

سر مقاله



March 8 Tehran, Iran 1979

- ۲ کدامین انتخابات؟ پادگانی؟ یا...
- ۵ ایران در سالی که گذشت
- ۹ اندر حکایت تعیین دستمزد کارگران ۱
- ۱۱ جنبش سبز ۴
- ۱۴ تحلیل اوضاع جاری ۴
- ۱۷ استراتژی جنبش و جامعه مدنی ۷
- ۱۹ شانزده آذر ۴
- ۲۳ پاسخ به سوال‌های رسیده
- ۲۶ شریعتی و آینده ۱۵
- ۲۹ مقالات فلسفی ۴
- ۳۲ آزادی و دموکراسی ۲۴
- ۳۵ درس هائی از تاریخ ۱۲
- ۳۸ شریعتی در آئینه اقبال ۷
- ۴۱ در حاشیه جلسه هشتم پالتاک
- ۴۵ در حاشیه جلسه پنجم پالتاکه
- ۴۸ بعثت شناسی ۲۱
- ۵۰ «تصور خدا» در نهج البلاغه ۲...
- ۵۳ تفسیر سوره حدید ۴

انتخابات پادقانی؟ یا

انتخابات مهندسی شده؟

که از همان آغاز نهادهای لیبرالیستی در ساختار قدرت رژیم مطلقه فقهاتی شکل گوساله سامرا پیدا کرد به این ترتیب که در ظاهر گوساله بود، اما در مضمون و محتوا این سامرا بود که لباس گوساله را به تن کرده بود. در نتیجه در همین رابطه بود که از همان آغاز جهت محدود کردن تراکنش این نهادهای لیبرالیستی در چارچوب تقسیم باز تقسیم درونی قدرت، بین گروه‌های وابسته به حکومت و فقهات و مقابله کردن با ریزش قدرت از بالائی‌ها به قاعده جامعه، از کانال این نهادها، توسط انتخابات تکلیفی و تقلیدی مضمون این نهادهای لیبرالیستی را در خدمت حاکمیت یکطرفه و یک سویه خود درآوردند.

اما از نیمه دهه ۶۰ پس از اینکه آتش تضاد قهرآمیز بین «جنبش سیاسی و جنبش‌های قومی» با حاکمیت به سود حاکمیت فروکش کرد و رژیم مطلقه فقهاتی تثبیت گردید، به علت پلاریزاسیون درون حکومت، توسط عصیان حسینعلی منتظری و جریان وابسته به او، مضمون این نهادهای لیبرالیستی در رژیم مطلقه فقهاتی رفته رفته از صورت تقسیم باز تقسیم قدرت بین گروه‌های وابسته به حکومت به صورت کلی و عام صورت جناحی و جریانی به خود گرفت و لذا در همین رابطه بود که در دهه ۶۰ خود خمینی با انحلال حزب جمهوری

هر چند در سال ۵۹ خمینی در نقد گذشته رژیم مطلقه فقهاتی گفت که: «اشتباهی که ما کردیم این بود که به طور انقلابی عمل نکردیم و مهلت دادیم به این قشرهای فاسد... و دولت انقلابی و ارتش انقلابی و پاسدار انقلابی. هیچ یک از این‌ها عمل انقلابی نکردند و انقلابی نبودند. اگر ما از اول که رژیم فاسد را شکستیم و این سد بسیار فاسد را خراب کردیم به طور انقلابی عمل کرده بودیم، تمام مجلات فاسد و مطبوعات فاسد را تعطیل کرده بودیم و روسای آن‌ها را به محاکمه کشیده بودیم و حزب‌های فاسد را ممنوع اعلام کرده بودیم و روسای آن‌ها را به سزای خودشان رسانده بودیم و چوبه‌های دار را در میدان‌های بزرگ بر پا کرده بودیم و مفسدین و فاسدین را درو کرده بودیم. این زحمات‌ها پیش نمی‌آمد. من از پیشگاه خدای متعال و از پیشگاه ملت عزیز عذر می‌خواهم... مولای ما امیرالمومنین سلام الله علیه. آن مرد نمونه عالم، آن انسان به تمام معنا انسان. آن که در عبادت آن طور بود و در زهد و تقوا آن طور و در رحم و مروت آن طور و با مستضعفین آن طور بود. با مستکبرین و با کسانی که توطئه می‌کنند شمشیر را می‌کشید و می‌کشت. هفتصد نفر را در یک روز چنانچه نقل می‌کنند از یهود بنی قریظه که نظیر اسرائیل بود و این‌ها از نسل آن‌ها شاید باشند. از دم شمشیر گذراند. خدای تبارک و تعالی در موضع عفو و رحمت رحیم است و در موقع انتقام انتقامجو. امام مسلمین هم این طور بود.»

ولی با همه این احوال، شرایط تاریخی دهه آخر قرن بیستم و قرن بیست و یکم این اجازه را به سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی نداد، تا با شکل‌بندی نهادهای لیبرالیستی رژیم فقهاتی خود، مثل انتخابات و تفکیک قوا یا پارلمان یا احزاب و غیره وداع کنند. چراکه به خوبی می‌دانستند، که به قول ارسطو: «مهم‌تر از جهانگیری، جهانداری است و مهم‌تر از حکومت‌گیری یا دستیابی به قدرت، نگرهبانی از حکومت است» و شاید بهتر آن باشد، که بگوئیم که «حکومت‌داری مهم‌تر از حکومت‌گیری است» و صد البته آنچنانکه ناپلئون بناپارت می‌گفت، «هر چند با سرنیزه می‌توان هر کاری کرد، اما تنها یک کار نمی‌توان با سرنیزه کرد، و آن اینکه نمی‌توان روی آن نشست.»

به همین دلیل، رژیم مطلق فقهاتی از زمانی که دریافتند، که نمی‌توانند به صورت اجباری هم که شده با شکل‌بندی لیبرالیسم نهادی وداع کنند، کوشیدند تا با تکیه بر قالب و شکل این نهادهای لیبرالیستی، از درون مضمون این نهادهای لیبرالیستی را تغییر دهند؛ لذا در همین رابطه بود



اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی با حمایت مالی و معنوی از شیخ مهدی کروبی، دستور شقه کردن روحانیت وابسته به خود، تحت لوای دو تشکیلات «روحانیت» و «روحانیون» داد تا با ایجاد رقابت بین دو جریان روحانیت وابسته به خود در درون حکومت فقهاتی، در چارچوب انتخابات تقلیدی و تکلیفی تراکنش نهادهای لیبرالیستی، در خدمت رقابت بین این جریان‌های درونی وابسته به خود درآورد.

با همه این احوال به مرور زمان، و به خصوص از بعد از وفات خمینی و تثبیت رهبری خامنه‌ای، رفته رفته از آنجائیکه خامنه‌ای فاقد قدرت کاریزمای خمینی جهت انجام انتخابات به صورت تکلیفی و تقلیدی بود، تضاد جریان‌های درونی حکومت در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت از صورت محاط گذشته بر این نهادها به صورت محیط بر این نهادهای لیبرالیستی در آمد، تا آنجا که دیگر مهار آن برای خامنه‌ای به شکل کدخدائی و قبیله‌ای، مانند گذشته غیر ممکن گردید. به همین دلیل انتخابات خرداد ۷۶ باعث گردید تا خامنه‌ای و جناح راست حاکمیت را از خواب جزمی گذشته بیدار کند، چراکه آن‌ها در پروسه تکوین انتخابات دولت هفتم و شکل‌گیری جنبش اصلاحات از بدنه جامعه ایران در خرداد ۷۶ دریافتند که در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت، دیگر نمی‌توانند مانند دوران خمینی و دوران ۸ ساله دولت پنجم و ششم به صورت «انتخابات تقلیدی و تکلیفی و یکسویه» عمل نمایند. چراکه از نیمه دوم دهه ۷۰ برعکس دو دهه قبل از آن که رابطه قاعده جامعه ایران با حکومت، صورت مقلد و مکلف داشت مردم ایران رفته رفته در چارچوب خودآگاهی سیاسی و اجتماعی خود، از فرایند «در خود»، به صورت مقلد و مکلف، وارد فرایند «برای خود» شدند و همین امر باعث گردید تا سردمداران جناح راست حاکم، رژیم مطلقه فقهاتی، از خرداد ۷۶ در راستای تغییر سیاست کشتیبانی خود، جهت مهار قدرت، دست بکار شوند.

لذا در همین رابطه، در فاز اول در راستای تغییر سیاست کشتیبانی حکومت، جهت مهار قدرت در چارچوب حاکمیت جناح راست، خامنه‌ای با تشکیل حزب پادگانی سپاه و بسیج، و سازماندهی این حزب به صورت فراگیر در چارچوب بیش از ۳۰۰ هزار کادر حرفه‌ای همه جانبه نظامی و انتظامی از جبهه‌های جنگ برگشته و بیش از یک میلیون نفر نیروهای آماتور وابسته به این ۳۰۰ هزار نفر کادر حرفه‌ای، از دورترین روستاها تا کلان شهرهای ایران و هزینه کردن سرمایه‌های نجومی در این رابطه تلاش کرد که از انتخابات دولت نهم در خرداد ۸۴ و بعد از آن انتخابات مجلس هفتم توسط این حزب فراگیر پادگانی سپاه - بسیج، «انتخابات پادگانی را جایگزین انتخابات تقلیدی

و تکلیفی گذشته بکند.»

حاصل این تغییر سیاست کشتیبانی رژیم مطلقه فقهاتی از خرداد ۸۴ در پروسه انتخاب دولت نهم این شد، که قدرت مجریه هم شش دانگ با انتخاب محمود احمدی نژاد، در خدمت حزب پادگانی خامنه‌ای درآید و تقریباً با حذف جناح هاشمی رفسنجانی و جناح اصلاح‌طلبان سید محمد خاتمی و جناح روحانیون درونی حکومت، حاکمیت برای اولین بار به صورت یکپارچه و یک دست در خدمت جناح راست قرار گیرد. علی ایحال، در همین رابطه بود که مهم‌ترین انتخاباتی که صورت صد در صد پادگانی پیدا کرد، انتخابات دولت نهم و دهم و مجلس هفتم و هشتم بود. که صد البته و هزار اما، در این میان انتخابات دولت دهم در خرداد ۸۸ صورتی نمادین و نمونه پیدا کرد، چراکه انتخابات صد در صد پادگانی دولت دهم در خرداد ۸۸ باعث گردید، تا حزب پادگانی خامنه‌ای توسط، انتخابات پادگانی خود، علاوه بر تثبیت دولت دهم، به سرکوب قهرآمیز یکساله جنبش سبز که برعکس گذشته از قاعده جامعه ایران سر بر آورده بود، دست پیدا کند.

اما و هزار اما، انتخابات پادگانی ۸۸ و سرکوب قهرآمیز یکساله جنبش سبز، غیر از دستاورد عملی تثبیت دولت دهم برای خامنه‌ای دستاورد نظری مهمی هم داشت، که این دستاورد نظری برای او بسیار بزرگتر از دستاورد عملی آن بود، چراکه خامنه‌ای در جمع‌بندی نهائی خود از انتخابات پادگانی سال ۸۸ به این نتیجه رسید که دیگر جامعه ایران تحمل انجام انتخابات پادگانی را ندارد و به همین دلیل بود که آنچنانکه انتخابات دولت هفتم در خرداد ۷۶ به خامنه‌ای آموخت، که جامعه ایران توان تحمل انتخابات تکلیفی و تقلیدی ندارد و او مجبور شد تا در این رابطه انتخابات پادگانی را جایگزین انتخابات تقلیدی و تکلیفی قبلی بکند، انتخابات صد در صد پادگانی خامنه در سال ۸۸ به خامنه‌ای این درس و پیام را داد که دیگر به علت خودآگاهی جامعه ایران و اعتلای جنبش‌های مردمی در قاعده جامعه ایران، امکان انجام انتخابات پادگانی، برای او وجود ندارد.

لذا در این رابطه بود که خامنه‌ای از نیمه دوم سال ۹۱ در تدارکات انتخابات دولت یازدهم تلاش کرد تا انتخابات مهندسی شده را جایگزین انتخابات پادگانی دولت نهم و دهم و مجلس هفتم و هشتم بکند و در همین رابطه بود که، هر چند ساز و کار و ابزار خامنه‌ای در استحاله انتخابات تقلیدی و تکلیفی به انتخابات پادگانی، تشکیلات سراسری حزب پادگانی‌اش با پیوند و سپاه و بسیج بود، ابزار و ساز و کار انتخابات مهندسی شده خامنه‌ای عبارت شدند از:



الف - فیلترهای غربالگری که در راس آنها شورای نگهبان قرار دارد.

ب - جایگزین کردن تشکیلات اطلاعات یا سربازان گمنام... به جای تشکیلات سپاه و بسیج به عنوان بازوی اجرایی.

ج - رسانه‌های به اصطلاح ملی، که در راس آنها رادیو و تلویزیون قرار دارد.

د - نهادهای معرفت‌ساز و اندیشه‌سوز حکومتی از روزنامه و منابر و نمازها جمعه و جماعت گرفته تا مداحان و غیره.

لذا به این ترتیب بود که از انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲ «پروژه انتخابات مهندسی شده، در دستور کار خامنه‌ای قرار گرفت و این پروژه، جایگزین پروژه قبلی انتخابات پادگانی شد»، البته دلیل شکست پروژه انتخابات پادگانی خامنه‌ای منهای رشد خودآگاهی جامعه ایران و نهادینه شدن جنبش‌های اجتماعی عبارت بودند از:

۱ - شکست سیاسی و اقتصادی و اجتماعی دولت دهم.

۲ - چهل تیکه شدن جناح راست حکومتی تحت عنوان‌ها جریان راست افراطی و جریان راست اعتدالی و جریان راست بازاری یا راست‌های بنیادگرا و راست‌های اصول‌گرا، به طوری که برای خامنه‌ای مسجل گردید که امکان تجانس و یکپارچگی بین جریان‌های راست‌گرا دیگر مانند گذشته برای او وجود ندارد.

۳ - عدم توانایی جریان‌های جناح راست‌گرای حکومتی، در جذب گروه‌های مختلف جامعه ایران.

۴ - بن‌بست و شکست پروژه هسته‌ای رژیم مطلقه فقهانی، که برای جریان‌های راست صورت پرچم ملی، پیدا کرده بود، لذا این همه باعث گردید تا خامنه‌ای مجبور شود از خرداد ۹۲ با پروژه انتخابات پادگانی مانند انتخابات تقلیدی و تکلیفی وداع کند و پروژه انتخابات مهندسی را جایگزین، انتخابات پادگانی بکند.

موفقیت خامنه‌ای در نخستین انتخابات مهندسی شده خود در خرداد ۹۲ و تعیین دولت یازدهم، باعث گردید تا او به این نتیجه‌گیری استراتژیک برسد که تنها مکانیزم مطمئن برای انجام پروژه تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت، در جامعه امروز ایران، پروژه انتخابات مهندسی شده می‌باشد؛ و به همین دلیل در خصوص انتخابات دو قلوئی اسفند ۹۴ جهت تعیین خبرگان پنجم و مجلس دهم، خامنه‌ای از همان

آغاز مصمم به انجام مهندسی آن به جای انجام پادگانی‌اش شد. اما در اجرای این مقصود برعکس انتخابات دولت یازدهم خامنه‌ای گرفتار مشکلاتی گردید که اهم آنها عبارتند از:

الف - ورود سید حسن خمینی در راستای حمایت آترناتیوی از هاشمی رفسنجانی در خبرگان پنجم که حذف مهندسی شده آن برای خامنه‌ای ایجاد مشکلاتی و هزینه وافر سیاسی در درون حکومت می‌کند.

ب - رویارویی علنی و عریان آترناتیوی هاشمی رفسنجانی در این انتخابات جهت کسب هژمونی خبرگان پنجم رهبری.

ج - حمایت دولت دست‌ساز یازدهم از هاشمی رفسنجانی در این رابطه.

د - حمایت سیاسی - اقتصادی و تبلیغاتی جامعه سرمایه‌داری جهانی از این جناح.

ه - پیوند جریان معتدل راست‌گرا، تحت مدیریت علی لاریجانی و علی مطهری، با این جناح.

و - تشدید غیر قابل برگشت تضاد بین دو جریان راست‌گرای افراطی مصباح یزدی با جریان راست‌گرای اعتدالی در همه شاخه‌های آن، از شاخه حسن روحانی گرفته تا شاخه علی لاریجانی و اکبر ولایتی و ناطق نوری.

ز - مقابله و مخالفت جناح راست افراطی با پروژه برجام.

ح - شکست و بن بست در عرصه جنگ‌های نیابتی در منطقه.

لذا در این رابطه است که خامنه‌ای برای انجام انتخابات مهندسی شده خبرگان پنجم و مجلس دهم مجبور است تا با این موانع و مشکلات برخورد مهندسی بکند، چراکه موفقیت خامنه‌ای، در انتخابات دو قلوئی اسفند ۹۴ در گرو «برخورد مهندسی، نه پادگانی» با این موانع و مشکلات می‌باشد زیرا او به خوبی می‌داند که جهت حل این موانع با کمترین اشتباه توسط جایگزین کردن برخورد پادگانی به جای برخورد مهندسی، مانند سال ۸۸ شرایط جهت اعتلای دوباره جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران فراهم می‌گردد. ○

والسلام



ایران در سالی که گذشت

راست افراطی، یا راست اعتدالی، حمایت کرده است»، تلاش جناح رقیب در اشکال مختلف، اصلاح طلب و جنبش سبز و غیره بر سر شاخ نشستگانی بوده است، که می‌خواسته‌اند بن ببرند.

علی ایحال، این همه باعث گردیده است تا، انتخابات دو قلوئی مجلس دهم و خبرگان رهبری پنجم در این ماه، تارنمای یکساله سه اشکوبه‌ای، مردم و حاکمیت و جنبش ایران، در سال ۹۴ بشود؛ و صد البته، خود همین امر باعث گردیده، (تا انتخابات دو قلو، در چارچوب تعیین جانشینی برای خامنه‌ای توسط خبرگان پنجم رهبری و صعود تضادهای درونی حاکمیت تا راس نظام) تا انتخابات مجلس دهم رژیم مطلقه فقاهتی هم، در تحلیل نهائی تحت الشعاع انتخابات خبرگان پنجم قرار گیرد، و به همین دلیل خامنه‌ای کوشید تا با از رده خارج کردن سید حسن خمینی و رد صلاحیت مهندسی شده افراد کلیدی طرفداران هاشمی رفسنجانی در مجلس خبرگان رهبری پنجم، اردوگاه هاشمی رفسنجانی را وارد چالش مهندسی شده بکند. فراموش نکنیم که رژیم مطلقه فقاهتی در اسفندماه ۹۴ در شرایطی آخرین ماه سال ۹۴ را پشت سر می‌گذرد و گرفتار بازی، «تقسیم باز تقسیم قدرت درونی خود» توسط دو انتخابات مجلس دهم و خبرگان پنجم شده است که، پس از ۲۰ سال کشاکش جهانی و صرف صدها میلیارد دلار درآمدهای نفتی مردم نگون بخت ایران، در عرصه شطرنج رقابت هژمونی طلبانه، در منطقه خاورمیانه و در چارچوب پروژه هسته‌ای، که در طول ۲۰

سال ۹۴ که اکنون در آخرین ماه آن (اسفند ماه) قرار داریم، در حالی بر مردم ایران سپری شده است، که انتخابات از پیش «مهندسی شده دو قلوئی هفتم اسفندماه» به عنوان آئینه تمام نمای حاکمیت و مردم و جنبش‌های اجتماعی سال ۹۴، اکنون در حال تکوین و تثبیت و استقرار می‌باشد. چراکه انتخابات دو قلوئی اسفندماه ۹۴ (انتخابات مجلس دهم و خبرگان رهبری پنجم) مانند تمامی انتخابات‌های ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی.

اولا وسیله تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت می‌باشد. ثانياً مانند انتخابات گذشته رژیم، عاملی جهت ریزش تضادهای درونی حاکمیت، از راس حکومت، به بدنه جنبش‌های اجتماعی و گروه‌های اجتماعی، قاعده جامعه ایران شده است. ثالثاً برای سومین بار تضادهای درونی حاکمیت، در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت به نوک پیکان ساختار نظام رسیده است.

رابعا به علت اینکه خبرگان پنجم رهبری، «در شرایط خودیژه فعلی فیزیکی خامنه‌ای» برعکس ۲۶ سال گذشته حیات رهبری او عامل تعیین کننده در انتخاب رهبری آینده می‌باشد.

خامسا با عنایت به اینکه، تمامی جناح‌های درونی حکومت، در کانتکس تجربه ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، دریافته‌اند، که بدون دستیابی به کرسی رهبری در رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، هر گونه تلاش جهت اصلاح نهادهای زیرمجموعه رهبری، حتی اگر مانند سال‌های ۷۸ تا ۸۲ جناح‌های درونی قدرت تحت لوای اصلاح طلب و غیره، بتوانند دو قوه مجریه و مقننه را هم صاحب بشوند، بدون حمایت رهبری رژیم مطلقه فقاهتی، در آخر کار باید در برابر مردم ظاهر شوند، و مانند سید محمد خاتمی با چشم گریان، اعلام کنند که «ما جز تدارکاتچی رژیم، هیچ کاره بودیم.» چراکه زمانیکه در رژیمی، «بیش از ۸۰٪ قدرت اقتصادی، سیاسی، اداری، نظامی، انتظامی، اجتماعی، اطلاعاتی، فرهنگی و غیره بدون اینکه پاسخگوی در برابر هیچ نهادی یا فردی و یا جریانی باشد و تمامی تصمیمات سیاسی، انتظامی، اجتماعی، اداری، اقتصادی، انتظامی، اطلاعاتی و... مملکت، در پشت درب‌های بسته توسط دولت در سایه و حزب پادگانی او صورت می‌گیرد و تازه، خود او هم توسط نهادی انتخاب می‌شود، که فیلترهای مهندسی کننده، انتخاب افراد آن نهاد (خبرگان رهبری) اعم از شورای نگهبان و اطلاعات سپاه و سربازان گمنام و غیره، توسط انتخاب فردی و مستقیم خود او تکوین پیدا می‌کند» هر گونه انتظار تغییری یا اصلاحی در چنین نظام و رژیم و حکومتی جز از کانال رهبری، آب در هاون کوبیدن است و شیپور را از دهان گشادش نواختن می‌باشد.

سادسا همه جناح‌های درونی حکومت دریافته‌اند که، از سال ۶۸ (یعنی از بعد از فوت خمینی) الی زمانها، که خامنه‌ای، به صورت علنی، «در راستای تثبیت جایگاه خود و رژیم مطلقه فقاهتی، تنها از جناح راست یا به اصطلاح بنیادگرایان یا اصول‌گرایان اعم از راست سنتی، یا



سال گذشته، حزب پادگانی خامنه‌ای توسط این پروژه، هوس کره شمالی شدن در منطقه خاورمیانه را در سر می‌پروراند، با خوردن سومین جام زهر حیات ۳۷ سیاسی این رژیم (جام اول شکست پروژه اشغال سفارت آمریکا در سال ۵۸، جام دوم شکست در جنگ رژیم مطلقه فقاهتی با رژیم بعث صدام حسین در تابستان ۶۷ و جام سوم تحت عنوان نرمش قهرمانانه در سال ۹۴ در خصوص شکست پروژه هسته‌ای) عطای هوس کره شمالی شدن منطقه خاورمیانه، تحت هژمونی الیگارشسی سپاه یا حزب پادگانی خامنه‌ای به لقائش بخشیده و اکنون در مرحله پسابرجام و پساتحریم و پساتوافق این رژیم با گروه ۱+۵ می‌کوشد تا توسط این انتخابات منهای ترمیم زخم‌های حزب پادگانی خود توسط باز تقسیم قدرت مهندسی شده در داخل نظام و گارانتی کردن آینده رهبری در دست جناح راست، در عرصه بین‌المللی توسط این انتخابات، تثبیت قدرت خود را در داخل کشور به نمایش بگذارد.

و اما و هزار اما، شرایط خودویژه رژیم مطلقه فقاهتی در عرصه جنگ‌های نیابتی منطقه، از جنگ داخلی سوریه تا جنگ عراق و یمن و... که باعث گردیده تا علاوه بر سرازیر شدن سیل کشته‌های نیروهای این رژیم، تحت عنوان مدافعین حرم به شهر و روستاهای ایران، با ورود مستقیم و همه جانبه دو کشور ترکیه و عربستان به این جنگ‌های نیابتی، اوضاع در این شرایط برای رژیم مطلقه فقاهتی، در منطقه سخت و سخت‌تر بشود. همچنین بحران رکود اقتصادی و رشد منفی تولید ناخالص ملی همراه با معضل ۵/۵ میلیون بیکار و ۱۲ میلیون حاشیه‌نشین زیر خط فقر شهرها و ۴/۵ میلیون نفر معتاد رسمی شناخته شده و غیره، باعث گردیده است تا سال ۹۴ برای رژیم مطلقه فقاهتی سال فراموش نشدنی بشود. چراکه برجام، در عرصه سیاسی و نظامی منطقه خاورمیانه، باعث گردیده است، تا با عمده شدن تضادهای سیاسی و هژمونی‌طلبانه، بین دو اردوگاه شیعه دولتی و حکومتی، (تحت هژمونی رژیم مطلقه فقاهتی که شامل چهار کشور ایران و عراق و سوریه و حزب الله لبنان و یمن می‌شود) و اردوگاه تسنن حکومتی، (تحت هژمونی رژیم مرجع عربستان سعودی که شامل کشورهای ترکیه و شیخ نشین‌های خلیج فارس و سودان و پاکستان و غیره می‌شود) جنگ‌های نیابتی، توسط دو اردوگاه منطقه‌ای شیعه و سنی حکومتی، جایگزین جنگ‌های امپریالیستی گذشته، (که از بعد از ۱۱ سپتامبر و اعتلای جنبش دموکراسی خواهانه خلق‌های عرب و اشغال نظامی افغانستان و عراق و لیبی تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا تکوین پیدا کرد) بشود.

البته همین جایگزینی، جنگ‌های نیابتی، به جای جنگ‌های امپریالیستی، در منطقه خاورمیانه تحت هژمونی دو رژیم ارتجاعی عربستان سعودی و رژیم مطلقه فقاهتی باعث گردیده است، تا در سال ۹۴ منهای هزینه

سالانه ۲۴ میلیارد دلاری جنگ سوریه، سیل کشته‌های این جنگ‌های نیابتی تحت عنوان مدافعین حرم، به سوی شهر و روستاهای ایران رژیم مطلقه فقاهتی را در یک تند پیچ سیاسی اجتماعی در داخل کشور قرار دهد. (چرا که هر چند کشته‌های این رژیم در جنگ با حزب بعث عراق بالاخره برای مردم ایران توجیه پذیر بود، اما کشته‌های جنگ‌های نیابتی، به علت عدم امکان توجیه آن توسط رژیم مطلقه فقاهتی، این رژیم را در این شرایط در یک بن بست سیاسی اجتماعی قرار داده است و حزب پادگانی خامنه‌ای را گرفتار بحران درونی کرده است)، به خصوص که این بحران در این زمان، در کانتکست بحران شکست رژیم مطلقه فقاهتی در رابطه با پروژه هسته‌ای، که با صرف صدها میلیارد دلار انجام گرفت، در حال تحقق می‌باشد.

همچنین جنگ‌های نیابتی در منطقه خاورمیانه در سال ۹۴ باعث گردیده، تا الیگارشسی سپاه و حزب پادگانی خامنه‌ای، (که بازنده اصلی توافق هسته‌ای می‌باشند) در مرحله پسابرجام و پساتحریم، توسط اهرم این جنگ‌های نیابتی تلاش کنند، تا دوباره با ترمیم زخم‌های توافق هسته‌ای و «وداع با پروژه کره شمالی شدن در منطقه خاورمیانه» و «وداع با حاکمیت بلامنازع سیاسی و اقتصادی و اداری ۸ سال دولت نهم و دهم»، دوباره توسط این جنگ‌های نیابتی، «تلاشی جهت به دست آوردن قدرت سیاسی و اقتصادی و اداری گذشته خود در داخل ایران (البته با حمایت همه جانبه و استراتژیک خامنه‌ای) بکنند»؛ و در ادامه آن در سال ۹۴ «جایگزینی جنگ‌های نیابتی به جای جنگ‌های امپریالیستی در منطقه خاورمیانه باعث گردیده، تا جنگ نفت، به عنوان برنده‌ترین جنگ اقتصادی امپریالیستی به جان اقتصادهای سرمایه‌داری وابسته و بیمار کشورهای منطقه خاورمیانه بیافتد.»

آنچنانکه در این رابطه پیش‌بینی می‌شود که حتی، «قیمت نفت به زیر بشکه‌ای ۲۰ دلار هم برسد، که معنی این امر، آن خواهد بود، که حتی هزینه استخراج آن هم در منطقه تامین نشود» البته این کاهش قیمت نفت در سال ۹۴ منهای اینکه باعث گردیده، تا عربستان سعودی با کسری بودجه صد میلیارد دلاری روبرو شود، به همین میزان بودجه رژیم مطلقه فقاهتی در سال ۹۵ گرفتار کسری بودجه نجومی خواهد کرد. که همین موضوع باعث کشاکش بین مجلس و دولت جهت تصویب بودجه سال ۹۵ شده است، در نتیجه بودجه سال ۹۵ دولت یازدهم، تا کنون توسط مجلس به تصویب نرسیده است؛ و پیش‌بینی می‌شود که مانند دوران احمدی نژاد، مجلس در باب فروردین ۹۵ مجبور به ارائه مجوز یک دوازدهم به دولت یازدهم بشود، که البته خود این موضوع باعث می‌گردد، تا در فروردین ماه ۹۵ پای دولت یازدهم در خصوص افزایش حقوق کارمندان و بازنشستگان، در پوست گردو قرار گیرد.



البته اثرات کاهش قیمت نفت در سال ۹۴ هم باعث کسری بودجه نجومی دولت یازدهم شده است، که کمترین فونکسیون کسری بودجه سال ۹۴ افزایش نجومی نقدینگی کشور می‌باشد، که دولت یازدهم جهت جایگزینی آن کسری بودجه مجبور به انجام آن شده است، بطوریکه در این رابطه حجم نقدینگی از ۴۰۰ هزار میلیارد تومان در اسفند ماه ۹۴ به ۹۰۰ هزار میلیارد تومان رسیده است و بدهی دولت به شرکت‌ها در اسفند ماه ۹۴ به بیش از ۵۴۰ هزار میلیارد تومان رسیده است، البته به علت حذف بودجه‌های عمرانی جهت پر کردن خلاء کسری بودجه، باعث گردیده تا نه تنها شاخص‌های اقتصادی در سال ۹۴ از رکود خارج نشوند، حتی در سال ۹۵ و در مرحله پسابرجام و پساتحریم هم چشم‌اندازی جهت خروج از رکود وجود ندارد، لذا این امر باعث گردیده تا معضل بیکاری در سال ۹۴ طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقهاتی از ۱۰/۶٪ ابتدای سال ۹۴ به ۱۲/۵٪ اسفندماه سال ۹۴ برسد و سرطان رکود تورمی، اقتصاد رژیم مطلقه فقهاتی با همان رشد منفی بیش از ۷٪ گذشته خود در سال ۹۴ ادامه پیدا کند. بطوریکه محمد رضا نعمت زاده وزیر صنعت و معدن و تجارت دولت یازدهم، اعلام کرد که ۵۰٪ از واحدهای صنعتی کشور متوقف می‌باشد و با رکود مطلق مواجه هستند.

حاصل این امر باعث گردید تا در سال ۹۴ جمعیت بیکاران ایران طبق آمار خود رژیم مطلقه فقهاتی به ۵/۵ میلیون نفر برسد و آمار معتادان رسمی ایران در سال ۹۴ به بیش از ۴/۵ میلیون نفر برسد و آمار حاشیه نشین‌های شهری ایران در سال ۹۴ به بیش از ۱۲ میلیون نفر برسد و آمار جمعیت افراد زیر خط فقر در سال ۹۴ در ایران به بیش از ۱۵ میلیون نفر برسد و در عرصه فسادهای چند لایه‌ای درون حکومت طبق آمار جهانی کشور ایران در سال ۹۴ در بین ۱۷۴ کشور جهان به مرتبه ۱۳۶ صعود پیدا کند.

فراموش نکنیم که در دوران ۸ ساله دولت نهم و دهم محمود احمدی نژاد به علت فروش نفت بشکله‌ای بالاتر از ۱۲۰ دلار تنها درآمد نفتی دولت نهم و دهم به بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار بشود، که خود این مبلغ، بیش از دو برابر کل درآمد نفتی ایران از آغاز کشف چاه‌های نفتی الی زماننا هذا می‌باشد (هر چند بیش از ۸۰٪ این دلارهای نفتی صرف پروژه هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی تحت مدیریت الیگارش‌ی سپاه در هوس نیل رسیدن به جایگاه کره شمالی در منطقه خاورمیانه گردید).

در سال ۹۴ به موازات تکوین و تثبیت پروژه برج‌جام، جنگ داخلی بین جناح‌های درونی قدرت در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم درونی قدرت، تشدید گردید، تا آنجا که «جناح چهل تیکه راست»، در ادامه پروسه شقه شقه شدن قبلی خود، علاوه بر اینکه جناح افراطی راست،

تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی، تلاش کردند تا جهت شکست پروژه برج‌جام تحت عنوان دل‌وایسان، همه تیرهای درون خرچین خود را هزینه کنند (از موشک پرانی‌های سپاه تا آتش زدن سفارت عربستان و تظاهرات و غیره) با همه این احوال، روند شقه شقه شدن آن‌ها ادامه پیدا کرد، تا آنجا که جهت مشارکت در انتخابات مجلس دهم که بزرگترین نهاد تبلیغاتی و سهم‌خواهی و نمایش قدرت این جناح در طول مجلس هفتم و هشتم و نهم بوده است، پس از ماه‌ها تلاش، نتوانستند حتی به صورت نمایشی هم که شده، مانند انتخابات قبلی مجلس یک لیست مشترک بدهند. بطوریکه نگاهی به لیست نهایی ائتلاف اصول‌گرایان، برای رقابت در انتخابات مجلس دهم در اسفند ماه ۹۴ در شهر تهران، این بازار شام هژمونی طلبانه جناح راست در سه شاخه راست سنتی و راست افراطی و راست اعتدالی، به وضوح به نمایش گذاشته شد؛ و سهم‌خواهی هر یک از جناح‌های سه گانه جریان راست در این نمایش مادیت پیدا کرد. بطوریکه سر فهرست این لیست، مرتضی آقا‌تهرانی دبیر کل جبهه پایداری مصباح یزدی و معلم اخلاق جلسات هیئت دولت نهم و دهم که از طرفداران جریان راست افراطی می‌باشد قرار دارد، و اسامی این لیست نمایندگانی از: جامعه روحانیت، جبهه پایداری، جمعیت ایثارگران، جمعیت رهپویان، جبهه پیروان خط امام و رهبری، تشکل‌های همسو با محمد باقر قالیباف، همسویان با محسن رضائی، تشکیل می‌دهند.

از این لیست ۳۶ نفره، ۱۱ نفر سهم جبهه پایداری شده است که بالاتر از ۳۶٪ است؛ و رهپویان و ایثارگران ۲۶٪ و یاران احمدی نژاد ۶٪ هستند. که خود این آمار نشان می‌دهد که در کانتکس سهم‌خواهی جریان‌های سه گانه جناح راست از قدرت، جریان راست افراطی، مجموعاً ۶۸٪ از این لیست انتخاباتی در تهران مدعی سهم‌خواهی هستند. (۳۶٪ جبهه پایداری بعلاوه ۲۶٪ رهپویان و ایثارگران بعلاوه ۶٪ یاران احمدی نژاد) در صورتی که جریان راست سنتی تحت هژمونی جامعه روحانیت از این لیست تنها سهم ۶ درصدی و حزب موتلفه سهم ۱۳ درصدی و جبهه پیروان امام و رهبری از این لیست سهم ۳ درصدی نصیب شده است که جمع این سه تشکیلات جریان راست سنتی، که شامل: جامعه روحانیت، حزب موتلفه، جبهه پیروان امام و رهبری، می‌شوند ۲۳٪ می‌شود. با مقایسه سهم ۶۸ درصدی جناح راست افراطی از این لیست، که شامل جبهه پایداری، جمعیت ایثارگران، جمعیت رهپویان، جبهه یکتا (طرفداران احمدی نژاد) می‌باشند، خود نشان دهنده پلاریزاسیون جدیدی، در مرحله پسابرجام در سال ۹۴ در میان جناح راست می‌باشد.

بطوریکه مطابق این پلاریزاسیون، با حاکمیت جریان تندرو تحت هژمونی جبهه پایداری و محمد تقی مصباح یزدی، دوران میدان‌داری



و هژمونی جریان سنتی تحت هژمونی جامعه روحانیت، که با فوت مهدوی کنی ضربه استراتژیک خورده بود، به پایان رسیده است؛ لذا از سال ۹۴ و در مرحله پسابرجام، دیگر این جریان افراطی جناح راست تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی و الیگارشی سپاه است، که رهبری جناح راست را در دست دارند؛ و جناح سنتی تحت رهبری محمد یزدی و موحدی کرمانی و جنتی و غیره جناح مغلوب می‌باشند.

در همین راستا است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که در سال ۹۴ «به علت توافق هسته‌ای برجام، یک پلاریزاسیون یا قطب‌بندی جدیدی در جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی صورت گرفته است، که تقریباً از بعد از فوت خمینی که اولین پلاریزاسیون بزرگ جناح‌های قدرت - پس از خروج جناح منتظری - تکوین پیدا کرد، بی‌بدیل می‌باشد.» چراکه منهای تکوین جریان راست اعتدالی تحت مدیریت علی لاریجانی و علی مطهری و حسن روحانی، خود هژمونی جریان راست افراطی بر جناح راست درون قدرت حاکمیت و عقب‌نشینی جریان راست سنتی تحت هژمونی جامعه روحانیت، در این تندپیچ تاریخی (به علت شرایط خودویژه خامنه‌ای و جنگ رقابت قدرت در نوک پیکان هرم قدرت رژیم مطلقه که بین هاشمی رفسنجانی و خامنه‌ای در حال اعتلا می‌باشد) خود نشان دهنده حساسیت این شرایط خودویژه جنگ جناح‌های قدرت در درون حاکمیت می‌باشد.

فراموش نکنیم که در این شرایط الیگارشی سپاه و حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش می‌کنند، تا از آب گل‌آلود، مرحله پسابرجام، جهت ترمیم قدرت از دست رفته دوران دولت نهم و دهم، حداکثر ماهی مورد نیاز خود را بگیرند تا در آینده، حتی در خلاء خامنه‌ای بتوانند هژمونی سیاسی، اقتصادی، اداری، نظامی و انتظامی خود را پایدار سازند. در سال ۹۴ به علت «انتخابات دو قلوئی اسفندماه» از آنجائیکه جناح‌های درونی قدرت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود، نیازمند به جنبش دانشجویی به عنوان اهرم فشار از پائین جهت چانه‌زنی در سهم‌خواهی قدرت در بالا بودند، باعث گردید، تا صحنه دانشگاه‌های کشور، بازار گرم رقابت بین جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی، جهت یارگیری بشود زیرا، ۴/۵ میلیون نفر دانشجوی کشور به همراه، ۱۰ میلیون نفر افراد خانواده این دانشجویان، می‌تواند تعیین کننده موازنه تقسیم قدرت در درون جناح‌های حاکمیت بشود؛ و در موضع آلترناتیوی با حزب پادگانی خامنه‌ای قرار گیرند، که دارای ۳۰۰ هزار کادر حرفه‌ای به همراه ۱/۵ نفر اعضای خانواده و بستگان آن‌ها می‌باشند.

قطعا در این رابطه جنبش دانشجویی با ۴/۵ میلیون نفر عضو، به همراه ۱۰ میلیون نفر اعضای خانواده و بستگان آن‌ها می‌توانند در

انتخابات و رقابت جناح‌های درونی قدرت و در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، حرف اول و تعیین کننده بزنند و فصل الخطاب بشوند. به همین دلیل جناح‌های درونی قدرت، در مرحله انتخابات مهم‌ترین اهرمی که می‌کوشند در این رابطه به کار گیرند، اهرم جنبش دانشجویی است؛ و هر جریانی از جناح‌های درونی قدرت نیز می‌کوشد تا بر پایه جایگاه قدرت خود در رژیم، از جنبش دانشجویی در راستای اهداف سهم‌خواهی خود یارگیری نماید.

به همین دلیل در سال ۹۴ به خصوص از نیمه دوم و بالاخص از ۱۶ آذر، بازار رفت و آمد سردمداران قدرت برای یارگیری از دانشگاه‌ها گرم شد؛ و به موازات آن به قول مولوی، «جنگ خر فروشان هم به دانشگاه‌ها منتقل گردید» ولی با همه این احوال، برعکس سال ۸۸ ریزش تضادهای درونی قدرت، نتوانست جنبش دانشجویی ایران را که از سال ۸۸ الی زماننا هذا در رکود به سر می‌برد، از رکود خارج کند. که البته دلیل این امر آن است که.

اولاً جنبش دانشجویی ایران به علت معامله شیخ حسن روحانی با خامنه‌ای در چارچوب برجام و «وجه معامله قرار دادن، آزادی زندانیان سیاسی و شکست حصر سران جنبش سبز» که روحانی در مرحله کاندیداتوری انتخابات دولت یازدهم و عده آن به جنبش دانشجویی داده بود، باعث گردید، تا جنبش دانشجویی ایران شعارهای ۱۶ آذر شیخ حسن روحانی در حمایت جنبش دانشجویی، به قول شریعتی فریادهای بی ربط، شاغلام برای پنهان کردن داستان دزدی خروس بهمن آباد تفسیر کنند.

ثانیاً جنبش دانشجویی ایران، در چارچوب تجربه ۳۰ سال گذشته خود دریافته است، که حمایت جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی، از جنبش دانشجویی تنها محدود به دوره انتخابات و صحنه تقسیم قدرت بین خودشان می‌شود، نه بیشتر از آن؛ و اختلاف بین جناح‌های درونی قدرت بر سر جنبش دانشجویی، تنها در شعار جهت کسب حمایت این جنبش در عرصه سهم‌خواهی بیشتر قدرت است و گرنه آنچنانکه جنبش دانشجویی، «در جریان قیام ۱۸ تیر ماه ۷۸ خود دریافت» آن زمانی که جناح‌های درونی قدرت، جنبش دانشجویی ایران را در راستای کسب حقوق مردم ایران ببینند، نه قدرت خود، در سرکوب این جنبش، دیگر بین خامنه‌ای و سید محمد خاتمی یا شیخ حسن روحانی و قالیباف و غیره، تفاوتی وجود ندارد، همه آن‌ها همدست و همدستان می‌شوند. ○

والسلام



تعیین دستمزد کارگران در سال ۹۵

الف - خودویژگی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی فضای حاکم بر شورای عالی کار:

این هم از عجایب روزگار است، که در ۳۷ سال گذشته، برای جامعه‌ای که گاه، «تورم آن به بیش از ۵۰٪» هم رسیده است، مانند کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری، که «تورم آن‌ها نزدیک به یک درصد یا حداکثر ۲٪» می‌باشد، برای تعیین دستمزد طبقه‌ای که با افراد خانواده خود جمعیتی بیش از «نصف کل جمعیت کشور ایران را تشکیل می‌دهند» از یک سال قبل در راستای «تبصره ۲ ماده ۴۱ قانون کار» قبل از شروع سال جدید، «دستمزد یکساله آینده نیروی کار را تعیین می‌کنند» که معنی و مفهوم این کار آن می‌شود، که (هر چند برای کشورهای پیشرفته‌ای که تورم چشمگیری ندارند قابل توجه و تعریف نیست اما برای جامعه‌ای چون جامعه ما، که بیش از ۴۰ سال است که دارای بحران اقتصادی می‌باشد این تعیین حداقل حقوق قبل از شروع سال جدید، تازه اگر منصفانه هم تعیین شود) بیش از نصف جمعیت کشور ایران برای تعیین حداقل معیشت زندگی بخور و نمیر خود، برای مدت ۱۲ ماه فشار اربابه تورم حداقل دو رقمی تحمل کنند.

البته، منهای این ستم روئین و سالانه بر بیش از ۴۰ میلیون جمعیت ایران که معلول «زمان تعیین دستمزد سالانه نیروی کار جامعه ایران می‌باشد» در رابطه با «مکانیزم و نهاد، این تعیین دستمزد» ستم مضاعف دیگری هم بر این طبقه در طول ۳۷ سال گذشته وارد شده است. چراکه عامل اصلی همه این ستم‌های رنگارنگ بر نیروی کار ایران، «مناسبات سرمایه‌داری بیمار و بحران‌زده و رانتی و نفتی حاکم بر جامعه ایران می‌باشد.» زیرا از یکطرف شلنگ حیات اقتصادی این کشور بیش از ۱۵۰ سال است که به منابع نفت و گاز وصل شده است و از طرف دیگر به علت اینکه، آب‌شخور اولیه سرمایه، مناسبات سرمایه‌داری بحران‌زده ایران، از آغاز الی زمانها در خدمت دولت و حکومت و طبقه حاکم بوده است، همین امر باعث شده است، که آنچنانکه در سال ۴۱ و ۴۲ شاهد بودیم یکشنبه با تصمیم دربار و طبقه حاکم، مناسبات اقتصادی حاکم بر جامعه ایران، به صورت دستوری استحاله گردد یعنی همان زمین‌داران، مناسبات زمین‌داری، توسط سرمایه‌های نفتی به صورت رانتی بدل به سرمایه‌داران مناسبات سرمایه‌داری بیمار و بحران‌زده ایران شدند.

آنچنانکه در عرصه نظام سیاسی حاکم بر جامعه ایران هم، از همان بدو تکوین مشروطیت دیدیم که همان چهره‌های جلاد و آزادی‌ستیز که مانند اتابک اعظم مبارزین را در برابر سگ‌های آدم خوار می‌انداختن، پس از پیروزی انقلاب مشروطیت، دو بار در عرصه همین انقلاب پیروز شده، از چهره آن‌ها به عنوان انقلابیون پرده‌برداری شد. البته ریشه همه این تغییر و تحولات دستوری و از پیش تعیین شده و تزییق شده از بالا و رانت بازی‌های سیاسی و اقتصادی، در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته تاریخ اقتصادی و سیاسی جامعه ایران را باید در فقدان جامعه مدنی نهادینه شده جستجو کرد. چراکه گرچه جامعه ایران سر سلسله جنبان جنبش‌های آزادی‌خواه و دموکراتیک

در کشورهای پیرامونی بوده است و انقلاب مشروطیت، سر آغاز جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه کشورهای پیرامونی بوده است، با همه این احوال از آنجائیکه جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران نتوانسته است توسط تکوین جامعه مدنی در جامعه ایران نهادینه گردد، همین امر باعث شده است تا جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته حتی در حد جامعه امروز بنگلادش هم نتواند صاحب یک جامعه مدنی بشود تا توسط آن بتواند از دستاوردهای تاریخی مبارزات آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه‌اش پاسداری نماید.

لذا برای فهم این خلاء استراتژیک و تاریخی تنها کافی است که جامعه ایران امروز را، با جامعه فقرزده بنگلادش در شرق ایران مقایسه نمایم. به علت اینکه برعکس جامعه امروز ایران، جامعه امروز بنگلادش توسط تشکیلات نهادینه شده طبقه کارگر جامعه بنگلادش، صاحب جامعه مدنی نهادینه شده‌ای می‌باشد و همین امر باعث گردیده است تا این کشور با همه این بحران‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخی و طبیعی که دارد، در سایه همین جامعه مدنی نیم بند نهادینه شده توسط تشکیلات سندیکائی طبقه کارگر بنگلادش، توانسته است در عرصه منطقه به صورت یک جامعه مدنی زنده و اعتلابخش حضور تاریخی و اجتماعی و سیاسی داشته باشد.

علی‌ایحال، در همین رابطه است که تا زمانیکه جامعه مدنی در ایران، تحت هژمونی این طبقه و تشکیلات نهادینه شده این طبقه، تکوین پیدا نکند «آش همان آش است و کاسه

همان کاسه»، یعنی جامعه ایران در غیبت جامعه مدنی، مجبور است تا معیشت و زندگی و مدیریت روزمره خود را در اختیار طبقه حاکم و هیئت حاکم قرار دهد. تا آن‌ها با ترازوی ترحم در چارچوب صیانت از حکومت و قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خویش، ته کاسه سودهای بادآورده خود را به صورت نواله به طرف آن‌ها پرتاب نمایند؛ و در همین جا است که قصه و حکایت تعیین دستمزد نیروی کارگر جامعه ایران، در دو ماه آخر هر سال به صورت یک قصه تکراری و بی مزه در آمده است که حاصل نهایی هر سال آن، این می‌شود که شعار نیروی کار ایران پس از ختم غائله تعیین دستمزد این گردد، که «سال به سال دریغ از پارسال.»

در نتیجه هر سال که می‌گذرد، هم سفره نیروی کار ایرانی کوچکتر می‌شود و قوت لایموت درون این سفره رژیم لاغری به خود می‌گیرد، چراکه ارکستر این صحنه در چارچوب همان مدیریت قبلی در راستای حفظ نظام بهر مکنشی، این سرمایه‌داری بیمار و وابسته و رانتی و نفتی، همان سمفونی تکراری را به صدا در می‌آورد؛ و قطعاً و جزماً تا زمانی که حداقل «طبقه کارگر ایران نتواند مانند طبقه کارگر بنگلادش جایگاه خود را در عرصه هژمونی، جامعه مدنی ایران نهادینه کند» شورای عالی کار که عامل تعیین کننده و تصمیم گیرنده این امر می‌باشد هر چند در یکطرف آن نماینده تشکیلات زرد و حکومتی طبقه کارگر ایران قرار دارد و در طرف دیگر نماینده کارفرما می‌باشد، (که به عنوان نماینده طبقه بورژوازی در این مناسبات نفتی و رانتی و وابسته و بیمار و بحران‌زده که تولید اقتصادی به علت اقتصاد قاچاق و رانتی و نفتی و دولتی و مصرفی و وارداتی حاکم تعطیل شده است و این اقتصاد بیمار بحران‌زده در آتش رانت و رکود و تورم و قاچاق می‌سوزد، برای استمرار این حیات رو به موت خود، راهی جز استثمار روزافزون طبقه کارگر ایران، که سهم دستمزد کارگران در هزینه تولید کمتر از ۵٪ می‌باشد ندارد) و جانب سوم در جلسات فرمایشی شورای عالی کار نقش هژمونی و حق و تو، جهت تعیین دستمزد سالانه نیروی کار ایران دارد، نماینده حکومت و دولت می‌باشد، که همه چیز در اختیارش قرار دارد.

یعنی از تعیین نماینده زرد طبقه کارگر ایران در این نشست‌ها، تا سلطه بر بیش از ۸۰٪ اقتصاد نفتی و رانتی و زیرمیزی و رومیزی و قاچاق و هزار فامیلی جامعه ایران، که در شرایط فعلی تلاش می‌کنند، تا از یکطرف اقتصاد رکودزده و تورمی خود را به حرکت در آورند (اقتصادی که طبق آمار خود رژیم مطلقه فقاهتی از سال ۸۴ الی زمانها هذا، سالانه بیش از ۷٪ کوچکتر شده است و با رشد منفی ۶/۷٪ تولید ناخالص ملی ایران در این سال‌ها که تنها درآمد نفتی ۸ سال دولت نهم و دهم بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار یعنی دو برابر کل درآمد نفتی تاریخ

ایران بوده است، نیروی کار ایران و در راس آن‌ها بیش از چهل میلیون افراد خانواده طبقه کارگر ایران در اشکال مختلف تولیدی و خدماتی آن مجبور به فقیر شدن روزمره و ساعت‌مره شده‌اند) و از طرف دیگر در این شرایط دولت یازدهم و رژیم مطلقه فقاهتی می‌کوشد تا توسط این مناسبات وابسته و رانتی و نفتی و بحران زده، برای شش میلیون نفر بیکار فعلی و ۴/۵ میلیون دانشجوی در حال تحصیل بین‌الهلین (که در شرایط فعلی مانند یک سونامی ویرانگر اجتماعی تمامی ارکان جامعه ایران را به لرزه درآورده‌اند) همراه با بیش از چهار میلیون معتاد رسمی و ۱۲ میلیون نفر حاشیه‌نشین شهری و بیش از ۱۵ میلیون نفر ایرانی که زیر خط مطلق فقر زندگی می‌کنند، شرایط اشتغال و درآمد فراهم کند.

به همین دلیل در رابطه با تعیین دستمزد نیروی کار در سال ۹۵ توسط شورای عالی کاری که در دو ماه آخر هر سال کرکره‌های خود را بالا می‌برد و برای مدت دو ماه چراغ‌های خود را روشن می‌کنند و بعد از دو ماه و تمام شدن غائله تعیین دستمزد و معیشت بیش از چهل میلیون نفر از جمعیت بیش از ۷۰ میلیون نفر ایرانی، توسط زندگی بخور و نمیر در چارچوب بین خط بقا و فنا، دوباره کرکره‌ها را تا سال بعد در همین زمان پائین می‌کشند و لذا طبیعی است که در چنین معرکه‌ای با چنین مکانیزمی، «کی برنده است و کی بازنده، چه کسی کدخداست و چه کسی رعیت» و در این نشست‌های فرمایشی، حرف آخر را کی می‌زند و چگونه همه چیز به صورت مهندسی شده و پادگانی و دستوری در آشپزخانه‌های حکومتی پشت پرده تعیین می‌شوند و به صورت دستوری و پادگانی پیاده می‌شوند و روشنفکر و پیشگام هم بیرون از صحنه ایستاده و شعار همیشگی‌اش را حافظوار، تکرار می‌کند، «که چو قسمت ازلی بی حضور طبقه کارگر ایران ساختند / گر اندکی (و البته همه آن هم) نه به وفق رضا است خرده مگیر» ، چراکه او هم حافظوار آموخته است که «گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را» تلاش می‌کند تا برای اشتغال و کار و درآمد، بستر سازی کند.

از اینجا است که، «تعیین دستمزد نیروی کار در سال ۹۵ توسط شورای عالی کار» با توجه به خودیژگی‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی جامعه امروز ایران، که از یکطرف فضای اقتصادی پسابرجام و از طرف دیگر دو انتخابات سرنوشت‌ساز رژیم مطلقه فقاهتی در اسفند ماه جاری و استمرار اقتصاد رکودزده و تورمی ایران همراه با کاهش روزمره قیمت جهانی نفت که شریان حیاتی اقتصاد نفتی و رانتی ایران می‌باشد، در این زمان شرایطی خود ویژه برای تعیین دستمزد کارگران ایران در سال ۹۵ فراهم کرده است که عبور بی تفاوت در کنار برای پیشگام امکان‌پذیر نیست. ○

ادامه دارد



فرآورده؟ یا فرایند؟

ج - جنبش سبز در آئینه جامعه مدنی ایران:

جامعه مدنی لیبرالیستی می‌باشد. گرچه در جامعه ما بیش از دو دهه است که فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) در ادامه تلاش مرحوم بازرگان می‌کوشد تا دوباره جامعه مدنی با قرائت لیبرالیستی وارداتی از غرب را به عنوان تنها راه نجات و برون رفت جامعه ایران از شرایط فلاکت بار کنونی مطرح کند، اما گرچه این تلاش فرج دباغ مورد تائید نهادهای بین‌المللی سرمایه‌داری جهانی قرار گرفته است، شکست او در دو دهه گذشته در داخل و به خصوص در بین جامعه سیاسی مهاجرین ایرانی مغرب زمین نشان دهنده آن است که، گرچه او با تاسی و در چارچوب منظومه معرفتی داریوش شایگان با چراغ خاموش و به نام خود از اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه هفتاد یعنی بعد از فوت خمینی و تسویه حساب نهائی رژیم مطلقه ققاهنی با او، کوشید جهت بسترسازی جامعه مدنی لیبرالیستی در ایران مبارزه خودش را با وام گرفتن همه جانبه از داریوش شایگان، «از خاکریز بی‌حفاظ شریعتی تحت شعار مبارزه با ایدئولوژی کردن سنت همراه با اسلام صوفیانه هانری کرین آغاز کند» ولی در دهه ۸۰ به موازات شکست جنبش به اصطلاح

۱ - برای فهم رابطه دو طرفه و متقابل بین جنبش سبز و جامعه مدنی در ایران، باید قبل از آن به تبیین تئوریک رابطه جنبش‌های عام اجتماعی با جامعه مدنی بپردازیم. چراکه به موازات اینکه ما چه تعریفی از جامعه مدنی داشته باشیم و در رابطه با ساختار تکوینی جامعه مدنی چه نقشی برای جنبش‌های عام اجتماعی قائل بشویم، بی‌شک دآوری ما در باب رابطه دو طرفه بین جنبش سبز و جامعه مدنی در ایران متفاوت خواهد شد. به عبارت دیگر، اگر ما از جامعه مدنی یک تعریف لیبرالیستی کردیم مجبوریم جامعه مدنی را به عنوان پلی نهادینه شده، بین اصحاب سه گانه قدرت در بالا و قاعده محروم از قدرت در پائین تعریف بکنیم که البته در این چارچوب علاوه بر اینکه ما به عنوان پیشفرض و مقدمه تبیین تئوری جامعه مدنی باید جامعه محیط بر جامعه مدنی را جامعه سرمایه بدانیم، در این کانتکس قطعا جامعه مدنی علاوه بر اینکه صورت نهادینه شده دارد و شامل یک سلسله نهادهای تزریقی از بالا توسط اصحاب سه گانه قدرت می‌شود، خود به صورت ابزاری در دست اصحاب سه گانه قدرت در جامعه سرمایه‌داری در می‌آید که هدفش علاوه بر تثبیت نظام سرمایه‌داری، مشروعیت و مقبولیت اجتماعی بخشیدن به این نظام می‌باشد.

۲ - در تعریف لیبرالیستی از جامعه مدنی علاوه بر اینکه جنبش‌های عام اجتماعی تأثیری در ساختار جامعه مدنی ندارند، خود جامعه مدنی صورت نهادینه شده‌ای پیدا می‌کند که این نهادها همه در راستای تامین آزادی‌های فردی جهت تثبیت رقابت و ضمانت بازار آزاد آدم اسمیتی سرمایه‌داری می‌باشد. نهادهایی که در چارچوب تعریف لیبرالیستی از جامعه مدنی مطرح می‌گردند گرچه همه آن‌ها در راستای تضمین حقوق و منافع فردی جهت تثبیت بازار سرمایه‌داری رقابتی می‌باشند، اما خود این نهادها در پروسه تکوین آن صورتی متفاوت و متنوع داشته است. بطوریکه برای مثال در میان نظریه‌پردازان جامعه مدنی لیبرالیستی، ولتر تکیه محوری بر آزادی‌های فردی داشته است اما روسو بر آزادی‌های اجتماعی در چارچوب قراردادهای اجتماعی تکیه می‌کند و منتسکیو قانون و ساختار انتخاباتی و تفکیک سه قوه مجریه و مقننه و قضائیه در چارچوب انتخابات عمومی را مبنای جامعه مدنی می‌داند و لاک در چارچوب حاکمیت رای و نظر اکثریت به تبیین جامعه مدنی می‌پردازد.

البته با اینکه نزدیک به ۳۰۰ سال از عمر تبیین لیبرالیستی از جامعه مدنی می‌گذرد، اما هنوز این پرونده بسته نشده است و گرچه نظریه‌پردازانی چون فوکویاما با اعلام «پایان تاریخ بشر» در چارچوب نظریه لیبرالیستی جامعه مدنی می‌خواهند این پرونده را ببندند ولی بی‌شک بحران ساختار سوز جوامع لیبرالیستی سرمایه‌داری مغرب زمین، امروز بیش از هر چیز گواه به گل نشستن کشتی لیبرالیستی



اصلاحات لیبرالیستی سیدمحمد خاتمی و آلترناتیو شدن پروژه جامعه مدنی جنبشی، «جنبش سبز میرحسین موسوی»، پروژه جامعه مدنی لیبرالیستی فرج دباغ همراه با پروژه اسلام صوفیانه هانری کربنی او به بن بست کامل رسید.

هر چند او تلاش کرد تا در چارچوب اتاق فکر جنبش سبز در خارج کشور دوباره بر تن پروژه جنبشی جامعه مدنی جنبش سبز، لباس جامعه مدنی لیبرالیستی خود را بپوشاند، در این امر هم، «کف گیر او به ته دیگ خورد» که البته انشعاب در جنبش سبز در غیبت رهبری این جنبش و گرایش شاخه‌ای از جنبش سبز به طرف جامعه مدنی لیبرالیستی مورد خواسته فرج دباغ هم نتوانست تاثیر همه جانبه ساختاری در جنبش سبز ایجاد نماید.

علی‌احال با عینک جامعه مدنی لیبرالیستی فرج دباغ هرگز نمی‌توانیم به تبیین رابطه جنبش سبز و جامعه مدنی در ایران در طول ۷ سال گذشته بپردازیم چراکه در دیسکورس جامعه مدنی لیبرالیستی، «سخن بر سر نهادسازی دولتی در جامعه سرمایه‌داری توسط قدرت سه گانه حاکم می‌باشد» اما اگر به جای تعریف لیبرالیستی و نهادی از جامعه مدنی، ما با تعریف جنبشی از جامعه مدنی به تبیین رابطه جنبش سبز با جامعه مدنی در ایران بپردازیم در آن صورت وضعیت تغییر می‌کند. چراکه جامعه مدنی با تعریف جنبشی یا سوسیالیستی یا تطبیقی برعکس جامعه مدنی با تعریف لیبرالیستی و انطباقی و نهادی، هم به لحاظ ساختاری و هم به لحاظ عملکردی و فونکسیون متفاوت می‌باشند. زیرا جامعه مدنی جنبشی یا سوسیالیستی یا تطبیقی جامعه مدنی دیگر مانند آلترناتیو لیبرالیستی و انطباقی آن تنها به صورت یک سلسله نهادسازی تزییقی از بالا که کار کردش فقط بسترسازی جهت تامین حقوق و منافع فردی برای رقابت آزاد در بازار سرمایه‌داری می‌باشد، نیست. بلکه بالعکس جامعه مدنی جنبشی عبارت خواهد بود از مجموعه جنبش‌های عام اجتماعی سازماندهی شده‌ای که به عنوان یک لایه بین بالائی‌های قدرت و قاعده جامعه قرار می‌گیرند و هدف آن‌ها نظارت بالائی‌های قدرت توسط توزیع اجتماعی قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد.

در این رابطه است که مثلا اگر نهادهای دموکراسی در عرصه توزیع قدرت سیاسی به کار گرفته می‌شوند، این نهادها مانند شکل لیبرالیستی آن تزییق شده از بالا برای مشروعیت و مقبولیت یافتن قدرت سه

گانه جامعه سرمایه‌داری نیست. بلکه بالعکس این نهادها در جامعه مدنی سوسیالیستی «تنها اهرم‌هایی هستند جهت توزیع اجتماعی قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی جامعه سرمایه‌داری» بر این اساس است که می‌توانیم بگوئیم که جنبش سبز از سال ۸۸ در رابطه با اعتلای جامعه مدنی تاثیرگذار بوده است چراکه در میان جنبش‌های تغییرخواهانه و تحول‌گرایانه‌ای (نه جریان‌های سیاسی تحول‌خواهانه) که در طول ۴۳ سالی که از بسته شدن حسینیه ارشاد می‌گذرد، جنبش سبز اولین جنبشی بود که در ادامه راه شریعتی توسط تکیه بر استراتژی جنبشی معتقد به جایگزینی جامعه مدنی جنبشی به جای جامعه مدنی لیبرالیستی و نهادی بازرگان فرج دباغ شد.

هر چند عدم تجربه و عدم داشتن تشکیلات عمودی قبلی و فقدان کادرهای پرورش یافته همه جانبه در این رابطه مانع از ساختارسازی جنبش سبز در سال ۸۸ و بعد از آن گردید و همین امر عامل شکست جنبش سبز شد، ولی با همه این احوال در این رابطه، «نباید نقش جنبش سبز در جا انداختن جامعه مدنی جنبشی به جای جامعه مدنی نهادی از نظر دور بداریم» و قطعا در آینده پروسه جامعه جنبشی پراتیک ۷ ساله جنبش سبز و مقاومت دلیرانه و شکست‌ناپذیر رهبری جنبش سبز در طول ۷ سال گذشته در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای به عنوان یک سرمایه تلقی خواهد شد و پر واضح است که این همه، مانع از آن نمی‌شود که ما شکست و عوامل شکست جنبش سبز در سال ۸۸ پیوسته توسط نقد مستمرمان از نظر دور بداریم چراکه تا زمانی که ما نتوانیم به صورت علمی به عوامل شکست جنبش سبز در سال ۸۸ دست پیدا کنیم هرگز نخواهیم توانست جنبش‌های عام اجتماعی به رکود کشیده شده فعلی جامعه ایران را وارد روند اعتلایی حرکت خود بکنیم.

در نتیجه قطعا و جزما تا زمانیکه این جنبش‌های به رکود کشیده شده عام اجتماعی ایران، که توسط شکست جنبش سبز از سال ۸۸ به رکود کشیده شده است، روند اعتلایی پیدا نکنند هر گونه حرکتی تغییرساز و تحول‌خواهانه در جامعه ایران مختوم به شکست خواهد شد. بنابراین در این شرایط اگر ما به رکود و اعتلای جنبش کارگری می‌اندیشیم و یا به رکود و اعتلای جنبش دانشجویی و جنبش زنان و جنبش کارمندان و غیره فکر می‌کنیم قبل از آن مجبوریم که جنبش سبز و علل شکست این جنبش را در سال ۸۸ مورد بازشناسی و آسیب‌شناسی قرار دهیم و زیر سندان نقد و انتقاد چکش کاری کنیم و شاید ذکر این حقیقت در اینجا بی‌مناسبت نباشد که بگوئیم که در میان شکست‌های پی در پی



کنیم هرگز نخواهیم توانست توسط حرکت‌های پراکنده صنفی و سیاسی جنبش مطالباتی مردم ایران یک جنبش تحول‌گرایانه و تغییرساز در شرایط فعلی ایجاد کنیم، هر چند که این حرکت‌های صنفی در سطح گروه‌های مختلف اجتماعی اعم از کارگران یا دانشجویان یا معلمان یا پرستاران و غیره گسترده بشوند، قطعا و جزما تا زمانیکه آن لوکوموتیو جنبش‌های عام اجتماعی مانند سال ۵۷ و سال ۸۸ به حرکت درنیاید، این حرکت‌های صنفی پراکنده گروه‌های مختلف اجتماعی ایران نمی‌توانند به سرانجام تعیین‌کننده‌ای در جامعه ایران برسند.

البته تاکید می‌کنیم که طرح این موضوع به معنای کم بها دادن به جنبش مطالباتی امروز گروه‌های مختلف اجتماعی ایران نیست بلکه بالعکس هدف از طرح این موضوع به معنای آن است که اگر چه جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف در جامعه امروز ایران می‌تواند به عنوان واکنش‌های حمایتی باشند، ولی لوکوموتیوی که عامل به حرکت درآوردن این واکنش‌ها می‌شود همان جنبش‌های عام اجتماعی ایران هستند که زمانی که به حرکت درآیند مانند یک آهن‌ریا به تمامی ذرات پراکنده جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی ایران نظم و آرایش می‌بخشند؛ و در همین رابطه است که به ضرر قاطع می‌توانیم اعلام کنیم که برای نمونه جنبش مطالباتی و صنفی پراکنده طبقه کارگر ایران در این شرایط برای اهداف معیشتی و امتیازات مقطعی بدون طرح و برنامه سراسری و بدون حمایت بخش‌های مختلف کارگران ایران از مطالبات سراسری خود و حمایت جنبش‌های عام اجتماعی از این جنبش نمی‌تواند این جنبش با سرتاسر شدن در چارچوب جنبش‌های عام اجتماعی ایران درآیند. ○

والسلام

۱۵۰ ساله گذشته جنبش‌های عام اجتماعی ایران بازشناسی مستمر و پی در پی دو شکست، ۲۸ مرداد ۳۲ و شکست سال ۸۸ جنبش سبز، برای ما به عنوان یک امر واجبی می‌باشد و قطعا و جزما هر چه در عرصه پروسس جامعه مدنی جنبشی در ایران بیشتر پیش می‌رویم، بیشتر نیازمند به بازشناسی و آسیب‌شناسی علل شکست جنبش‌های عام اجتماعی ایران در ۲۸ مرداد ۳۲ و جنبش سبز سال ۸۸ می‌شویم.

به عبارت دیگر تا زمانی که نتوانیم علل شکست جنبش‌های عام اجتماعی ایران در ۲۸ مرداد ۳۲ و جنبش سبز سال ۸۸ را فرمول‌بندی بکنیم اصلا نخواهیم توانست آرمان جامعه مدنی جنبشی را راهبردی و اجرائی بکنیم. تنها علت حیات جنبش سبز در طول شش سالی که از شکست آن می‌گذرد این است که هر چند رهبری جنبش سبز و در راس آن‌ها میرحسین موسوی توسط وام‌گیری تئوریک از برنامه‌های خمینی می‌خواست به لحاظ نظری و ذهنی این جنبش را پیش ببرد و همین امر عامل اصلی شکست این جنبش شد، ولی نباید فراموش کنیم که این مقاومت شش سال گذشته رهبران جنبش سبز بوده است که باعث گردیده تا این جنبش در عین حالی که شکست خورده است، «به صورت آتش زیر خاکستر تا این زمان به حیات سیاسی و اجتماعی خود ادامه بدهد» و قطعا تا زمانی که مقاومت سردمداران جنبش سبز در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای ادامه پیدا کند و رهبران جنبش سبز به زانو درنیایند، جنبش سبز به حیات سیاسی خود ادامه خواهد داد و به عنوان بزرگترین خطر تاکتیکی رژیم مطلقه فقهاتی را تهدید خواهد کرد.

در مجموع تا زمانی که توسط بازشناسی و آسیب‌شناسی جنبش سبز نتوانیم لوکوموتیو جنبش عام اجتماعی ایران را به حرکت دوباره وادار

وب سایت:

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

Info@nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



تحلیل اوضاع جاری، درسه مؤلفه

«اوضاع جاری داخلی»

«منطقه‌ای»

«پیداکننده»



باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی» بازار رقابت و جنگ درونی جناح‌های قدرت در دوران تبلیغات کاندیداتوری رئیس جمهوری (آنچنانکه در دوران تبلیغات کاندیداتوری دولت دهم در اردیبهشت و خرداد ۸۸ دیدیم) چنان داغ بشود که حتی مهار آن از کف حزب پادگانی خامنه‌ای هم خارج بشود و همین امر باعث می‌گردد تا شرایط برای ریزش تضادها از بالائی‌های قدرت به سمت قاعده مخروط جامعه ایران بیشتر فراهم بشود.

و از آنجائیکه لوکوموتیو و عامل اصلی اعتلای جنبش‌های عام اجتماعی در فرایند سیاسی، (نه اقتصادی) معلول و مولود همین ریزش تضاد از بالائی‌های قدرت به قاعده می‌باشد و تنها در چارچوب این ریزش تضادهای بین جناح‌های داخلی قدرت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم حاکمیت، به قاعده جامعه است، که باعث می‌گردد، «تا توده‌ها به عدم توانائی حاکمیت در حکومت کردن پی ببرند» که متعاقبا، «همین خودآگاهی توده‌ها به نتوانستن حاکمیت در حکومت کردن، و در چارچوب ریزش تضادهای درونی جناح‌های قدرت در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت، مانند جرقه‌ای در انبار باروت»، بسترساز خروج جنبش‌های عام اجتماعی ایران از رکود می‌شود و به همین دلیل است که در «دوران تبلیغات کاندیداتوری ریاست جمهوری بهترین شرایط فراهم می‌شود» تا جنبش‌های عام اجتماعی ایران با خودآگاهی نسبت به گاز گرفتن اسب‌های درشکه در سربالائی‌های تقسیم قدرت بین خود، از فرایند قبلی رکود خارج بشوند و آنچنانکه در خرداد ۷۶ و ۸۸ دیدیم، این جنبش‌ها، مرحله «در خود بودن» را رها کنند و وارد فرایند «برای خود شدن» بشوند.

علی‌احمال، در انتخابات دو قلمی اسفندماه ۹۴ با اینکه این انتخابات مربوط به دولت و

ج - انتخابات «دو قلمی اسفندماه ۹۴» در ترازوی جنگ درونی جناح‌های قدرت حاکم:

آنچه در این شرایط در رابطه با تضاد بین جناح‌های درون حاکمیت نقش تعیین کننده دارد، موضوع «انتخابات دو قلمی اسفند ماه ۹۴ است» که پیشاپیش در خصوص «این انتخابات رژیم» مجبور به طرح نکاتی در اینجا هستیم:

الف - انتخابات دو قلمی اسفند ماه ۹۴ از آنجائیکه در عمر ۳۶ ساله رژیم مطلقه فقهاتی، برای اولین بار دو انتخابات مجلس خبرگان رهبری و مجلس دهم، رژیم مطلقه فقهاتی، در یک روز انجام می‌گیرد، «در چارچوب تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت» دارای اهمیت ویژه‌ای می‌باشد. چراکه، هر چند در مقام مقایسه، اهمیت و ثقل این دو انتخابات در کانتکست تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی قدرت، این دو انتخابات هم وزن انتخابات ریاست جمهوری نمی‌باشد، ولی از آنجائیکه برای اولین بار در طول ۳۶ سال گذشته، «انتخابات خبرگان رهبری وارد چرخه سیاسی تضادهای درونی جناح‌های حاکم شده است» و با توجه به خودیژگی‌های شرایط فیزیکی و سنی خود خامنه‌ای، این همه باعث گردیده است تا انتخابات خبرگان رهبری اسفند ماه ۹۴ برای اولین بار از حالت تکراری و سکوت و بی‌رمقی ۳۶ ساله گذشته خارج بشود و بتواند در ترازوی طناب‌کشی بین جناح‌های قدرت بر اهمیت انتخابات مجلس دهم بیافزاید.

البته تجربه دو دهه گذشته حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی نشان داده است که اعتلای جنبش‌های اجتماعی ایران - آنچنانکه در خرداد ۷۶ و خرداد ۸۸ شاهد بودیم - تنها در انتخابات دولت و ریاست جمهوری تحقق پیدا می‌کند. دلیل این امر هم آن است که به علت اینکه دولت یا ریاست جمهوری، رئیس قوه مجریه کشور می‌باشد و به لحاظ قانونی بعد از رهبری دومین شخصیت مملکت است، و تقریباً رئیس جمهور، سکانداری قوه اجرائی مملکت می‌کند، این همه باعث می‌شود تا در عرصه وزن‌کشی و طناب‌کشی و سهم‌خواهی جناح‌های درونی قدرت «در صفحه شطرنج تقسیم



که حزب پادگانی خامنه‌ای می‌کوشد تا در این شرایط، توسط دو شعار «نفوذ و فتنه» شرایط اجتماعی را به سود حزب پادگانی‌اش در انتخابات تغییر بدهد.

ب - در طول ۳۶ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، انتخابات در این رژیم تاکنون از این مشخصات برخوردار بوده است:

۱ - انتخابات به عنوان وسیله حذف مخالفان غیر خودی بوده است. به این ترتیب که از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی در جوهر ذهنی و عینی خود همیشه آبستن تضاد می‌باشد، لذا از آغاز الی زمانها «بزرگترین جنگ و تضاد این رژیم در درونش بوده است» و در همین رابطه استمرار حیات سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی در گرو تسویه حساب مستمر بین جناح‌های درونی خود بوده است، که برای انجام این مقصود پیوسته این رژیم مجبور بوده است تا به صف‌بندی و آرایش جدیدی در درون خود «در شکل تقسیم به نیروی‌های خودی و غیر خودی بپردازند» و البته در چارچوب «این صف‌بندی‌های مستمر است که علاوه بر ریزش تضادها، امکان ریزش نیروها از بالا به قاعده جامعه ایران فراهم می‌شود» و باز در چارچوب مستمر صف‌بندی خودی و غیر خودی است، که اراکه انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سالی گذشته پیوسته در خدمت حذف مخالفان غیر خودی بوده است.

گرچه، انتخابات و صندوق‌های رای در طول ۳۶ سال گذشته تنها یکی از مکانیزم‌های مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی جهت حذف مخالفان غیر خودی و درونی خود بوده است، نباید فراموش بکنیم که این رژیم در فرایندهائی مثل فرایند حذف جناح منتظری - که بزرگترین جراحی درونی نظام در طول ۳۶ سال گذشته بوده است - به جای صندوق‌های رای و کودتای انتخاباتی و انتخابات مهندسی شده و انجام عملیات از طریق کانال فیلترینگ نظارت استصوابی شورای نگهبان از تیغ و داغ و درفش و سرنیزه و حصر و سرکوب اعتراف‌گیری و شکنجه و اعدام نیز استفاده کرده است و گاه و بعضا آنچنان رژیم مطلقه فقهاتی در این عرصه بی‌رحمانه ظاهرش شده است که گویی، سابقه خودی قبلی اصلا و ابدا وجود نداشته است و مخالف رویاروی خود حتی از دشمنان سیاسی داخلی و خارجی او دشمن‌تر می‌شوند؛ و با این رویکرد بوده است که رژیم مطلقه فقهاتی جهت سرکوب مخالفان غیر خودی دشمن شده درونی خود، هر گونه جنایت و قساوت بر خود را مباح می‌داند. که صحنه این گونه برخورد رژیم مطلقه فقهاتی با مخالفین خود، در جریان

ریاست جمهوری نیست ولی آنچنانکه مطرح کردیم از آنجائیکه برای اولین بار در طول ۳۶ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی در ایران، در این انتخابات، انتخابات خبرگان رهبری به صورت علنی و عریان توسط برنامه‌ریزی هاشمی رفسنجانی وارد چرخه علنی تضادهای درونی جناح‌های داخلی قدرت می‌شود، بنابراین همین امر باعث گردیده تا حزب پادگانی خامنه‌ای در برابر، «خیز همه جانبه جناح رقیب تحت رهبری هاشمی رفسنجانی احساس خطر جدی بکند» لذا در این رابطه است که با توجه به شرایط سیاسی و اقتصادی حاکمیت، «در فرایند پس‌ابرجام و پساتحریم و نقاهت دومین زهرخوران حاکمیت» حزب پادگانی خامنه‌ای، در رابطه با انتخابات اسفندماه سال جاری، «از یکطرف تلاش می‌کند تا توسط مهندسی کردن این انتخابات مانند انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲ بسترهای تقسیم قدرت در عرصه دو نهاد مجلس دهم و خبرگان رهبری به سود خود تغییر دهد»، و از طرف دیگر «توسط مهندسی کردن از قبل این انتخابات و فیلترینگ شورای نگهبان بر پایه نظارت استصوابی و گسترده کردن چتر اختناق و سرکوب و سانسور، علاوه بر مهار کردن جنبش‌های اجتماعی ایران، شرایط جهت محاق بیشتر رهبران جنبش سبز در حصر فراهم سازد.» لذا حزب پادگانی خامنه‌ای در خصوص انتخابات اسفند ماه ۹۴ از یکطرف تلاش می‌کند تا با مهندسی کردن انتخابات خبرگان رهبری از کانال شورای نگهبان و نهادهای دولتی درون حوزه‌های فقهاتی و صندوق‌های رای شرایط جهت کسب کرسی‌های حداکثری جناح خود در برابر جناح هاشمی رفسنجانی فراهم کند و از طرف دیگر از طریق مهندسی کردن صندوق‌های رای و فیلترینگ شورای نگهبان انتخابات مجلس دهم در اسفندماه ۹۴ (که دولت یازدهم و شیخ حسن روحانی با حمایت هاشمی رفسنجانی و سیدمحمد خاتمی و اکبر ناطق نوری و علی لاریجانی جهت کسب کرسی‌های آن خیز برداشته‌اند) مجلس دهم را مانند گذشته به عنوان یک اهرم قدرت و فشار در دست خود و به عنوان شمشیر داموکلس بر سر دولت یازدهم نگه دارد. چراکه تجربه مجلس ششم به خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش این درس را داده است که در شرایطی که مجلس مانند یک اهرم در کف او نباشد، خود این مجلس در فضا سازی سیاسی جامعه بر علیه او و حزب پادگانی‌اش نقش کلیدی خواهد داشت.

البته خیز دولت یازدهم جهت استفاده «سیاسی و اقتصادی از برجام در مرحله پساتحریم» در راستای ماهی‌گیری از آب گل‌آلود انتخابات، و در کنار تبلیغات دولت یازدهم جهت به محاق بردن جناح حامیان حزب پادگانی خامنه‌ای تحت عنوان «دل‌وایسان»، از دیگر دلمشغولی‌های حزب پادگانی خامنه‌ای در این رابطه می‌باشد. بنابراین در این رابطه



حذف جناح میرحسین موسوی و کروی در سال ۸۸ شاهد بودیم. البته نمونه دیگر آن با شکلی محدودتر قبل از انتخابات سال ۸۸ در جریان سرکوب قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی، جامعه ایران تجربه کرده بود ولی نکته‌ای که هرگز نباید فراموش بکنیم اینکه، در جریان سرکوب سال ۸۸ رژیم مطلقه فقهاتی، حزب پادگانی خامنه‌ای جهت حذف مخالفان غیر خودی درون نظام، از تمامی ترندهای قابل تصور در ادبیات سرکوب کشور و جهان و تاریخ استفاده کرد مثل:

الف - فیلترینگ شورای نگهبان.

ب - انتخابات مهندسی شده.

ج - کودتای انتخاباتی.

د - حکومت نظامی غیر علنی و سرکوب قهرآمیز خیابانی.

ه - زندان و شکنجه‌های سیستماتیک مهندسی شده.

و - دستگیری فراگیر مخالفین جهت ایجاد فضای رعب و وحشت.

ز - اعتراف‌گیری سیاه از مخالفین خود جهت به زیر سوال بردن سابقه گذشته آن‌ها.

ح - به کاری‌گیری انواع شکنجه‌های روحی و جسمی از تجاوز جنسی گرفته تا قتل در زیر شکنجه.

ط - تبلیغ شبانه و روزی با به استخدام درآوردن تمامی بلندگوهای ملی، مذهبی و دولتی جهت شستشوی مغزی مردم و ایجاد شکاف بین جناح مخالفین خود.

ی - به کارگیری باورهای مذهبی و سنتی و حتی سیاسی مردم ایران از عاشورا تا فلسطین جهت خلع پایگاه اجتماعی مخالفین خود.

ک - تبلیغ برجسب‌های کاذب مثل وابستگی به خارج یا تغذیه از طریق رژیم‌های مرتجع تحت شعارهای فتنه و نفوذ و تئوری توطئه جهت پوشش مخملین بر پنجه بوکس‌های آهنین خود.

ل - تغییر تاریخ گذشته پروسه تکوین رژیم مطلقه فقهاتی جهت حذف معمارهای اصلی رژیم مطلقه فقهاتی مثل هاشمی رفسنجانی و میرحسین موسوی و کروی توسط جایگزین کرده چهره خامنه‌ای به جای آن‌ها.

م - سرکوب مغول‌وار جنبش دانشجویی جهت ایجاد فاصله بین جنبش سبز و جنبش دانشجویی توسط مجبور کردن جنبش دانشجویی به ورود به فرایند قهرآمیز و آنتاگونیستی با حزب پادگانی خامنه‌ای و رژیم مطلقه فقهاتی.

ن - تلاش در جهت بالا بردن هزینه مبارزه با حزب پادگانی خامنه‌ای جهت ایجاد فاصله بین مردم و جنبش سبز و به سکتاریست کشاندن جنبش سبز.

ع - حصر رهبران جنبش سبز جهت ایجاد فاصله بین رهبری و جنبش و سنگ‌اندازی در راه امکان بسیج مردم از شیوه کارزماتیک در شرایطی که جنبش سبز فاقد پتانسیل ساختارسازی و سازماندهی بود.

ص - عمده کردن تضاد بین دولت احمدی نژاد (توسط برخوردهای شخصی احمدی نژاد در رادیو تلویزیون) با رهبران اصلی و حاشیه‌ای جنبش سبز جهت آدرس غلط به مردم دادند و دولت دهم را به عنوان عامل اصلی در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای و رژیم مطلقه فقهاتی قرار دادند.

ف - سازماندهی مداحین و هیئت‌های سنتی مذهبی و (آنچنانکه در تظاهرات نهم دیماه ۸۸ دیدیم) تلاش جهت به عرصه سیاسی و جنگ بین جناح‌های قدرت کشاندن آن‌ها، توسط حزب پادگانی خامنه‌ای جهت جایگزین کردن تضاد عقیدتی و سنتی به جای تضادهای سیاسی درون حاکمیت.

س - تلاش در جهت درازمدت و فرسایشی کردن، «مبارزه جنبش‌های اجتماعی و جنبش سبز» جهت خسته و ناامید ساختن قاعده جامعه، فارغ از سازماندهی، حامی جنبش سبز.

ق - تلاش در جهت رادیکالیزه و قهرآمیز کردن مبارزه آنچنانکه در انفجارهای خیابان آزادی در راهپیمایی ۲۵ خرداد ۸۸ و حمله مغول‌وار حزب پادگانی خامنه‌ای به خوابگاه‌های دانشجویی در خرداد سال ۸۸، جهت کند کردن استراتژیک و تاکتیک رهبری جنبش سبز.

ر - طرح شعارهای فرعی سیاسی و مذهبی و حتی ملی جهت به محاق بردن شعارهای محوری و کلیدی رهبران جنبش سبز.

ش - مطرح کردن یک حقیقت و مصلحت کوچک اجتماعی و مذهبی و سیاسی برای به محاق بردن حقیقت بزرگی که رهبران جنبش سبز مدعی آن بودند.

ت - تحریک احساسات و عواطف شخصی و اجتماعی و تاریخی و سنتی و مذهبی مردم ایران، توسط به محاق کشیدن مشروعیت و مقبولیت رهبران جنبش سبز.

ی - تبلیغات جهت ضد ولایت فقیه و ضد رژیم مطلقه فقهاتی نشان دادن رهبران جنبش سبز برای ایجاد اختلاف و شکاف در جبهه مخالفین. ○

ادامه دارد



استراتژی جنبش و جامعه مدنی



در ایران

۹ - مبانی و ارکان جامعه مدنی:

جامعه مدنی می‌باشد در صورتی که زور و تکلیف و خودسری سه رکن اساسی جامعه بدوی است.

۷ - تقسیم کار و تقسیم قدرت و تقسیم ثروت همراه با تقسیم معرفت در کادر عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی و عدالت معرفتی ارکان ساختاری جامعه مدنی است، در صورتی که تمرکز قدرت و تمرکز ثروت و تمرکز معرفت ارکان یک جامعه بدوی است.

۸ - تحمیل قدرت و تمرکز قدرت همراه با نفی اراده و آگاهی و اختیار مردم از مشخصات جامعه بدوی است، در صورتی که نظارت پائینی‌ها بر بالائی‌های قدرت و ثروت و معرفت به همراه کثرت‌گرایی معرفتی و سازمان‌های اجتماعی از مشخصه جامعه مدنی می‌باشد.

۹ - حاکمیت رانت قدرت و رانت ثروت و رانت معرفت از مشخصه‌های جامعه بدوی است، در صورتی که توزیع عادلانه قدرت و ثروت و معرفت از مشخصه‌های جامعه مدنی می‌باشد.

۱۰ - اخلاق و قانون و آگاهی سه رکن بسنترساز تکوین جامعه مدنی می‌باشد، در صورتی که جهل و زور و خودسری سه

گرچه اصطلاح جامعه مدنی از زمان جان لاک فیلسوف انگلیسی وارد دیسکورس بشر شده است ولی منهای عنوان و نام از بعد از انقلاب کبیر فرانسه و تکوین سرمایه‌داری و مدرنیته و لیبرالیسم بود که این واژه وارد دیسکورس صاحب نظران تحول خواه اجتماعی گردید، اما از آنجائیکه جامعه مدنی یک امر ذومراتب می‌باشد که در بستر تاریخ بشری دارای تولد تدریجی است، بنابراین مبانی و ارکانی که در اینجا می‌توانیم برای جامعه مدنی در مقایسه با جامعه بدوی قائل بشویم عبارتند از:

۱ - برعکس جامعه بدوی یا جامعه وحشی که جامعه‌ای است که هنوز انسان دارای خط، کتابت، تعلیم، تربیت، سازمان‌های آموزشی، تقسیم کار اجتماعی، نهادهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی ندارد، جامعه مدنی جامعه‌ای که انسان دارای تمدن و کتابت می‌باشد و در آن تقسیم کار بوجود آمده و نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در آن تکوین پیدا کرده است.

۲ - برعکس جامعه بدوی که جامعه‌ای بسته و ایستا و منجمد می‌باشد، جامعه مدنی جامعه‌ای است پیوسته در حال حرکت و تحول و تصفیه و تکامل و مدام در حال عوض شدن و تکامل یافتن می‌باشد.

۳ - برعکس جامعه بدوی که جامعه‌ای درون‌گرا و منجمد و بسته می‌باشد، جامعه مدنی جامعه‌ای است تعهدپذیر و تکامل‌پذیر و متحرک و مهاجر و برون‌گرا و متحول و هدفمند.

۴ - جامعه مدنی برعکس جامعه بدوی که جامعه‌ای است که انسان‌ها به خاطر خصلت و خصوصیت انطباقی که با محیط دارند به صورت جبری و غیر مختارانه دور یکدیگر جمع می‌شوند در نتیجه انسان‌ها در آن جامعه به نحو طبیعی زندگی می‌کنند، در جامعه مدنی انسان‌ها به صورت آگاهانه و مختارانه و هدفمند می‌باشد.

۵ - جامعه مدنی برعکس جامعه بدوی که یک جامعه‌ای خودسر بدون قانون و بدون نظم و بدون سازماندهی و زورمدار و تکلیف‌مدار می‌باشد، جامعه‌ای است متکی بر نظم و قانون واحد و همگانی و حق‌مدار می‌باشد.

۶ - آنچنان که جامعه بدوی جامعه‌ای است زورمدار و تکلیف‌مدار و خودسر، جامعه مدنی جامعه‌ای است حق‌مدار و اختیارمدار و قانون‌مدار و نظم‌گرا، لذا اختیار و حقوق و قانون سه رکن اساسی



رکن تکوینی جامعه بدوی می‌باشد.

۱۱ - مهار نهادهای قدرت و مهار نهادهای ثروت و مهار نهادهای معرفتی بالائی‌ها توسط احزاب و سازمان‌های اجتماعی و آزادی بیان و مطبوعات و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از خصوصیات اصلی جامعه مدنی است، در صورتی که تمرکز یکطرفه قدرت و ثروت و معرفت در دست بالائی‌های جامعه، از مشخصه جامعه بدوی می‌باشد.

۱۲ - پتانسیل و قدرت یک جامعه مدنی در گرو حضور وسیع و سازمان یافته مردم همراه با تشکلهای طبقات و اصناف نهادینه شده است، در صورتی که توان و پتانسیل یک جامعه بدوی در گرو رعب و استبداد و قدرت سرنیزه و بگیر و ببند و تیغ و درفش است.

۱۳ - در یک جامعه مدنی آنچه که در میان مدت و درازمدت می‌تواند موجب بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مردم بشود رشد جنبش مطالباتی و قدرت گیری جامعه مدنی توسط نهادینه کردن جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری در لوای حق تشکل مستقل از دولت و حق اعتصاب و حق انتخاب می‌باشد، در صورتی که در یک جامعه بدوی همه چیز برای حاکمان قدرت و ثروت و معرفت از کانال سرنیزه عبور می‌کند هم جهانگیریشان با سرنیزه به انجام می‌رسد و هم جهانداری‌شان با سرنیزه به انجام می‌رسد.

۱۴ - جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکرات و کارگری همراه با احزاب سیاسی یقه آبی تکوین یافته از پائین و تشکلهای صنفی طبقات اجتماعی بزرگترین بازوی قدرت پائینی‌ها برای جلوگیری از تمرکز فسادآور قدرت و ثروت و معرفت در دست بالائی‌ها است، در صورتی که در یک جامعه بدوی بزرگترین عامل آن‌ها جهت مهار توده‌ها یا پائینی‌های جامعه استضعاف و استعمار و استعمار و استبداد و استعباد است.

۱۵ - در یک جامعه مدنی مهار بالائی‌های قدرت توسط مردم تنها از طریق ایجاد توازن قوای بر آمده از نهادهای سازمان یافته مدنی جنبش‌ها و احزاب و تشکلهای صنفی سیاسی و اجتماعی ممکن می‌باشد، در صورتی که در یک جامعه بدوی مهار مردم از طرف بالائی‌ها توسط زور و فریب و انحصار و تمویه که بستر ساز بالا رفتن هزینه مبارزه با بالائی‌ها برای پائینی‌ها می‌باشد، ممکن می‌گردد.

۱۶ - در یک جامعه مدنی تحقق دموکراسی پایدار در گرو نهادینه

شدن و سازماندهی و تشکل و توازن قوا بین پائینی‌ها و رشد جنبش مطالبات مردم می‌باشد، در صورتی که در یک جامعه بدوی تحقق دسپاتیزم حاکمیت در گرو تفرقه و تشتت و فردگرایی و پراکندگی توده‌ها می‌باشد.

۱۷ - در جامعه مدنی با به رسمیت شناختن حق تشکلهای مستقل و حق اعتصاب و آزادی بیان و آزادی احزاب و آزادی مطبوعات شرایط جهت اعتلای جنبش مطالبات مردم فراهم می‌گردد، در صورتی که در یک جامعه بدوی با سرکوب و نفی تشکلات و احزاب مستقل و نفی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و تحمیل و تزریق تشکلات از بالا به پائین شرایط جهت تثبیت حاکمیت بالائی‌های قدرت بر پائینی‌ها فراهم می‌گردد.

۱۸ - در جامعه مدنی توده‌ها می‌توانند توسط تشکل‌ها و احزاب و نهادهای مدنی و حق اعتصاب و آزادی بیان و آزادی مطبوعات حق خود را با روش مدنی و با هزینه کم و به صورت مسالمت آمیز و تدریجی از بالائی‌های قدرت بگیرند یعنی با طرد روش‌های انقلابی و نفی توسل به زور و عدم استفاده از طرق‌های غیر قانونی به تحول و دگرگونی در جامعه و قدرت دست پیدا کنند، در صورتی که در یک جامعه بدوی با کوچکترین عقب نشینی رفتاری یا اصلاحی حاکمیت در برابر توده‌ها، نظام قدرت بالائی‌ها پودر می‌شود و به هوا می‌رود. به عبارت دیگر در یک جامعه قوی مدنی هر گونه انقلابی از کانال تحول و اصلاحات می‌گذرد، در صورتی که در یک جامعه بدوی هر گونه تحول و اصلاحاتی تنها از کانال انقلاب و فروپاشی ماشین قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی حاکمان قدرت ممکن می‌گردد. ○

والسلام



۱۶ آذر، «حادثه»؟ یا «پروسی»؟

در بنابراین در تعریف از جامعه مدنی باید دو مدل از جامعه مدنی را از هم تفکیک کنیم:

الف - مدل لیبرالیستی جامعه مدنی، که در مدل لیبرالیستی جامعه مدنی به علت اینکه تحت هدایت‌گری نظریه‌پردازان لیبرالیسم اقتصادی در راستای امنیت سیاسی و قضائی و اجتماعی، «سرمایه» پروسیه تکوین این مدل به صورت یک پروژه از طریق نهادسازی آغاز می‌شود، می‌توان مدل لیبرالیستی جامعه مدنی را «مدل نهادی» نیز نامید. که مطابق این مدل، جامعه مدنی، عبارت است از جامعه قانونمند بر پایه قراردادهای اجتماعی که هدف آن تامین حقوق فردی افراد جامعه در راستای تثبیت بازار رقابتی سرمایه‌داری جهانی می‌باشد.

بنابراین طبق مدل لیبرالیستی جامعه مدنی، که نظریه‌پردازان اولیه آن روسو و جان لاک و منتسکیو می‌باشند، «جامعه مدنی در برابر جامعه بدوی قرار دارد» و جامعه سرمایه‌داری در این مدل صورتی کلی و واحد و غیر تضادمند دارد. چراکه موضوع مدل لیبرالیستی جامعه مدنی، تثبیت جامعه سرمایه‌داری به نفع صاحبان سه گانه قدرت حاکم می‌باشد و هدف از جامعه مدنی، «نهادی و لیبرالیستی و انطباقی» در جامعه سرمایه‌داری، بسترسازی جهت رشد و اعتلا و تثبیت سرمایه به نفع سرمایه‌داران می‌باشد، که این مهم در مدل لیبرالیستی جامعه مدنی، توسط تامین حقوق فردی حاصل می‌شود؛ لذا حقوق فردی در مدل لیبرالیستی جامعه مدنی شامل مالکیت خصوصی و آزادی‌های فردی در عرصه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی می‌شوند.

در نتیجه نهادهای انطباقی جامعه مدنی در مدل لیبرالیستی در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و معرفتی نقش عمده و اساسی دارند؛ و هدف از این نهادها در راستای تامین حقوق فردی افراد در راستای منافع صاحبان قدرت سه گانه حاکم بر جامعه سرمایه‌داری می‌باشد که شامل احزاب سیاسی و تفکیک قوا نظام پارلمانی و انتخابات و تشکلات صنفی و غیره می‌شوند.

ب - مدل سوسیالیستی جامعه مدنی، در «مدل سوسیالیستی جامعه مدنی» برعکس «مدل لیبرالیستی جامعه مدنی» (که هدف آن تامین حقوق فردی افراد در جامعه سرمایه‌داری در راستای تثبیت بازار آزاد رقابتی سرمایه می‌باشد) هدف جامعه مدنی توزیع قدرت و مقابله با تراکم قدرت سه گانه در جامعه، توسط اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی می‌باشد. زیرا طبق نظریه مدل سوسیالیستی، عامل همه فسادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی در جامعه، «تراکم و تجمع قدرت سه گانه» در نزد صاحبان حاکم قدرت می‌باشد؛ لذا مطابق این رویکرد و دکترین، اگر بتوانیم تراکم قدرت سه گانه را توسط مکانیزم‌هایی در جامعه از بین ببریم، «اصلاحات ساختاری واقعی در آن جامعه اتفاق می‌افتد» و تا زمانیکه این «تراکم قدرت سه گانه» در سه شکل اقتصادی و سیاسی و معرفتی آن در جامعه وجود داشته باشد، سخن گفتن از «اصلاحات ساختاری» یک دروغ بزرگ خواهد بود.

لذا در «مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی» سخن بر سر «توزیع اجتماعی قدرت سه گانه»

در جامعه می‌باشد. در این مدل تنها امکان توزیع اجتماعی قدرت سه گانه محقق گردد. طبیعی است که در «مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی» این جامعه علاوه بر اینکه به صورت یک لایه واسطه بین راس قدرت و قاعده جامعه تکوین پیدا می‌کند، (برعکس جامعه مدنی انطباقی و نهادی و لیبرالیستی) فقط مختص به جامعه سرمایه‌داری نمی‌باشد، به عبارت دیگر در مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی، جامعه مدنی به صورت یک لایه واسطه بین صاحبان قدرت و قاعده قرار می‌گیرد. در نتیجه تا زمانیکه در جامعه بشر قدرت سه گانه فوق به شکلی وجود دارد، جامعه مدنی سوسیالیستی یا جنبشی یا تطبیقی باید وجود داشته باشد، چراکه از نگاه مدل سوسیالیستی جامعه مدنی، تجمع و تمرکز قدرت در سه شکل آن فسادآور خواهد بود.

لذا به موازات اینکه این قدرت در جامعه سوسیالیستی از شکل فردی آن، صورت اجتماعی پیدا می‌کند تنها امکان تمرکز از فرد به اجتماع انتقال پیدا می‌کند و طبیعتاً هر چه تمرکز این قدرت سه گانه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و معرفتی بیشتر شود، فساد فردی و اجتماعی آن بیشتر خواهد شد. آنچنانکه «قدرت متمرکز مطلق، فساد مطلق» ایجاد خواهد کرد. بطوریکه حداقل در جامعه خودمان این حقیقت را در طول ۳۶ گذشته شاهد آن بوده‌ایم که عامل همه فسادهای اجتماعی ۳۶ سال گذشته جامعه

ایران، تمرکز مطلق قدرت سه گانه در بالائی‌های حکومت است و تا زمانیکه حاکمین مطلقه فقهاتی حاضر به تقسیم قدرت توسط اجتماعی کردن سیاست و اقتصاد و معرفت نشوند، هیچگونه اصلاحاتی در این جامعه نمی‌تواند جنبه ساختاری پیدا کند.

در نتیجه عامل ۳۶ سال فساد در جامعه ایران در اشکال مختلف اجتماعی و سیاسی و اداری و اقتصادی آن تمرکز قدرت در سه عرصه سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد. بنابراین طبق «مدل سوسیالیستی جامعه مدنی» هیچ فاسدی در جامعه بشری به خودی و خود فاسد به دنیا نیامده است و هیچ فساد اجتماعی در جامعه صورت ازلی و ابدی ندارد همه این‌ها مولود تمرکز قدرت‌های سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد، که به وسیله این تمرکز قدرت سه گانه در دست فرد یا گروه یا طبقه بوده است که باعث شده تا افراد یا گروه‌های اجتماعی یا طبقه‌های مسلط فاسد بشوند. طبیعی است که به مجرد اینکه ما این قدرت‌های متمرکز را توسط «جامعه مدنی جنبشی» یا تطبیقی یا سوسیالیستی از چنگ آن‌ها درآوریم، آن‌ها بدل به افراد متوسط جامعه می‌شوند.

در همین رابطه است که در «مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی» برای انجام اصلاحات ساختاری در جامعه، قدرت متمرکز سه گانه صاحبان قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی مورد چالش قرار می‌گیرد و توزیع قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی تنها راه حل انجام اصلاحات سوسیالیستی یا اصلاحات ساختاری می‌دانند و هر گونه اصلاحاتی در جامعه که موضوع تمرکز قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به چالش نکشد، از نگاه مدل سوسیالیستی جامعه مدنی، اصلاحات لیبرالیستی یا همان رفرم می‌باشد که تاثیری در درازمدت به لحاظ ساختاری سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی در جامعه ایجاد نمی‌کند.

باری به این ترتیب است که در مدل سوسیالیستی جامعه مدنی، جامعه مدنی باید به عنوان یک «پروسس» در نظر گرفته شود و بر آن تکیه کرد نه به عنوان یک «پروژه» و در چارچوب همین پروسی بودن جامعه مدنی در مدل سوسیالیستی آن است که جامعه مدنی نه تنها در جامعه سرمایه‌داری باید به صورت فراگیر به عنوان یک لایه بین صاحبان سه گانه قدرت و قاعده جامعه تکوین پیدا کند، بلکه در جامعه سوسیالیستی و تا زمانیکه در جامعه بشری در آینده امکان تراکم و تمرکز قدرت سه گانه وجود دارد، باید به صورت فراگیر و اکتیو استمرار پیدا کند و به همین دلیل در مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی، «عامل تکوین جامعه مدنی» دیگر مانند «مدل لیبرالیستی جامعه مدنی» نهاد‌های سیاسی و اقتصادی و معرفتی نیستند، بلکه بالعکس عامل

تکوین جامعه مدنی در این رویکرد، جنبش‌های اجتماعی می‌باشند. چرا که این فقط جنبش‌های اجتماعی هستند که می‌توانند به عنوان لایه وسط بین صاحبان قدرت و قاعده محروم از قدرت جامعه تکوین پیدا کنند. همچنین این فقط جنبش‌های اجتماعی هستند که می‌توانند در ساختار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، مستقل از صاحبان قدرت سه گانه تکوین پیدا کنند و نسبت به صاحبان قدرت سه گانه وابستگی طبقاتی و سیاسی و اداری و تشکیلاتی نداشته باشند و در همین رابطه هر گونه نهادسازی سیاسی و اقتصادی و معرفتی که در چارچوب این جنبش‌های اجتماعی تکوین پیدا نکنند، صورتی مکانیکی و دستوری و ابزاری و تزریقی از بالا خواهد داشت؛ و باز به همین دلیل است که، در مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی نهادسازی بعد از «تکوین جنبش‌ها به عنوان لایه وسط» مطرح می‌شوند نه بالعکس

۶ - از آنجائیکه در مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی، مبنای تکوین جامعه مدنی، جنبش‌های اجتماعی می‌باشد نه نهاد‌های ابزاری و مکانیکی لیبرالیستی، با عنایت به اینکه در تحلیل نهایی، «خواستگاه جنبش‌های اجتماعی قاعده محروم از قدرت جامعه» می‌باشند، لذا تنها در شرایطی امکان تکوین «جامعه مدنی جنبشی» مطابق مدل سوسیالیستی جامعه مدنی، وجود پیدا می‌کند که قاعده محروم از قدرت جامعه، بتواند بر اثر رشد شرایط عینی و ذهنی به حقوق اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و انسانی و تاریخی خودآگاهی پیدا کنند و به موازات این رشد آگاهی جامعه به حقوق اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و انسانی خودش است که باعث می‌گردد تا در آن جامعه سوژه شهروندی به عنوان یک سوژه فلسفی سوسیالیستی متولد شود چراکه آنچنانکه سوژه شهروندی می‌تواند در کانتکس مدل لیبرالیستی دارای مضمون لیبرالیستی پیدا کند، همین سوژه شهروندی در قاعده محروم از قدرت جامعه در کانتکس مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی دارای مضمون سوسیالیستی می‌شود.

بنابراین آنچنانکه به لحاظ مضمون و هدف و سمتگیری، جامعه مدنی دارای دو مدل لیبرالیستی و سوسیالیستی می‌باشد، سوژه شهروندی نیز دارای دو مدل لیبرالیستی و سوسیالیستی است. تفاوت ماهوی بین دو مدل سوژه «شهروند لیبرالیستی» و سوژه «شهروند سوسیالیستی» عبارت است از «نوع انگیزه قاعده محروم از قدرت جامعه می‌باشد»، به این ترتیب که در مدل سوژه «شهروندی لیبرالیستی»، انگیزه قاعده جامعه در پیوند با جامعه مدنی، مدل لیبرالیستی تزریق معرفت و آگاهی یکطرفه صاحبان قدرت سه گانه می‌باشد که توسط تبلیغات شبانه روزی خود پیوسته در اندیشه توده‌ها اقدام به رای سازی می‌کنند و به وسیله بمباردمان دستگاه تبلیغاتی مذهبی و سیاسی و فرهنگی و سنتی خود در



وجدان توده‌ها شب را روز می‌کنند و روز را شب می‌سازند و کلاغ نوک سیاه را با رنگ کردن به نام طوطی به توده‌ها قالب می‌کنند و یخچال خود را به اسکیموها می‌فروشند، زیره را به کرمان می‌برند و رطب را در بازارهای بصره به عنوان کالای نوبری به حراج می‌گذارند. آنچنانکه در ۳۶ سال گذشته در جامعه خودمان شاهد آن بوده و هستیم و می‌بینیم که چگونه رژیم مطلقه فقهانی با استخدام تمام تربیون‌ها و بلندگوهای مذهبی و سیاسی و فرهنگی و سنتی و دولتی و حکومتی خود اندیشه و فرهنگ و هنر و فیلم و منبر و رای و ایده می‌سازند و توسط این تبلیغات بی‌امان خود که از منبر تا محراب نمازها و قبور ائمه و هیئت‌های مذهبی گرفته تا چاه‌های مسجد جمکران و کاروان‌های حج و رادیو و تلویزیون و غیره شامل می‌شوند، به استخدام خود درآورده‌اند تا تمامی انتخابات و تکوین نهادها در صفحه شطرنج بازی تقسیم باز تقسیم قدرت بین خویش مهندسی کنند و از رای مردم راس می‌سازند تا با تکلیف شرعی، آن‌ها را به هر جا که می‌پسندند ببرند.

اما در سوژه «شهروند با مدل سوسیالیستی»، جامعه نه تنها توسط تکلیف و تبلیغات صاحبان قدرت به حرکت درمی‌آیند بلکه بالعکس، جامعه توسط خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و عقیدتی و تاریخی و انسانی به حقوق اجتماعی و انسانی و تاریخی خود است که دست به انتخاب می‌زند و سرنوشت خود را تعیین می‌کند و در چارچوب خودآگاهی انسانی و اجتماعی و تاریخی و عقیدتی است که در مدل سوسیالیستی، شهروند احساس می‌کند که او تنها یک فرد نیست بلکه عضو یک جامعه بزرگ می‌باشد و در جایگاه همین عضو جامعه بزرگ است که او دارای حق رای می‌باشد و می‌تواند با این رای خود سرنوشت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خود را تعیین کند و در سرنوشت جمعی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، شریک گردد. ولذا زمانی که مانند خرداد ۸۸ رای او دزدیده بشود به صحنه سیاسی می‌آید و فریاد می‌زند که «رای من کو؟» و هزینه این سوال تاریخی خودش از اسارات و شکنجه و کشت و کشتار و تجاوز کهریزک تا اوین و گوهردشت و حمله مغولی به خوابگاه‌های دانشجویی پرداخت می‌کند. زیرا او دیگر بدل به یک شهروند سوسیالیستی شده است که در چارچوب خودآگاهی اعتقادی و سیاسی و اجتماعی و انسانی می‌تواند با رای انتخابی خود، سرنوشت خودش را خودش تعیین کند نه آنچنانکه در مدل لیبرالیستی دیدیم با مهندسی کردن رای او توسط صاحبان قدرت سه گانه از رای او راس بسازند و سپس با جایگزین کردن تکلیف به جای حق، افسار او را به دست بگیرند و هر جا که آن صاحبان قدرت برای تثبیت قدرت خود صلاح بدانند او را هدایت کنند.

۷ - برحسب نوع مدلی که برای تعریف «جامعه مدنی» و برای سوژه «شهروند» انتخاب می‌کنیم نهادهای مدنی در سه شکل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آن، مضمون متفاوتی به خود می‌گیرند. به این ترتیب که چه نهادهای سیاسی مانند احزاب و چه نهادهای اجتماعی مانند شوراها و چه نهادهای اقتصادی مانند اتحادیه و سندیکاها و غیره در چارچوب دو جامعه مدنی لیبرالیستی و سوسیالیستی و کانتکس دو جایگاه مختلف سوژه شهروند لیبرالیستی و سوسیالیستی دارای دو مضمون دولتی و مردمی می‌باشند. در نتیجه در مدل جامعه مدنی لیبرالیستی و در چارچوب شهروند لیبرالیستی از آنجائیکه نهادهای جامعه مدنی در سه شکل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به صورت دستوری و تزریقی از بالا بر جامعه تحمیل می‌گردد، این امر باعث می‌شود تا این نهادهای سه گانه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی به صورت ابزاری در خدمت نهادینه کردن قدرت سه گانه صاحبان قدرت درآید، آنچنانکه در ۳۶ سال گذشته در جامعه خودمان این مهم تجربه کرده‌ایم و می‌بینیم که چگونه این نهادهای مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی از احزاب دستوری و دولتی گرفته تا شوراها و انجمن‌های اسلامی و خانه کارگر و تشکیلات دولتی کارگری مانند یک مایع تزریقی توسط اصحاب سه گانه قدرت بر اندام جامعه ایران تزریق می‌شوند و مثلاً در هنگام انتخابات، احزاب سیاسی دولتی و حکومتی مانند قارچ در زمین می‌رویند و به محض پایان یافتن آن انتخابات دولتی و مهندسی شده، این احزاب مانند برف آب می‌شوند و در زمین فرو می‌روند و یا شوراها مهندسی شده و از بالا تزریق شده دولتی چگونه مانند ستون پنجم در خدمت رژیم مطلقه فقهانی حاکم می‌باشند و یا تشکیلات دولتی و زرد کارگری مثل خانه کارگر چگونه در شورایی کار در برابر تعیین حداقل دستمزد کارگران با کارفرمایان و دولت وارد بازی‌های پشت پرده می‌شود و در عرصه حمایت از کارگران حتی توان یک راهپیمایی در روز جهانی کارگر هم ندارد و در برابر تشکیلات مستقل کارگری پیش از دولت، این اوست که محکوم می‌کند. پس برحسب دو نوع مدل «جامعه مدنی» و دو نوع تعریف از «شهروند» ما دو نوع نهادهای سه گانه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مدنی داریم یکی نهادهای مدنی دولتی و زرد دیگر نهادهای مدنی مردمی. تفاوت اساسی این دو نوع نهاد مدنی در آن است که نهادهای مدنی دولتی و زرد از بالا به پائین تزریق می‌شوند، در صورتی که در نهادهای مدنی مردمی این نهادها اعم از اجتماعی و سیاسی و اقتصادی از قاعده شروع به رویش می‌کنند و به همین دلیل برعکس نهادهای مدنی دولتی که به موازات تغییر مرام و منافع حکومت‌ها تغییر می‌کنند و سیال می‌شوند، در نهادهای مدنی مردمی، این نهادها علاوه بر اینکه



مستقل از قدرت‌های سه گانه می‌باشند بدون توجه به تغییرات صاحبان قدرت سه گانه پیوسته ثابت می‌باشند و به همین دلیل پیوند تنگاتنگی با جنبش‌های اجتماعی دارند.

در نتیجه آنچنانکه گفتیم، خواستگاه اصلی آن‌ها جنبش‌های اجتماعی می‌باشند و باز همین امر عاملی می‌شود تا این نهادهای مدنی برعکس نهادهای مدنی لیبرالیستی بتوانند مستقل از دولت فعالیت کنند. علی‌ایحال، برعکس آنچه در مدل لیبرالیستی جامعه مدنی کل جامعه سرمایه‌داری اعم از دولت و نهادهای مدنی و شهروندان در قاعده جامعه در چارچوب این نهادها دستوری می‌توانند به صورت صوری برادرانه در یک جامعه کلی با هم زندگی کنند، در مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی، جامعه علاوه بر اینکه یک جامعه تضادمند می‌باشد، دارای یک ساختار سه اشکوبه‌ای است که اشکوبه راس آن صاحبان قدرت سه گانه قرار دارند، اشکوبه وسط جنبش‌های اجتماعی اعم از جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی قرار دارند و البته اشکوبه پائین قاعده محروم از قدرت جامعه می‌باشند، و بدین ترتیب مبارزه طبقاتی و سیاسی و صنفی و اجتماعی محصول طبیعی این جامعه سه اشکوبه‌ای می‌باشد.

۸ - آرایش جامعه مدنی و جامعه سیاسی در دو مدل «لیبرالیستی جامعه مدنی» و مدل «سوسیالیستی جامعه مدنی» متفاوت می‌باشد. چرا که در مدل لیبرالیستی جامعه مدنی از آنجائیکه «جامعه سیاسی» مجزا از «جامعه مدنی» می‌باشد، و به دلیل اینکه در این مدل «جامعه سیاسی» دلالت بر آن عرصه از رقابت‌های بین جناح‌های قدرت یا احزاب سیاسی می‌کند که برای کسب قدرت سیاسی و تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان با هم می‌جنگند، که با عنایت به اینکه در آرایش مؤلفه‌های قدرت سه گانه، این قدرت سیاسی است که با اینکه نمایندگی از دیگر صاحبان قدرت دارد در راس قرار می‌گیرد، و از آنجائیکه جامعه مدنی در مدل لیبرالیستی آن، دلالت بر همه آن نهادهای تزریقی و دستوری می‌کند که بین صاحبان سه گانه قدرت و قاعده محروم از قدرت جامعه قرار دارند، لذا همین امور باعث می‌گردد تا در مدل لیبرالیستی از جامعه مدنی «جامعه سیاسی» همیشه منفک از جامعه مدنی قرار داشته باشند.

اما در مدل سوسیالیستی از جامعه مدنی اوضاع کاملاً عکس این می‌باشد به این ترتیب که از آنجائیکه در مدل سه اشکوبه‌ای مدل سوسیالیستی از جامعه، خواستگاه اولیه جامعه مدنی تکوین سوژه شهروند سوسیالیستی توسط خودآگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و انسانی و تاریخی جامعه به حقوق اجتماعی و انسانی و تاریخی خودش می‌باشد، این امر

باعث می‌گردد تا برعکس مدل لیبرالیستی، در «مدل سوسیالیستی، جامعه مدنی مقدم بر جامعه سیاسی تکوین پیدا کند» و همین تقدم زمانی تکوین جامعه مدنی بر جامعه سیاسی در مدل سوسیالیستی باعث می‌گردد تا برعکس مدل لیبرالیستی جامعه سیاسی در لایه میانی به صورت جنبش‌های اجتماعی اعم از جنبش زنان و جنبش کارگران و جنبش دانشجویان و جنبش معلمان و غیره مادیت عینی پیدا کنند.

طبیعی است که در مدل سوسیالیستی، هنگامیکه جامعه سیاسی به صورت جنبش‌های اجتماعی مادیت پیدا کنند، این جامعه سیاسی با اینکه خودش جامعه مدنی هم می‌باشد حتی اگر در شرایطی هم به صورت احزاب سیاسی نهادینه بشوند این احزاب جنبشی با آن احزاب یقه سفید مدل لیبرالیستی از جامعه مدنی متفاوت می‌باشند، شاید بهتر این باشد که بگوئیم در مدل لیبرالیستی، این جامعه سیاسی است که، جایگزین جامعه مدنی می‌شود اما در مدل سوسیالیستی برعکس این جامعه مدنی است که، جایگزین جامعه سیاسی می‌گردد.

۹ - گرچه در هر دو مدل لیبرالیستی و سوسیالیستی جامعه مدنی به عنوان یک خواسته مبتنی بر قراردادهای اجتماعی، هر دو دنبال تکثرگرایی در جامعه می‌باشند، و در چارچوب این نگاه تکثرگرایانه به جامعه است که معتقد به نهادهای متنوع مدنی یا جنبش‌های مختلف اجتماعی می‌شوند، اما مضمون تکثرگرایی اجتماعی در مدل لیبرالیستی با مدل سوسیالیستی متفاوت می‌باشد، چراکه مبنای تکثرگرایی اجتماعی در مدل لیبرالیستی معلول بافت‌های مختلف جناح‌های قدرت سه گانه می‌باشد در صورتی که مبنای تکثرگرایی در مدل سوسیالیستی مولود مبارزه طبقاتی و مبارزه سیاسی و مبارزه اجتماعی لایه‌های طبقاتی و اجتماعی هرم جامعه است. ○

ادامه دارد



میزگرد مستضعفین

سوال

«با توجه به اینکه در فضای امروز حاکم بر جامعه ایران توسط حاکمیت اسلام دگماتیسم با دیسکورس متفاوت، اسلام فقهاتی، اسلام روایتی، اسلام ولایتی، اسلام شفاعتی و اسلام صوفیانه فردی تمامی واژه‌های مذهبی و مکتبی به ابتدال کشیده شده است و کثیری از مردم و جوانان ایران از هر عنوان مذهبی متنفر و گریزان می‌باشند و مذهب‌گریزی و مذهب‌ستیزی در جامعه امروز ایران به معنای مبارزه با رژیم حاکم در آمده است، چرا همچنان این جریان نام «مستضعفین» را بر تارک حرکت نظری و عملی خود حمل می‌کند و جهت عصری کردن حرکت نظری و عملی خود، از نام‌های جایگزین و یا جدید استفاده نمی‌کند؟ این اصرار شما بر کاربری یک نام تداعی کننده این امر نمی‌باشد، که نکند شما هم نیز گرفتار قشری‌گری و فرمالیسم شده باشید؟»

در پاسخ به این سوال دو موضوع را باید از هم تفکیک بکنیم.

اول اینکه به علت سوء استفاده حاکمیت از واژه‌های مکتبی و اعتقادی در راستای پیشبرد اهداف سیاسی خود، ما هم باید به صورت عکس‌العملی بر واژه‌های مکتبی که برای ما جنبه اکسیوم دارند، پشت بکنیم؟

دوم، آیا به علت اینکه ترم «مستضعفین» در این شرایط تاریخی و اجتماعی ایران، تداعی کننده سوء استفاده‌های ارتجاعی و ارتدکسی رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد ما جهت مبارزه با حرکت تحریف‌گرانه رژیم، باید مابه‌ازای واژه‌ای و اصطلاحی برای آن‌ها بکنیم؟

بنابراین در اینجا ما در چارچوب تفکیک این دو مؤلفه سعی می‌کنیم به سوال فوق پاسخی در حد توان بشری و محدود خود بدهیم. البته همیشه باید به یاد داشته باشیم، هدف ما از پاسخ دادن به سوال‌های رسیده در نشر مستضعفین، «انجام بحث‌های اغنائی نیست» بلکه تنها در راستای تشحیذ ذهن سائلین جهت اعتلای سوال‌های فربه‌تر توسط این‌ها می‌باشد. چراکه پرسش و پاسخ «بسترساز تکوین دیالوگ دو طرفه در یک اندیشه می‌باشد» و عاملی جهت خروج از مونولوگ و بحث‌های یکطرفه است. البته منهای این فایده در عرصه پرسش و پاسخ، اگر آنچنانکه تاین بی می‌گوید «ما بتوانیم اولاً سوال‌های نو جایگزین سوال‌های کهنه گذشته بکنیم، ثانیاً پاسخ‌های نو به سوال‌های نو رسیده بدهیم، این همه باعث می‌گردد تا بدین وسیله اندیشه خود را آبتن دینامیسم بکنیم» و همین دینامیسم عامل تاریخی شدن و دوری از جزمیت و دگماتیسم آن اندیشه می‌گردد.

بطوریکه در این رابطه متن قرآن می‌تواند به عنوان یک هادی و معلم و مالم الطریقه، برای امروز ما باشد، چراکه یکی از عواملی که باعث تاریخی شدن و دینامیک گردیدن قرآن شده است، همین طرح سوال و جواب پیامبر اسلام در برابر مخاطبین زمان خود بوده است. هر چند که ممکن است آن سوال‌ها در قرن بیست و یکم دیگر برای بشریت موضوعیت نداشته



باشد ولی خود مند پرسش و پاسخ در قرآن توسط پیامبر اسلام می‌تواند برای همیشه راهنمای عملی و هدایت‌گر نظری ما باشد. در همین رابطه در پاسخ به مؤلفه اول این سوال، (اینکه به علت سوء استفاده ارتجاعی، حاکمیت از واژه‌های مکتبی مورد اعتقاد خودمان ما باید به صورت عکس‌العملی از کاربری این واژه‌های مکتبی خودداری کنیم یا واژه‌های عصری و نو خارج از مکتب جایگزین این اصطلاح‌های اکیسومی بکنیم؟)

باید بگوئیم که در طول دو قرن گذشته مهم‌ترین واژه و ترمی که مورد سوء استفاده طبقات حاکم و اصحاب قدرت قرار گرفته است، واژه و ترم «سوسیالیسم» می‌باشد که از قرن نوزدهم توسط روشنفکران و پیشگامان کلاسیک مغرب زمین در مصاف با سرمایه‌داری و لیبرالیسم وحشی اقتصادی به کار گرفته شد؛ و تقریباً در نیمه دوم قرن نوزدهم ترم «سوسیالیسم» و شعار سوسیالیسم» توانست به عنوان پرچم مبارزات رهایی‌بخش طبقه جهانی تحت ستم سرمایه‌داری جهانی درآید؛ و به علت کسب این جایگاه بود، که از اوایل قرن بیستم اصحاب قدرت کوشیدند تا به جای خوب حمله کردن به ترم سوسیالیسم در چارچوب بد دفاع کردن از آن، توسط کاربری ارتجاعی از این واژه، ترم «سوسیالیسم» را در دیسکورس بشری به چالش بکشند. که در این رابطه بهترین نمونه، خود فاشیسم و نازیسم در اروپا می‌باشد، که هر چند پدیده فاشیسم در قرن بیستم در اروپا، مولود تکنوکراسی و نظام سرمایه‌داری بود - اما آن‌ها کوشیدند تا حرکت خود را تحت عنوان سوسیالیسم تعریف نمایند؛ لذا در این رابطه بود که فاشیسم و نازیسم در غرب زیر پرچم سوسیالیسم به جنگ سوسیالیسم آمد، که صد البته شکست خورد.

حال سوالی که در اینجا، قابل طرح است اینکه به دلیل اینکه فاشیسم در غرب از ترم سوسیالیسم جهت تبیین و تعریف حرکت نظری و عملی ارتجاعی خود استفاده می‌کردند، روشنفکران جهانی ضد فاشیسم می‌بایست به صورت عکس‌العملی از کاربری واژه سوسیالیسم خودداری نمایند؟

لذا در همین راستا در پاسخ به آن سوال باید بگوئیم که جایگاه ترم «مستضعفین» در اندیشه شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین به عنوان تنها بازوی اجرائی حرکت تاریخی مورد

اعتقاد قرآن در تمام اعصار و تا زمان امامت و وراثت این طبقه بر زمین می‌باشد، به طوری که اگر ما «ترم مکتبی مستضعفین را از اندیشه شریعتی جدا کنیم تنها چیزی که از این اندیشه باقی می‌ماند، یک سلسله بحث‌های فردی - کویری می‌باشد که به درد صومعه نشینی می‌خورد.»

بنابراین آنچه‌آنکه «امکان جداسازی و جایگزینی ترم مستضعفین از قرآن و اندیشه شریعتی وجود ندارد و هیچ ترم و اصطلاح دیگری نمی‌تواند جایگزین این ترم و اصطلاح به صورت کلاسیک بشود»، برای آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین هم امکان جایگزینی ترم دیگری به جای آن نیست، البته نباید فراموش کنیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای تحریف دیسکورس مکتبی و اعتقادی از تحریف هر گونه ترم و اصطلاحی که نیروهای پیشگام جهت تبیین مانیفست نظری حرکت خود بر آن تکیه بکنند ابائی ندارند. برای نمونه مگر ترم مجاهدین که سازمان مجاهدین خلق از دهه ۵۰ برای تبیین حرکت خود به آن تکیه کرد، در بعد از حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی توسط این رژیم در اشکال مختلف تحریف نشد، لذا منهای اینکه ترم «مستضعفین» تبیین کننده تنها پشتوانه تاریخی اجرای اسلام تاریخی و قرآن تاریخی می‌باشد و کشف این «بازوی اجرائی تاریخی مکتب اسلام» از بزرگترین کشف‌های نظری معلم کبیرمان شریعتی است.

واژه و ترم آلترناتیوی که بتواند تمامی بار این ترم و واژه را حمل نماید در ادبیات کلاسیک امروز بشر وجود ندارد. هر چند مصداق‌های عینی این واژه در عصر حاضر مثل «زحمتکشان» یا «پرولتاریا» یا «کارگران» وجود دارد اما با اینکه همه این ترم‌ها تنها مصداق‌های غیر تاریخی و اجتماعی ترم «مستضعفین» هستند، باز «همه بار ترم مستضعفین را حمل نمی‌کنند» لذا در این رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی در بحث «پرسش پاسخ دانشکده نفت ابادان در سال ۴۸» و «پرسش پاسخ با محمد اکبری آهنگران از سازمان مجاهدین خلق در سال ۵۴» معتقد است که «هیچکدام از واژه‌های پرولتاریا و کارگران و زحمتکشان نمی‌تواند به صورت تاریخی جایگزین ترم مستضعفین بشود.» اگر بخواهیم با اصطلاح منطقی در این رابطه قضاوت کنیم باید بگوئیم که، «رابطه ترم مستضعفین با ترم‌های مصداقی مثل زحمتکشان یا کارگران یا پرولتاریا و غیره رابطه عموم و



خصوص من وجه است، نه عموم و خصوص مطلق.»

به هر حال برای داوری در باب ترم «مستضعفین» باید به جای اینکه جایگاه آن را در دیسکورس حاکمیت تعریف کنیم، باید به تبیین تاریخی جایگاه این ترم در قرآن و اندیشه شریعتی بپردازیم و البته در همین رابطه بود که در دهه ۵۰ قبل از حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی، تمامی مخالفت‌های نظری و تئوریک با اندیشه شریعتی توسط اسلام دگماتیسم از کانال مبارزه تاریخی و نظری با این اصطلاح صورت می‌گرفت، که برای فهم این موضوع تنها کافی است که به دیدگاه طباطبائی و مطهری در رابطه با این واژه قرآنی توجه بشود، چراکه طباطبائی در تفسیر المیزان کاربری ترم مستضعفین را، محدود به قوم موسی می‌کند و هیچگونه جایگاه تاریخی برای این ترم در حرکت پیامبر اسلام قائل نیست. البته برای فهم بیشتر این رویکرد به ترم «مستضعفین»، شما را دعوت به بازخوانی مجدد، دو جزوه پرسش و پاسخ شریعتی که یکی در دانشکده نفت آبادان صورت گرفته و دیگری بین او محمد اکبری آهنگران از مهره‌های کلیدی سازمان مجاهدین خلق در فرایند بعد از کودتای اپورتونیستی انجام گرفته می‌کنیم.

نکته‌ای که در این رابطه در اینجا طرح آن خالی از عریضه نمی‌باشد اینکه، فراموش نکنیم که رویکرد ما به اسلام در برابر دو رویکرد دگماتیسم و انطباقی یک رویکرد تطبیقی می‌باشد و مهم‌ترین مشخصه اسلام تطبیقی در برابر دو اسلام دگماتیسم و انطباقی، رویکرد تاریخی به اسلام است. چراکه «بزرگترین انقلاب نظری که شریعتی در عرصه فهم اسلام تطبیقی و مرزبندی آن با اسلام دگماتیسم و انطباقی کرد، تاریخی دیدن و تاریخی فهمیدن و تاریخی تبیین کردن تمامی مبانی اسلام تطبیقی بود.» برعکس «رویکرد دگماتیسم به اسلام، که تمام تلاشش از آغاز تا کنون بر این امر قرار داشته است تا از اعتقادات گرفته تا فقه و اخلاق و کلام اسلام را به صورت غیر تاریخی تبیین نماید.» آنچنانکه «اسلام انطباقی تلاش می‌کند تنها با رویکردی علمی به تبیین مبانی نظری اسلام بپردازد» و در این رابطه است که شریعتی با رویکرد تاریخی به اسلام تطبیقی اسلام پیامبر را از آسمان به زمین آورد و به عنوان یک کتاب هدایت‌گر برای بشر تبیین کرد.

قطعا از جمله مبانی مکتبی اسلام که شریعتی برای اولین بار به صورت تاریخی تبیین کرد، ترم «مستضعفین» است که او با تبیین تاریخی این ترم توانست آن را به عنوان پشتوانه اجرائی اسلام در هر عصری مطرح نماید؛ لذا به این ترتیب است که هرگز نباید واژه «مستضعفین در دیسکورس شریعتی» را در ترازوی واژه غیر تاریخی و تحریف شده «مستضعفین در دیسکورس حاکمیت» قرار دهیم.

اما اینکه گفته شده است که در شرایط اجتماعی امروز ایران به علت ارتجاع حاکم، جوانان و بخشی از جامعه ایران در حال گریز از مکتب و مذهب هر چه رنگ روی دیسکورس حاکمیت دارد می‌باشند، آیا کاربرد واژه «مستضعفین» توسط نشر مستضعفین باعث فرار بیشتر جوانان از اندیشه شریعتی و آرمان و نشر نمی‌شود؟

باید بگوئیم که در شرایط فعلی مذهب‌گریزی و مذهب‌ستیزی برای بخشی از مردم ایران به خاطر مبارزه با رژیم حاکم می‌باشد، آنچنانکه حجاب‌ستیزی بخشی از زنان در جامعه امروز ایران بیش از آنکه به خاطر مبارزه رهائی‌بخش باشد در چارچوب مبارزه با رژیم حاکم صورت می‌گیرد که صد البته برعکس همین موضوع در زمان حکومت توتالی‌تر پهلوی توسط بخشی از مردم ایران در مبارزه با آن رژیم صورت می‌گرفت. بنابراین اگر با نگاه به مذهب‌ستیزی و مذهب‌گریزی بخشی از جامعه ایران نگاه کنیم، «تنها با تغییر اصطلاح‌های مذهبی و مکتبی نمی‌توان جلو گریز این‌ها را از مذهب گرفت، باید بن‌مایه‌ها را عوض کنیم» و به همین دلیل است که جنگ نظری و عملی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با نیروی‌های مذهبی مترقی بسیار عمیق‌تر از جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با نیروهای غیر مذهبی مترقی می‌باشد، تنها در این رابطه کافی است که به لیست اعدام‌ها و زندانیان سیاسی این رژیم در طول ۳۷ سال گذشته نگاه کنیم تا بینیم که دشمن، خطر را در کجاها احساس کرده است. ○

والسلام

شریعتی و آینده

روز صبح قبل از صبحانه خاکشیر خیس کرده در آب می‌خورم، نه کمر درد دارم نه کم اشتها هستم و نه بدهکار مردم می‌باشم.

باری، اگر بدون تحلیل مشخص، «از آینده و کدامین شریعتی؟» بخواهیم، به سوال «شریعتی و آینده؟» پاسخ بدهیم، تنها شریعتی می‌تواند پاسخگوی آینده عام و کلی و تاریک و مجرد و ذهنی باشد، که مانند خاکشیر آن کیسه‌کش، بتواند هر دردی را که در برابر آن قرار می‌گیرد، درمان نماید. که به قول مرحوم بازرگان: «آن دارویی که دوی هر دردی باشد، درمان‌گر هیچ دردی نخواهد بود.» طبیعی است که «رویکرد خاکشیربسم به اندیشه شریعتی در این زمان در پاسخ به آینده، معلول رویکرد ابزاری به دین و ایدئولوژی و اسلام می‌باشد.» چراکه تنها شریعتی ابزاری است که می‌تواند پاسخگوی هر آینده‌ای، ولو بلغ ما بلغ باشد؛ و گرنه شریعتی با «رویکرد پیشگامی و به عنوان روشنفکر مسئول» برعکس شریعتی با «رویکرد ابزاری» تنها در چارچوب مضمون رهائی‌بخش منظومه معرفتی خود می‌تواند، آینده را به چالش بکشد و برای آینده پیامی اجتماعی نه فردی داشته باشد و صد البته، واژه و ترم و کلمه و اصطلاح ایدئولوژی، در دیسکورس شریعتی، معنا و مضمونی جز همین منظومه معرفتی در چارچوب جوهر رهائی‌بخش جهت‌تغییر جامعه ندارد.

در همین رابطه است که برای اینکه ترم ایدئولوژی راهزنی نکند، باید بین ایدئولوژی در منظومه معرفتی شریعتی با ایدئولوژی به عنوان «آگاهی کاذب کارل کارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی»، دیوار چین بکشیم چراکه ایدئولوژی، در دستگاه معرفتی شریعتی، عبارت است از:

قبل از اینکه در باب، «شریعتی و آینده» صحبت کنیم، برای اینکه در عرصه، «تبیین و تحلیل و تشریح و توضیح این مهم» گرفتار بحث‌های مجرد نشویم، باید دیدگاه و تحلیل و تبیین خود را،

اولا در باب «کدامین شریعتی؟» مشخص کنیم.

ثانیا لازم است که در این رابطه، «تحلیل خود را از آینده مشخص کنیم.»

چراکه، «منظومه معرفتی شریعتی به خاطر جوهر رهائی‌بخش و آزادی‌بخشی که دارد و دارای فونکسیون ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استعماری و ضد استعماری اجتماعی می‌باشد، خاکشیری نیست، که دوی هر دردی بشود. خود او در این رابطه در مقدمه کنفرانس «تشیع صفوی و علوی» داستانی نقل می‌کند، که طرح آن در اینجا خالی از لطف نیست. طبق گفته معلم کبیرمان شریعتی، از آنجائیکه در دوران پیشامدرن در ایران حمام‌ها صورت سنتی و عمومی داشتند، در این حمام‌های سنتی و عمومی، کیسه‌کش‌ها حرف اول در مدیریت داخلی حمام‌ها می‌زدند. چراکه آچار فرانسه‌ای بودند که در یک زمان با هم، هم کیسه می‌کشیدند هم طبابت می‌کردند و در کنار کیسه‌کشی دلاک و آرایش‌گر هم بودند؛ و از آنجائیکه در زمان کیسه کشیدن، مراجعین، شش دانگ خود را در اختیار این کیسه‌کش‌ها قرار می‌دادند در نتیجه، در ضمن کیسه کشیدن آنها، معمولا دیالوگ بین کیسه‌کش و مشتری، صورت یکطرفه و مونولوگ پیدا می‌کرد. القصه، در یکی از این مانولوگ‌های یکطرفه بین کیسه‌کش و مشتری، این مشتری، منهای کمر درد و چشم درد و کم شدن اشتها، بدهی کلانی هم داشت که به صورت طبیعی یک یک اینها با کیسه‌کش در میان می‌گذاشت و کیسه‌کش در مقام طبابت در حین کیسه کشیدن، درمان خودش را در این رابطه تجویز می‌کرد.

به این ترتیب که زمانیکه آن شخص به کیسه‌کش گفت کمر درد دارم، کیسه‌کش جهت مداوی کمر دردش به او گفت، شش مثقال خاکشیر بگیر هر روز صبح ناشتا بخور، حتما کمر دردت خوب می‌شود؛ و یا زمانیکه، آن شخص در خصوص کم شدن اشتهاش از کیسه‌کش راه‌های علاجی خواست، او در پاسخ گفت؛ که شش مثقال خاکشیر تهیه کن در آب خیس کن و هر روز صبح قبل از صبحانه بخور، مطمئن باش خوب می‌شوی و به همین ترتیب، آن شخص مشکلات و دردهای خود را یک به یک با کیسه‌کش در میان می‌گذاشت، و کیسه‌کش هم در جواب جهت درمان همان نسخه گذشته خود را تکرار می‌کرد، تا اینکه در آخر شخص، موضوع بدهکاری خود را هم با کیسه‌کش در میان گذاشت و در این رابطه هم باز مانند سابق، کیسه‌کش همان نسخه گذشته خود را تجویز کرد و به آن شخص گفت برای نجات از بدهکاری، باز شما شش مثقال خاکشیر تهیه کن در آب خیس کن و هر روز قبل از خوردن صبحانه آنها را میل کن، اینجا بود که آن شخص عصبانی شد، و خطاب به کیسه‌کش گفت: بالاخره ما نفهمیدم این خاکشیر شما دوی کمر درد است، یا بی‌اشتهایی و سردرد و یا دوی بدهکاری من؟ در این رابطه بود که کیسه‌کش در پاسخ گفت: والله من چهل سال است که، هر

«از مجموعه ایده‌ها و ایده‌آلهائی اجتماعی که متناسب با دوران و عصر جهت حرکت به سوی آینده مطابق پلاتفرمی کنکریته، جهت مهندسی تغییر جامعه و انسان و تاریخ می‌باشد.» آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید:

«ایدئولوژی عبارت است. از عقیده‌ای که بر اساس جهان‌بینی و شناخت انسان یا تاریخ یا جامعه مسئولیت اجتماعی. یک طبقه یا یک ملت و یا یک گروه انسانی را. در قبال مسائل زمان خویش و وضع گروهی و طبقاتی و ملی خویش. در ارتباط او و گروهش با گروه‌های دیگر یا طبقات دیگر یا قدرت‌های دیگر یا نظام‌های گوناگون که با آن در تماس است و جریان‌ات جهانی‌ای که با آن درگیر است. تفسیر و تعیین می‌کند. به عبارت دیگر. ایدئولوژی عقیده‌ای است که نظام و یا وضع مطلوب را در زمینه انسانی و اجتماعی. فکری یا مادی در قبال نظام و وضع موجود نشان می‌دهد؛ و نیز راه طی فاصله میان وضع موجود و وضع مطلوب را برای انسان روشن می‌سازد. بنابراین در ایدئولوژی تضاد بین موجود و مطلوب وجود دارد. یعنی اعتراض به وضع موجود در راستای نیل به وضع مطلوب است. بنابراین هر کس که ایدئولوژی دارد. ایده‌آل هم دارد. هم جامعه ایده‌آل و هم انسان ایده‌آل. پس ایدئولوژی شناخت خاصی است در انسان که ممکن است یک آدم عامی آن را داشته باشد و یک آدم تحصیل‌کرده نداشته باشد. شناخت ایدئولوژی یک نوع آگاهی اجتماعی. آگاهی تاریخی و آگاهی انسانی از نوع حکمت است» (م. آثار ۱۱ - ص ۱۴۷-۱۴۸).

بنابراین، برعکس دیدگاه کارل مارکس در ایدئولوژی آلمانی (و به تقلید از کارل مارکس، در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» داریوش شایگان و به تقلید از داریوش شایگان در کتاب «فریتر از ایدئولوژی» حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش) نه تنها «ایدئولوژی از دیدگاه شریعتی آگاهی کاذب یا استحاله دین اسطوره‌ای به دین ایدئولوژیک نیست» بلکه برعکس آنچنانکه معلم کبیرمان در م. آثار ۱۶ - ص ۴۲ می‌گوید: «ایدئولوژی از دو کلمه، ایده یعنی فکر و آرمان و عقیده و لوزی یعنی منطق و شناخت تکوین می‌یابد که به معنای عقیده‌شناسی می‌باشد و به معنی اصطلاحی بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود و جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی که بدان وابسته است، پیدا می‌کند و بر اساس این ایدئولوژی است که مسئولیت‌ها و راه حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی پیدا می‌نماید و در نتیجه به اخلاق و رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود.»

و باز در همین رابطه در م. آثار ۲۳ ص ۱۱۱ می‌گوید:

«دقیق‌ترین تعریفی که جوهر و حقیقت و نقش اساسی ایدئولوژی را می‌شناساند این است که ایدئولوژی ادامه غریزه در انسان است.»

علی‌ایحال، با این رویکرد شریعتی به ایدئولوژی است، که می‌توان نتیجه گرفت، که رویکرد او، کاملاً عکس رویکرد کارل مارکس به ایدئولوژی در کتاب، «ایدئولوژی آلمانی» و عکس رویکرد داریوش شایگان، در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» می‌باشد، که با تاسی و تقلید از «کارل مارکس، ایدئولوژی آلمانی» در چارچوب دین‌شناسی و اسلام‌شناسی هانری کربن، خود اسلام‌شناسی تطبیقی و بازسازی اسلام توحیدی شریعتی یا ایدئولوژی ابراهیمی شریعتی را، به عنوان «آگاهی کاذب» مطرح می‌کند. «آگاهی کاذبی» که از منظر داریوش شایگان، «بستر ساز و عامل اصلی تکوین، انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم استبدادزده و استثمارزده و استعمارزده ایران، بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر و ضد خلقی پهلوی شده است.»

آنچنانکه در همین رابطه، فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) در کتاب «فریتر از ایدئولوژی» با تاسی و تقلید از کتاب «انقلاب دینی چیست؟» داریوش شایگان و تاسی و تقلید از اسلام باطنی و فردی، صوفیانه، دنیاگریز، حرکت‌ستیز، تحول‌ستیز و تغییرستیز، هانری کربن توسط تفکیک دین اسطوره‌ای از دین ایدئولوژیک، «انحراف شریعتی را، در ایدئولوژیک کردن دین مناسکی و آئینی، سنتی، شفاعتی، زیارتی، ولایتی، فقهاتی و روایتی، اسلام دگماتیسم اعلام کرد.» البته از آنجائیکه داریوش شایگان از حامیان رژیم کودتائی پهلوی و از مخالفین سر سخت مبارزه ضد استعماری و آزادی‌خواهانه مصدق، و از طرفداران کودتای ۲۸ مرداد، امپریالیسم و ارتجاع مذهبی و استبداد دربار بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران - یعنی دولت دکتر محمد مصدق بود - و انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی، یک حرکت انحرافی می‌دانست جهت انتقام‌گیری از مردم ایران در خصوص انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ - در سال ۵۸ - در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» خود، در جهت دفاع از اسلام اسطوره‌ای و حیرت‌زنا، صوفیانه، فردی، باطنی، دنیاگریز، سنت‌طلب، حرکت‌ستیز، تحول‌ستیز هانری کربن و سید احمد فرید کوشید، با به چالش کشیدن اندیشه شریعتی، عامل اصلی تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ را، در ایدئولوژیک کردن اسلام سنتی و مناسکی، آئینی، فقهاتی، شفاعتی، روایتی و زیارتی توسط شریعتی اعلام کند.

لذا به همین دلیل، داریوش شایگان سلطنت‌طلب و ضد مصدق در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» که در سال ۵۸ یعنی شش ماه بعد از



انقلاب ۵۷ ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی به زبان فرانسوی در فرانسه منتشر کرد، ضمن محکوم کردن دین ایدئولوژیک شریعتی و تعریف کردن، «ایدئولوژی شریعتی، به صورت آگاهی مضاعف کاذب» و حمایت کردن از دین اسطوره‌ای و باطنی و دنیاگریز و فردی و حرکت‌ستیز و تغییرستیز هانری کربن و سید احمد فردید، کار شریعتی را استحاله سنت به ایدئولوژی شریعتی تبیین نماید و در همین کتاب بود، که داریوش شایگان با تاسی و تقلید از کارل مارکس، «ایدئولوژی آلمانی» اندیشه و ایدئولوژی و کار شریعتی را همان «اشاعه آگاهی کاذب» تعریف کند.

آگاهی کاذبی که از نگاه شایگان، با انتقال به جامعه ایران باعث تکوین انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه و سرنگونی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی گردید و در همین رابطه است که شایگان، در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» خود عامل انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، نه تنها شرایط عینی جامعه ایران نمی‌داند و نه تنها برای خودآگاهی ضد استبدادی مردم ایران ارزشی قائل نمی‌شود، بلکه از دیدگاه او تنها عامل تکوین انقلاب ضد استبداد ۵۷ مردم ایران، استحاله سنت‌های فردی و باطنی و صوفیانه و عارفانه، اسلام اسطوره‌ای، توسط شریعتی به صورت اسلام ایدئولوژیک، تغییرساز و جامعه‌ساز و حرکت‌آفرین و اجتماعی و انسانی و تاریخی می‌باشد.

برای نمونه از دیدگاه شایگان، در کتاب «انقلاب دینی چیست؟» خود، یکی از آگاهی‌های کاذبی که شریعتی با استحاله آن از سنت به ایدئولوژی به آن دست زده است، موضوع اعلام قبر هاجر در جوار کعبه توسط شریعتی می‌باشد، که از دیدگاه داریوش شایگان در این کتاب، شریعتی توسط این آگاهی کاذب، می‌خواست اسلام را از صورت دین اسطوره‌ای بدل به دین ایدئولوژیک جهت حمایت و تحریک مستضعفین بکند و باز در همین رابطه است، که شایگان، در کتاب خود، گرچه از نظر کارل مارکس، «ایدئولوژی آلمانی» «ایدئولوژی آگاهی کاذب است»، اما «ایدئولوژی شریعتی، آگاهی کاذب به صورت مضاعف می‌باشد» چراکه، شایگان معتقد است که اسلام و ایدئولوژی دو کهکشان بیگانه از هم می‌باشند که شریعتی در پروژه ایدئولوژیک کردن اسلام خود، این دو کهکشان بیگانه از هم را به هم پیوند داد و به همین دلیل است که، از نظر شایگان آنچنانکه، مارکسیسم با ایدئولوژی آلمانی شروع می‌شود، (چراکه در کتاب ایدئولوژی آلمانی، کارل مارکس در چارچوب منظومه معرفتی هگلی، منظومه معرفتی کانت - دکارتی که بر پایه آگاهی عام و مجرد و ایده‌آلیستی قرار دارد، به چالش می‌کشد؛ و «روح وجود» منظومه معرفتی هگلی را جایگزین، «آگاهی مجرد

و عام و کلی، منظومه معرفتی کانتی می‌کند» و بدین ترتیب است که، در ایدئولوژی آلمانی، برعکس منظومه معرفتی کانتی، کارل مارکس هم جهان و هم ذهن را قابل تحول و دگرگونی و تغییر می‌داند، و فلسفه را چیزی جز دین انعکاس یافته فویر باخی نمی‌داند).

شایگان در همین رابطه است، که برای توصیف، حرکت ایدئولوژیک کردن شریعتی، در این کتاب، از اصطلاح غرب‌زدگی ناآگاهانه استفاده می‌کند چراکه، از نظر شایگان از آنجائیکه دین مقوله‌ای باطنی فردی و اسطوره‌ای و غیر تاریخی و آخرت‌گرا می‌باشد، لذا از منظر شایگان، برعکس آنچه شریعتی می‌گوید، این دین نیست، که می‌تواند به عنوان یک نیروی اجتماعی انقلاب و حرکت و جنبش ایجاد کند، بلکه بالعکس این انقلاب و حرکت و جنبش است، که می‌تواند در دین اثر تغییرساز بگذارد و عامل تغییر دین بشود.

به همین دلیل از نظر شایگان، - بر خلاف دیدگاه شریعتی-، این دین نیست که جامعه را تغییر می‌دهد بلکه بالعکس این حرکت اجتماعی و انقلاب اجتماعی است که باعث تغییر و حرکت در دین می‌شود. چراکه، «دین باطنی و فردی و صوفیانه هانری کربن، مورد اعتقاد داریوش شایگان نه تنها تغییرساز اجتماعی نیست بلکه ضد تغییر و ضد حرکت و ضد تحول اجتماعی می‌باشد». آنچنانکه، در ادامه راه شایگان، فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) با تاسی و تقلید از کتاب «انقلاب دینی چیست؟» شایگان، از نیمه دوم دهه ۶۰ جهت انتقام از جنبش سیاسی مذهبی ایران، در چارچوب رویکرد حرکت هراسی و تغییر هراسی و مبارزه هراسی و تحول هراسی اجتماعی که داشت، کوشید در کتاب «فره‌تر از ایدئولوژی» جهت مبارزه و مقابله با اندیشه و ایدئولوژی حرکت‌ساز و تغییرساز و تحول‌ساز اجتماعی شریعتی، عامل و ریشه حرکت‌های تغییرساز اجتماعی جامعه ایران را از دهه ۵۰ «ایدئولوژیک کردن، اسلام مناسکی و آئینی، زیارتی، فقهاتی، شفاعتی، روایتی، ولایتی، شریعتی معرفی نماید» و مانند شایگان، در چارچوب تفکیک، «دین اسطوره‌ای و حیرت‌زا از دین ایدئولوژیک شده شریعتی» در کتاب «فره‌تر از ایدئولوژی»، «کار شریعتی را ایدئولوژیک کردن اسلام اسطوره‌ای و فردی و آخرت‌گرا و صوفیانه هانری کربن مورد اعتقاد خود، تعریف کرد. ○

ادامه دارد



اصناف و انواع خداپرستی:

خداپرستی دگماتیسم خداپرستی انطباقی

نتیجه تکوین گرایش نخبه‌گرایی و نخبه‌گرایی در حرکت انبیاء ابراهیمی باعث سترون شدن جنبش ضد بت‌پرستانه فلسفی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی می‌شد.

به همین دلیل پیامبران ابراهیمی برای مقابله با خداوند تصویرساز طبقه حاکم و صاحبان سه گانه قدرت (که از این خداوند تصویردار به صورت بت‌پرستی در راستای توجیه قدرت و مشروعیت آسمانی بخشیدن به جایگاه خود و وارد باور مردم کردن قدرت نامشروع و نامقبول خود استفاده می‌کردند) تلاش می‌کردند تا خداوند بی‌صورت مورد اعتقاد خود را توسط تفکیک صفات و ذات و افعال خداوند، راهی وسط انتخاب کنند به این ترتیب که در چارچوب تبیین بی‌صورتی خداوند در عرصه ذات و وجود که عامل اصلی بت‌پرستی در تاریخ بشر بوده است توسط تبیین خداوند پرسونال به جای خداوند غیر پرسونال عرفان هند شرقی و بودایی که باعث قطع رابطه بین بندگان و خداوند می‌گردد در عرصه صفات خداوند صورت‌سازی انسانی را بسترساز تبیین خود قرار دهند.

۵ - صورت‌سوزی خداوند در عرصه نمادسازی از صورت‌ها در چارچوب صفات‌های خداوند:

بزرگترین مشکل پیامبران ابراهیمی در چارچوب بُعد فلسفی استراتژی ضد بت پرستانه‌ای که داشتند، تبیین خداوند بی‌صورت برای مردم متوسط مخاطب خود بود. چرا که از آنجائیکه در هر زمانی مخاطبین پیامبران توده‌ها و قاعده جامعه و متوسطین فکری بوده‌اند، طبیعی است که تبیین خداوند بی‌صورت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) توسط پیامبران ابراهیمی علاوه بر اینکه، امکان ایجاد رابطه مستقیم همراه با حذف واسطه‌های بین خداوند و توده‌های مردم - که یکی از اهداف کلیدی پیامبران ابراهیمی بوده است - غیر ممکن می‌گردید، باعث نخبه‌گرایی و فاصله گرفتن این پیامبران از قاعده جامعه و مردم و گروه‌های متوسط جامعه می‌شد، و این همان آفتی بود که بیش از هر چیز پیامبران ابراهیمی از آن بیم داشتند زیرا آنچنانکه در آیه ۲ - سوره جمعه اعلام شده است «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» یکی از خودویژگی‌های بعثت انبیاء ابراهیمی خواستگاه و تکیه استراتژیک حرکت آن‌ها بر توده‌های قاعده جامعه خود بوده است. هر چند آنچنانکه در آیه ۲۵ - سوره حدید مشاهده کردیم هدف استراتژیک پیامبران ابراهیمی هم شورانیدن همین قاعده جامعه، بر نظام‌های سیاسی و اقتصادی و معرفتی حاکم جهت برپائی قسط بوده است «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (سوره حدید - آیه ۲۵) لذا فاصله گرفتن پیامبران ابراهیمی از توده‌ها و جایگزین شدن نخبه‌ها به جای توده‌های مردم هر چند به لحاظ آکادمیکی دارای محسناتی می‌گردید، اما نباید فراموش کنیم که این امر باعث ذبح هدف و استراتژی پیامبران ابراهیمی در پای نخبه‌گرایی حرکت آن‌ها می‌شد زیرا اگر هزاران آکادمی افلاطونی توسط انبیاء ابراهیمی بنا می‌شد و بر سر در این آکادمی‌ها هم مانند افلاطون جهت ورود نخبه‌ها و فاصله گرفتن از توده‌های نوشته می‌شد که کسی که هندسه نمی‌داند وارد نشود، این نخبه‌های جذب شده در راستای حرکت تغییرساز و تطبیقی پیامبران ابراهیمی توان انجام کوچکترین تغییر ساختاری در جامعه خود را نمی‌داشتند و از آنجائیکه هدف اصلی پیامبران ابراهیمی در استراتژی مبارزه با بت‌پرستی فلسفی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و معرفتی به قیام در آوردن توده‌های پائینی جامعه جهت تغییر ساختاری جامعه بر پایه قسط بوده است، در

خدای رحیم یا کریم یا سعید یا مجید یا منعم و غیره همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد؛ و از اینجا بود که در دستگاه فلسفی پیامبران ابراهیمی تبیین «خدای یگانه» جایگزین تبیین عرفانی «یگانی خداوند» شد. به این ترتیب که آنچنانکه قرآن در آیه ۱۷ سوره رعد می‌فرماید:

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أوديةً بِقَدْرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ - خداوند از آسمان آبی را فرود آورد و در مسیل‌هایی که در محل این باران‌ها قرار دارند و از نظر وسعت و بزرگی با هم مختلف‌اند هر کدام به قدر مخصوص خود جاری گردانید و بدین وسیله از پیوند این‌ها آب جاری گردید و سیل به راه افتاد، پس سیل‌های جاری در هر مسیل، کفی گردنده به روی خود انداخت بطوریکه این کف‌ها روی آب را پوشانیدند و البته این کف‌ها فقط از سیل ناشی نمی‌شوند، بلکه از آنچه که آتش بر آن می‌دمند تا از آن طلا و نقره بسازند کفی پدید می‌آید، مانند کف سیل، بر روی آن مواد مذاب می‌چرخد و بالا می‌آید، خدا این چنین حق و باطل را اثبات و مشخص می‌کند همانطور که کف را از سیل و از طلا و نقره و مس جدا می‌سازد، اما کفی که بر بالای سیل می‌نشیند و یا از فلزاتی که آتش بر آن می‌دمد بیرون می‌شوند و متلاشی و باطل می‌گردد، و اما آب خالص و یا فلز که مردم از آن بهره‌مند می‌شوند در زمین باقی می‌مانند و مورد استفاده قرار می‌گیرند.»

آنچنانکه در این مثال قرآن کاملاً مشخص است «تکوین صورت‌ها» در رابطه با انسان‌ها از «امر بی‌صورت» از زمانی حاصل شده که «امر بی‌صورت»، «صورت زمینی و انسانی» پیدا کرده است. به عبارت دیگر لازمه زمینی شدن یا انسانی شدن «امر بی‌صورت» این بوده، که آن «امر بی‌صورت» شکل «صورت» بر خود بگیرد و به موازات حرکت ضد بت‌پرستی پیامبران ابراهیمی بوده که «امر بی‌صورت» خداوند در بستر نهضت تسلسلی تاریخی ضد بت‌پرستی ابراهیم خلیل در صفات (نه در ذات و افعال) «صورت‌دار» شده است؛ و «صورت‌دار شدن خداوند بی‌صورت» (در صفات) در چارچوب ادیان ابراهیمی معلول تاریخی و زمینی و انسانی شدن خداوند می‌باشد. چرا که تا زمانیکه «خداوند صورت‌دار» نشود امکان ارتباط انسان‌ها با خداوند وجود ندارد شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم، که دعا که بزرگترین رهاورد و دستاورد بعثت انبیاء ابراهیمی برای بشریت

می‌باشد (چرا که انسان‌ها در چارچوب همین دعا است که می‌توانند با خداوند رابطه و پیوند مستقیم و بی‌واسطه از واسطه‌های تاریخی، برقرار کنند و باعث می‌گردد تا «خداوند بی‌صورت» آنقدر به صورت بی‌واسطه به بندگان نزدیک شود که بنابه گفته قرآن از رگ‌های گردن خود آن‌ها به آن‌ها نزدیکتر شود) معلول همین «صورت‌دار شدن خداوند بی‌صورت در عرصه صفات» (نه ذات و وجود) است.

صفاتی که قرآن برای خداوند مطرح می‌کند همگی «صورت‌هایی» است که برای تبیین «امر بی‌صورت» به کار می‌رود. البته هر چند «صورت‌دار شدن خداوند در عرصه صفات» (نه ذات و وجود) می‌تواند بسترساز پیوند بین انسان‌ها و خداوند بشود ولی هرگز نباید فراموش کنیم که از آنجائیکه تنها وسیله ارتباط انسان‌ها با محیط خارج از طریق «مفاهیم» می‌باشند و این «مفاهیم» به دو صورت «تصورات و تصدیقات» تکوین پیدا می‌کنند، همین خودیژگی اپیستمولوژی انسانی باعث می‌گردد تا این انسان‌ها در عرصه رابطه و پیوند با خداوند در کانتکس «صورت‌دار شدن صفات خداوند بی‌صورت» خود به خود این «صورت‌سازی صفاتی» در چارچوب گردش «تصورات و تصدیقات انسانی» به عرصه ذات انطباق دهند. در نتیجه آنچنانکه فویر باخ هم می‌گوید انسان‌ها در این چارچوب اقدام به «خداسازی تصویری و تصدیقی» به شکل انحرافی بکنند و از این جا است که بت‌پرستی در اشکال مختلف ذهنی و عینی اعم از معرفتی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در نماد سه شکل قدرت اجتماعی که همان «زر و زور و تزویر» می‌باشد مادیت خارجی پیدا می‌کند.

به همین دلیل بزرگترین هدف بعثت انبیاء ابراهیمی برای بشریت اثبات خداوند نبوده است بلکه تصحیح «تصورات و تصدیقات انسان‌ها از خداوند توسط تفسیر باز تفسیر نو از تجربه خداپرستی انسان‌ها بوده است.» یعنی انسان‌ها خارج از بعثت انبیاء ابراهیمی نیز توان تجربه خداپرستی داشته‌اند مشکل تجربه خداپرستی انسان‌ها خارج از حرکت انبیاء ابراهیمی در تفسیر آن تجربه‌های خداپرستی و خداشناسی خود بوده است که به گمراهی و خطا می‌افتاده‌اند و در همین رابطه است که می‌بینیم که آنچنانکه قرآن در رابطه با داستان ابراهیم و موسی مطرح می‌کند در عرصه مبارزه این چوپانان شوریده بر جامعه بشریت، این‌ها صاحبان قدرت حاکم بر جامعه بشری را به چالش می‌کشیدند و در عوض صاحبان قدرت سه گانه به مردم می‌گفتند که ابراهیم و موسی می‌خواهند دین و خدای شما را از شما بگیرند.



«هَلْ آتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى - إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى - اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى - فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى - وَأَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتُخْشَى - فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى - فَكَذَّبَ وَعَصَى - ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَى - فَحَشَرَ فَنَادَى - فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى - فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى - إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى - ای پیامبر آیا از داستان موسی خبر داری؟ - آن زمانیکه پروردگار از وادی مقدس طوی ندایش داد و گفت به سوی فرعون برو که طغیان کرده است - و به فرعون بگو آیا می‌خواهی پاک شوی - و آیا می‌خواهی من تو را به سوی پروردگارت هدایت کنم تا از او بترسی - و آن زمان بود که موسی معجزه بزرگ خویش را به فرعون نشان داد - اما باز فرعون تسلیم نشد و به تکذیب موسی پرداخت و بر موسی عصیان کرد - و به سوی مردم برگشت و توده‌های مردم را بر علیه موسی تحریک کرد - و در همین رابطه بود که فرعون منادیان خود را به سوی مردم فرستاد تا همه مردم را جمع کنند - آنگاه فرعون در برابر مردم بر علیه موسی خطاب به مردم گفت من پروردگار بزرگ شما هستم - و در این رابطه بود که خدای تعالی فرعون به عذاب دنیا و آخرت گرفتار ساخت - البته در سرگذشت فرعون و موسی برای شما و امت مسلمان عبرتی است برای مال اندیشی که از سوء عاقبت ترسان است» (سوره نازعات - آیات ۱۵ تا ۲۶).

«وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ - إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ - قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ - قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ - قَالُوا أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ - قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ - وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ - فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ - قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ - قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَدُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمَ - قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ - قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ - قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ - فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ - ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْظُرُونَ - قَالَ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ - أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَقْلًا تَعْقِلُونَ - قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ - قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ - وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ - و به تحقیق ما به ابراهیم آن رشدی را که می‌توانست داشته باشد دادیم و ما دانای به حال او بودیم - آن زمانیکه ابراهیم به پدرش و به قومش گفت: این بت‌ها چیست که به عبادت آن کمر بسته‌اید؟ - آنان به ابراهیم

گفتند: زیرا ما پدران خویش را پرستش‌گر آن یافتیم - پس ابراهیم به آنان گفت: شما و پدرانتان در ضلالتی آشکارا بوده‌اید - آنان به ابراهیم گفتند: ای ابراهیم آیا از سوی خداوند به طرف ما آمده‌ای یا بازی خورده‌ای هستی که اعتقادات ما را می‌خواهی به بازی بگیری؟ - ابراهیم گفت: نه بلکه پروردگارتان که پروردگار آسمان‌ها و زمین است و من بر آنچه که می‌گویم گواهی می‌دهم - پس ابراهیم به آن‌ها گفت به خدا سوگند پس از آنکه شما پشت کردید و رفتید، من در کار این بت‌های شما حيله خواهم کرد - پس ابراهیم آن بت‌ها را قطعه قطعه کرد، مگر بت بزرگشان شاید آنها به آن مراجعه کنند - پس آن قوم با خود گفتند: چه کسی با خدایان ما چنین کرده است به راستی هر که چنین کرده از ستمگران است - تا اینکه بعضی از آن قوم گفتند شنیدیم جوانی هست که ابراهیمش می‌نامند و او در میان ما بت‌های ما را به بدی یاد می‌کرد - پس سران قوم گفتند ابراهیم را به محضر مردمان بیاورید شاید گواهی دهد - پس آنان در محضر توده‌ها به ابراهیم گفتند: ای ابراهیم آیا تو با خدایان ما چنین کرده‌ای؟ - ابراهیم در پاسخ به آن‌ها گفت: بلکه آن بت بزرگ چنین کرده است پس اگر می‌توانند سخن بگویند از خود او بپرسید - در این هنگام بود که توده‌ها به خود آمدند و خطاب به سران قوم گفتند: شما خودتان ستمگرانید نه ابراهیم - پس آن‌ها در پاسخ به ابراهیم از شرم سرها به زیر انداختند و گفتند: ای ابراهیم تو می‌دانی که این بت‌ها سخن نمی‌توانند بگویند - در همین جا بود که ابراهیم به آنان گفت: پس چرا غیر خداوند چیزی را که به هیچ وجه سودتان ندهد و زیان نرساند پرستش می‌کنید؟ - قباحت بر شما و بر آنچه که غیر از خدا می‌پرستید، چرا به کار خود نمی‌اندیشید؟ - پس سران قوم به قوم گفتند که اگر اهل عمل هستید باید ابراهیم را بسوزانید و با سوزاندن ابراهیم خدایان خودتان را یاری کنید - اینجا بود که وقتی خداوند ابراهیم را در میان آتش‌ها بر افروخته دید خطاب به آتش گفت: ای آتش بر ابراهیم خنک و سالم باش - و بدین ترتیب بود که آن‌ها بر ابراهیم قصد نیرنگ کردند و ما در عوض خود آنان را زیانکار کردیم» (سوره انبیاء - آیات ۵۱ تا ۶۹).

ادامه دارد



۲۴ راه رسیدن به آزادی در ایران، از کدامین مسیر؟

پا دموکراسه با «رویکرد فرهنگی؟»

دموکراسه با «رویکرد نهادی؟»

که خود بستر ساز کشف قاره جدید آمریکا و توسعه دریانوردی جهت دست اندازی به شبه قاره هند و قاره آمریکا و غیره شد) به موضوع آزادی‌های فردی به عنوان یک مقوله سیاسی و اجتماعی به صورت حیاتی وابسته بشود.

لذا در این رابطه بود که در انقلاب کبیر فرانسه که شعارش «آزادی - برابری و انسانیت» بود، خود مقوله «آزادی» به عنوان یک مقوله اجتماعی و سیاسی و اقتصادی عمده بشود؛ و در رابطه با دستیابی به دو مؤلفه دیگر یعنی «برابری و انسانیت» شکست بخورد. البته در این رابطه هم بورژوازی مغرب زمین فقط در عرصه دستیابی به آزادی‌های فردی (جهت پیشبرد اهداف اقتصادی و سیاسی خود در کانتکس لیبرالیسم اقتصادی) موفق شد و در همین رابطه بود که از آنجائیکه بورژوازی تازه به دوران رسیده اروپا در انقلاب کبیر فرانسه در راستای توسعه بازار رقابت خود، این آزادی منهای کشورهای متروپل برای کشورهای پیرامونی هم نیازمند بود، لذا در نوک پیکان خواسته‌های طبقه بورژوازی حاکم معلول انقلاب کبیر فرانسه در مغرب زمین، گسترش عینی و ذهنی شعار لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و اخلاقی در

در بیش از ۱۵۰ سالی که از عمر «جنبش آزادی‌خواهانه و تحول‌گرایانه و دموکراسی‌طلبانه» مردم ایران می‌گذرد، بزرگترین و اصلی‌ترین عامل بحران جنبش آزادی‌خواهانه مردم ایران، «بحران استراتژی یا ساز و کار یا روش و راه دستیابی به آزادی می‌باشد.» شکی در این موضوع نیست که اصلاً، موضوع آزادی به عنوان یک مقوله اجتماعی و سیاسی، برای بشریت دستاورد انقلاب کبیر فرانسه می‌باشد و تا قبل از انقلاب کبیر فرانسه، هر چند، خود موضوع آزادی به عنوان یک مقوله «فردی و باطنی» مورد توجه خبرگان و فرهیختگان جوامع بشری بوده است.

چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را زانبیاء آزادی است
زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولا نهاد
گفت هر کاه را منم مولا و دوست	ابن اعم من علی مولای اوست
کیست مولا آن که آزادت کند	بند رقیبت زیابت بر کند

مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

اما «آزادی» به معنای، «یک موضوع اجتماعی» در راستای «تقسیم قدرت سیاسی بین جامعه» مقوله‌ای است که از بعد از انقلاب کبیر فرانسه وارد دیسکورس بشریت شده است. البته هر چند «رنسانس» و پیامدهای آن به ویژه «انقلاب صنعتی اروپا» باعث گردید تا همه باورها و ساختار افسانه‌ای جهان در پنداره غربیان به زیر سؤال ببرد، ولی نیاز بورژوازی به امنیت سرمایه و امنیت تجارت و امنیت رقابت در بازار، باعث طرح محوری موضوع آزادی در چارچوب لیبرالیستی آن برای مغرب زمین گردید. چراکه، انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب طبقه بورژوازی اروپا و در رأس آن‌ها فرانسه بر طبقه فنودالیسم اروپا و اسکولاستیک قرون وسطائی یا کلیسای حامی مناسبات فنودالیسم اروپا بود؛ و از آنجائیکه در نظام زمینداری و فنودالیسم نیازی به رقابت بازار و تولید مازاد بر نیاز جامعه و دست اندازی به بازارهای جوامع دیگر جهت کسب بازار فروش و عرصه تجارت آزاد و کسب مواد اولیه ارزان خام و دستیابی به نیروی کار ارزان نبود، در نتیجه، نیازی هم به آزادی فردی و آزادی رقابت در بازار و آزادی در کسب سود هر چه بیشتر و آزادی و امنیت تجارت آزاد و آزادی در سرمایه و انباشت و سرمایه‌گذاری نداشتند؛ و همین امر باعث گردید تا بورژوازی اروپا به موازات تکوین و رشد خود، (از آنجائیکه پروسه تکوین این بورژوازی از فرایند بورژوازی تجاری همراه با تکوین پدیده استعمار برای دست اندازی طبقه بورژوازی تجاری غرب، به جوامع دیگر



کشورهای پیرامونی قرار گرفت.

از اینجا بود که با توجه به خودیژگی‌های تاریخی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران در قرن نوزدهم، در میان کشورهای پیرامونی، کشور ما جزء پیشقراولان تحول‌خواهانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جوامع پیرامونی قرار گرفت که نهضت تحول‌خواهانه فرهنگی قرن نوزدهم جامعه ایران به خصوص از بعد از شکست جنگ‌های ایران و روس، در این رابطه تکوین پیدا کرد. البته بزرگترین آفت پیشقراولان این نهضت چه در شاخه مذهبی آن و چه در شاخه لائیک آن، «تأثیرپذیری این نهضت‌ها به صورت انطباقی از دستاورد فرهنگی و سیاسی انقلاب کبیر فرانسه بود که از جمله آن‌ها موضوع آزادی و دموکراسی می‌باشد.»

علی ایحال، از آنجائیکه از همان آغاز به علت اینکه جامعه ایران، تحت تأثیر:

۱ - رژیم‌های مستبد سیاسی حاکم.

۲ - سنت‌های ستر تاریخی و اجتماعی و مذهبی.

۳ - سلطه اسلام فقهاتی (که در چارچوب تکلیف و تقلید و تعبد عمل می‌نماید).

۴ - ضعف ساختاری مناسبات سرمایه‌داری و ضعف در تکوین و قدرت مستقل طبقه بورژوازی چه در عرصه تجاری و چه در عرصه تولیدی، قرار داشت.

این همه باعث گردید تا این چهار مؤلفه عاملی شوند تا برعکس جوامع مغرب زمین، در جامعه ایران، جامعه مدنی در قرن نوزده و بیستم نتواند مقدم بر تکوین و رشد نهضت تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران تکوین پیدا کند و به علت همین تکوین نهضت آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه در غیبت جامعه مدنی در ایران بود که باعث گردید تا ورود دموکراسی به جامعه ایران از همان قرن نوزده به جای اینکه، دموکراسی به عنوان یک «فرهنگ یا رویکرد فرهنگی» در جامعه ایران تکوین پیدا کند، دموکراسی با «رویکرد انطباقی یا رویکرد نهادی» وارد جامعه ایران بشود.

در نتیجه، همین «رویکرد نهادی دموکراسی و آزادی» به جای «رویکرد فرهنگی به دموکراسی» است که باعث شده تا در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته، نهضت دموکراسی‌طلبانه یا آزادی‌خواهانه مردم ایران دارای بن مایه تکوینی آفتزایی بشود. آنچنانکه همین قابلیت آفتزایی باعث شده است تا در بیش از ۱۵۰ سال گذشته الی زمانها، جنبش آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران عقیم و

سترون بشود و به همین دلیل تمامی پیشقراولان نهضت آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته الی زمانها، (منهای معلم کبیرمان شریعتی) کوشیده‌اند تا توسط «تکیه نهادی به دموکراسی و آزادی» در راستای اعتلای این نهضت در جامعه ایران تلاش کنند.

البته آنچنانکه که مطرح شد، تنها یک استثناء در این عرصه وجود دارد و آن هم تلاش ۳ ساله معلم کبیرمان شریعتی در ارشاد (۴۸ تا ۵۱) است که کوشید به جای تکیه با «رویکرد نهادی بر آزادی و دموکراسی» با «رویکرد فرهنگی به آزادی و دموکراسی» استراتژی خود را تدوین و تبیین نماید. در نتیجه در این رابطه بود که او با تاسی از شعار لوتر و روسو اعلام کرد، «تا زمانیکه جامعه به تفکر کردن عادت نکند امکان تکوین آزادی و دموکراسی به عنوان یک فرهنگ در جامعه ایران وجود ندارد» و به همین دلیل است که او معتقد است که:

«زندگی چیست؟ نان، آزادی، فرهنگ، ایمان و دوست داشتن» (م. آ - ج ۱ - ص ۱۵۰) و باز در همین رابطه او می‌گوید:

«تا مردم به آگاهی نرسند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشوند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی خود که جنبه تکلیفی و فتوائی و مقتدایی دارد به مرحله‌ای از رشد سیاسی و اجتماعی ارتقا نیابند نمی‌توانند به مرحله‌ای که روسو می‌گوید، که به مردم راه نشان ندهید فقط به آن‌ها بینایی ببخشید خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت دست پیدا کنند» (م. آ - ج ۴ - ص ۹۴).

علیهذا، در این رابطه است که شریعتی کوشید تا بر خلاف آب شنا کند و با «رویکرد فرهنگی به دموکراسی و آزادی» نگاه کند نه با «رویکرد نهادی» یعنی در راستای تکوین و ایجاد بسترهای فرهنگی دموکراسی و آزادی بود که او بر شعار، «ایجاد خودآگاهی اعتقادی و خودآگاهی طبقاتی و خود آگاهی سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران» تکیه کرد. اینکه تا چه اندازه شریعتی توانست تا دموکراسی و آزادی به عنوان فرهنگی نه به عنوان نهادی وارد جامعه ایران بکند، موضوع دیگری است که باید به صورت مستقل به آن پرداخته شود. ولی آنچه مهم‌تر از این موضوع می‌باشد، اینکه پروژه شریعتی، در راستای ایجاد و اعتلای نهضت آزادی‌خواهانه در جامعه ایران در چارچوب «رویکرد فرهنگی به آزادی و دموکراسی» بوده نه «رویکرد نهادی» (البته باز هم تاکید می‌کنیم که غیر از شریعتی در ۱۵۰ سال گذشته تمامی رویکردهای نظریه‌پردازان ایرانی به آزادی و دموکراسی گوهر نهادی داشته است نه گوهر فرهنگی).

همین موضوع عامل شکست ۱۵۰ سال گذشته نهضت آزادی خواهانه و دموکراسی طلبانه مردم ایران می باشد به عبارت دیگر، همین «تکیه نهادی بر آزادی و دموکراسی» منهای آفت فوق بستر ساز یک آفت دیگر هم در ۱۵۰ سال گذشته عمر جنبش دموکراسی خواهانه مردم ایران شده است و آن اینکه مسیر یا استراتژی یا ساز و کاری که این پیشقراولان در ۱۵۰ سال گذشته جهت دستیابی به آزادی و دموکراسی در جامعه ایران انتخاب کرده اند، در چارچوب ایجاد یا استفاده از همین نهادها بوده است.

برای نمونه جریانی مثل مصدق و نهضت مقاومت ملی او، از آنجائیکه در تبیین استراتژی دستیابی به آزادی و دموکراسی، با همان رویکرد نهادی، مؤلفه پارلمان و پارلمانتاریست را عمده می کرد و در تکوین آزادی و دموکراسی در جامعه ایران برای این استراتژی خود نقش محوری قائل بود و استراتژی و ساز و کار و مسیر مبارزه خود را در این چارچوب تعریف می کرد و مبارزه پارلمانتاریستی را بهترین استراتژی جهت دستیابی به دموکراسی و آزادی در جامعه ایران تعریف می کردند، برعکس جریان هایی که استراتژی صندوق های را به عنوان ساز و کار و راه رسیدن به دموکراسی و آزادی در جامعه ایران می دانست، در این رابطه بوجد آمده بودند.

باز در همین رابطه در طول ۱۵۰ سال گذشته و به خصوص در ۳۶ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهانی می گذرد باز مشاهده می کنیم که این رویکرد نهادی به دموکراسی تلاش کرده اند تا با:

۱ - تکیه بر تضادهای درونی حاکمیت.

۲ - اصلاح پذیر دانستن رژیم های حاکم.

۳ - مشارکت در قدرت حاکم.

۴ - اعتقاد به انتخاب میان بد و بدتر.

۵ - اعتقاد به سر عقل آمدن سردمداران حکومت ها از طریق مشارکت در قدرت و صندوق های رأی، استراتژی استحاله رژیم های توتالیتر از طریق صندوق های رأی در دستور کار خود قرار دهند.

علیهذا در این چارچوب است که در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر، جنبش های آزادی خواهانه و دموکراسی طلبانه و تحول خواهانه جامعه ایران، به علت «تکیه نهادی نظریه پردازان و پیشقراولان آزادی و دموکراسی در ایران بر استراتژی کسب آزادی و دموکراسی و اعتقاد داشتن به اینکه بدون نهادینه شدن فرهنگی آزادی و دموکراسی در جامعه ایران»، دست یافت نشدنی می باشد و همین امر باعث شده تا اصول مشترک و عام این جریان ها در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر

جنبش آزادی خواهانه و دموکراسی طلبانه ایران عبارت باشند از:

الف - امکان توزیع قدرت و مشارکت در قدرت از طریق دموکراسی نهادی.

ب - تعریف دموکراسی نهادی در چارچوب:

۱ - انتخابات.

۲ - تفکیک قوا.

۳ - پارلمان.

۴ - تعدد احزاب.

ج - جایگزین کردن فرمول: انتخابات - مشارکت در قدرت (توسط نهاد های دموکراسی که همان دستیابی به آزادی و دموکراسی از بالا می باشد)، به جای فرمول جامعه مدنی - دموکراسی از پایین، توسط آگاهی - خود آگاهی و سازماندهی جنبش های مطالباتی.

و - ایجاد جامعه مدنی.

د - دستیابی به دموکراسی و آزادی در جامعه ایران، از طریق نهادهای حاکم قدرت به جای دستیابی به انسان مسئول و متعهد و خوداندیش و خودسامانده که بن مایه و اس اساس تکوین جامعه مدنی می باشند و در بستر آزادی به عنوان فرهنگ و خود آگاهی اعتقادی و خود آگاهی سیاسی و خود آگاهی طبقاتی و خود آگاهی اجتماعی و مشارکت در جنبش های مطالباتی وابسته به خود و سازماندهی در عرصه این جنبش های مطالباتی حاصل می شوند.

ه - اولویت یافتن استراتژی یا ساز و کار دموکراتیزه کردن مناسبات درون قدرت از طریق دموکراسی نهادی به جای اولویت در توانمندی و سازمان یافتگی جامعه مدنی در چارچوب رویکرد به دموکراسی به عنوان یک فرهنگ.

ز - ایجاد خندق بین دموکراسی و عدالت اجتماعی توسط برخورد ثنوی و آنتولوژیک بین دو اصل عدالت و آزادی که در یک رویکرد آزادی و دموکراسی مطلق می شود و عدالت در سایه قرار می گیرد. ○

ادامه دارد



جنبش مشروطه:

پروژه‌های ناتمام؟ یا پروسه‌های فرایندی؟

ز - آفت سوم پروسه فرایندی جنبش مشروطه در پنج فرایندش از جنبش تباکو تا این زمان:

آفت سوم پروسه جنبش فرایندی مشروطه عبارت است از: نادیده گرفتن اصل همبستگی اجتماعی جامعه ایران در چارچوب جنبش‌های مطالباتی بر پایه عدالت و آزادی. به این ترتیب که در پروسه مبارزه چهار مؤلفه‌ای ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استعماری و ضد استعماری جنبش مطالباتی مشروطه از آنجائیکه بُعد ضد استبدادی بر علیه قدرت سیاسی مرکزی و بُعد ضد استثماری بر علیه ارتجاع مذهبی پر رنگتر از دو بُعد دیگر یعنی مبارزه ضد استعماری و ضد استثماری بوده است (که البته در رابطه با دو بعد مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری باز این بعد مبارزه ضد استبدادی بر علیه دولت مرکزی بوده که جنبه پر رنگتری داشته است)، به همین دلیل این امر باعث گردیده است تا در عرصه مبارزه ضد استبدادی با دولت مرکزی علاوه بر اینکه اصل همبستگی ملی و اجتماعی جامعه ایران مورد چالش کشیده بشود به علت کم رنگی مبارزه ضد استعماری شرایط جهت دخالت قدرت‌های امپریالیستی فراهم بشود آنچنانکه گاهی این دخالت امپریالیستی قدرت‌های بیرونی تعیین کننده می‌شدند تا آنجا که منهای بست نشستن در سفارتخانه‌های روس و انگلیس و پذیرائی شبانه و روزی توسط رستوران‌های بیابانی این سفارتخانه‌ها بودند که اصلاً پلاتفرم حرکت مبارزین را دیکته می‌کردند و طبیعی است که در شرایطی که خود قدرت‌های بیرونی امپریالیستی در عرصه تقسیم بازارها جهانی با هم تضاد و کشمکش داشتند، این تضاد و کشمکش وارد جنبش مطالباتی مردم ایران نیز بشود.

آنچنانکه در خصوص تضاد بین دو جریان روحانیت فقهاتی (که یک جریان همان مشروعه خواهان تحت هژمونی شیخ فضل الله نوری بودند و جریان دیگر جریان مشروطه خواه بودند که تحت هژمونی سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد طباطبائی در شهر تهران قرار داشتند) هر کدام از سفارت‌های روس و انگلیس از یکی از این دو جناح حمایت شش دانگ می‌کردند و تلاش می‌کردند تا تضاد بین خود بر سر تقسیم بازار ایران توسط تضاد دو جناح روحانیت حل کنند و این مساله نه تنها در فرایند اول مشروطیت وجود داشت بلکه تا آخر دهه قرن ۱۳ که جنبش مشروطیت وارد فرایند جنبش‌های قومی و منطقه‌ای شد، وجود داشت چراکه در فرایند سوم جنبش مشروطه در دهه آخر قرن سیزدهم از آنجائیکه شرایط جهانی اعتلای این جنبش‌های منطقه‌ای برمی‌گشت به دوران جنگ بین‌الملل اول، با عنایت به اینکه در جنگ بین‌الملل اول

پس از شکست امپراطوری عثمانی کشورهای فاتح امپریالیستی در این جنگ جهت جلوگیری از تکوین امپراطوری جدید اسلامی در منطقه خاورمیانه کوشیدند که کشورهای بزرگ مسلمان که شامل امپراطوری عثمانی و ایران می‌شدند، تجزیه کنند که البته تجزیه ایران سهم روسیه بود آنچنانکه تجزیه عثمانی سهم سه قدرت دیگر یعنی انگلیس و فرانسه و آمریکا شد.

به همین دلیل بود که اصلاً در فرایند سوم پروسه جنبش مشروطه که در دهه آخر قرن سیزدهم و در سال‌های پایانی جنگ بین‌الملل اول انجام گرفت از آنجائیکه مبارزه در این فرایند صورت منطقه‌ای به خود گرفت و هژمونی هر بخش از جنبش سعی می‌کرد در چارچوب منطقه خاص خودش جنبش مطالباتی خودش را محدود کند، این امر باعث گردید تا اصل همبستگی ملی جامعه ایران توسط این جنبش‌های منطقه‌ای به چالش کشیده شود در نتیجه این امر عامل شکست این جنبش‌های منطقه‌ای در برخورد با دولت کودتائی مرکزی شد. البته از آنجائیکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم سیاست تجزیه کشور در دوران پایانی جنگ اول بین‌الملل جزء سیاست‌های امپریالیستی بود، لذا خواه یا ناخواه این استراتژی جنبش‌های منطقه‌ای در دوران پایان جنگ اول بین‌المللی که باعث نفی همبستگی ملی و اجتماعی جامعه ایران شد در راستای استراتژی تجزیه طلبانه کشورهای امپریالیستی فاتح جنگ بین‌الملل اول قرار گرفت

و قطعاً اگر انقلاب اکتبر در همین زمان در روسیه پیروز نمی‌شد کشور ایران تحت همین جنبش‌های منطقه‌ای که از گیلان کوچک خان گرفته تا آذربایجان شیخ محمد خیابانی و خراسان کلنل پسپان و کردستان و خوزستان و غیره ادامه داشت، تجزیه می‌شد چراکه علت تغییر استراتژی امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس در پایان جنگ اول در خصوص تجزیه ایران تکوین اتحاد جماهیر شوروی و پیروزی انقلاب اکتبر بود که این امر باعث گردید تا جهت ایجاد دیوار آهنین در اطراف این کشور کمونیستی (به جای مناطق تجزیه شده ایران که تحت تأثیر مستقیم انقلاب اکتبر بودند) بر دولت مقتدر وابسته مرکزی تکیه کنند که مولود حاصل این تغییر استراتژی انگلیس در رابطه با ایران کودتای ۱۲۹۹ سید ضیاء طباطبائی و رضا خان بود که بالاخره همین کودتای و حمایت تمام عیار نظامی انگلیس از این کودتا، شرایط جهت سرکوب جنبش‌های منطقه‌ای فراهم کرد.

به هر حال در تحلیل نهائی آنچه‌انکه سیاست تجزیه ایران در دوران جنگ بین‌الملل اول قبل از پیروزی انقلاب اکتبر یک سیاست امپریالیستی بود، سیاست سرکوب جنبش‌های منطقه‌ای و مقابله با تجزیه ایران از بعد از تکوین انقلاب اکتبر نیز باز یک سیاست امپریالیستی بود، بنابراین هم اعتلای جنبش‌های منطقه‌ای دوران جنگ بین‌الملل اول در ایران «به صورت ناخواسته» در راستای سیاست تجزیه طلبانه امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس قرار گرفت و هم رکود و سرکوب این جنبش‌ها توسط رضاخان میرپنج و کودتای نظامی ۱۲۹۹ جز استراتژی امپریالیسم انگلیس بود.

به همین دلیل هر چند در صداقت هژمونی این جنبش‌های منطقه‌ای نمی‌توان شک کرد ولی به علت همین آفت سوم پروسه فرایندی جنبش مشروطه یعنی عمده کردن مطالبات منطقه‌ای بر مطالبات ملی و مطلق کردن مبارزه ضد استبدادی و نادیده گرفتن مبارزه ضد استعماری همراه با نادیده گرفتن همبستگی ملی در عرصه جنبش‌های مطالباتی باعث گردید تا فرایند سوم پروسه جنبش مشروطه دچار شکست و بن بست کامل بشود.

البته در فرایند چهارم پروسه جنبش مشروطه تحت رهبری دکتر محمد مصدق به علت طرح شعار استراتژیک «ملی کردن صنعت نفت ایران» و عمده کردن «مبارزه ضد استعماری و رهائی‌بخش» این آفت سوم در مقطعی از بین رفت و مصدق در مرحله اول مبارزه رهائی‌بخش خود تحت لوای شعار «ملی کردن نفت ایران» کوشید حتی مبارزه ضد استبدادی خود را تحت لوای شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» از کانال مبارزه ضد استعماری به انجام برساند که البته در

این امر هم موفق شد بطوریکه در مرحله اول حرکتش نه تنها توانست ارتجاع مذهبی را همراه خود بکند و یا آن‌ها را مجبور به سکوت نماید، بلکه حتی دربار رژیم کودتائی پهلوی را هم به دنبال خود کشاند تا آنجا که علاوه بر اینکه چهار مرجع حوزه‌های فقهائی (که شامل سیدمحمد تقی خوانساری، صدر، کوه کمره‌ای و فیض می‌شدند) از شعار ملی کردن صنعت نفت مصدق حمایت کردند.

آنچنان این شعار مصدق طوفانی بود که بروجردی هم توان مخالفت پیدا نکرد، در نتیجه مجبور به سکوت شد و در ۲۶ اسفند ۱۳۳۰ زمانی که مصدق توانست ملی شدن نفت ایران را در مجلس شورای ملی و سنا به تصویب برساند، زمانی که جورج مک گی جهت اعتراض به تصویب این قانون در مجلس به ایران آمد و مستقیم از شاه خواست تا جلو قانون ملی شدن نفت را بگیرد، شاه خطاب به مک گی گفت «ناسیونالیسم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق به قدری قوی شده است که اگر من مقابل آن مقاومت کنم سیل و طوفان به راه افتاده من را هم نابود خواهد کرد» و به همین دلیل بود که فرایند چهارم پرو سه جنبش مشروطه تحت رهبری دکتر محمد مصدق آنچنان این جنبش تحت تأثیر شعار ملی کردن نفت ایران فراگیر شد که همبستگی ملی و اجتماعی جامعه ایران در فرایند چهارم پروسه جنبش مشروطه از فرایند اول و دوم و سوم پروسه مشروطه فراگیرتر شد و همین فراگیری جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق در فرایند چهارم بود که عامل موفقیت مصدق گردید.

ولی نکته‌ای که در همین رابطه و در همین جا طرح آن خالی از عریضه نمی‌باشد اینکه در مرحله دوم حرکت مصدق در سال ۳۱ از بعد از ملی کردن صنعت نفت، از آنجائیکه دکتر محمد مصدق از آغاز معتقد بود که «با اینکه امپریالیسم تازه نفس و فاتح دو جنگ بین‌الملل آمریکا با ملی شدن نفت ایران مخالف است اما او می‌تواند در عرصه مبارزه ضد استعماری و رهائی‌بخش خود بین دو قدرت امپریالیستی بین‌المللی آمریکا و انگلیس در رابطه با پروژه ملی کردن نفت ایران شکاف ایجاد کند» و همین امر باعث اشتباه استراتژیک دکتر محمد مصدق در مرحله دوم حرکتش از بعد از ملی کردن نفت ایران شد، چرا که این اشتباه تاکتیکی مصدق باعث گردید تا با جایگزین شدن امپریالیسم آمریکا به جای امپریالیسم انگلیس کشتیبان را سیاستی دگر پیدا کند، همین امر باعث گردید تا از مرحله بعد از فاتح شدن مصدق در خصوص ملی کردن نفت ایران با جایگزین شدن امپریالیسم تازه نفس آمریکا به جای امپریالیسم فرتوت انگلیس شرایط به ضرر مصدق در داخل و خارج تغییر کند و از آنجائیکه مصدق می‌کوشید

مشروطه طلبی قبلی خود تغییر جهت داد و با پوشیدن لباس شیخ فضل الله نوری، رویکرد مشروعه خواهی شیخ فضل الله نوری را جایگزین رویکرد قبلی خود کرد و در راستای عملیاتی کردن شعار شکست خورده مشروعه شیخ فضل الله نوری، کوشید تئوری ولایت فقیه خود را از بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد و تبعید به نجف در سال ۱۳۴۸ تدوین نماید.

بدین ترتیب بود که با تغییر موضع خمینی از مشروطه مدرس به مشروعه شیخ فضل الله نوری فرایند پنجم پروسه جنبش مشروطه دچار یک تحول کیفی به راست شد آنچنانکه از سال ۴۱ - ۴۲ به بعد تا امروز این شعار مشروعه خواهی شیخ فضل الله نوری است که بر پروسه جنبش مشروطه حاکم می‌باشد و با این انحراف تاریخی جنبش مشروطه بود که از سال ۴۱ - ۴۲ تا امروز هر چه پیش می‌رویم فاصله‌ای بس عمیق بین اهداف و شعارها و مولفه‌های مبارزه مشروعه خواهان حاکم با مشروطه طلبان فرایند اول و دوم و سوم و چهارم بوجود می‌آید. آیا این پروسه جایگزینی مشروعه خواهی شیخ فضل الله - خمینی ادامه پیدا می‌کند یا اینکه در فرایند هفتم باز این مشروطه خواهی است که بر مشروعه خواهی شیخ فضل الله - خمینی چیره خواهد شد؟ برای پاسخ به این سوال دوران ساز و سترگ باید منتظر آینده بنشینیم. ○

ادامه دارد

تا با ایجاد شکاف بین دو امپریالیسم آمریکا و انگلیس مبارزه خود را جهت شکست امپریالیسم انگلیس با تکیه بر امپریالیسم آمریکا به انجام برساند، در نتیجه این اشتباه تاکتیکی باعث شد تا جاده جهت ورود امپریالیسم آمریکا فراهم گردد، چراکه از یک طرف دربار با هم دستی امپریالیسم آمریکا بستر کودتای نظامی بر علیه مصدق را هموار کرد و از طرف دیگر وحدت درون خلقی (با تحریک خارجی توسط ارتجاع مذهبی تحت هژمونی کاشانی و حمایت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی بروجردی از کاشانی) به هم خورد.

البته مخالفت‌های اپورتونیستی بقائی و مکی هم به این آتش دامن زد تا آنجا که بالاخره تحت لوای کودتای ۲۸ مرداد توسط «دربار - امپریالیسم آمریکا و ارتجاع مذهبی» مصدق شکست خورد و دربار و ارتجاع مذهبی و امپریالیسم پیروز شدند و به همین ترتیب بود که پروسه جنبش مشروطه برای بار دوم به محاق و رکود رفت و تا سال ۴۲ - ۴۰ که فرایند پنجم پروسه جنبش مشروطه با ورود خمینی به عرصه سیاست تکوین پیدا کرد، برای مدت ۸ سال دیگر جنبش مشروطه در محاق و رکود قرار گرفت.

در فرایند پنجم پروسه جنبش مشروطه تحت رهبری خمینی همه چیز تغییر کرد چراکه خمینی که تا سال ۴۲ و در کتاب «کشف الاسرار» خودش طرفدار مشروطه خواهان می‌دانست و از خط مدرس حمایت می‌کرد از بعد از مرگ بروجردی و برخوردهائی که شاه با حمایت از حکیم در نجف جهت انتقال مرجعیت از ایران به عراق در موضوع تعیین جانشین بروجردی کرد، در رابطه با مشروطه تغییر رویکرد داد چراکه آن برخورد شاه، خمینی را در موضع رودروئی با دربار قرار داد و از آنجائیکه شاه مترصد فرصتی بود تا با مرگ بروجردی رفرم تحمیلی دولت کندی و حزب دموکرات آمریکا در ایران عملیاتی نماید، از آنجائیکه در سر لوحه آن رفرم آزادی زنان و حق انتخاب شدن و انتخاب کردن زنان ایران قرار داشت، لذا شاه تحت لوای اعطای حق شرکت زنان در انتخابات انجمن‌های ایالتی ولایتی در سال ۴۱ استارت این رفرم را زد.

در نتیجه همین اعطای حق رای به زنان در انتخابات انجمن‌های ایالتی ولایتی بود که باعث گردید تا خمینی با علم کردن حوزه‌های فقهاتی داخلی در برابر دربار شاه فاز سیاسی خود را آغاز کند و لذا از اینجا بود که فرایند پنجم پروسه جنبش مشروطه تحت هژمونی خمینی تکوین پیدا کرد. اما نکته قابل توجه در این رابطه اینکه از مرحله‌ای که خمینی سکاندار این فرایند شد از آنجائیکه نسبت به تقسیم قدرت توسط دربار از بعد از مرگ بروجردی نا امید گردید، از موضع رویکرد



فرایند گذار اسلام تطبیقی از

سید جمال‌الدین اسدآبادی به اقبال لاهوری

۵ - پروسه بازسازی اسلام تطبیقی در فرایند اقبال لاهوری:

مبانی معرفت‌شناسانه منظومه اسلام تطبیقی اقبال عبارتند از:

۱ - اقبال مانند شاه ولی الله دهلوی و شریعتی با یک رویکرد سه مؤلفه‌ای که شامل اسلامیات، کویریات و اجتماعیات می‌شود به بازسازی اسلام تطبیقی پرداخت. هر چند که نگاه سه‌گانه فلسفی، عرفانی، سیاسی اقبال (آن هم در اوج آن) در عرصه اسلام‌شناسی باعث گردید تا در آرایش سه مؤلفه فوق (به علت اینکه اقبال در آسیب‌شناسی حرکت سیاسی سیدجمال خلاء قوام عقیدتی به عنوان عامل اصلی شکست حرکت سیدجمال تشخیص داد این امر باعث گردید تا در راستای بازتولید و بازسازی حرکت سیاسی سیدجمال، پر کردن خلاء قوام عقیدتی حرکت سیاسی سیدجمال به عنوان عمده‌ترین وظیفه خود در آن شرایط تاریخی تشخیص دهد) در نتیجه این امر باعث گردید تا مؤلفه اسلامیات اقبال بر دو مؤلفه اجتماعیات و کویریات او غلبه کند که خود این امر دلالت بر آن می‌کند که اقبال گرچه مانند سیدجمال دغدغه انحطاط مسلمین داشته است.

شبی پیش خدا به گریستم زار / مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد نمی‌دانی که این قوم / دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - س ۵ و ۶

اما از آنجائیکه اقبال برعکس سیدجمال معتقد بود که «تا زمانی که هویت اجتماعی جوامع مسلمان توسط اصلاح و بازسازی فکر دینی تکوین پیدا نکند، امکان تکوین حرکت رهائی‌بخش و آزادی‌بخش جوامع مسلمان وجود ندارد» که البته این رویکرد و نگاه اقبال کاملاً عکس رویکرد و نگاه سیدجمال بود و به همین دلیل علامه محمد اقبال نخستین مصلح فکر دینی در جهان اسلام است که سیدجمال الدین اسدآبادی را به نقد کشیده است:

«بنا بر این وظیفه‌ای که مسلمانان در این زمان در پیش دارند، بسیار سنگین است. باید، بی آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرد، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی، آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد، و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم،

و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل من بشری - آزادی و جاودانی آن - ص ۱۰۹ - س ۱۸).

بنابراین اقبال لاهوری در پروسه بازسازی اسلام تطبیقی نخستین متفکری بود که معتقد گردید برای اینکه بتوانیم مسلمانان را از انحطاط و عقب ماندگی نجات دهیم باید ابتدا اسلام تاریخی را از انحطاطی که در این رابطه دامن گیرش شده است رهایی بخشیم و این نگاه کاملاً عکس دیدگاه سیدجمال بود که برای دستیابی به عزت از دست رفته مسلمین و نجات جوامع مسلمین از انحطاط معتقد به حرکات دفعی سریع و پر تاثیر و ناگهانی سیاسی بود و تفرقه مسلمین و عقب ماندگی ابزاری جوامع مسلمین از مدرنیته مغرب زمین را عامل انحطاط مسلمین می‌دانست و البته برعکس اقبال، سیدجمال راه مقابله با تفرقه مسلمین جنبانیدن اصحاب قدرت یعنی روحانیت و سلاطین مقتدر و عساکر جرار می‌دانست و همین امر باعث گردید تا سیدجمال در تمام عمرش به جای توده‌های مردم یا با روحانیت مراوده تنگاتنگ داشته باشد و یا با سلاطین، چرا که او فکر می‌کرد که اگر این دو طایفه صاحب قدرت بجنبند جوامع مسلمان خواهد جنبید و اگر فکر



عزت طلبی در ذهن این دو طایفه قدرت یعنی روحانیت و سلاطین تزریق کنیم و آن‌ها در حرکت در آیند جامعه مسلمین را هم به دنبال خودشان خواهند کشاند.

به همین دلیل بود که سیدجمال فریاد می‌زد که: «تمام ملوک روی زمین از نام اجداد گرامی ما بر خود می‌لرزیدند. در حضورشان تخاذل و فروتنی می‌کردند. از رم و فرنگ اسیر می‌آوردیم، از حبشه غلام و کنیز می‌گرفتیم، بتان هند را سرنگون می‌کردیم، بتخانه‌ها را خراب می‌نمودیم، علمای جلیل، سلاطین مقتدر، عساکر جرار داشتیم، صاحب ثروت و مکنت بودیم، به اجانب محتاج نبودیم، لوازم زندگانی را خود فراهم می‌کردیم، به یک کلمه همه اسباب پاک را صحیح و تمام نعمت‌های خداوندی را در وجه اکمل داشتیم. لکن جملگی از دستمان بدر رفت و در عوض فقر و پریشانی، ذلت و نکبت، احتیاج و مسکنت، بندگی و عبودیت در ما پیدا شد» (سیدجمال الدین اسدآبادی - در مقاله «چرا مسلمین ضعیف شدند؟ - مقالات جمالیه سیدجمال»)

اما اقبال به جای حرکت سیاسی و دفعی و سریع و کوتاه مدت مانند سیدجمال معتقد به اصلاح دینی و بازسازی اسلام تطبیقی جهت تقویت تئوریک جنبش اصلاح طلبانه پیشگامان مسلمان بود، چراکه او معتقد بود که تا زمانی که اندیشه اسلام تطبیقی یک قوام تئوریک پیدا نکند امکان مقابله با تفرقه مسلمانان که سیدجمال تشخیص داده بود وجود ندارد. بنابراین از نظر اقبال تا زمانی که هویت جمعی در میان مسلمانان توسط اسلام تطبیقی حاصل نشود امکان دستیابی به مبارزه رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش مسلمانان وجود نخواهد داشت.

۲ - اقبال در فرایند بازسازی اسلام تطبیقی جهت قوام تئوریک بخشیدن به جنبش رهائی‌بخش و ضد استعماری سیدجمال معتقد بود که در این مرحله باید با رویکرد فلسفی تازه‌ای خدا و طبیعت و انسان و تاریخ را مورد مطالعه مجدد قرار دهیم و با نگاه هستی‌شناختی جدیدی به بازسازی یا ریکانستراکشن اسلام تطبیقی بپردازیم و به همین دلیل است که اقبال در ابتدای کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام خود در فصل اول یعنی فصل معرفت و تجربه دینی» تمام تلاشش بر این امر قرار دارد تا به مسلمانان جهان تفهیم کند که برعکس آنچه برای بیش از هزار سال اندیشه‌های انحرافی اسلام فقاهتی و اسلام صوفیانه و اسلام فلسفی یونانی تبلیغ و تزریق کرده‌اند، طبیعت پلید و امر ذهنی نیست و واقعی است که مخلوق خداوند است و آنقدر ارزش دارد تا مسلمانان به تاسی از آیات قرآن در کنار آیات انفسی به این آیات آفاقی هم توجه کنند. لذا به این ترتیب بود که اقبال مبداء پرورس بازسازی اسلام تطبیقی را در «کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام» از طبیعت و توجه به هستی آغاز کرد تا با یک نگاه هستی‌شناختی رویکرد جدید فلسفی به مسلمانان برای شناخت خدا و هستی و انسان و تاریخ و جامعه ببخشد و با این کار بتواند یک قوام تئوریک فلسفی و کلامی به اسلام تطبیقی در فرایند دوم

پروسه بازسازی اسلام در عصر جدید ببخشد؛ و تلاش می‌کند تا با این اسلام تطبیقی بتواند بستر تکوین هویت جمعی در میان جوامع مسلمان در مبارزه رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و آگاهی‌بخش ضد استعماری و ضد استبدادی و ضد استثماری جهت رهائی مسلمین از انحطاط و عقب ماندگی فراهم کند.

۳ - اقبال در شرایطی بازسازی اسلام تطبیقی در چارچوب کلام دینی جدید جهت قوام تئوریک بخشیدن به حرکت سیدجمال از سر گرفت که همه پروژه‌های بازتولید و بازشناسی اسلام در آن شرایط محدود به احیاء و بازتولید و بازشناسی اسلام فقاهتی در چارچوب فقه سنتی توسط اجتهاد فروع فقهی در عرصه حوزه‌های فقاهتی شده بود. اقبال در راستای قوام تئوریک بخشیدن به حرکت سیدجمال برعکس محمد عبده کار بزرگ و شاید بهتر باشد که بگوئیم که بزرگترین کاری که کرد این بود که بازسازی را از محدوده اسلام فقاهتی و فقه خارج کرد و به عرصه کلام دینی جدید آورد و توسط «اجتهاد در اصول و فروع» اقدام به بازسازی تطبیقی اسلام کرد، چراکه بالاخره در تحلیل نهایی راهی که شیخ محمد عبده جهت قوام عقیدتی بخشیدن به حرکت سیاسی سیدجمال آغاز کرده بود، به روحانیت و حوزه‌های فقاهتی و فقه و فقاهت منتهی و ختم می‌شد و قطعاً این راه پائینه آشیل و عامل شکست حرکت سیاسی سیدجمال بود و بی شک در هر زمانی در حال و آینده هر جریانی که بخواهد مسیر سیدجمال و شیخ محمد عبده در راه مبارزه آگاهی‌بخش و آزادی‌بخش و رهائی‌بخش و رهائی از انحطاط مسلمین با تکیه بر روحانیت و فقه و فقاهت طی کند، آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی گفت جز بن بست و شکست و انحراف نصیبی نخواهند برد.

به همین دلیل راه شیخ محمد عبده در ایستگاه آخر به سید قطب و امروز اسلام‌های سه گانه حکومتی «ولایتی و داعشی و اخوان المسلمین» منتهی گردید. حرکت از طریق روحانیت و حوزه‌های فقه و اسلام فقاهتی شیعه و سنی و در قالب مقولات فقهی نهایی جز سنت‌گرائی و عوام‌زدگی و بی‌برنامه‌گی و استبداد و استثمار و استضعافی دینی و فقهی و مذهبی نخواهد داشت و همین امر کار بر شیخ محمد عبده بسیار تنگ کرده بود چراکه بازسازی اسلام فقاهتی از طریق اجتهاد در مقولات سنتی فقهی و منحصر کردن فن اجتهاد به فروع فقهی آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری منادی آن بود حداکثر به خاکریز سید قطب و «شعار الاسلام هو الحل» و «الاسلام هو الفقه» و «الفقه هو الحل» می‌رسد و دلیل این امر هم در این است که در بازتولید اسلام فقاهتی راهی برای ما باقی نمی‌ماند جز اینکه حداکثر به بازسازی از درون با مقولات فقهی و به وسیله «اجتهاد در فروع فقهی» پناه ببریم و معتقد به مشروعیت حق فقیه در حکومت به جای مردم باشیم (نه حق مردم به جای فقیه) همان کاری که سید محمد حسین نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» کرد و سید محمود طالقانی با تنقیح

آن بر آن امضاء نمود و امروز محسن کدیور در جامعه ما منادی آن می‌باشد.

در این کتاب هدف نائینی «مشروطه کردن مشروعه توسط مقولات فقهی» در برابر شیخ فضل الله نوری است که توسط همین مقولات فقهی (آنچنانکه خمینی در کتاب «ولایت فقیه» کرده است) می‌خواست «مشروطه را نامشروع کند» به عبارت دیگر تمام تلاش نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» بر این است که «قبائی از فقه بر تن مشروطه بکند» تا علم مخالفت را از شیخ فضل الله نوری بگیرد. بنابراین نائینی در این کتاب:

اولا در چارچوب فقه حوزه‌های فقهاتی و اجتهاد در مقولات فقهی به بازخوانی مشروطه می‌پردازد «نه مانند اقبال و شریعتی در چارچوب علم کلام جدید و اجتهاد در اصول و فروع و تکیه بر دستاوردهای علمی بشر در عرصه فلسفه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مدرن.» ثانيا در این کتاب آنچنانکه در کتاب «ولایت فقیه» خمینی هم به وضوح مشاهده می‌کنیم، نائینی مانند همه فقیهان حوزه «بر حق فقیه به جای حق مردم در مشروعیت قدرت تکیه می‌کند» و به «برتری فقیه بر غیر فقیه در عرصه کسب قدرت حکومت معتقد است» آنچنانکه خمینی و منتظری در چارچوب نیز «ولایت فقیه» معتقد هستند. تفاوت نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» با خمینی در کتاب «ولایت فقیه» در این است که نائینی در کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه» جهت «مشروعیت موقت مشروطه» معتقد به «دفع افسد توسط فاسد می‌شود» لذا نباید با ساده انگاری مانند سیدمحمود طالقانی و محسن کدیور فکر کنیم نائینی مثلا در کتاب فوق «حق مردم و مشروعیت قدرت توسط انتخاب مردم را» جایگزین «حق فقیه» یا «مشروعیت فقهی» کرده است.

اصلا و ابدا کتاب «تنزیه المله و تنبیه الامه نائینی» همان کتاب «ولایت فقیه» خمینی است اما در دو شرایط زمانی مختلف چراکه مبانی هر دو کتاب یکی است و آن اینکه «قدرت و مشروعیت حکومت حق مردم نیست حق فقیه است» و «حاکمیت فقه حوزه‌های فقهاتی عامل مشروعیت حکومت‌ها» می‌باشد.

ثالثا در کتاب «تنزیه الامله و تنبیه الامه» نائینی تمام استدلال نائینی بر این امر قرار دارد که «گرچه حکومت حق فقیه می‌باشد نه حق مردم اما در مشروطه حداکثر به فقیه ظلم می‌شود در صورتی که در نظام قاجار هم بر فقیه ظلم می‌شد و هم بر مردم» اما در کتاب «ولایت فقیه» خمینی دیگر حاضر نیست مانند نائینی حق فقیه را در پای حق مردم قربانی کند به همین دلیل خمینی با رد مشروطه (که در کتاب «کشف الاسرار» قبل از کتاب «ولایت فقیه» خمینی مانند نائینی به آن معتقد بوده است) معتقد به «ولایت مطلقه فقیه و قبول حق فقیه در حد ولایت پیامبر اسلام» می‌شود. علی ایحاله نائینی در کتاب «تنزیه

المله و تنبیه الامه» مانند خمینی «ولایت فقیه معتقد به حق شرعی فقیه در حکومت است» و بر پایه همان مقوله فقهی «غصب به رد استبداد قاجار می‌پردازد نه بر پایه مشروعیت حق مردم» که صد البته حسنعلی منتظری هم معتقد به همین حق فقیه در حکومت به جای مردم بود و در هیچ جای اندیشه فقه و فقاوت حوزه‌های فقهی تا حال دیده نشده است که فقهی با اجتهاد فقهی مشروعیت حق مردم را جایگزین حق فقیه بر حکومت بکند و اعلام کند که فقیه هم در عرصه تعیین سرنوشت و کسب قدرت و حکومت مانند دیگر مردم رایی برابر و همسان دارد و بدین ترتیب بر «نفی اریستوکراسی روحانیت و فقها رای فقهی صادر کند.»

همین موضوع است که باعث می‌گردد که در عرصه فلسفه سیاست و حکومت تفاوتی بین نائینی و شیخ فضل الله نوری و آخوند خراسانی و خمینی و منتظری و سیدمحمود طالقانی نباشد همه این‌ها «بر حق مشروع فقیه به جای مردم معتقدند» و پر واضح است که خروجی نهایی این امر آن خواهد شد که در نظام حاکمیت اسلام فقهاتی راه حل نظری حتی ساده‌ترین مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی تا از آسمان توسط فقیه نازل نشود، وجه شرعی برای آن پیدا نمی‌شود و مقبول فقیهان حاکم نمی‌شود.

در نتیجه عقلانی فکر کردن و عقلانی عمل کردن در این رویکرد گویی عین بد دینی و بی اعتقادی و التقاطگرائی است؛ و به همین دلیل است که شیخ مرتضی مطهری در کتاب «وحی نبوت» و مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه رئالیسم»، علامه محمد اقبال لاهوری را متهم به حنبلی‌گری جدید و التقاطگرائی و غرب‌زدگی می‌کند و شریعتی را متهم به اسلام سرائی می‌نماید و رساله «حسین وارث آدم» شریعتی را روضه خوانی مارکسیست - لنینیستی بر امام حسین می‌داند و مرگ شریعتی را در نامه به خمینی «مکر خداوند در حمایت از روحانیت» تبیین می‌نماید و درست در زمانی که شریعتی در اردیبهشت ۵۶ به مغرب زمین هجرت می‌کند، بدون فوت وقت به انگلستان می‌رود و در منزل فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش با همدستی فرج بنیان نهضت ضد شریعتی تحت عنوان منهایون می‌گذارد و در برابر، صادق خرازی در انگلستان در منزل فرج دباغ همان روزی که خبر فوت شریعتی می‌شنود هجرت شریعتی به غرب را ماموریت از طرف ساواک شاه اعلام می‌کند و در برابر سید محمد خاتمی شهادت می‌دهد که شریعتی «غسل جنابت» نمی‌کرده و درست زمانی که جنازه شریعتی در خیابان‌های انگلستان در حال تشییع بود در منزل فرج اعلام بی دینی شریعتی می‌کند. «جل الخالق - فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» ○

ادامه دارد



نشر مستضعفین در ترازوی

جلسات پالتاکی

در حاشیه جلسه هشتم پالتاکی

جامعه ایران که با گذشته هم سنخ می‌باشند عبارتند از:

الف - نظام بهره‌کشی حاکم بر جامعه ایران که در چارچوب نظام سرمایه‌داری وابسته و بیماری، هم در شرایط فعلی و هم در گذشته قبل از انقلاب ۵۷ دارای فونکسیون ثابتی می‌باشد.

ب - نظام توتالی‌تر و دسپاتیزم سیاسی در ایران، که چه قبل از انقلاب بهمن ماه ۵۷ و چه بعد از انقلاب - نسبت به مردم و جامعه ایران دارای فونکسیون و عملکرد واحدی می‌باشد. در این چارچوب، از نظر این ناقد از آنجائیکه شرایط معرفتی امروز جامعه ایران، مانند قبل از انقلاب صورتی غیر مردمی دارد و معرفت و آگاهی در جامعه ایران امروز در خدمت و انحصار رانت‌های حاکمیت می‌باشد، آنچنانکه در همین چارچوب در جامعه امروز ایران تقسیم قدرت اقتصادی و سیاسی مانند قدرت معرفتی، به صورت رانتی در خدمت طبقه حاکم قدرت قرار گرفته است؛ لذا آگاهی و معرفت، در جامعه امروز ایران در خدمت رانت‌های قدرت می‌باشد.

در نتیجه، از نظر این ناقد، از آنجائیکه شریعتی در پروسس ۱۵۰ سال گذشته تاریخ جنبش روشنگری ملت ایران، تنها پیشگام و نواندیش و روشنفکری است که برای

طبق تصمیمات قبلی مدیریت پالتاکی که محصول جمع‌بندی شش ماهه قبلی پالتاکی - در نشست قبل از پالتاکی هشتم بود - از جلسه هشتم پالتاکی، موضوع محوری نشست پالتاکی (برعکس شش ماهه اول پالتاکی که سرمقاله‌های سیاسی نشر مستضعفین بود) از موضوعات، روز سیاسی به موضوعات خاص استراتژیک و تئوریک تغییر کرد؛ لذا در این رابطه بود که در جلسه هشتم پالتاکی، نقد و بررسی دو جزوه «مانیفست شریعتی شماره یک و دو نشر مستضعفین» در دستور کار نشست قرار گرفت. اما از آنجائیکه، مدیر نشست پالتاکی به لحاظ سخت افزاری (کیس کامپیوتر) دچار مشکل شده بود، تماس او با جلسه پالتاکی، از طریق تلفن همراه صورت می‌گرفت که این امر باعث گردید، تا او نتواند مانند جلسات قبل نشست هشتم پالتاکی را مدیریت بکند، و به همین دلیل، تقریباً نشست هشتم پالتاکی صورت خودگردانی داشت که منهای سختی کار برای جمع‌بندی آن خود این امر عاملی گردید تا دستاورد نشست هشتم پالتاکی نسبت به جلسات هشتگانه قبلی، ضعیف‌تر گردد.

ناقد اول باری در همین رابطه محورهای ناقد اول پالتاکی نسبت به «جلد اول و دوم مانیفست شریعتی نشر مستضعفین» عبارت بودند از:

۱ - اینکه بهتر بود که نویسندگان این دو کتاب، ابتدا به عنوان مقدمه مانیفست اندیشه شریعتی به طرح پاسخ به این سوال می‌پرداختند، که در این شرایط که نزدیک به چهل سال از مرگ شریعتی می‌گذرد با عنایت به اینکه در طول این چهل سال به علت انقلاب بهمن ماه ۵۷ مردم ایران شرایط تغییر کرده است، چه نیازی به طرح دوباره اندیشه‌های شریعتی توسط نشر مستضعفین وجود دارد؟ آیا نشر مستضعفین توسط طرح دوباره اندیشه شریعتی در این زمان و عصر و شرایط تنها می‌خواهد به تجلیل از شریعتی بپردازد؟ یا اینکه در اندیشه شریعتی پاسخی برای دغدغه‌های فردی و اجتماعی انسان امروز می‌بیند؟

علی‌الاحوال در همین رابطه، ناقد اول نشست هشتم پالتاکی، پس از طرح این موضوع خودش به پاسخ به این سوال می‌پردازد؛ و می‌گوید: از نظر من علت نیاز توجه روشنفکران و نواندیشان دینی در این شرایط به اندیشه شریعتی به خاطر آن است که گرچه چهل سال از مرگ شریعتی می‌گذرد و گرچه شرایط ایران بعد از انقلاب بهمن ۵۷ تغییر کرده است، با همه این احوال محورهای اصلی شرایط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران بعد از انقلاب با قبل از انقلاب تغییر کیفی نکرده است هر چند که انقلاب بهمن ماه ۵۷ و شرایط تاریخی و اجتماعی بعد از آن، باعث عریان شدن این روابط گردیده است؛ لذا در این رابطه است که از نظر ناقد اول، محورهای مشترک امروز



اجتماعی کردن قدرت در سه مؤلفه، قدرت سیاسی و قدرت اجتماعی و قدرت معرفتی و فرهنگی، تئوری و برنامه دارد و شریعتی، تنها تئوریهایی است که در عصر حاضر (برعکس سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که فقط سوسیالیسم را در چارچوب اجتماعی کردن قدرت اقتصادی تعریف می‌کردند) سوسیالیسم را در کانتکس اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت، یعنی مؤلفه اقتصادی و مؤلفه سیاسی و مؤلفه معرفتی یا فرهنگی تبیین می‌کند، به همین دلیل، (از نظر ناقد اول) ما باید در این چارچوب به سوال فوق که «چه نیازی به بازخوانی حرکت شریعتی در این زمان داریم؟ پاسخ بدهیم». البته ناقد اول جلسه هشتم پالتاکی، معتقد است که در این زمان ما باید «در کانتکس یک بازخوانی نو از حرکت شریعتی آن هم در شکل تطبیقی» به طرح اندیشه و تئوری‌های شریعتی در این رابطه بپردازیم.

دومین اشکال و ضعفی که ناقد اول در جلسه هشتم پالتاکی در نقد دو کتاب مانیفست اندیشه شریعتی نشر مستضعفین مطرح کرد، اینکه چرا در این دو کتاب مبنای تبیینی فلسفی توحید شریعتی در نظر گرفته نشده است؟ آنچنانکه از نظر این منتقد، رشته اصلی و رشته بین تمامی اندیشه‌های شریعتی توحید می‌باشد، که شریعتی در سه مؤلفه توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی مطرح کرده است. البته هر چند ناقد در این رابطه تنها به طرح کلی موضوع بسنده کرد، و وارد جزئیات آن نشد، ولی شاید بتوان از کلام او، اینچنین برداشت کرد که منظور او از عدم طرح توحید شریعتی، در سه مؤلفه انسانی و اجتماعی و تاریخی در چارچوب تبیین سوسیالیست شریعتی باشد. چراکه شریعتی اولین تئوریهایی است که سوسیالیسم را به صورت یک «موضوع انسانی» مطرح می‌کند و پس از تبیین سوسیالیسم انسانی است که او به تبیین تاریخی این سوسیالیسم در عرصه تاریخی و اجتماعی در کانتکس مبارزه طبقاتی می‌پردازد.

سومین انتقاد ناقد اول جلسه هشتم پالتاکی به دو جلد مانیفست شریعتی نشر مستضعفین، موضوع پراکسیس و عمل از نگاه شریعتی بود، که از نگاه این ناقد، شریعتی با تکیه بر آیه ۶۹ سوره عنکبوت «والذین جاهدوا فینا لنهذبهم سبلنا» یک تکیه محوری و معرفت‌شناسانه بر عمل می‌کند که خارج از منظومه معرفت‌شناسانه کانتی - پوپری می‌باشد چراکه در منظومه معرفتی کانتی - پوپری، معیار معرفت و شناخت، خود معرفت مجرد از عمل می‌باشد و به معرفت به صورت کلی و عام و مجرد اصالت می‌دهد، در صورتی که در منظومه معرفتی شریعتی، او با تکیه بر پراکسیس و عمل معتقد است که عمل و پراکسیس علاوه بر اینکه می‌تواند منبع معرفت انسان باشد، خود معیار شناخت نیز هست و لذا در این رابطه است که شریعتی پراکسیس را در منظومه معرفتی خود تعریف می‌کند و با پراگماتیسم آمریکایی مرزبندی می‌نماید.

بنابراین در این رابطه است که، ناقد اول معتقد است که، پراکسیس در منظومه معرفتی شریعتی دارای جایگاه کلیدی می‌باشد و بر همین سیاق بوده، که شریعتی تلاش کرده است تا تمامی مبنای جهان‌بینی خود اعم از انسان و جامعه و تاریخ در این چارچوب تبیین انسانی و اجتماعی و تاریخی بکند. البته ناقد معتقد است که، پراکسیس بیش از هر چیز در منظومه معرفتی شریعتی دارای جایگاه خودیژه می‌باشد، چراکه شریعتی برعکس منظومه معرفتی کانتی - پوپری که معتقد به چرخه کور فکر - فکر است، معتقد به رابطه دو طرفه دیالکتیک بین فکر - عمل می‌باشد؛ و در این عرصه چرخه دیالکتیکی فکر - عمل است که شریعتی برعکس کانت - پوپر مانند حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، معتقد است که، «آنچنانکه فکر زائیده عمل می‌باشد، خود همین فکر زائیده عمل در مرحله دیگر زائیده و راهنمای عمل نیز می‌شود»؛ و در این چارچوب است که شریعتی تکیه محوری بر پراکسیس می‌کند. چراکه در تحلیل نهائی، پراکسیس از نگاه شریعتی، تجربه کردن فکر در عرصه واقعیت است، نه در عرصه مجرد ذهنی، آنچنانکه کانت - پوپر معتقدند و به همین دلیل است که شریعتی پراکسیس را هم زائیده اندیشه می‌داند و هم بستر تکوین انسان و باز در همین رابطه است که شریعتی معتقد است که رابطه انسان با پراکسیس، رابطه دیالکتیکی می‌باشد. چراکه از نظر شریعتی - برعکس ارسطو و کانت و پوپر -، آنچنانکه انسان خالق پراکسیس می‌باشد، در مرحله دیگر مخلوق پراکسیس نیز هست؛ و اصلاً از نگاه شریعتی اگرستانسالیسم چیزی جز این است که انسان کار می‌سازد، آنچنانکه کار انسان را می‌سازد.

ناقد دوم پس از پایان نقد ناقد اول جلسه هشتم پالتاکی، نوبت به ناقد دوم رسید او در این رابطه اعلام کرد که به جای نقد، «چند سوال مطرح می‌کند». که سوال‌ها مطرح شده توسط او، عبارتند از:

۱ - چرا شریعتی و به تاسی از او، نشر مستضعفین معتقد است که وحدت شیعه و سنی ممکن می‌باشد، اما وحدت تشیع و تسنن نه ممکن است و نه مفید؟

۲ - اگر آنچنانکه شریعتی و به تاسی از او نشر مستضعفین معتقد است که، «ایدئولوژی فن ساختن جامعه می‌باشد»، آیا ساختن جامعه در این زمان توسط ایدئولوژی صورت می‌گیرد؟ یا توسط قراردادهای اجتماعی؟ آیا جامعه با ایدئولوژی ساخته می‌شود یا با قراردادهای اجتماعی؟

۳ - اگر آنچنانکه شریعتی و به تاسی از او نشر مستضعفین معتقد است که تمامی اندیشه مصلحین اجتماعی بعد از مرگ به انحراف کشیده می‌شوند، چه کنیم که اندیشه مصلحین و انقلابیون اجتماعی بعد از مرگ به انحراف نیافتند؟



۴ - از نظر شریعتی «تمامی جنگ‌های تاریخ، دارای مضمون طبقاتی می‌باشند». آیا از نظر شریعتی مبارزه‌های غیر طبقاتی مثل مبارزه با استبداد سیاسی حاکم بر جامعه، اصالت ندارد؟

۵ - موضوع «پلورالیسم معرفتی» که نشر مستضعفین مطرح می‌کند به چه معنی است؟ چراکه معنای پلورالیسم در دیسکورس کلاسیک دارای یک «مضمون سیاسی» می‌باشد که به معنای «اجتماعی شدن قدرت سیاسی است». در این چارچوب «پلورالیسم معرفتی در نشر مستضعفین» به چه معنی به کار رفته است؟

۶ - از اندیشه شریعتی، «کدامین استراتژی» استنباط و استخراج می‌گردد؟

از آنجائیکه ناقد دوم، نقد خودش را بر دو جلد کتاب «مانیفست شریعتی نشر مستضعفین» به صورت شش سوال فوق مطرح کرده است و غیر از این شش سوال بحثی دیگر نکرده است، لذا در این رابطه با پاسخ به سوال‌های شش گانه ناقد دوم می‌کوشیم تا به جمع‌بندی در باب نشست هشتم پالتاکی بپردازیم؛ و اما در پاسخ به سوال اول که ناقد دوم مطرح کرده است، اینکه چرا در دیسکورس شریعتی و نشر مستضعفین وحدت شیعه و سنی ممکن می‌باشد، اما وحدت تشیع و تسنن نه ضرورت دارد، و نه صحیح و ممکن می‌باشد؟

باید بگوئیم که، قبل از هر چیز در پاسخ به این سوال، «چه تبیینی ما از تکوین شیعه و سنی در بستر اسلام تاریخی داریم؟» آیا واقعا تکوین شیعه و سنی در عرصه اسلام تاریخی مانند اسلام دکماتیسیم حوزه‌های فقهانی و روایتی و ولایتی و زیارتی و شفاعتی، «در چارچوب تنوری توطئه تبیین می‌کنیم یا که آنچنانکه شریعتی در کنفرانس» علی بنیانگذار وحدت می‌گوید، تکوین شیعه و سنی در عرصه اسلام تاریخی مولود تاریخی شدن اسلام و تکیه پیامبر بر اختلاف و تضاد فکری در امت اسلامی بوده است؟ (اشاره شریعتی در کنفرانس علی بنیانگذار وحدت بر این حدیث پیامبر اسلام می‌باشد که فرمود: «ان فی اختلاف امتی رحمه» یا «ان فی اختلاف علما امتی رحمه» یا «لو علم ابوذر ما فی قلب المسلمان فقد كفره یا فقد قتله») طبیعی است که اگر ما مانند شریعتی، اختلاف فکری در امت اسلامی پیامبر اسلام را امری حسنه تبیین نمائیم و آن را به عنوان موتور حرکت اسلام تاریخی تبیین کنیم، دیگر تضاد تشیع و تسنن نه تنها نمی‌تواند امری مذموم باشد بلکه بالعکس امری ممدوح است که وجود آن در امت اسلامی باعث تکوین هسته دیالکتیک نظری در این امت می‌شود.

به عبارت دیگر تضاد تشیع و تسنن از نگاه معلم کبیرمان شریعتی، تضاد فکری و نظری می‌باشد که امری ممدوح است برعکس تضاد شیعه و سنی که تضاد فرقه‌ای است که باعث نابودی جامعه مسلمانان از

درون می‌گردد. مانند همین فاجعه‌ای که امروز در چارچوب استراتژی سرمایه‌داری جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا در منطقه خاورمیانه تکوین پیدا کرده است و توسط جنگ‌های نیابتی جوی خون از اقصی نقاط خاور دور تا شمال و غرب آفریقا به راه افتاده است، می‌باشد، به طوری که به ضرر قاطع آنچنانکه هانس بلیکس مدیر کل آژانس بین‌المللی انرژی اتمی در گفتگوی با شبکه الجزیره گفت: «اگر حمله آمریکا به افغانستان و عراق و لیبی انجام نمی‌گرفت در این زمان نه داعشی وجود می‌داشت و نه جنگ‌های نیابتی شیعه و سنی تکوین پیدا می‌کرد». علی ایحال مطابق دیدگاه شریعتی وجود تشیع و تسنن به عنوان دو مشرب و نحله فکری در بستر اسلام تاریخی عاملی است که باعث استمرار حیات و اعتلا در اندیشه اسلامی می‌شود آنچنانکه برعکس وجود جنگ و تضاد شیعه و سنی باعث اضمحلال جامعه مسلمانان در چارچوب جنگ تمدن‌های هانتینگتن می‌گردد.

در پاسخ به سوال دوم که گفته شده است، اگر از نگاه شریعتی و نشر مستضعفین ایدئولوژی، «فن ساختن جامعه می‌باشد» آیا در شرایط فعلی و عصر حاضر یعنی دوران مدرنیته و سرمایه‌داری، «این ایدئولوژی است که جامعه می‌سازد یا قراردادهای اجتماعی؟» باید بگوئیم که:

اولا باید مشخص کنیم، که «ما چه تعریفی از ایدئولوژی داریم؟» آیا مانند کارل مارکس ایدئولوژی آلمانی (و به تاسی و تقلید از او داریوش شایگان) «ما ایدئولوژی را به عنوان آگاهی کاذب تبیین می‌کنیم» یا آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی و حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گویند «ایدئولوژی ادامه غریزه در انسان تعریف می‌شود» طبیعی است که با نگاه دوم به ایدئولوژی، آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید آمده است «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» دیگر نه تنها ایدئولوژی «آگاهی کاذب ایدئولوژی آلمانی مارکس نیست» بلکه ایدئولوژی بدل به انگیزه حرکت جامعه‌ساز تغییرساز اجتماعی می‌شود؛ و در همین رابطه است که ایدئولوژی در خدمت تکوین حرکت تغییرساز و جامعه‌سازانه در می‌آید.

ثانیا نباید «فن جامعه‌سازانه را با برنامه جامعه‌سازانه یکی گرفت» چراکه، «قراردادهای اجتماعی برنامه جامعه‌سازانه می‌باشد در صورتی که ایدئولوژی انگیزه‌ساز تکوین حرکت تغییرساز اجتماعی می‌باشد» و این دو از فرش تا عرش متفاوت از یکدیگر می‌باشند؛ لذا «هر چند با برنامه می‌توان به ساختارسازی و نهادسازی اجتماعی پرداخت» ولی هرگز با «برنامه نمی‌توان، در جامعه حرکت تغییرساز اجتماعی ایجاد کرد.»

علیهذا فراموش نکنیم که، «هر گونه اقدام جامعه‌سازانه از بعد تکوین حرکت تغییرساز اجتماعی توسط ایدئولوژی حاصل می‌شود»؛ و در همین رابطه است که، «شریعتی ایدئولوژی را آگاهی تعریف می‌کند،



البته آن آگاهی که در بستر جامعه‌سازی بدل به خود آگاهی می‌شود. همان خودآگاهی که خود نیز از نظر شریعتی در فرایندی دیگر به عنوان دیالکتیک حرکت تغییرساز اجتماعی در می‌آید؛ و به همین دلیل است که آگاهی و خودآگاهی، از نظر شریعتی به انواع آگاهی طبقاتی و آگاهی سیاسی و آگاهی اجتماعی تقسیم می‌شوند. البته این آگاهی یا خودآگاهی شریعتی و اقبال با آگاهی آنچنانکه کانت - پوپر در منظومه معرفتی خویش تبیین می‌کنند، کاملاً متفاوت می‌باشد چرا که در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی «آگاهی صد در صد صورت مشخص و کنکریت دارد»، آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توان اذعان کرد که در منظومه معرفتی شریعتی و اقبال آگاهی مجرد و کلی و عام کانتی - پوپری اصلاً جایی برای وجود و حضور ندارند. بنابراین نباید ایدئولوژی به عنوان فن جامعه‌سازانه با قراردادهای اجتماعی به عنوان برنامه جامعه‌سازانه یکی دانست.

و اما در باب سوال سوم که گفته شده است، که اگر اندیشه مصلحین اجتماعی بعد از مرگ آنها به انحراف کشیده می‌شود، چه کنیم تا اندیشه مصلحین اجتماعی بعد از مرگ آنها به انحراف کشیده نشود؟

در پاسخ به این سوال باید بگوئیم که، آنچه گفته شده است در باب انحراف حرکت اجتماعی است، نه اندیشه مصلحین. چراکه «انحراف اندیشه همیشه مؤخر بر انحراف حرکت آنها صورت می‌گیرد» بنابراین برای اینکه «جلو انحراف اندیشه مصلحین بگیریم باید قبل از آن جلو انحراف حرکت آنها بگیریم» زیرا «فکری که نتواند تغییرساز اجتماعی باشد، منحرف نمی‌شود تا نیازمند به پاسداری از آن داشته باشیم.»

در خصوص سوال چهارم که گفته شده است اینکه شریعتی ریشه تمامی جنگ‌های تاریخی را طبقاتی تبیین می‌کند، آیا از دیدگاه شریعتی مبارزه آزادی‌خواهانه و ضد استبدادی ارزش و اصالت ندارد؟

در پاسخ به این سوال هم باید بگوئیم که «مگر مبارزه ضد استبدادی در یک جامعه بدون طبقات و مبارزه طبقاتی جامعه ممکن می‌باشد؟ چراکه قطعاً هر گونه حرکت اجتماعی از زمانی که از ذهن و نظر خارج شد و وارد عین و اجتماع گردید در عرصه مبارزه طبقاتی مادیت پیدا می‌کند» یعنی گروه‌های مختلف اجتماعی در این رابطه بر پایه منافع طبقاتی خود در آن مبارزه شرکت می‌کنند، «نه به شکل خود به خودی و شیر و خط کردن یا تصادفی» به عبارت دیگر «هیچ گریه‌ای به خاطر رضای خدا موش نمی‌گیرد» برای نمونه در خصوص انقلاب ضد استبدادی ۵۷ اینچنین نبود که مثلاً بورژوازی دربار پهلوی هم به صورت طبقاتی نه فردی، بتواند دیکتاتوری دربار پهلوی را به چالش بکشد. علی‌اجمال در تبیین «مبارزه اجتماعی انسان نباید به صورت سطحی این موضوع را تحلیل و تبیین دیالکتیکی کند. کالبد شکافی

وقایع تاریخی این حقیقت را به ما آموزش می‌دهد که علاوه بر برش طولی، برش عرضی هم به صورت دیالکتیکی به انجام برسانیم» تنها به این ترتیب است که ما می‌توانیم مضمون طبقاتی تمامی مبارزات اجتماعی - تاریخی را به نمایش بگذاریم.

و اما در پاسخ به سوال پنجم که گفته شده است، که کاربرد پلورالیسم معرفتی در کنار پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم اقتصادی به چه معنا می‌باشد؟

در این رابطه هم باید مطرح کنیم، که قبل از پاسخگویی به این سوال باید دیدگاه خودمان را «نسبت به تعریف سوسیالیسم مشخص کنیم» چراکه اگر «سوسیالیسم را فقط اجتماعی کردن تولید و توزیع و خدمات تبیین کنیم» دیگر نمی‌توانیم به «پلورالیسم معرفتی یا پلورالیسم سیاسی قدرت اعتقادی داشته باشیم» ولی برعکس اگر سوسیالیسم را آنچنانکه برای اولین بار معلم کبیرمان شریعتی تبیین کرد، «به صورت اجتماعی کردن قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی آن تبیین نمائیم» می‌توانیم به «سه نوع پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم اقتصادی و پلورالیسم معرفتی اعتقاد پیدا کنیم» طبیعی است که در این رابطه مقصود ما از پلورالیسم کثرت‌گرایی یا اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت می‌باشد و در این چارچوب است که «پلورالیسم معرفتی عبارت می‌شود از خارج کردن نهادهای معرفتی از رانت انحصار در راستای اجتماعی کردن آن می‌باشد.»

آخرین سوال در خصوص چه استراتژی از حرکت شریعتی استنتاج می‌شود؟

باید بگوئیم که در تعریف کلی تنها استراتژی که از حرکت نظری و عملی شریعتی استنتاج می‌شود، «استراتژی خودآگاهی‌بخش یا رهائی‌بخش یا خودآگاهانه اجتماعی یا اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی می‌باشد» که صد البته مصداق عینی این استراتژی عام و کلی نسبت به شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی متفاوت می‌باشد بطوریکه در شرایطی این استراتژی توسط گفت‌وگو مسلط اجتماعی درآوردند، مفاهیم عدالت‌خواهانه حاصل می‌شود، و در شرایطی ممکن است توسط نهادسازی سازمان‌گرایانه ممکن گردد.

به هر حال وظیفه پیشگام در هر شرایطی باید در مرحله اول تعیین مصداق عملی این استراتژی باشد. ○

پایان



نشر مستضعفین در ترازوی

جلسات پالتاکی

در حاشیه جلسه پنجم پالتاکی قسمت پنجم

به جنبش اجتماعی یا سیاسی نمی‌شوند. اما در این رابطه دیدگاه نشر مستضعفین عکس دیدگاه لنین می‌باشد هر چند که ممکن است که دیدگاه لنین خاص طبقه کارگر روسیه بوده باشد ولی در خصوص طبقه کارگر یا جنبش کارگری ایران ما معتقدیم که موضوع، عکس نظریات لنین دارد زیرا جنبش کارگران ایران در طول ۱۵۰ سال حیات سیاسی جنبش‌های اجتماعی ایران نشان داده است که مبارزات اعتراضی صنفی طبقه کارگر ایران به مجرد اینکه از صورت کارگاهی خارج بشود و جنبه مشترک یا همگانی پیدا بکند، خود به همگانی شدن جنبش مطالباتی طبقه کارگران ایران، این جنبش از حالت صنفی و اقتصادی خارج می‌شود و جنبه اجتماعی یا سوسیالیستی یا سیاسی پیدا می‌کند. پس از نگاه نشر مستضعفین تا زمانیکه مبارزات گروه‌های مختلف اجتماعی صورت کارگاهی و محدود صنفی داشته باشد نمی‌توان به این حرکت اعتراضی گروه‌های مختلف اجتماعی نام جنبش گذاشت حال خواه این گروه اجتماعی کارگران باشند، خواه معلمان یا پرستاران و غیره فرقی نمی‌کند. در عرصه حرکت اعتراضی صنفی اصلاً نباید نام جنبش بر این گونه

در پاسخ به این خویشاوند پالتاکی باید عرض کنیم که هم در تجزیه و هم در ترکیب، به عبارت دیگر هم در تحلیل و هم در راه حل رفیق ما علاوه بر اینکه راه اشتباه را در پیش گرفته است این راه اشتباه را با اشتباه راه رفتن خود کامل کرده است، به این ترتیب که:

اولاً برعکس آنچه که مشارالیه می‌گوید مسیر تکوین و اعتلای جنبش‌های مختلف اجتماعی از کانال زندگی آن‌ها عبور می‌کند نه به صورت مجرد از کانال ذهن مجرد یا از کانال آسمان و همین ضرورت عبور جنبش‌ها از کانال زندگی آن‌ها است که مثلاً اگر جنبش کارگری بخواهد به فرایند جنبش‌های اجتماعی دست پیدا کند مجبور است که مبارزه خودش را به صورت صنفی از مبارزه اقتصادی آغاز کند و در این عرصه بتواند به سازماندهی در عرصه مبارزه علنی دست پیدا کند. هر چند لنین با این امر مخالف بود و معتقد بود که جنبش سیاسی طبقه کارگر برآمده از مبارزه اقتصادی نیست و در جزوه «چه باید کرد؟» لنین معتقد است که جنبش اقتصادی و جنبش اجتماعی یا سیاسی یا سوسیالیستی به طور کامل مجزا از یکدیگر شکل می‌گیرند.

لنین در «چه باید کرد؟» معتقد است که مبارزه صنفی کارگران نه پیش برنده فرایند شکل‌گیری آگاهی طبقاتی است و نه می‌تواند اشکال جنبینی سازمان‌های سیاسی پرولتاریا بشود او در «چه باید کرد؟» معتقد است که مبارزه صنفی و اقتصادی طبقه کارگر برای جنبش سیاسی طبقه کارگر بی اهمیت است و در این رابطه معتقد است که جنبش اقتصادی و جنبش سیاسی یا سوسیالیستی طبقه کارگر به صورت دو مؤلفه جدا از هم شکل می‌گیرند یعنی ممکن است در شرایطی جنبش اقتصادی طبقه کارگر وجود داشته باشد در صورتی که جنبش سوسیالیستی این طبقه در حال رکود باشد و یا بالعکس و گاهی اصلاً ممکن است هر دو جنبش اقتصادی و سیاسی یا سوسیالیستی طبقه کارگر به صورت همزمان ساری و جاری بشوند.

لذا در این رابطه است که لنین معتقد است که «آگاهی طبقاتی» و سازماندهی جنبش طبقه کارگر تنها از طریق جنبش سیاسی یا حزب طراز نوین طبقه کارگر از طریق حوزه‌های خارج از طبقه کارگر به دست انقلابیون حرفه‌ای باید انجام گیرد و در این رابطه بود که برای لنین مبارزه اقتصادی طبقه کارگر یا حرکت‌های اعتراضی صنفی بی اهمیت بود، چراکه او معتقد بود که مبارزه سیاسی هرگز از دل مبارزه اقتصادی سر در نمی‌آورند. البته لنین معتقد است که همین مبارزه اقتصادی یا جنبش اقتصادی طبقه کارگر گاهی و بعضاً می‌تواند با تاثیرگذاری کادرهای انقلابی بیرون از طبقه به جنبش اجتماعی یا سیاسی یا سوسیالیستی تبدیل بشوند ولی از نظر لنین این جنبش اعتراضی طبقه کارگر اگر در پیوند با کادرهای انقلابی جنبش سیاسی که از بیرون این طبقه با طبقه تماس حاصل می‌کنند قرار نگیرد، هرگز به صورت خود به خودی اگر هزار سال هم جنبش اعتراضی آن‌ها ادامه پیدا کند بدل

حرکت‌ها گذاشت، اما از زمانیکه حرکت مطالباتی این گروه‌های اجتماعی از صورت محدود خارج شود و جنبه مشترک اکثریت افراد آن گروه اجتماعی پیدا کند دیگر نام آن حرکت اجتماعی را می‌توان «جنبش» گذاشت. بنابراین تعریف جنبش از نظر نشر مستضعفین حرکت مطالباتی اکثریت مشترک یک گروه اجتماعی می‌باشد؛ لذا در این رابطه است که نشر مستضعفین حرکت مطالباتی مشترک اکثریت معلمان را تحت عنوان جنبش معلمان مطرح می‌کند و یا در رابطه با حرکت اعتراضی و مطالباتی طبقه کارگر از زمانی که حجم مطالبات تحت خواسته‌های مشترک اکثریت افراد طبقه کارگر ایران درآید، نشر مستضعفین این حرکت مطالباتی را تحت عنوان «جنبش کارگران» مطرح می‌کند و البته نشر مستضعفین در این رابطه است که وظیفه خود در راستای اعتلای جنبش کارگری در چارچوب همگانی کردن حرکت مطالباتی آن گروه اجتماعی تعریف می‌کند.

به عبارت دیگر نشر مستضعفین بحران جنبش‌های اجتماعی ایران را بحران فقدان رهبری نمی‌داند و اصلاً برعکس آنچه که لنین می‌گوید معتقد به تعیین و تزریق رهبری از بیرون بر جنبش کارگری نیست بلکه بالعکس نشر مستضعفین بحران امروز همه گروه‌های اجتماعی در راستای اعتلای جنبش‌های اجتماعی در «ضعف تئوریک این گروه‌ها» ارزیابی می‌کند و معتقد است در چارچوب خودآگاهی اجتماعی و طبقاتی و سیاسی این گروه‌های اجتماعی و این حرکت‌های اعتراضی کارگاهی و محدود می‌توانند بدل به جنبش‌های اجتماعی و سیاسی بشوند. در نتیجه کار ما دامن زدن به خواسته‌ها و مطالبات این گروه‌های اجتماعی جهت همگانی کردن این خواسته‌ها است و بدین ترتیب است که از نظر نشر مستضعفین جنبش‌های اجتماعی جامعه مدنی از دل همین حرکت اعتراضی صنفی متولد می‌شود و خود همین حرکت‌های صنفی، مدرسه‌های تعلیماتی خود افراد این جنبش‌ها هستند. یعنی در بستر همین حرکت‌های اعتراضی صنفی است که امکان سازماندهی آن‌ها فراهم می‌شود و آنچنانکه در سال‌های بعد از شهریور ۲۰ تا سال ۳۲ دیدیم در همین رابطه جنبش کارگری و دیگر گروه‌های اجتماعی ایران متولد می‌شوند. و اما اینکه رفیق پالتاکی از قول مهندس مهدی بازرگان نقل می‌کند که بازرگان گفته «کو خلق قهرمان؟» ما خلق قهرمان را نمی‌بینیم که البته او در نشست پنجم پالتاکی با این نقل قول از بازرگان کل موجودیت جنبش ۱۵۰ ساله گروه‌های مختلف اجتماعی ایران را به زیر سؤال می‌برد. باید به این رفیق پالتاکی بگوئیم که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی به نقل از آندره ژید می‌گوید باید بکشیم در رابطه با مطالعه جنبش‌های اجتماعی عظمت در نگاه ما باشد نه در آنچه که می‌بینیم چرا که اگر بازرگان خلق قهرمان ایران را ندید به خاطر اینکه می‌خواست با عینک لیبرال اقتصادی که بر چشم داشت خلق قهرمان را ببیند و این امری غیر ممکن می‌باشد، کسی می‌تواند خلق قهرمان ایران را

ببیند که مانند مصدق با شعار ملی کردن صنعت نفت به دست توانای جنبش کارگران ایران پرچم مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری و ضد امپریالیستی در جهان پیرامونی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم بلند کند. کسی می‌تواند خلق قهرمان ایران را ببیند که معتقد به مبارزه جنبشی و مبارزه از پائین باشد نه اینکه توسط کشکول‌گدائی بخواهد بر پایه اصالت بر برون مبارزه با شاه و شیخ را از کانال نیروهای بیرونی به انجام برساند. کسی می‌تواند خلق قهرمان ایران را ببیند که در برابر خمینی نگوید «بعد از خدا شما در زمین رهبر ما هستید.» کسی می‌تواند خلق قهرمان ایران را ببیند که برای دستیابی به قدرت همراه با تفاهم با شیخ مرتضی مطهری حاضر نشود شریعتی را در پای ارتجاع مذهبی ذبح کند و بعد بگوید غلط کردم. کسی می‌تواند خلق قهرمان ایران را ببیند که مانند شریعتی «سرمایه‌داری را دشمن بداند و مارکسیسم را رقیب» نه اینکه برعکس «سرمایه‌داری جهانی را دوست و مارکسیسم را دشمن اصلی اسلام معرفی کند.» کسی می‌تواند خلق قهرمان ایران را ببیند که مانند شریعتی به مبارزه ضد استعماری و ضد استثماری و ضد امپریالیستی معتقد باشد و گر نه بازرگانی که می‌گوید «امپریالیسم کجاست به من نشان دهید تا او را دستگیر کنم»، بازرگانی که نه به مبارزه از درون معتقد است و نه به مبارزه ضد استثماری و ضد استعماری و ضد استثماری اعتقادی دارد، کجا می‌تواند خلق قهرمان ایران را ببیند و اصلاً خلق قهرمان ایران به چه درد او می‌خورد؟ آن خلق قهرمانی که بدون هیچگونه تشکیلات و رهبری و سازماندهی در مدت کمتر از شش ماه دستگاه جهانی رژیم توتالی‌تر پهلوی را پودر کرد و به هوا فرستاد. اگر بعد از آن انقلاب ضد استبدادی این خلق قهرمان وجه المصالحه و وجه معامله دو جریان لیبرالیسم اقتصادی و ارتجاع سیاه مذهبی شد، مقصر خلق قهرمان نیست، مقصر آقای بازرگان و دار و دسته آن‌ها است که دو دستی این انقلاب را از مردم با چهره مصدق گرفتند و پس از آموزش حکومت‌داری به ارتجاع مذهبی آن‌ها را تحویل ارتجاع دادند و خود دوباره لباس اپوزیسیون همین حکومت را به تن کردند و گر نه آنچنانکه هاشمی رفسنجانی در خاطرات خودش نوشته است می‌گوید «زمانی که ما حکومت را از دست لیبرالیسم اقتصادی و دار و دسته بازرگان گرفتیم معنی پاراف کردن یک نامه اداری بلد نبودیم هر چه آموختیم از این‌ها بود.» بنابراین خلق قهرمان ایران امروز هم به صورت بالقوه و هم به صورت بالفعل وجود دارد.

ج - ماحصل دیالوگ دو طرفه، ما و پالتاکی پنجم:

۱ - رژیم مطلقه فقهاتی توسط توافق هسته‌ای با ۵+۱ به صورت رسمی سومین شکست خود را پس از دو شکست اشغال سفارت آمریکا و



جنگ با حزب بعث عراق پذیرفت و توسط این توافق مجبور به عقب نشینی از استمرار پروژه هسته‌ای خود شد.

۲ - در طول ۳۷ سال که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد این رژیم نشان داده است که به موازات شکست در جبهه‌های برونی در جبهه درونی اقدام به انتقام‌گیری کرده است، در شکست پروژه سفارت با کودتای فرهنگی که از بهار ۵۹ (یعنی ۵ ماه بعد از جریان سفارت آغاز شد) و تا سال ۶۳ استمرار پیدا کرد، تمامی آزادی‌های اجتماعی محصول انقلاب ضد استبدادی مردم ایران درو گردید و در شکست دوم پس از نوشیدن جام زهر در سال ۶۷ نسل کشی تابستان ۶۷ هزینه‌ای بود که جنبش‌های اجتماعی ایران در برابر شکست دوم رژیم مطلقه فقهاتی دادند. بنابراین از آنجائیکه توافق هسته رژیم مطلقه فقهاتی سومین شکست این رژیم مطلقه می‌باشد لذا در این رابطه جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران باید منتظر پرداخت هزینه سوم در مرحله پساتوافق باشند.

۳ - توسط توافق هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی با ۵+۱ اولین دستاوردی که این رژیم توانست به دست آورد، این بود که تنها عضو چهار کشور محور شرارت نوکان‌های آمریکا بود که توانست سالم از فصل هفتم منشور سازمان ملل خارج بشود چرا که از چهار عضو محور شرارت نوکان‌های آمریکا صدام و قذافی به همراه دو کشور عراق و لیبی به آخرین ایستگاه فروپاشی و نابودی رسیدند، کره شمالی هم به علت دارا بودن بمب اتمی در حال پرداخت هزینه می‌باشد لذا تنها رژیم مطلقه فقهاتی است که توانست با هزینه کردن پروژه صدها میلیارد دلاری هسته‌ای خود (که از نظر جناح جنگ سالار رژیم مطلقه فقهاتی تنها عامل گارانتی کننده حیات سیاسی و نظامی رژیم می‌باشد و تنها عامل ایجاد کننده موازنه استراتژیک رژیم مطلقه فقهاتی در منطقه می‌باشد) سالم از فصل هفتم منشور سازمان ملل خارج شود.

۴ - در رابطه با چگونگی تحلیل از توافق هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی با ۵+۱ از آنجائیکه از نظر نشر مستضعفین عامل اصلی که بسترساز تسلیم رژیم مطلقه فقهاتی شد فشارهای بین‌المللی و در رأس آن‌ها تحریم‌های اقتصادی و سیاسی بود (که خود بسترساز فقر روزافزون و رکود و تورم و بیکاری و بحران‌های همه جانبه در درون جامعه ایران گردید) لذا هر چند به موازات فراهم شدن شرایط عینی اعتلای جنبش‌های اجتماعی ایران رفته رفته با اعتلای جنبش مطالباتی مردم ایران عامل درونی ظهور پیدا کرد، ولی نکته‌ای که در رابطه با تحلیل از توافق فوق نباید فراموش بکنیم اینکه در عرصه عوامل انجام این توافق، استراتژی جدید امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا در کنار مؤثر واقع شدن فشارهای اقتصادی و سیاسی جامعه جهانی بر رژیم مطلقه فقهاتی به عنوان عامل مؤثرتر می‌باشد. همین

امر باعث گشته تا نشر در سرمقاله پس لرزه‌های پساتوافق محور برونی را نسبت به عامل درونی برتری بدهد. مدت تحلیل نشر مستضعفین همان دیالکتیک مارکس وبر شریعتی می‌باشد.

۵ - گرچه از بعد شکست جنبش سبز جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران به رکود و محاق گرفتار شدند اما از بعد از انتخابات ۹۲ رفته رفته جنبش‌های اجتماعی ایران در زیر چتر حرکت‌های اعتراضی صنفی جنبش مطالبات خود را آغاز کرده‌اند که هر چه زمان می‌گذرد به علت فقر روزافزون و فهم مردم از ناتوانی حاکمیت جهت پاسخگویی به خواسته‌های آن‌ها این جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف جامعه ایران در حال اعتلا و رشد بیشتر می‌باشد.

۶ - از آنجائیکه به مرور زمان جنبش مطالباتی در چارچوب گروه‌های مختلف اجتماعی از صورت محدود و محصور صنفی کارگاهی در حال گسترش به تمامیت گروه و طبقه می‌باشند، در نتیجه این اعتراضات و جنبش صنفی و جنبش مطالباتی مردم ایران روندی به سمت جنبش اجتماعی دارند، هر چند در جنبش سبز طبقه کارگر ایران نتوانست حضور خود را به نمایش بگذارد اما گروه‌های دیگر جامعه ایران در آن جنبش حضور تمام عیار داشتند.

۷ - عامل اصلی بسترساز اعتلای جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران بیش از آنکه فقر و احساس فقر باشد، باور مردم به ناتوانی رژیم و حکومت در حکومت کردن است و این مهم به انجام نمی‌رسد به جز با ریزش تضادهای رشد یافته در درون حاکمیت می‌باشد که بر اثر توافق هسته‌ای و نزدیک شدن انتخابات دو قلو ۷ اسفند ۹۴ شرایط جهت رشد تضاد در درون حاکمیت و ریزش این تضادها به قاعده مخروط جامعه که معرف ناتوانی حکومت در حکومت کردن می‌باشد، فراهم می‌شود.

بنابراین نشر مستضعفین در مرحله پساتوافق تا انتخابات دو قلو ۷ اسفند ماه ۹۴ یکی از محورهای حرکت سیاسی خود انتقال این ریزش تضادهای درون حاکمیت به باور مردم، جهت دستیابی به قضاوت نهایی توده‌ها نسبت به ناتوانی حاکمیت در حکومت کردن به عنوان تنها عامل بسترساز اعتلای جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران می‌داند.

۸ - از آنجائی که تجربه جنبش سبز و شکست این جنبش نشان داده است، ضعف جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران ضعف تئوریک و سازمان‌دهی است نه ضعف رهبری، به همین دلیل تنها راه نجات جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران از رکود و محاق مقابله کردن با ضعف تئوریک هست. ○

ادامه دارد



چرائے ختم نبوت

۲۱

پیامبر اسلام

- ۱۴ - پنجمین فونکسیون پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام از نظر محمد اقبال لاهوری اینکه مسلمانان از بعد از وفات پیامبر اسلام و انجام پروژه ختم نبوت و ختم ولایت دیگر به عنوان آزادترین مردمان روی زمین به لحاظ دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی هستند چراکه با تحقق ختم نبوت و ختم ولایت و جایگزین شدن عقل جمعی به جای شخص و شخصیت و اتوریته ولایت محور پیامبر اسلام، دیگر هیچ کس در دوران ختمیت نبوت نمی‌تواند در برابر مسلمانان ادعای ولایت و ادعای نبوت و ادعای پیوستگی با فوق طبیعت داشتن بکند. در عصر ختمیت پیامبر اسلام کسی به نام آسمان نمی‌تواند کشتی ارباب خرد را بشکند. در عصر ختمیت پیامبر همه مردم زمینی هستند و برابر می‌باشند، هم در عرصه سیاست و هم در عرصه اقتصاد و هم در عرصه معرفت دینی و فقهی و کلامی. هیچکس بر دیگری برتری ندارد، همه دارای حقوق برابر هستند، آپارتاید جنسی به همان اندازه در عصر ختمیت مردود است که آپارتاید نژادی مردود می‌باشد، همچنین آپارتاید اقتصادی در عصر ختمیت به همان اندازه غیر انسانی و ضد انسانی می‌باشد که آپارتاید سیاسی و آپارتاید معرفتی و فقهی و کلامی ضد مردمی می‌باشد.
- لذا در این رابطه است که اقبال در عصر ختمیت نبوت و ولایت پیامبر اسلام مسلمانان را آزادترین مردمان روی زمین می‌داند چراکه با نفی اتوریته‌ها در عصر ختمیت، شرایط برای دموکراسی اقتصادی و سیاسی و معرفتی در بستر توزیع صحیح قدرت اقتصادی و توزیع صحیح قدرت سیاسی و توزیع صحیح و عادلانه قدرت معرفتی فراهم می‌شود.
- «به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که با ختمیت نبوت پیامبر اسلام پس از این دیگر وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی بشود، بایستی که ما از لحاظ فکری آزادترین مردمان روی زمین باشیم مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند، بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده آن دموکراسی که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گسترده کردن آن بپردازند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۴ - س ۱۳).
- ۱۵ - ششمین فونکسیون پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام از نظر علامه محمد اقبال لاهوری اینکه گرچه با ختم نبوت دیگر پیامبری از طرف خداوند برای هدایت بشریت نخواهد آمد، ولی همین قرآن برعکس تورات و انجیل یک وحی جاری در زمان خواهد بود که در بستر اسلام تاریخی، مسلمانان موظفند در هر عصری و زمانی در چارچوب عقل برهانی و استقرائی زمان، آن را باز تفسیر کنند آنچنانکه به همان صورتی که در قرن هفتم میلادی بر پیامبر اسلام نازل شده بر مسلمانان عصر و زمان ما حالت وحی و نزول پیدا کند برای این کار آنچنانکه امام علی می‌گفت باید قرآن را در هر زمانی به حرف درآوریم.
- «فهم کتاب آسمانی ممکن نیست مگر آن زمان که این کتاب به همان صورتی که بر پیغمبر وحی شده برای مسلمانان نیز حالت وحی پیدا کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل آیا دین ممکن است - ص ۱۳۹۴)
- است - ص ۲۰۶ - س ۱).
 ۱۶ - علامه محمد اقبال لاهوری نخستین متکلم جهان اسلام بود که دریافت رمز فهم و بقاء و حیات اسلام تاریخی در گرو فهم پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام می‌باشد آنچنان این نکته از نظر اقبال لاهوری دارای ارزش و اهمیت می‌باشد که اگر بخواهیم کلید فهم مبانی تئوریک کتاب گرانسنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» اقبال را در یک جمله کوتاه مطرح کنیم آن جمله کوتاه جز این نخواهد بود که کلید فهم این کتاب سنگین تئوریک فقط در فهم پروژه ختم نبوت و جایگاه این پروژه در اندیشه اقبال می‌باشد، به طوری که تمامی اندیشه و مبانی تئوریک مطرح شده در این کتاب حول همین موضوع ختم نبوت می‌باشد و اگر اندیشه‌های اقبال در باب پروژه ختم نبوت از این کتاب خارج کنیم هیچ چیز از این کتاب باقی نخواهد ماند، بنابراین به راحتی می‌توانیم بگوئیم که کلید فهم اسلام‌شناسی از نظر اقبال فهم پروژه و اصل ختمیت نبوت پیامبر اسلام می‌باشد چراکه در چارچوب این پروژه و اصل است که ما می‌توانیم به:
- الف - اصل اجتهاد در اصول.
 ب - اصل کلامی بودن نه فقهی بودن ختم نبوت.
 ج - اصل ختم ولایت.
 د - اصل امکان تحقق دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی.
 ه - اصل بشری بودن معرفت دینی.
 و - اصل تکیه بر مردم به جای منجی.
 ز - اصل نفی اتوریته‌ها برای خود اتکائی

توده‌ها.

ح - اصل جایگزینی دلیل و حجیت به جای طرح شخصیت.

ط - اصل نیاز به تفسیرهای نو از قرآن در چارچوب شعار بازسازی نه احیاء، برای به حرف درآوردن قرآن و طرح پاسخ‌های نو به سوال‌های نو زمان.

ی - اصل حاکمیت خرد جمعی.

ک - اصل حاکمیت اسلام کلامی نوین به جای اسلام فقهاتی و اسلام روایتی.

ل - اصل لازمه بازسازی اسلام تاریخی توسط معرفت بشری و محصور نماندن فقط به معرفت دینی.

م - اصل جایگزینی اسلام تاریخی قرآنی به جای اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی.

ن - اصل جایگزینی پروژه بازسازی اسلام به جای پروژه احیاء اسلام. ۱۷ - اسلام‌شناسی تطبیقی اقبال در چارچوب پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام، از آنجائیکه این اسلام‌شناسی توسط اقبال آغاز شد و این اقبال بود که برای اولین بار در تاریخ اسلام از خود پرسید، چرا نبوت نبوت که به پیامبر اسلام در ادامه نهضت تسلسلی ابراهیم که رسید نبوت حکم قطع خود صادر کرد؟ و از آنجائیکه پاسخ به این سوال کلیدی توسط اقبال بود که اقبال را به عنوان بزرگترین اسلام شناس تطبیقی در قرن بیستم بدل کرد، زیرا تا قبل از اقبال همه تلاش فقها و محدثین و متکلمین در رابطه با موضوع ختمیت نبوت بر این امر قرار داشت که به عنوان یک پیشفرض اولیه موضوع ختم نبوت را یک امر معلوم و مفروض و تکلیفی و دستوری در نظر می‌گرفتند و سپس به اثبات و بهره‌وری از آن توسط آیات و روایات می‌پرداختند. اقبال اسلام‌شناسی خود را از پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام آغاز کرد، اقبال همچنین به ختمیت نبوت پیامبر اسلام به عنوان یک روش و متدولوژی و عینک جهت شناخت اسلام و قرآن هم نگاه می‌کرد.

۱۸ - علت اینکه اقبال تبیین ختم نبوت و وحی نبوی و تجربه دینی پیامبر اسلام را از موضوع اصل تکامل و هدفداری در وجود شروع کرد این بود که به رابطه عقل انسان و پروژه ختم نبوت تکیه می‌کرد.

۱۹ - اقبال در تبیین پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام با درونی و برونی کردن هدایت تکامل ابزاری را از تکامل آگاهی جدا می‌کرد و با پیوند دادن موضوع ختمیت و ولادت عقل برهانی و استقرائی بر تکامل آگاهی به جای تکامل ابزاری پس از وفات پیامبر اسلام در چارچوب ختم نبوت تکیه می‌کرد.

۲۰ - از نظر علامه محمد اقبال لاهوری بدون پروژه ختم نبوت امکان تکامل اجتماعی و تکامل دموکراسی و تکامل اندیشه برای مسلمانان بعد از پیامبر اسلام نمی‌باشد.

۲۱ - از نظر اقبال چرائی ختم نبوت پیامبر اسلام به دلیل کمال انسان

است. کمال انسان از نظر او معلول انتقال انسان از مرحله غریزه به مرحله عقل است، لذا در این رابطه است که کمال انسان از نظر اقبال یک امر نبوی می‌باشد نه ابزاری و جبری و به همین دلیل از نظر اقبال بدون هدایتگری نبوی انبیاء و ختم نبوت پیامبر اسلام امکان نیل به تکامل اجتماعی و تاریخی انسان وجود ندارد و در همین رابطه اقبال تکامل ابزاری و تکامل عقلانی را از هم جدا می‌کند.

۲۲ - تکیه اقبال لاهوری بر فقه الگوئی ولی الله دهلوی به جای فقه برنامه‌ائی و دستوری و تکلیفی اسلام فقهاتی معلول همان نگرش نیاز کمال انسان به پروژه ختم نبوت است چراکه:

اولا اقبال بر عکس تمامی نگرش‌های قبلی به پروژه ختمیت نبوت پیامبر اسلام که یک نگرش فقهی و روایتی بود از منظر کلامی مورد تبیین قرار داد.

ثانیا از آنجائیکه اقبال در عرصه تبیین کلامی پروژه ختم نبوت به موضوع عقل برهانی و استقرائی بشر و همچنین موضوع بشری بودن معرفت دینی و معرفت فقهی رسید، این امر باعث گردید تا بشری دیدن معرفت فقهی اسلام فقهاتی به جای فقه دستوری و تکلیفی و برنامه‌ائی و حکومتی و ولایتی اسلام فقهاتی به فقه الگوئی ولی الله دهلوی تکیه کند، چراکه فقه ولی الله دهلوی بر عکس فقه اسلام فقهاتی - که یک فقه روایتی می‌باشد تا فقه قرآنی - فقه الگوئی و فقه قرآنی است.

۲۳ - اقبال، عصای عقل برهانی استقرائی را در دوران بعد از وفات پیامبر اسلام یا دوران ختمیت نبوت:

اولا وسیله فهم و شناخت تجربه دینی می‌داند.

ثانیا ابزار و عامل تفسیر و فهم قرآن می‌داند.

ثالثا وسیله اجتهاد در اصول کلامی و فروع فقهی می‌داند.

۲۴ - اقبال در دوران ختمیت نبوت معتقد به پروژه پایان ناپذیر عقل برهانی استقرائی می‌باشد، چرا که می‌تواند هدایتگر کمال انسان در عرصه‌های دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی بشود. همچنین اقبال معتقد است که در دوران ختمیت هیچکس نمی‌تواند در چارچوب شخصیت خودش بر مسلمین حکومت سیاسی یا اقتصادی و یا معرفتی بکند.

۲۵ - اقبال کار قرآن در دوران ختمیت نبوت را شورانیدن عقول مردم می‌داند و در چارچوب رسالت شورانیدن عقول مردم است که اقبال معتقد به تفسیر نو از قرآن هست تا قرآن توان انجام این رسالت را داشته باشد.

۲۶ - اقبال معتقد است که در دوران ختمیت کار اصلی ما بشری و زمینی و خریدپذیر و استدلالی کردن دین توسط علم کلام است. ○

ادامه دارد

«تصور خدا» در نهج البلاغه



با حقیقت و واقعیت دارد. فلسفه یک نظریه است اما تجربه دینی یا دین. «تجربه زنده و اتصال و پیوستگی» است. برای اینکه فلسفه و عرفان بتوانند پیوستگی خود را صورت کمال بخشند. لازم است که «اندیشه برتر از خود رود» و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند. که تجربه دینی نبوی پیامبر اسلام یا دین آن را به نام «صلات» یا «نیایش» توصیف کرده است و «صلات» یکی از بازیسین کلماتی بود که بر تجربه نبوی یا زبان پیامبر اسلام جاری شد (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۷۳ - س ۹ به بعد).

در بیان فوق اقبال لاهوری بر این موارد تاکید می‌کند:

۱ - بین تجربه نظری و تجربه عملی یا آگزیستانسی تفاوت و تمایز وجود دارد چراکه آنچنانکه اقبال می‌گوید: «در تجربه نظری یا ذهنی که کار علما و فلاسفه می‌باشد. فلسفه، نگرشی عقلانی به اشیاء است. و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد.»

۲ - از دیدگاه اقبال بین «تجربه عرفانی و صوفیانه» با «تجربه نبوی یا تجربه دینی» پیامبرانه تفاوت وجود دارد چراکه آنچنانکه اقبال می‌گوید: «تجربه عرفانی یا اشراق یا درون بینی. فقط حیات را همچون یک» من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. تجربه عرفانی از آن جهت که چون فقط

ایات فوق، که دلالت بر ۴۲ نوع، «تصدیق در باب توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی خداوند» در چارچوب همان «تصور خدا» در شکل نوین، توسط تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام در ۱۵ سال فاز حرائی می‌کنند، همگی بیانگر این حقیقت است که، «یگانگی تصدیقات متفاوت خداوند» مولود، «خداوند یگانه» می‌باشد. به عبارت دیگر همه این تصدیقات، در چارچوب همان، «آبر تجربه نبوی پیامبر اسلام در خصوص خداوند یگانه است.»

آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم این ابر تجربه نبوی پیامبر اسلام که در فاز ۱۵ ساله، حرائی برای پیامبر اسلام حاصل شد، همان تجربه «تصور خدا» در شکل «الله» به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بود که بعداً در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام بود که، آن ابر تجربه نبوی که ابتدا فقط شکل «تصور خدا» داشت - نه «تصدیق توحیدی» - ذات و افعال و صفات خداوند در مرحله تصدیقات وارد فرایند توحید در عرصه‌های مختلف انسان و اجتماع و تاریخ گردید؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که، بزرگترین دستاورد تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام، همان «تصور نوین خدا» بود که پیامبر با کلمه «الله» از آن یاد می‌کرد و بعد از آن در طول حیات ۲۳ سال نبوی، هر تلاش نظری و عملی فردی و اجتماعی که پیامبر اسلام در راه ساختن جهان نو، انسان نو، تاریخ نو و جامعه نو کرد، همه در کادر آن تجربه «تصور خدا» در شکل «الله» بود.

در نتیجه، تمامی ۴۲ تجربه تصدیقی نبوی فوق پیامبر اسلام تبیین کننده همان یک تجربه تصویری او یعنی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد؛ و از اینجا است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری بین «تجربه دینی» که همان تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد (و اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» و «کلیات اشعار» خود تلاش می‌کند در قرن بیستم توسط اجتهاد در باز فهمی همین تجربه نبوی پیامبر اسلام اقدام به بازسازی اسلام در قرن بیستم بکند) و تجربه عرفانی یا صوفیانه دیوار چین ایجاد می‌کند؛ و باز در همین رابطه است که اقبال، بین تجربه دینی پیامبر اسلام با فلسفه و علم تمایز قائل می‌شود.

«بنابراین، نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن (فلسفه و علم) لزوماً صورت همه خدایی‌گرانه دارد. (تجربه یگانگی چیزها نه تجربه چیز یگانه) ولی یک معرفت دیگری از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. (تجربه عرفانی که از نظر اقبال غیر از تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد) یعنی اشراق و درون بینی که» زندگی را همچون یک من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی (تجربه عرفانی یا صوفیانه) که، از آن جهت که چون فقط نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد. چندان کامل نیست. جلی مستقیم ماهیت نهائی واقعیت است. به این ترتیب، که حداکثر واقعیت‌های تجربه عرفانی موبد این امر است که ماهیت نهائی واقعیت روحانی دارد. و باید همچون یک «من» تصور شود نه بیشتر از این. ولی دامنه پرواز تجربه دینی (از اینجا اقبال به تمیز و تفاوت تجربه دینی و نبوی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی و صوفیانه و تجربه نظری فلاسفه و علما می‌پردازد) بلندتر از آن فلسفه است. (تجربه نظری فلاسفه و علما) چراکه فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء دارد. و به همین جهت توجهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آورد. فلسفه به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. اما تجربه دینی یا نبوی یعنی دین تماس نزدیک‌تری



نقطه عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست. «جربه عرفانی» جلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به این ترتیب واقعیت‌های تجربه یافته عرفانی. موبد این امر است که ماهیت نهائی واقعیت روحانی است. و باید همچون یک «من» تصور شود ولی برعکس. دامنه پرواز جربه دینی بلندتر از جربه عرفانی و فلسفه است.

۳ - از نظر اقبال برعکس «تجربه عرفانی»، در «تجربه دینی یا نبوی پیامبر اسلام» علاوه بر اینکه، «توسط وحی که خود یک نوع شعور ابر آگاهانه می‌باشد، تجربه دینی با حقیقت و واقعیت پیوندی نزدیک‌تر به صورت اگزستانسی پیدا می‌کند» بنابراین خود تجربه نبوی یا تجربه دینی پیامبر اسلام، «تجربه‌ای زنده و اتصالی و با مضمون پیوستگی» می‌باشد، زیرا اقبال معتقد است که «در تجربه دینی برعکس جربه عرفانی پیوستگی با حقیقت و واقعیت صورتی کامل‌تر دارد. زیرا در وحی نبوی اندیشه پیامبر برتر از خود پیامبر می‌رود. جربه دینی تماس نزدیک‌تری است با حقیقت و واقعیت. جربه دینی. جربه زنده و اتصال و پیوستگی دارد. در جربه دینی برعکس جربه عرفانی پیوستگی با حقیقت و واقعیت صورت کمال پیدا می‌کند زیرا اندیشه برتر از خود می‌رود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو می‌کند.»

۴ - از دیدگاه اقبال «صلات» در قرآن و در رویکرد پیامبر اسلام به عنوان نقطه اوج تجربه دینی یا تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد (قابل توجه است که قرآن به «صلات» با نگاهی بسیار فراعتر از «نماز یومیه» مسلمانان نگاه می‌کند گرچه وجهی از صلوات خود نماز یومیه می‌باشد که از تجربه نبوی پیامبر اسلام به ما رسیده است، ولی صلوات در قرآن تنها منحصر به نماز یومیه نمی‌شود بلکه علاوه بر اینکه قرآن در سوره صافات موضوع صلوات حتی به پرندگان هم تعمیم می‌دهد و کل وجود در چارچوب پیوندشان با خداوند توسط این دیسکورس تعریف می‌نماید، در خصوص انسان هم قرآن دایره صلوات را فقط منحصر به نماز یومیه نمی‌کند بلکه آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، صلوات از نظر قرآن یک نوع پیوستگی است که اندیشه برتر خود می‌رود و اندیشه کمال خود را در وضعی از نفس جستجو می‌کند) لذا به این دلیل است که اقبال می‌گوید: «برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا بکند. اندیشه باید برتر از خود برود و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام» صلوات یا «نیایش» توصیف کرده است؛ و صلوات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیامبر اسلام جاری شد.

بنابراین علت اینکه اقبال:

اولاً تجربه ذهنی و نظری فلسفه و علما با واقعیت و حقیقت از تجربه عملی و وجودی اگزستانسی جدا می‌کند به خاطر این است که چه در ذهن منفعل و پاسیف آینه‌ای ارسطویی و چه در ذهن اکتیو و فعال دکارتی و کانتی، از نظر اقبال، «ذهن به عنوان واسطه بین انسان و

واقعیت و حقیقت» قرار می‌گیرد، اما از آنجائیکه اقبال برعکس ارسطو و دکارت و کانت، که معتقد به فهم و شناخت ذهنی واقعیت و حقیقت بودند - اقبال، در کانتکس تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام معتقد به فهم وجودی و بی‌واسطه واقعیت و حقیقت است و در همین رابطه است که، اقبال «صلوات را پیوستگی وجود با حقیقت و واقعیت تعریف می‌کند و صلوات را نقطه‌اعلی فهم واقعیت و حقیقت می‌داند.»

ثانیاً دلیل آنکه علامه محمد اقبال لاهوری معتقد به تفکیک بین «تجربه دینی» و «تجربه عرفانی یا اشرافی یا صوفیانه» است، آن است که: مبنای تجربه عرفانی یا اشرافی یا صوفیانه، اعتقاد به دو ساحتی یا دو اشکوبه‌ای بودن وجود است. به عبارت دیگر نقطه آغاز و آبشخور جهان شناختی تمام عرفا و صوفیان همان تبیین دو ساحتی افلاطون از جهان می‌باشد، به این ترتیب که افلاطون در تبیین جهان معتقد بود که «جهان دارای دو ساحت جدا از هم می‌باشد که یکی ساحت علیا نامیده می‌شود که افلاطون آن را عالم مُثُل می‌نامید و معتقد بود که تمام موجودات صورتی حقیقی و منفک از هم در عالم مُثُل دارند و عالم دنیا، عالم سایه است که پرتویی از آن عالم حقیقت می‌باشد» و لذا از آنجائیکه موضوع معرفت، خود حقیقت می‌باشد افلاطون معتقد بود که شناخت و معرفت ما محصول همان عالم مُثُل است و در این جهان معرفت ما تنها یادآوری گذشته عالم مُثُل می‌باشد. آنچه در این رابطه حائز اهمیت است اینکه جهان‌شناسی تمامی عرفا و فلاسفه همین «ثنویت یا دو ساحتی بودن جهان است» به این ترتیب که تمامی عرفا و صوفیان و اشرافیون قبل از هر چیز باید در نگاه به جهان - آنچنانکه میرفندرسکی می‌گوید - معتقد باشند که:

چرخ با این اختران نیک و خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همین با اصل خود یکتاستی

صورت عقلی که جاویدان و بی‌پایان بود

با همه و بی‌همه مجموعه یکتاستی

این سخن در رمز دانیان پیشین گفته‌اند

پی برد به رازها هر کس که او دانستی

در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری

گر ابونصرستی است و گربوعلی سیناستی

و در چارچوب همین جهان‌شناسی دو ساحتی افلاطونی، «عرفا و اهل اشراق و تصوف است که، آن‌ها در این جهان احساس جدائی می‌کنند و پیوسته در تلاشند تا خودشان آنچنانکه افلاطون و نوافلاطونی‌ها در تلاش بودند از عالم سایه که این جهان می‌باشد (و برای آن‌ها حالت زندان دارد) نجات دهند و به عالم مُثُل که همان عالم حقیقت است دست پیدا کنند.»

ناله‌های مولوی در نی‌نامه آغاز مثنوی، معلول همین ثنویت جهان



شناختی افلاطونی مولوی می‌باشد. که آنچنانکه افلاطون می‌گفت «در این جهان به خاطر جدا شدن از حقیقت، مثل در زندان قرار گرفته‌ایم» و باز آنچنانکه خود افلاطون تبیین می‌کرد «ما در این جهان مانند آن است که، در غاری قرار گرفته‌ایم که تنها سایه‌های روندگان در نور بیرون از غار بر روی دیوار غار می‌توانیم مشاهده کنیم.» بنابراین، ناله‌های نی‌نامه مولوی در سر آغاز مثنوی ناله‌های جدائی افلاطونی انسان است، لذا هرگز نباید با ناله‌های معلم کبیرمان شریعتی در کویر و هیبوط و گفتگوهای تنهایی یکی دانست، چراکه برعکس جهان شناختی مولوی که یک جهان شناختی، «افلاطونی و دو ساحتی می‌باشد»، «جهان شناختی و جهان‌بینی شریعتی یک جهان تک ساحتی و توحیدی می‌باشد» لذا در این رابطه است که، برعکس مولوی، شریعتی به جای جدائی، بر تنهایی آگزیستانسی تکیه می‌کند و همیشه از تنهایی ناله می‌کند نه از جدائی، همان تنهایی که از نگاه او، باعث می‌شد تا امام علی سر در چاه کند و در شب دور از اغیار از تنگی جهان و گشادگی وجودش بنالد.

شریعتی به همان اندازه که از تنهایی آگزیستانسی و توحیدی امام علی تجلیل می‌کند، از بیگانگی و جدائی افلاطونی مولوی بیزار است.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

از جدائی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند

از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

من به هر جمعیتی نالان شدم

جفت بد حالان و خوش حالان شدم

هر کسی از ظن خود شد یار من

از درون من نجست اسرار من

سر من از ناله من دور نیست

لیک چشمم و گوش را آن نور نیست

تن زجان و جان زتن مستور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

آتشست این بانگ نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد نیست باد

آتش عشقست کاندلر نی فتاد

جوشش عشقست کاندلر میفتاد

نی حریف هر که از بارش برید

پرده‌هایش پرده‌های ما درید

مثنوی - نی‌نامه - دفتر اول - ابیات ۱ تا ۱۰

و باز در رابطه با همین ثنویت جهان شناختی افلاطونی مولوی است که او در دفتر سوم مثنوی - ص ۲۰۵ - س ۷ می‌گوید:

عین آتش در اثیر آمد یقین

پرتو و سایه وی است اندر زمین

لاجرم پرتو نباید ز اضطراب

سوی معدن باز می‌گردد شتاب

قامت تو بر قرار آمد به ساز

سایه‌ات کوتاه دمی یک دم دراز

و همچنین در رابطه با همین ثنویت ساحتی جهان شناختی افلاطونی مولوی است که او در دفتر اول مثنوی - ص ۱۱ - س ۱۰ می‌گوید:

مرغ بر بالا پران و سایه‌اش

می‌دود بر خاک و پران مرغ وش

ابلهی صیاد آن سایه شود

می‌دود چندان که بی‌مایه شود

بی‌خبر کان عکس آن مرغ هواس

بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست

تیر اندازد به سوی سایه او

ترکشش خالی شود از جستجو

و حافظ در رابطه با همین ثنویت ساحتی افلاطونی‌اش است که می‌گوید:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

چنین چمن نه سزای چو من خوش الحانست

روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

عیان نشد که چرا آمدم کجا بوم

دریغ و درد که غافل ز حال خویش‌تنم

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

چو در سراچه ترکیب تخته بند تنم

اگر زخون دلم بوی عشق می‌آید

عجب مدار که همدرد نافه ختنم

مرا که منظر حورست مسکن و ماوا

چرا به کوی خراباتیان بود وطنم

طراز پیرهن زرکشتم مبین چون شمع

که سوزهاست نهانی درون پیرهنم

بیا و هستی حافظ ز راه او بردار

که با وجود تو کس نشنود زمن که منم

دیوان حافظ - یحیی قریب - ص ۳۰۵ - س ۱ به بعد

ادامه دارد

سوره حدید



مراستمانه حرکت جامعه سازانه مدنی

پیامبر اسلام

۵ - در جهان بینی توحیدی فونکسیون خداپرستی و توحید و تقوی و قرآن در انسان به صورت نور مطرح می‌شود. کلمه نور در قرآن دارای جایگاه خاصی است که شاید هیچ کلمه دیگری در دیسکورس قرآن دارای این ظرفیت مظروف نباشد چراکه در گفتمان قرآن از خدا تا صفات انسانی توسط این ترم یا کلمه مطرح می‌شود و دلیل آن هم این می‌باشد که کلمه نور معنای معروفی دارد و آن عبارت است از چیزی که اجسام غیر نور را در جهان برای ما روشن می‌کند یعنی نور چیزی است که تنها به واسطه آن انسان می‌تواند غیر از خود نور همه موجودات دیگر را در جهان توسط آن ببیند. البته خود نور برای ما فی نفسه مکشوف و هویدا می‌باشد و لازم نیست که توسط چیز دیگری ما آن را بشناسیم و به همین دلیل قرآن نور را تنها کلمه‌ای می‌داند که توسط آن می‌توان خداوند را توصیف وجودی کند چراکه خداوند آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم از نظر قرآن وجودی محیط بر وجود دارد نه محاط بر وجود. معنی این جمله این است که علت اینکه وجود بر ما تجلی می‌شود به دلیل وجود خداوند است چراکه خود وجود فی نفسه برای ما قابل مشاهده نیست.

آفتابی کز وی این عالم فروخت
اندکی گر بیش تابد جمله سوخت
مولوی - مثنوی - دفتر اول - چاپ نیکلسون - بیت
۱۱۶ - ص ۹ - س ۱

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ
كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ
مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
رَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ
يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ
لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِهِ كُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» - خداوند نوری

است که به وسیله او آسمان‌ها و زمین ظهور یافته‌اند مثال این نور همان نوری است که عرب بادیه نشین در محفظه دیوارش چراغی گذاشته باشد و آن چراغ در شیشه‌ای باشد، شیشه‌ای که گویی ستاره‌ای است درخشان و آن چراغ با روغن زیتون صاف روشن باشد، روغنی که از درخت پر برکت زیتون گرفته شده باشد همان درخت زیتونی که نه زیتون شرقی است و نه زیتون غربی در نتیجه این روغن زیتون آنچنان صاف و قابل احتراق است که نزدیک است خود به خود بسوزد هر چند که آتش به آن نرسد چنین چراغی نورش نوری بالای نور است خدا هر که را که بخواهد به این نور هدایت می‌کند و این مثالی بود که خدا برای فهم عوام مردم می‌زند

عارف از خنده می در طمع خام افتاد
این همه نقش در آئینه اوهام افتاد
یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
از کجا سر غمش در دهن عام افتاد

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۱۷۲ - س ۸

گر دلالت باید از وی رومتاب
شمس هر دم نور جانی می‌دهد
چون بر آید شمس انشلق القمر
شمس جان باقیست کو را امس نیست
می‌توان هم مثل او تصویر کرد
نبودش در ذهن و در خارج نظیر
تا در آید در تصور مثل او
نی تو مانی نی کنارت نی میان

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
حسن روی تو بیک جلوه که در آینه کرد
این همه عکس می نقش نگارین که نمود
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید

آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی از سایه نشانی می‌دهد
سایه خواب آرد ترا همچون سمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد
شمس جان کو خارج آمد از اثر
در تصور ذات او را گنج کو
گفتم از عریان شمود او در عیان



چراکه خدا بر همه چیز دانا است» (سوره نور - آیه ۳۵).

قرآن، آگاهی و بصیرت در انسان را هم با کلمه نور مطرح می‌کند

«قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ... - آیا آگاه با جاهل یا تاریکی و نور مساوی هستند» (سوره رعد - آیه ۱۶).

«أَنْ أُخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... - تا خارج کند قوم تو از جهل به آگاهی» (سوره ابراهیم - آیه ۵).

«وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ - وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ - مساوی نیست جهل و آگاهی یا ظلمات و نور» (سوره فاطر - آیات ۱۹ و ۲۰).

همچنین قرآن، خود قرآن را هم به صورت نور مطرح می‌کند.

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا - و فرستادیم بر شما نور مبین» (سوره نساء - آیه ۱۷۴).

قرآن خود موضوع حیات را هم به صورت نور مطرح می‌کند.

«أَوْ مَنْ كَانَ مِيثًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ... - آن کس که مرده بود و توسط نور زنده‌اش کرده‌ایم و بوسیله آن در میان مردم راه می‌رود» (سوره انعام - آیه ۱۲۲).

بنابراین در جهان‌بینی توحیدی قرآن، هم خدا و هم قرآن، هم حیات، هم اسلام، هم آگاهی انسان و هم خود پیامبر به صورت کلمه نور مطرح شده است. با عنایت به این جایگاه کلمه نور است که در سوره حدید بعد از سوره نور بیشترین استفاده از این کلمه شده است و بیشتر از هر سوره‌ای بعد از سوره نور در سوره حدید کلمه نور مطرح شده است. استفاده قرآن در سوره حدید از کلمه نور در تبیین تاثیر و عملکرد و فونکسیون جهان‌بینی توحیدی و ایدئولوژی اسلام در جامعه و انسان می‌باشد چراکه آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم سوره حدید اعلام مرانامه حرکت پیامبر اسلام در سال پنجم هجری یعنی سخت‌ترین سال حرکت ۲۳ ساله پیامبر اسلام می‌باشد بطوریکه در این سال پیامبر اسلام جهت حفظ موجودیت اسلام اجتماعی در مدینه‌النبی مجبور به ۲۸ لشکرکشی و جنگ شد که یکی از آن‌ها جنگ احزاب بود که تمامی کفر و نفاق جهت ریشه کن کردن و نابودی اسلام با هم متحد شده بودند.

بنابراین بسیار طبیعی خواهد بود که در چنین شرایطی پیامبر اسلام

جهت سازماندهی نظری و عملی مسلمین حداکثر پیام و هدایت خود را عرضه نماید تا بتواند مسلمین جهت حمایت از اسلام بسیج نماید چراکه در چنین شرایطی تنها در عرصه بصیرت نظری است که شجاعت عملی در مسلمانان حاصل می‌شود و بی‌شک پیامبر اسلام در سال پنجم هجری در کوران سخت‌ترین جنگ‌ها و استخوان سوزترین شاداند می‌کوشد تا توسط سوره حدید این بصیرت نظری را در مسلمانان ایجاد کند، این بصیرت نظری در سوره حدید به صورت نور مطرح شده است.

«هُوَ الَّذِي يَنْزِلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ - او خداوندی است که آیات روشن بر بنده‌اش محمد نازل کرد تا توسط این آیات شما را از ظلمات به سمت نور ببرد» (سوره حدید - آیه ۹).

آنچنانکه در این آیه مشاهده می‌شود کلمه نور در این آیه به خاطر اینکه در برابر ظلمات قرار گرفته است در هر دو ظرف فردی و اجتماعی جامعه بعثت پیامبر اسلام مطرح می‌شود که در آیه دوم سوره جمعه به تبیین آن می‌پردازد.

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ - اوست که در میان عرب امی (امی = مرحله گفتاری نه نوشتاری) پیغمبری از همان مردم مبعوث کرد تا بر آنان آیات وحی خدا تلاوت کند و آن‌ها را با تعلیم کتاب تزکیه دهد و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد با اینکه جامعه آن‌ها قبل از بعثت پیامبر در ورطه گمراهی آشکارا بود» (سوره جمعه - آیه ۲).

بنابراین در آیه ۹ سوره حدید قرآن از نور اجتماعی سخن می‌گوید که در آیه ۲۵ همین سوره این نور اجتماعی به صورت:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ... - به تحقیق ما رسولان خود را با آیات روشن فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان همراه کردیم تا مردم را به برپائی قسط در جامعه‌شان وادار کنند.»

آنچنانکه در این آیه مشاهده کردیم مراد از نور اجتماعی که پیامبران برای تحقق آن در جامعه بشر مبعوث شده‌اند و در آیه ۹ سوره حدید از آن یاد می‌کند، نور، قسط یا برپائی عدالت اجتماعی می‌باشد، آنچنانکه

ظلمات در آیه ۹ سوره حدید دلالت بر جامعه طبقاتی و مناسبات ظالمانه اجتماعی می‌کند. قابل توجه است که بین قسط و عدل و روابط عادلانه و قاسطانه در جامعه که در آیه ۲۵ سوره حدید مطرح شده است تفاوت می‌باشد، قسط عدالت دو سویه است عدل عدالت یک طرفه حقوقی می‌باشد قسط عدالت اقتصادی و اجتماعی و زیربنائی می‌باشد، در صورتی که عدل عدالت حقوقی و روینائی است. قسط توسط قیام مردم حاصل می‌شود در صورتی که عدل توسط دولت باید استقرار یابد، نقش پیامبران در تکوین قسط تزریق آگاهی به جامعه توسط کتاب و میزان و حکمت جهت بر آشوبیدن مردم در راه برپائی قسط است، اما عدالت خود پیامبران توسط میزان به انجام آن می‌پردازند.

و هم در آخرت می‌شود» بی‌شک تنها در چنین حالتی است که نور بسترساز تقوی در انسان می‌شود چراکه تقوی به معنای سپر است که انسان در لوای این سپر در عرصه حرکت و عمل اجتماعی خود را حفظ می‌کند و قطعاً برای مومن در عرصه عمل اجتماعی یا پراکسیس اجتماعی امکان حرکت و پیشرفت به طرف جلو وجود ندارد.

اختیار آن را نکو باشد که او مالک خود باشد اندر اتقوا
چون نباشد حفظ تقوی زینهار دور کن آلت رها کن اختیار
گر بدی صبر حفاظم راهبر بر فزودی اختیارم کر و فر

مثنوی - دفتر پنجم - ص ۲۸۹ - س ۳۰

ادامه دارد

میزان در آیه ۲۵ حدید دلالت بر عدالت و حق و الگو عینی می‌کند چراکه هم کتاب و هم حکمت و هم بینه جنبه نظری دارد اما میزان خود پیامبران و در راس آن‌ها خود پیامبر اسلام می‌باشد که به عنوان اسوه و الگو نمایش عینی عدل و حق می‌باشد چراکه این جزو روانشناسی توده‌ها است که مادیت عدل و حق زودتر فهم می‌کنند تا صورت نظری و تئوری آن و به همین دلیل پیامبر اسلام پیش از کتاب و آیات با وجود خودش توده‌ها را دعوت به عدل و حق می‌کرد چراکه وجود پیامبر اسلام نمایش عملی کل قرآن و اسلام تاریخی و شعار عدالت و حقیقت نظری او می‌باشد؛ لذا در این رابطه است که در آیه ۹ سوره حدید از جایگزین شدن حق و عدالت و قسط در جامعه به صورت کلمه نور یاد می‌کند و از مناسبات ظالمانه قبلی جامعه به صورت ظلمات یاد می‌نماید، اما در آیه ۱۲ و ۱۳ سوره حدید کلمه نور دلالت بر شناخت، آگاهی، تنوری، ایدئولوژی و ایمان فردی در راستای حرکت اجتماعی می‌کند.

«يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ - در آن روز (و یا در آن مرحله) تو (ای پیامبر) زنان و مردان مومن را می‌بینی که با نوری که در جلوشان و دست راستشان است حرکت می‌کنند (حملوا عقولهم علی اسیافهم - مومنین کسانی هستند که آگاهی‌شان یا شناختشان بر عملشان مقدم است - امام علی) و به علت این تقدم آگاهی بر حرکت آن‌ها است که ما بشارت پیروزی در دنیا و آخرت به آن‌ها خواهیم داد» (سوره حدید - آیه ۱۲ و ۱۳) (عکس این آیه همانی است که پیامبر اسلام فرمود: «الفقر سواد الوجهین فی الدارين - فقر اقتصادی و فقر آگاهی باعث رو سیاهی انسان هم در دنیا

