویرساز - خداپرستی تصویرسوز:

از زمانی که «انسان» توانست، حتی خارج از هدایت‌گری و بعثت انبیاء الهی توسط «تجربه‌های فردی و شخصی خویش» به خاطر «نیاز وجودی و اگزیزتنتسیلی به امر بی‌نهایت»، خداوند را، در هستی «تجربه کند» (گرچه در عرصه عملی این، «تجربه ابتدائی وجودی» که به قول داروین جزء خودویژگی‌های، نخستین «انسان تازه تکوین یافته» در آخرین حلقه «پروسس تکامل حیات» می‌باشد) دریافت که در برابر یک «امر بی‌نهایت» قرار دارد، در رابطه با «تفسیر و فهم نظری» این «تجربه امر بی‌نهایت» بود که انسان تازه تکوین پیدا کرده، در بزرگترین «تندیج فرایند اپیستمولوژی یا معرفت‌شناسانه» خود قرار گرفت. چراکه، علاوه بر اینکه، خود «تجربه امر بی‌نهایت، در آغاز برای انسان به خاطر اینکه، صورتی پیشاتصوری و پیشاتصدیقی به لحاظ معرفت‌شناسانه داشت بسترساز آن شده بود، تا او را گرفتار «حیرت در تماشای وجود بکند.

اما از آنجائیکه این «حیرت» او تنها مولود تجربه فردی و شخصی‌اش بود، و به لحاظ «فقر معرفت‌شناسانه» توان تفسیر این تجربه شخصی خود را نداشت برای فرار از بی‌طاقتی استخوان‌سوز خود در برابر «تحمل و فهم این حیرت» معلول تجربه اولیه بی‌نهایت و برای «تفسیر نظری آن امر اگزیزتنتسیلی ابتدائی و ضعیف» کوشید تا با مصداق‌سازی ذهنی و عینی و مجسم در بیرون از ذهن خویش، حتی در «ساحت خیال خود» تفسیری «تصویرساز» از آن امر «تصویرسوز» بکند؛ لذا از اینجا بود که «خداپرستی همراه با بت‌پرستی» در اصناف مختلف خود، حتی قبل از بعثت انبیاء، به صورت ذهنی و عینی یا فردی و اجتماعی در زندگی انسان تاریخی تکوین پیدا کرد و از اینجا بود که آنچنان که مارکس می‌گوید: «دین به عنوان یک ایدئولوژی کاذب» حتی قبل از بعثت انبیاء تکوین پیدا کرد. زیرا آدمیان توسط این خداپرستی تصویرساز خود، می‌توانستند با شرایط «زیست جهان خود» سازگار شوند؛ و با آن خداپرستی تصویرساز خود به صورت «انطباقی» نه «تطبیقی»، خود را با محیط سازگار کنند.

اما آنچنانکه مارکس می‌گوید این سازگاری امری فریبکارانه بود. زیرا می‌کوشیدند وضع موجود خود را توجیه کنند، آن هم از زبان خدا و از منظری آسمانی، تا مجبور نباشند که دست به تغییر محیط به صورت تطبیقی بزنند. علی‌احاله همین پیدایش «خداپرستی تصویرساز انطباقی» در عرصه

او امری را مقدس و امری را حرام و تحریم می‌کرد.

البته تظاهرات بیرونی «خداپرستی تصویرساز انطباقی» به صورت «بت‌سازی و بت‌پرستی» در حیات انسان تاریخی متبلور گردید؛ و بت که گفته می‌شود از کلمه «بودا» گرفته شده است در این دایره سمبل‌هایی بودند که انسان‌ها در عرصه «خداپرستی تصویرساز انطباقی» خود از ورای آنها به چیزهای دیگری در عرصه فردی و اجتماعی نگاه می‌کردند؛ و از اینجا بود که «خداپرستی انسان» در ایستگاه «خداپرستی تصویرساز انطباقی» باعث تلفیق سه مؤلفه «پرستشی» و «عبادت» و «معنویت» گردید.

اما از آنجائیکه در «خداپرستی تصویرساز انطباقی» عنصر «قدسیت و تقدس» در چارچوب «سمبل‌های مقدس» که به صورت «بت» مادیت پیدا می‌کردند، نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند، این امر باعث گردید تا در «خداپرستی تصویرساز انطباقی» به جای «خدا»، «خدایان» جایگزین شوند و به جای یک «بت»، «بت‌ها» و «بتکده‌ها و بتخانه‌ها» تکوین پیدا کند؛ و به این ترتیب بود که گرچه «خداپرستی تصویرساز انطباقی» در چارچوب بت و بت‌پرستی توانست آدمی را از نظر ذهنی با «عینیت خارجی طبیعی و اجتماعی به صورت انطباقی (نه تطبیقی) توافق و سازگاری» بدهد، و زندگی آدمی را به صورت انطباقی (نه تطبیقی) در مجموعه هستی ممکن بسازد، اما هرگز نباید فراموش کنیم که آدمی در شرایطی به «خداپرستی تصویرساز انطباقی» التفات کرد که با وضعیت عینی محیط طبیعی و اجتماعی خود در تعارض بود، و برای او امکان استمرار زندگی فردی و اجتماعی ممکن نبود.

لذا در راستای بسترسازی برای استمرار حیات خود یکی از این دو راه در پیش روی داشت یا، می‌بایست به صورت تطبیقی و واقعیت محیط طبیعی و اجتماعی خود را عوض کند، یعنی «عین را تغییر می‌داد تا با ذهن او موافق افتد» (برخورد تطبیقی)، یا برعکس «ذهن خود را تغییر می‌داد، تا موافق عین محیط خارج از خود شود» (برخورد انطباقی)، یا باید آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز

زمانه با تو نسازد تا با زمانه ستیز

برای «تطبیق خود با محیط به تغییر محیط پردازد»، یا آنچنانکه خیام می‌گوید

زمانه با تو نسازد تو با زمانه بساز

باید به صورت «انطباقی با زمانه بسازد و خود را موافق آن» درآورد. به عبارت دیگر در برابر انسان دو راه بیشتر وجود نداشت یا «راه انطباق و ساختن» یا «راه تطبیق و ستیزیدن» و به همین دلیل دو نوع خداپرستی:

۱ - تصویرساز انطباقی.

۲ - تصویرسوز تطبیقی، در «پروسه انسانی و اجتماعی»، «انسان تاریخی» تکوین پیدا کرد.

سلسله جنبان «خداپرستی تصویرسوز تطبیقی» پیامبران نهضت ضد بت‌پرستی ابراهیم خلیل از ابراهیم تا پیامبر اسلام بودند، که کوشیدند، تا به چالش کشیدن هر گونه بت‌پرستی ذهنی و عینی یا فردی و اجتماعی بشر، شرایط را برای «تغییر عین در راستای تطبیق به ذهن فراهم کنند». بنابراین نقش «خداپرستی تصویرساز انطباقی» این بود که نظام یا دستگاهی ذهنی به انسان ببخشند تا بدینوسیله ذهن او را به صورت انطباقی با عین سازگار کنند؛ و از اینجا بود که «خداپرستی تصویرساز انطباقی» برعکس «خداپرستی تصویرسوز تطبیقی» پیامبران ابراهیمی، همیشه‌شانی تزریقی از جانب اصحاب سه گانه قدرت داشته است و مصنوع اصحاب سه گانه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت مذهبی و اجتماعی بوده است. چراکه مؤلفه‌های سه گانه قدرت حاکم بر تاریخ بشر می‌کوشیدند تا:

اولا در برابر «خداپرستی تصویرسوز تطبیقی» پیامبران ابراهیمی بر طبل «خداپرستی تصویرساز انطباقی» در لباس بت و بت‌پرستی پردازند.

ثانیا در ادامه آن تلاش می‌کردند تا این «خداپرستی تصویرساز انطباقی» را به نفع خود و به زیان طبقه محکوم تفسیر کنند.

یعنی صاحبان سه گانه قدرت «زر و زور و تزویر» در چارچوب «خداپرستی تصویرساز انطباقی» افکاری وارد باورهای اعتقادی توده‌های مردم می‌کردند که مردم توسط این باورها وضعیت طبیعی و انسانی و اجتماعی و تاریخی خود را نیکو می‌دیدند، و لذا نیازی به تغییر بهینه‌آن‌ها احساس نمی‌کردند. در نتیجه آنچنانکه مارکس می‌گوید در کانتکس «خداپرستی تصویرساز انطباقی» افکار طبقه حاکم، افکار حاکم می‌شود. البته در «خداپرستی تصویرسوز تطبیقی» پیامبران ابراهیمی - برعکس «خداپرستی تصویرساز انطباقی» - اصحاب سه گانه قدرت که در این چارچوب کیهان وجود را در آینه جامعه

تعریف می‌کردند، جهان عظیم یا کیهان وجود، دستگاهی مقدم بر جامعه اجتماعی می‌باشد و لذا ما مجبوریم برای برخورد تطبیقی با جامعه همین جامعه را در آینه جهان عظیم تعریف بکنیم نه بالعکس.

خلاصه آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

پیدایش «احساس عرفانی یا معنویت در انسان» همراه با «تجربه اولیه و انفرادی و شخصی امر بی‌نهایت» توسط «انسان اولیه» در آخرین حلقه «پروسس تکامل حیات» در پیوند با عدم توان انسان اولیه از «تفسیر حیرت‌تکوین یافته از مواجهه با وجود» در جدال با «نخستین تجربه امر بی‌نهایت» و پناه بردن او به علت ناچاری به «مصادق‌سازی و تصویرسازی» آن «تجربه فردی در عرصه تفسیر فردی و اجتماعی خویش» بسترساز اولیه تکوین «خداپرستی تصویرساز انطباقی» گردید. زیرا:

اولا «امر بی‌نهایت تجربه کرده» به علت «فردی و شخصی بودن» آن، نه تنها برای همه افراد انسان صورت یکسانی نداشت بلکه بالعکس از آنجائیکه این «تجربه بی‌نهایت» توسط عینک جهان‌بینی یا زیست‌جهانی فردی او تحقق پیدا می‌کرد، به عدد انسان‌ها این «امر بی‌نهایت» به صورت گوناگونی تجربه می‌شد «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِهٖ عِدَدِ أَنْفَاسٍ بِلِ بِهٖ عِدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ».

ثانیا از آنجائیکه این «امر بی‌نهایت» تجربه شده توسط سطح شناخت و «فرایند تاریخی معرفت‌شناسانه انسان تاریخی» تفسیر می‌شد، به همین دلیل منهای «تفاوت در تجربه‌های بی‌نهایت انسان‌ها که به عدد خود انسان‌ها بود» تفاوت در «تفسیر این تجربه‌ها به عدد معرفت مختلف انسان‌ها» به آن اضافه گردید آنچنانکه، عظیمی از انسان‌ها هر چند می‌توانستند به «تجربه بی‌نهایت» دست پیدا کنند ولی توان «تفسیر این بی‌نهایت» برای آن‌ها هرگز حاصل نمی‌شد و گاه و بعضا در حد همان «تجربه بدون تفسیر» باقی می‌ماندند. آنچنانکه می‌توان گفت که «پراکندگی در عرصه تفسیر تجربه‌های بی‌نهایت بسیار گسترده‌تر از خود تجربه بی‌نهایت» گردید بطوریکه اگر بگوئیم گمراهی انسان در رابطه با «خداپرستی تصویرساز انطباقی» معلول انحراف در «تفسیر آن تجربه‌های بی‌نهایت بوده است» سخنی به‌گزار نگفته‌ایم.

اما از آنجائیکه در مراحل اولیه «معرفت‌شناسی» انسان تاریخی در عرصه پروسس تکامل خود بالاجبار مانند دیگر پدیده‌های هستی در چارچوب «اصل انطباق با محیط» به عنوان موتور حرکت خود سیر می‌کرد، همین امر باعث گردید تا انسان‌ها در این فرایندهای اولیه

تاریخی، پروسس تکامل خود را برای تبیین آن «امر بی‌نهایت تجربه کرده فردی» خود گرفتار همین زیست جهان یا جهان‌بینی انطباقی خود بشوند. در نتیجه همین امر باعث گردید تا انسان‌ها در فرایندهای اولیه تکامل معرفت‌شناسانه خود در «چارچوب معرفت‌شناسی انطباقی» با «خود و محیط» که صورت تصویرسازی داشت، به تبیین و تفسیر فردی خود از خداوند در چارچوب همان جهان‌بینی انطباقی و آن «امر بی‌نهایت تجربه کرده خود»، در کانتکس ذهن تصویرساز خویش و در شکل انعکاس «تصویر خود» به قالب بندی تفسیر آن بی‌نهایت پردازند.

از اینجا بود که «خداپرستی تصویرساز انطباقی» در تاریخ حیات انسان نمود پیدا کرد. آنچنانکه در تحلیل نهایی این «بی‌نهایت» را به صورت «بتی» در شکل خویش درآورد (که هم دست داشت، هم پا، هم سر، گردن و چشم) و مهم‌تر از آن آنچنانکه فویر باخ می‌گوید «بعد از اینکه او خدا، یا بی‌نهایت جسم یافته مخلوق خود ساخت در جایگاه خالق خود قرارداد و خالق در پای مخلوق به سجده و پرستش افتاد. که حاصل آن از خود بیگانگی شدن انسان بود.»

صورت‌گر نقاشم هر لحظه بتی سازم

وانگه همه بت‌ها را در پیش تو بگذازم

صد نقش بر انگیزم با روح در آمیزم

چون نقش ترا بینم در آتشش اندازم

تو ساقی خماری یا دشمن هشیاری

یا آنک کنی ویران هر خانه که می‌سازم

جان ریخته شد بر تو آمیخته شد با تو

چون بوی تو دارد جان جان راهله بنوازم

هر خون که زمن روید با خاک تو می‌گویم

با مهر تو هم رنگم با عشق تو هنبازم

در خانه آب و گل بی‌تست خراب این دل

یا خانه درآ جانان یا خانه بپردازم

♦ دیوان شمس - غزل شماره ۱۴۶۲ - ص ۵۶۳ - س ۱۶

ادامه دارد