

به مناسبت صدمین شماره نشر مستضعفین - قسمت اول

## «صد شماره نشر مستضعفین» و «صدها تلاش برونی جنبش پیشگامان

## مستضعفین ایران» در پیشخوان داوری و نقد نظر همگان

سر مقاله

«رَجِمَ اللَّهُ إِمْرَءَ عِلْمٍ مِنْ أَيْنَ؟ وَ فَيَ أَيْنَ؟ وَ إِلَى أَيْنَ؟ - خدای رحمت کند آن که را که بداند از کجا آمده؟ - و در کجاست؟ - و به کجا می‌رود؟» (امام علی).

صدمین شماره نشر مستضعفین به یکباره منادیا ینادی گردید که بر سر ما فریاد زد که: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ؟» - پس به کجا رونده هستید؟» (سوره تکویر - آیه ۲۶). اینجا بود که به قول معلم کبیرمان شریعتی، قبل از اینکه خستگی و سختی کار و فرسایش رفتن و درازی طول راه و سرکوب جلاد و سرزنش همراه و سکوت و خودفروشی ناکث و دین فروشی مارق و جوسازی قاسط بتواند ما را از پای در آورد، ما بتوانیم با بازشناسی و نقد مداوم و بازسازی مستمر، آنچنانکه هوشی مین می‌گفت: «با ساقه‌ای نیرومندتر از قبل. از برج‌زاران درو شده چه هوا رویش نمائیم»، چرا که آنچنانکه امام علی «معلم عدالت» به ما یاد داد:

«إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ» - راه ما سخت است و مشکل و غیر از ایمان به راه هیچ توشه‌ای نمی‌تواند ما را یاری نماید» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۸۹ - ص ۲۸۰ - س ۴).

۲

☀ مبانی تئوریک استراتژی اقدام عملی... ۱۱

☀ درس هائی از انتخابات دولت دوازدهم ۵

☀ شریعتی در آئینه اقبال ۲۷

☀ اقبال «پیام - آوری»... ۱۶

☀ درس هایی از تاریخ ۳۰

☀ فلسفه دعا و... ۹

☀ بعثت شناسی ۱۹

☀ قرآن در آئینه نهج البلاغه ۹

☀ محمد پیامبر آگاهی، آزادی و انسان

☀ آیا «تجزیه» تنها آلترناتیو کردستان عراق... ۱

☀ بحران «آشفته‌گی ساختاری» در ایران ۱

☀ کدامین عاشورا ۲

☀ جنبش زنان در مسیر رهایی ۷

☀ دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی ۵

☀ پرسش و پاسخ پانزدهم ۱

☀ نگاهی واکاوانه به «آرمان» و «نشر» ۹

☀ تفسیر سوره فجر ۷

به همین دلیل بود که شریعتی «معلم آگاهی» به ما آموخت که در این مسیر «پیشگامان باید کرگدن وار سر به زیر اندازد و هرگز احساسات شخصی و تحرکات برونی و فشارهای سیاسی و سرکوب جلا و راست روی‌های همراه و سرگردانی و پریشانی و پراکندگی جنبش‌های اردوگاه و سکتاریست و چپ‌روی‌های کودکانه پیشاهنگ و خمود جنبش‌های پیشرو و تنهائی پیشگامان و دخالت‌های بیگانه و سنت متصلب تاریخی و رقابت قدرت‌طلبانه و هویت‌طلبانه سیاسی حاکم و احمقی مارق و سکوت ناکث و جنایت قاسط، نباید پیشگامان را وادار سازد که استراتژی درازمدت آگاهی‌بخش و سازمان‌گرایانه خود را در پای تاکتیک‌های چپ‌روانه و راست‌روانه و قدرت‌طلبانه و هویت‌طلبانه کوتاه‌مدت رایج و حاکم بر جنبش سیاسی داخل و خارج کشور ذبح نمایند.»

همان مصیبتی که در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران شاهدان بوده‌ایم، چرا که در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ جنبش تحول‌خواهانه مردم ایران در همه فرایندهای مختلف این پروسس تحول‌خواهانه و عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه، پیش از آنکه مبارزه برابری‌خواهانه و آزادی‌طلبانه مردم ایران توسط استعمار و امپریالیسم یا دربارهای کودتائی و مستبد و یا همدستی ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهائی سرکوب گردد، این چپ‌روی‌ها و راست‌روی‌های کودکانه جریان‌های سیاسی بوده است که شرایط برای سرکوب مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه مردم ایران هموار کرده است.

آنچنانکه این حقیقت به صورت شفاف با کالبد شکافی سیاسی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و جریان بسته شدن حسینیه ارشاد در آبان‌ماه ۵۱ و حاکمیت ارتجاعی میوه‌چینان موج‌سوار از راه رسیده در انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ و خیمه شب‌بازی اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ و کودتای فرهنگی بهار ۵۹ و کودتای سیاسی خرداد ۶۰ و خیمه شب‌بازی‌های جریان‌های به اصطلاح «اصلاح‌طلب درون رژیم مطلقه فقهائی» از دوم خرداد ۷۶ تا به امروز می‌توانیم فهم نمائیم.

بنابراین در رویکرد ما آفات بزرگی که حرکت‌های پیشاهنگ (در سه مؤلفه حزب‌گرایانه طراز نوین لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک‌گرایی رژی دبره‌ای) و حرکت‌های پیشرو و پیشگام و حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران زمین‌گیر کرده‌اند عبارتند از:

۱ - قربانی کردن «استراتژی درازمدت آگاهی‌بخش و سازمان‌گرایانه» در پای «تاکتیک‌های کوتاه‌مدت قدرت‌طلبانه و هویت‌خواهانه.»

۲ - جدی گرفتن و اصالت دادن و تکیه کردن بر تضادهای قدرت‌طلبانه و سهم‌خواهانه جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهائی و روانه کردن مردم ایران به جای آب، به دنبال سراب در رویاهای ناکجاآباد فرصت‌طلبانه خود.

۳ - فردگرایی و تشکیلات‌گریزی و خودمحوری به علت سوء استفاده از فرصت‌هایی که فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی فراهم ساخته است.

۴ - یاس و ناامیدی به علت درازمدت و فرسایشی شدن مبارزه برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه و سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه و جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران که مولود فقمزدگی و سنت‌زدگی و استبدادزدگی و تصوف‌زدگی جامعه ایران می‌باشد.

۵ - برخورد عکس‌العملی کردن به علت سیاست‌زدگی با ترفندهای عوام‌فریبانه مذهبی و سیاسی و اجتماعی رژیم مطلقه فقهائی حاکم.

۶ - عمده کردن غیر واقع‌بینانه و مکانیکی خواسته‌های حاشیه‌ای مردم ایران که بستر ساز طرح یک حقیقت کوچک برای به فراموشی سپردن حقیقت بزرگ (که همان خواسته برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه می‌باشد) گردیده است.

۷ - تکیه و تبلیغ «رویکرد فردگرایانه و دنیاگریزانه و اختیارستیزانه و جامعه‌گریز صوفیانه از اندیشه‌های مولوی و حافظ گرفته تا تصوف رایج هند شرقی به خصوص از بعد از جنگ ۸ ساله خانمان‌سوز رژیم مطلقه فقهائی با رژیم بعث صدام حسین.

۸ - رویکرد دین‌ستیزانه همراه با عمده کردن آزادی‌های اجتماعی به جای آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی در عرصه مبارزه مکانیکی و عکس‌العملی با رژیم مطلقه فقهائی حاکم (فراموش نکنیم که هرگز پیشگامان نباید در عرصه مبارزه آگاهی‌بخش و سازمان‌گرایانه خود ایمان غیر خرافی توده‌ها را به چالش بکشند، چراکه مبارزه آگاهی‌بخش پیشگامان در چارچوب پروژه اصلاح دینی و بسترسازی جنبش بازسازی دینی برای جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی در جامعه امروز ایران، تنها توسط شورانیدن عقول توده‌ها بر علیه اعتقادات خرافی و تزریقی اسلام روایتی و اسلام فقهائی و اسلام زیارتی رژیم مطلقه فقهائی حاکم دست یافتنی می‌باشد).



۹ - حرکت‌ها و شعارهای چپ‌روانه کودکانه‌ای که بستر ساز سکتاریست و بالا بردن هزینه مبارزه برای مردم ایران می‌گردد.

۱۰ - بی‌تفاوتی در برابر مبارزه روزمره و پراکنده و صنفی و کارگاهی و غیر طبقه‌ای و غیر فراگیر و بی‌شکل جاری و ساری جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، جهت حاکم کردن دینامیزم برونی بر دینامیزم درونی جامعه ایران.

۱۱ - ائتلاف‌های فرصت‌طلبانه و آلترناتیوخواهانه با جریان‌ها و جناح‌های راست و جنگ‌طلب امپریالیسم جهانی جهت سرنگون کردن فوری و کوتاه‌مدت رژیم مطلقه فقهاتی که خود بستر ساز سکتاریست داخلی و نابودی منافع استراتژیک جامعه ایران می‌گردد.

۱۲ - انشعاب‌طلبی‌های تشکیلاتی (شقه شقه شدن جریان‌های سیاسی که ۴۰ سال است به صورت فاجعه‌ای حاکم بر جریان‌های جنبش سیاسی ایران شده است) و حرکت‌های فرقه‌گرایانه و تجزیه‌طلبانه قومی که بستر ساز به فراموشی سپردن مبارزه برابری‌طلبانه و آزادی‌طلبانه مردم ایران گردیده است.

۱۳ - بی‌تفاوتی در برابر قدرت عظیم دین در جامعه ایران توسط جریان‌های پیشاهنگ و پیشرو که بستر ساز غاصبانه و سوء استفاده فرصت‌طلبانه و دین‌فروشانه رژیم مطلقه فقهاتی توسط حمایت عوام‌فریبانه و فرقه‌گرایانه از احساسات و شور مذهبی توده‌ها در چارچوب اسلام خرافاتی و اسلام روایتی و اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی در راستای تثبیت حاکمیت نامشروع فقهاتی خود بر جامعه ایران شده است.

۱۴ - آدرس اشتباهی دادن (توسط اصلاح‌پذیر دانستن رژیم توتالیتر مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب جنگ جناح‌های درونی قدرت) به مردم ایران جهت دستیابی به سهم‌خواهی خویش از قدرت سیاسی حاکم.

۱۵ - جایگزین کردن چپ‌روانه و کودکانه «مبارزه سوسیالیستی» به صورت مکانیکی به جای «مبارزه دموکراتیک» در جامعه امروز ایران که بستر ساز سکتاریست طبقه کارگر ایران از هم‌پیمانان طبیعی خود شده است.

۱۶ - طرح شعارهای ولنتاریستی و اراده‌گرایانه فاقد تحلیل‌های سیاسی مشخص و واقع‌گرایانه جهت کسب هویت فردی و تشکیلاتی و یارگیری گروهی که بی‌شک بستر ساز بی‌تفاوتی توده‌ها در برابر رویکرد پیشاهنگی و پیشروئی شده است.

۱۷ - طرح شعارهای مکانیکی ائتلاف‌طلبانه سیاسی با جریان‌های بالائی قدرت بدون توجه به (بستر اصلی حرکت‌های وحدت‌طلبانه تکوین یافته از پائین) مبارزه سازمان‌گرایانه و برابری‌خواهانه دموکراتیک و سوسیالیستی مردم ایران.

۱۸ - مطلق کردن عدم قدرت مبارزه دموکراتیک و جنبشی با رژیم مطلقه فقهاتی جهت توجیه غیبت خود در عرصه مبارزه روزمره توده‌های ایران برای سازمان‌گری و هدایت‌گری آنها.

۱۹ - فقدان برنامه، فقدان تئوری، فقدان تحلیل مشخص از شرایط سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران که باعث گردیده است تا به جای اینکه تئوری و برنامه و تاکتیک و استراتژی و تحلیل سیاسی در خدمت حرکت پیشاهنگ یا پیشرو باشد، این جریان‌های سیاسی هستند که حرکتشان در خدمت آن تئوری‌ها و برنامه‌ها و تحلیل‌های سیاسی وارداتی گردد که بدون تردید خود این امر عاملی گردیده است تا خودمحموری و مطلق کردن حرکت خود و حق به جانب دانستن نسبت به تشکیلات و جریان و حرکت خود، جایگزین اصالت دادن به مبارزه خستگی‌ناپذیر مردم ایران بشود.

۲۰ - تکیه بر دینامیزم جریان‌های سیاسی برون‌کشوری همراه با مطلق کردن آنها، جهت جایگزین کردن آن با دینامیزم درون‌کشوری در راستای تثبیت توده‌ای آلترناتیو سیاسی خود در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم.

۲۱ - دمیدن در سورنا از دهان گشادش توسط جایگزین کردن تبلیغات هویت‌طلبانه گروهی و فردی (در شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی و رسانه‌های ماهواره‌ای) به جای استخدام آنها در خدمت پژوهاک مبارزه روزمره و سازمان‌گری تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین جامعه مدنی در ایران.

۲۲ - اعتقاد به «پلورالیزم سیاسی و پلورالیزم اجتماعی و پلورالیزم فرهنگی بدون اعتقاد به امکان دستیابی به آنها از طریق «پلورالیزم دینی» در جامعه ایران، که توسط پروژه اصلاح دینی انجام‌پذیر می‌باشد.

۲۳ - جایگزین کردن «پلورالیزم لیبرالیستی» (توسط رویکرد دنیاگریز و اجتماع‌ستیز و اختیارستیز صوفیانه مولوی و حافظ) به جای «پلورالیزم دموکراتیک» که از طریق «بازسازی نظری و عملی» یا «بازسازی اسلام و مسلمین» یا «بازسازی تئوریک و سیاسی» توسط «اجتهاد در اصول و فروع دین» یا «بازسازی



کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی و سیاسی اسلام و مسلمین» ممکن می‌باشد.

۲۴ - جایگزین کردن «استراتژی تغییر از بالا» و «تغییر از طریق جریان‌های درونی نظام» به جای «استراتژی جنبشی و تغییر از پائین.»

۲۵ - ایجاد دیوار چین بین «تاکتیک و استراتژی» (در صورتی که تاکتیک از استراتژی جداناپذیر است و بدون شک تمامی ارگان‌های یک حرکت باید از استراتژی آن حرکت تاثیر بپذیرند و تاکتیک‌ها همه باید برای نیل به استراتژی معینی اتخاذ شوند نه بالعکس) که بسترساز آفت تاکتیک‌زدگی در حرکت پیشاهنگ و پیشرو و پیشگام می‌شود.

یادمان باشد که در عرصه پراگماتیسم، «تاکتیک‌ها اصالت پیدا می‌کنند» و خود این تاکتیک‌ها برای پیشگامان ایجاد استراتژی می‌نمایند. بنابراین، تفاوت «پراگماتیسم با پراکسیس» در این چارچوب قابل تعریف است، زیرا «پراکسیس» اتخاذ تاکتیک در چارچوب استراتژی و عمل مطابق تئوری می‌باشد، در صورتی که «عمل‌گرایی یا پراگماتیسم» اصالت دادن به تاکتیک‌ها و اتخاذ استراتژی از تاکتیک است.

۲۶ - جایگزین کردن حرکت متمیزه و محفلی و تشکیلات خطی و هرمی و سازماندهی از بالا به پائین، به جای اقدام عملی سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه و جنبشی و تکوین یافته از پائین توسط تشکیلات و سازماندهی دو مؤلفه‌ای افقی و عمودی، یا

سازماندهی موازی. بنابراین تکیه کردن بر «توده‌های بی‌شکل» چه از جانب حکومت‌های با رویکرد پوپولیستی باشد و چه از جانب جریان‌های سیاسی، در هر دو حال امری محکوم و غیر قابل قبول است، چراکه «توده‌های بی‌شکل» دینامیزمی نیستند که بتوانند رهائی خود و انسان‌ها را تضمین نمایند.

۲۷ - تکیه بر «تجربه بدون تئوری» در عرصه مبارزه به جای اعتقاد به «ترکیب تجربه و تئوری» که خود لازمه پراکسیس انقلابی است.

۲۸ - جایگزین کردن «سیاست اصلاح‌طلبانه» توسط استراتژی تغییر از بالا (یا تغییر از طریق تکیه بر تضادهای درونی رژیم مطلقه فقهتی) به جای «استراتژی اصلاح‌گرایانه» یا «تغییر از پائین» توسط سازمان‌گری جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران.

در اینجا باید عنایت داشته باشیم که هر چند «حرکت اصلاح‌طلبانه از بالا» می‌تواند از طریق کودتا و شبه کودتا و حرکت‌های آنتاگونیستی به صورت دفعی صورت بگیرد، در عرصه حرکت‌های «اصلاح‌گرایانه جنبشی از پائین» حرکت صورت درازمدت و تدریجی خواهد داشت. ❏

ادامه دارد

وب سایت:

[www.pm-iran.org](http://www.pm-iran.org)  
[www.nashr-mostazafin.com](http://www.nashr-mostazafin.com)

ایمیل آدرس تماس:

[Info@nashr-mostazafin.com](mailto:Info@nashr-mostazafin.com)

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸  
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



## محمد پیامبر «آگاهی و آزادی و انسان»

لا و الا در دل ما زنده کن	قم باذنی گوی ما را زنده کن
راه ما برهان ما آئین توست	جان ما در حسرت اسرای توست
نکته توحید دین را فاش کن	در جهان اسرار دین را فاش کن
ما زدست مصطفی پیمانہ نوش	ما کلیسا دوست ما مسجد فروش
زندگی این راز مرگ با شکوه	زندگی آن را سکون غار و کوه
کار او تخریب خود تعمیر غیر	وای قومی کشته تدبیر غیر
ورنه نقش باطل آب و گلیم	ما همه با سوز تو صاحب دلیم
باز او را در جهان انداختی	نقش حق اول بجان انداختی
می‌شود دیدار حق دیدار عام	نقش حق تا در جهان گردد تمام
شرح رمز کل یوم باز گوی	رازها با رازدان هین باز گوی
بال و پر بگشا و پاک از خاک شو	تو عقابی طایف افلاک شو
فاش گویم با تو اسرار حجاب	ای زدینت عصر حاضر برده تاب
از زمین تا آسمان تفسیر توست	حرف «انی جاعل» تقدیر توست
خم شدی پیش خدایت بی‌جهات	پاش پاش از ضربتت لات و منات
مست آن ساقی آن صہبا توئی	راز دان «علم الاسماء» توئی
از حد اسباب بیرون جسته‌ائی	تو به «اللہ الصمد» دل بسته‌ائی
شرع تو تفسیر آئین حیات	هست آئین تو دین حیات
حافظ رمز کتاب و حکمتی	تو که توحید خدا را حجتی
از حیات جاودان آگه شدی	تو که از اصل جهان آگه شدی
از نگاهت خانه باطل خراب	پاسپان عزت «ام الکتاب»
طورها بالذ زگرد راه تو	هستی مسلم جلی گاه تو
آبروی ما ز نام راه توست	در دل مسلم مقام جان توست



# آیا «تث ز ن و د» «تنها آلترا تئو کردستان عراق می باشد»

## یا «همزیستی دموکراتیک»؟

در یک کشور، معرف دموکراسی در آن کشور نیست، چراکه از بعد از جنگ بین الملل دوم، در تمام کشورهای متروپل سرمایه داری، موضوع فدراتیو در عرصه تقسیم قدرت، به عنوان یک نظام مدیریتی به کار گرفته شده است.

ثانیاً وضعیت خودمختاری اقلیم کردستان نه تنها امروز بالاتر از حد خودمختاری و فدراتیو کشورهای متروپل می باشد، بلکه از کنفدراتیوی هم بالاتر است، زیرا منهای تمام قدرت مدیریتی فدراتیوی و کنفدراتیوی که اقلیم کردستان در طول ۲۰ سال گذشته داشته است، اقلیم کردستان از نیروی نظامی، تحت عنوان پیشمرگان کرد هم برخوردار بوده است، که این نیروی نظامی حکم یک ارتش در خدمت سردمداران سیاسی حکم بر اقلیم کردستان عراق دارد. آنچنانکه دیدیم مسعود بارزانی در رابطه با موضوع کرکوک پس از تهدید دولت مرکزی عراق اعلام کرد که در صورت مخالفت دولت مرکزی عراق با پیوستن کرکوک به اقلیم کردستان؛ توسط پیشمرگان کرد وارد جنگ با دولت مرکزی خواهد شد و این به معنای آن است که دولت بارزانی در اقلیم کردستان از قدرتی بالاتر از فدراتیو و کنفدراتیو برخوردار می باشد، چراکه هیچ قدرت کنفدراتیوی در جهان وجود ندارد که از ارتش مستقل برخوردار باشند.

بنابراین به همین دلیل معتقدیم که نه تنها کنفدراتیو شدن چیزی بر قدرت خانواده بارزانی در اقلیم کردستان اضافه نمی کند، حتی تجزیه و مستقل شدن هم به قدرت خانواده بارزانی، قدرتی بیشتر از آنچه دارد عطا نمی کند، زیرا خانواده بارزانی منهای ارتش پیشمرگان کرد و منهای خودمختاری کامل در مدیریت اقلیم کردستان و منهای اینکه کوچکترین

قبل از پاسخ به سؤال فوق لازم می دانیم که در خصوص وضعیت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی اقلیم کردستان عراق به مواردی چند اشاره نمائیم:

۱ - برعکس مناطق کردنشین کشورهای ترکیه و ایران و سوریه (که کردهای این کشورها گرفتار سه ستم ملی، طبقاتی و سیاسی می باشند) کردهای اقلیم کردستان عراق از زمان حمله نظامی امپریالیسم آمریکا به عراق (و ایجاد فضای ممنوعه پرواز) گرفتار ستم ملی نمی باشند، بلکه برعکس دو «ستم طبقاتی و ستم سیاسی» است که در بیش از ۲۰ سال گذشته، به عنوان مشکل اصلی خلق کرد اقلیم کردستان عراق می باشد، که البته «همزونی قبیله ای» حاکم بر خلق کرد اقلیم کردستان عراق به علت ماهیت غیر دموکراتیک آنها، صلاحیت مبارزه با ستم طبقاتی و ستم سیاسی (خلق کرد اقلیم کردستان عراق) ندارند.

۲ - نظام سیاسی و اجتماعی و اقتصادی حاکم بر اقلیم کردستان عراق یک نظام صد در صد «قبیله ای» می باشد که این نظام قبیله ای هم حاکم بر «احزاب سیاسی» دو گانه «حزب دموکرات بارزانی» و «حزب اتحاد میهنی طالبانی» است و هم تعیین کننده بافت نیروهای نظامی پیشمرگ کرد اقلیم می باشد و هم حاکم بر پارلمان منطقه ای اقلیم کردستان است و هم در تقسیم قدرت اداری منطقه ای و کشوری دخالت دارد و هم در تقسیم جغرافیایی اقلیم کردستان عراق به عنوان عامل تعیین کننده ای می باشد (آنچنانکه شرق اقلیم کردستان در دست قبیله طالبانی است و غرب اقلیم کردستان در دست قبیله بارزانی می باشد).

البته در عرصه تقسیم قدرت اقتصادی هم در اقلیم کردستان عراق به صورت قبیله ای عمل می شود (بطوریکه چاه های نفت اقلیم که در عمدتاً در غرب اقلیم کردستان می باشند، تحت مدیریت قبیله بارزانی قرار دارد و خانواده بارزانی از طریق ترکیه و دولت اردوغان خارج از قانون اساسی عراق و دولت مرکزی این نفت ها را می فروشد و درآمد آنها در ۲۰ سال گذشته در اختیار خانواده بارزانی قرار داشته است و به علت فساد مالی و سیاسی خانواده بارزانی بوده است که امروز اقلیم کردستان عراق بیش از ۳۵ میلیارد دلار بدهی خارجی دارد و باز در همین رابطه تقسیم قدرت سیاسی در اقلیم کردستان عراق تا کنون به صورت قبیله ای صورت گرفته است، بطوریکه خود مسعود بارزانی و پسر برادرش دولت اقلیم کردستان عراق را در ۲۰ سال گذشته در دست داشته اند و با اینکه دو دوره از پایان عمر رهبری مسعود بارزانی می گذرد با همه اینها تا این زمان حاضر به انتقال دموکراتیک قدرت نمی باشد. البته قبیله طالبانی نهاد رئیس جمهوری عراق را در دست دارند.

۳ - به لحاظ جایگاه «خودمختاری» اقلیم کردستان در چارچوب «فدراتیو» یا «کنفدراتیو» بودن آن در ۲۰ سال گذشته:

اولاً باید توجه داشته باشیم که «فدراتیو و کنفدراتیو» بودن تقسیم قدرت و خودمختاری



حسابرسی از طرف دولت مرکزی عراق بر او حاکم نمی‌باشد، به صورت مستقل از دولت مرکزی عراق، با صدور نفت به ترکیه وارد عقد قرار دادهای اقتصادی با جهان خارج نیز شده است و این در حالی است که طبق قانون اساسی عراق، دولت مرکزی موظف است از درآمد نفت و غیره برای اقلیم کردستان به صورت مستقل قدرالسهم پرداخت نماید.

۴ - اینکه هر قومی یا ملتی باید کشور و دولت مستقل داشته باشد، حرف غلطی است، چرا که اصلاً و ابداً تجزیه و قطعه قطعه شدن خلق‌ها به سود زحمتکشان و مردم نمی‌باشد. اگرچه در برهه‌ای از تاریخ، از بعد از پیدایش «دولت - ملت‌ها» این اصل می‌توانست در جهت منافع سرمایه‌داری جهانی باشد، اما هرگز پروژه امپریالیستی «دولت - ملت» (در طول بیش از یک قرن که از عمر این پروژه می‌گذرد) به سود خلق‌ها و زحمتکشان و مستضعفین واقعی نبوده است. برای نمونه در این رابطه می‌توانیم به پروژه مشترک امپریالیستی سایکس - پیکو اشاره کنیم که بعد از جنگ بین‌الملل اول، دو قدرت امپریالیستی فرانسه و انگلیش توسط پروژه استعماری سایکس - پیکو کوشیدند تا توسط شعار «دولت - ملت»، پس از شکست و فروپاشی امپراطوری عثمانی، قلمرو جغرافیائی امپراطوری عثمانی به ارث رسیده را بین خود تقسیم نمایند.

لذا در رابطه بود که با تکیه بر دو مؤلفه «دولت - ملت» و تقسیم سرزمین‌های امپراطوری عثمانی توسط پروژه استعماری سایکس - پیکو، مرزهای جغرافیائی خاورمیانه فعلی بر مردم این منطقه تحمیل گردید. البته به موازات تغییر موازنه قدرت در عرصه بین‌المللی و به موازات رشد تضادهای بین خلق و امپریالیسم در منطقه خاورمیانه و تثبیت هژمونی امپریالیسم جهانی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم، به خصوص از بعد از فروپاشی بلوک سوسیالیسم دولتی در دهه آخر قرن بیستم، موضوع خاورمیانه بزرگ (تحت هژمونی رژیم اشغال‌گر و متجاوز و نژادپرست و ضد انسانی اسرائیل) در دستور کار امپریالیسم آمریکا قرار گرفت که البته با شکست امپریالیسم آمریکا در تجاوز و حمله به خاک افغانستان و عراق و لیبی و بالاخره سوریه، همراه با به گل نشستن کشتی امپریالیسم متجاوز و هار آمریکا در منطقه خاورمیانه، موضوع پروژه خاورمیانه بزرگ تحت هژمونی رژیم غاصب و متجاوز و اشغال‌گر اسرائیل تغییر شکل داد و بدل به پروژه ناتو عربی، تحت هژمونی رژیم غاصب و متجاوز و نژادپرست و اشغال‌گر اسرائیل شد.

از این رو به این دلیل است که شعار «هر قومی یا ملتی باید کشور و دولت مستقل خود داشته باشد» اصلاً و ابداً یک شعار دموکراتیک نیست، چراکه مهمترین فونکسیون که این شعار در پی خواهد داشت،

اینکه علاوه بر تجزیه خلق‌ها و به هم خوردن وحدت درون خلقی، باعث جنگ داخلی بین ملت‌های منطقه نیز می‌شود که برای نمونه کافی است که بدانیم که به مجرد تجزیه کشور عراق و جدا شدن اقلیم کردستان، علاوه بر جنگ داخلی بین شیعه و سنی عراق، بین قبائل داخلی اقلیم کردستان تحت دو هژمونی بارزانی و طالبانی بر سر تقسیم قدرت داخلی، جنگ داخلی از سر خواهد گرفت و نیروی نظامی قبیله‌ای پیشمرگان کرد شقه خواهد شد و در تحلیل نهائی همین نیروی پیشمرگان کرد اقلیم، جهت سرکوب و قلع و قمع خلق کرد در خواهد آمد، بنابراین به این دلیل است که خلق کرد اقلیم کردستان عراق، باید در این شرایط خودویژه منطقه خاورمیانه، به جای عمده کردن خواسته ناسیونالیستی و ارزش‌های قومی و ملی خود و قهرمان‌سازی از جنایتکاران به خلق کرد و به جای تکیه کردن بر شعار تجزیه عراق، می‌بایست بر شعار فدراتیو و کنفدراتیو دموکراتیک، یا همزیستی دموکراتیک تکیه کنند، چراکه تنها توسط این شعار است که امکان رهائی خلق کرد اقلیم کردستان عراق از دو ستم طبقاتی و سیاسی ممکن می‌گردد.

تجزیه سودان جنوبی توسط پروژه امپریالیستی که به خاطر نفت آن منطقه صورت گرفت و عواقب بعدی آن برای مردم زحمتکش سودان می‌تواند یک نمونه تجربه شده و راهنما برای مردم کرد اقلیم کردستان عراق باشد تا خوب دریابند که نفت و سرمایه نفتی اگر در خدمت نظام‌های دموکراتیک سیاسی و اجتماعی نباشد ویران‌گر خواهد بود.

۵ - فراموش نکنیم که اقلیم کردستان عراق:

اولاً مرز دریائی جهت مبادله با خارج از اقلیم کردستان ندارد.

ثانیاً از آنجائیکه خلق کرد طبق تقسیم کشوری سایکس - پیکو در چهار کشور ایران و عراق و ترکیه و سوریه تقسیم شده‌اند، با عنایت به ماهیت ارتجاعی و غیر دموکراتیک سردمداران و حکومت‌های چهار کشور فوق، بی‌شک استقلال اقلیم کردستان عراق باعث می‌گردد تا چهار رژیم ایران و ترکیه و عراق و سوریه، از پروژه تجزیه‌طلبانه سردمداران اقلیم کردستان عراق احساس خطر استراتژیک بکنند. در نتیجه در این رابطه جهت مقابله با این خطر، رژیم‌های مرتجع چهار کشور فوق جهت نابودی اقلیم کردستان با هم متحد خواهند شد، که اتحاد اخیر بین رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران و دولت رجب طیب اردوغان در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد. بنابراین همین امر باعث محاصره چند لایه‌ای خلق کرد اقلیم کردستان نیز می‌گردد، که در تحلیل نهائی قربانی این فاجعه، باز خلق کرد اقلیم کردستان خواهد بود. ❏

ادامه دارد



# بحران «آشفتگی ساختاری» در ایران

فقاہتی (به رهبری ابوالقاسم کاشانی و حمایت محمد حسین بروجردی) در برابر مصدق و حمایت حوزه‌های فقاہتی از دربار پهلوی و شعار حمایت حزب توده «از تحویل نفت شمال به شوروی» و غیره، همه و همه در نگاه مصدق معلول فونکسیون و پس‌لرزه‌های همان «قرارداد وثوق الدوله» با امپریالیسم انگلیس بوده است.

بنابراین به این ترتیب بود که دکتر محمد مصدق از همان اوان شروع مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری و ضد امپریالیستی‌اش در دوران رضا شاه، در نوک پیکان مبارزه و حرکت خودش، «مبارزه با قرارداد وثوق الدوله قرار داده بود» و باز در این رابطه بود که در طول ۲۰ سال مبارزه سیاسی مصدق، هرگز وقایع مختلف سیاسی و اجتماعی داخلی و خارجی نتوانستند، «آدرس اشتباهی به مصدق بدهند» و او را در این رابطه دچار حرکت در جاده‌های فرعی بکنند. بی‌شک در این رابطه اگر داوری کنیم که علت اصلی موفقیت مبارزه ضد استعماری و رهایی‌بخش مصدق «همین تشخیص صائب» مصدق و در ادامه آن عدم انحراف او از این جاده بوده است، دوازی غلطی نباشد. بطوریکه در این چارچوب، نه تنها خیانت همراهان او از بقائی تا مکی نتوانستند مصدق را در مسیر مبارزه با «قرارداد وثوق الدوله» و امپریالیسم انگلستان» دچار انحراف بکنند و نه تنها ترورهای برنامه‌ریزی شده فدائیان اسلام (از ترور ناموفق حسین فاطمی تا ترور احمد کسروی) نتوانست مصدق را در مسیر

فونکسیون کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر اقتصاد و سیاست و فرهنگ و تاریخ جامعه ایران، تنها «تغییر یک دولت نبود» بلکه برعکس یک زلزله‌ای بود که تمامی ارکان عینی و ذهنی جامعه ایران را برای سالیان سال به لرزه درآورد و به همین دلیل پس‌لرزه‌های آن زلزله خانمان‌سوز و اقتصادسوز و فرهنگ‌سوز و سیاست‌سوز بزرگتر از خود زلزله کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بوده است، آنچنانکه در این رابطه می‌توان به وضوح داوری کرد که در طول ۶۴ سالی که از کودتای ۲۸ مرداد می‌گذرد، «آبشخور اولیه تمامی بحران‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی که جامعه ایران گرفتار آن بوده است و هم اکنون گرفتار آن می‌باشد، در تحلیل نهائی بازگشت پیدا می‌کند به پس‌لرزه‌های کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در مرحله پساکودتا»، به طوری که به ضرس قاطع می‌توانیم بگوئیم که پس‌لرزه‌های کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در مرحله پساکودتا، برای جامعه ایران خانمان‌سوزتر از دوران خود کودتا و مرحله پیشاکودتا (دوران دولت مصدق) بوده است.

به همین دلیل، باید در اینجا داوری کنیم که کودتای ۲۸ مرداد یک «حادثه و فراورده» نبود، بلکه یک «فرایند جدید در تاریخ حیات امپریالیسم جهانی بود که با ظهور هیولای امپریالیسم تازه نفس آمریکا در عرصه هژمونی سرمایه‌داری جهانی به وقوع پیوست»، که برای فهم فونکسیون تاریخی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در اینجا مجبوریم به ذکر یک مثال و نمونه تاریخی بپردازیم.

در خصوص رویکرد دکتر محمد مصدق جهت تحلیل مسائل سیاسی نقل می‌کنند که او در تحلیل ریشه تاریخی بحران‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آن روز حاکم بر جامعه ایران، آبشخور اولیه جنگ سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه آن روز ایران را «قرارداد وثوق الدوله می‌دانست». آنچنانکه می‌توان داوری کرد که به نظر او قرارداد وثوق الدوله با انگلیس، آبشخور تمامی گرفتاری‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران، از کودتای رضاخان و سیدضیاء الدین طباطبائی (کودتای انگلیسی سال ۱۲۹۹) گرفته تا تبعید رضاخان در ۲۵ شهریور ۱۳۲۰ (طبق پروژه دستور امپریالیسم انگلستان) تا غارت سرمایه‌های نفتی ملت ایران (توسط امپریالیسم انگلیس) و تا ظهور قوام السلطنه (مهره سرسپرده امپریالیسم انگلستان) و همچنین سرکوب قیام ۳۰ تیر سال ۳۱ مردم ایران و محاصره اقتصادی دولت دکتر محمد مصدق (توسط امپریالیسم انگلیس) و همدستی امپریالیسم تازه نفس آمریکا و جریان ترورهای مشکوک و از قبل برنامه‌ریزی شده فدائیان اسلام (از ترور ناموفق حسین فاطمی گرفته تا ترور رزم آرا و احمد کسروی و غیره) و صف‌آرایی حوزه‌های





داد، بلکه حتی مبارزه ضد ارتجاعی‌اش با حوزه‌های فقهاتی و روحانیت و بازوی مسلح آنها یعنی فدائیان اسلام، در این چارچوب به انجام رسانید.

ملی کردن صنعت نفت ایران توسط همین استراتژی رهائی‌بخش ملی و ضد امپریالیستی به پیروزی رسانید، نه در کادر یک مبارزه اقتصادی و یا معامله و زد و بند سیاسی (مثل برجام) جهت دستیابی به پول‌های بلوکه شده یا افزایش درآمد نفتی، برای فهم مضمون استراتژی مبارزه رهائی‌بخش ملی و ضد امپریالیستی دکتر محمد مصدق باید مضمون ملی کردن کانال سوئز توسط جمال عبدالناصر و ملی کردن صنعت مس شیلی توسط سالوادر آلنده (که هر دو حرکت فوق به تاسی از حرکت دکتر محمد مصدق صورت گرفته است) فهم کنیم، چراکه هم ملی کردن کانال سوئز (توسط جمال عبد الناصر) و هم ملی کردن صنعت مس شیلی (توسط سالوادر آلنده) از «جوهر ضد امپریالیستی و ضد استعماری و رهائی‌بخش ملی» برخوردار بودند.

به همین دلیل است که وقتی که دکتر محمد مصدق در مسیر بازگشت از سفر به آمریکا وارد مصر می‌شود، مردم مصر به عنوان یک قهرمان ملی مصر از مصدق استقبال می‌کنند و بی‌شک در این رابطه اگر داوری کنیم که علت موفقیت مصدق (نسبت به تحلیل او از قرارداد وثوق الدوله) این بود ه است که او در آن شرایط تاریخی حیات امپریالیسم جهانی، به درستی فهم کرد که «استثمار ملت از ملت، برتری بر استثمار طبقه از طبقه، یا طبقه از ملت دارد» یک داوری احساسی و غیر واقع‌بینانه نیست و این موضوع حقیقتی است که نه تنها نظریه‌پردازان سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا نتوانستند با همه ادعای خود آن را فهم کنند و نه تنها نظریه‌پردازان سوسیالیسم دولتی قرن بیستم نتوانستند آن را تحلیل و فهم نمایند، حتی طرفداران سوسیالیست دولتی اتحاد جماهیر شوروی در داخل کشور که در رأس آنها حزب توده قرار داشت، نتوانستند جوهر ضد استثماری مبارزه رهائی‌بخش ملی و ضد امپریالیستی و ضد ارتجاعی و ضد استعماری و ضد استبدادی دکتر محمد مصدق فهم نمایند.

بر این مطلب بیافزاییم که علت همه انحرافات سیاسی حزب توده از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق و مبارزه رهائی‌بخش ملی و ضد استعماری و ضد امپریالیستی و ضد استبدادی و ضد ارتجاعی او به لحاظ تئوریک این بود که حزب توده به تاسی از نظریه‌پردازان سوسیالیسم

خود دچار سرگردانی و اصلی کردن تضادهای داخلی و فرعی بکند و نه تنها سهم‌خواهی روحانیت و حوزه‌های فقهاتی تحت رهبری ابوالقاسم کاشانی و حمایت محمد حسین بروجردی از دربار و کودتا، نتوانست مصدق را درگیر مسائل فرعی بنماید، حتی مبارزه فراگیر و همه جانبه حزب توده با دولت مصدق، در حمایت از منافع اتحاد جماهیر شوروی که «آب ریختن در آسیاب امپریالیسم انگلستان بود» نتوانست مصدق را در مسیری که از همان آغاز بر علیه «قرارداد وثوق الدوله و امپریالیسم انگلستان» انتخاب کرده بود، دچار سرگردانی و انحراف بکند.

از این رو در این رابطه است که مهمترین سوالی که در اینجا مطرح می‌گردد اینکه، مصدق محتوا و مضمون «قرارداد وثوق الدوله با امپریالیسم انگلستان» را چگونه ارزیابی و تحلیل می‌کرده است؟ و چگونه آبخور تمامی جنگ‌ها و دخالت‌ها و غارت‌های امپریالیسم انگلستان در کشور ایران (از سال ۱۲۹۹ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) قرارداد وثوق الدوله با امپریالیسم انگلستان، تبیین و تحلیل می‌کرد؟

به عبارت دیگر اگر چه به ظاهر قرارداد وثوق الدوله توسط دخالت‌های سیاسی و نظامی و اقتصادی امپریالیسم انگلستان تغییر شکل داد، چرا مصدق هرگز با این تغییر لباس‌های امپریالیسم انگلستان دچار انحراف و سرگردانی و اشتباهی گرفتن آدرس مسیر نشد؟

برای پاسخ به این سوال باید توجه داشته باشیم که مصدق «محتوا و مضمون قرارداد وثوق الدوله را اقتصادی صرف تحلیل نمی‌کرد و آن را تنها یک قرارداد (صرف نفتی یا قراردادی جهت سلطه بر بازار اقتصادی ایران و غارت منابع اولیه این مملکت) با امپریالیسم انگلستان ارزیابی نمی‌کرد، بلکه برعکس مصدق «قرارداد وثوق الدوله را یک قرارداد امپریالیستی و استعماری و اقتصادی - سیاسی جهت سلطه همه جانبه اقتصادی و سیاسی و نظامی امپریالیسم انگلستان بر کشور ایران تحلیل می‌کرد و مبارزه با قرارداد وثوق الدوله را یک مبارزه رهائی‌بخش ملی و ضد امپریالیستی می‌دانست و در چارچوب استراتژی مبارزه رهائی‌بخش ملی و ضد امپریالیستی با امپریالیسم انگلستان بود که مصدق نه تنها مبارزه ضد استبدادی و آزادی‌خواهانه خودش با دو شاه کودتاگر رضاخان و پهلوی دوم، تحت شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» تا آخر (حیات سیاسی‌اش در کادر این استراتژی رهائی‌بخش ملی و ضد امپریالیستی خود) ادامه

کلاسیک نیمه دوم اروپا و نظریه پردازان سوسیالیسم دولتی قرن بیستم، تنها موضوع مبارزه طبقاتی و مبارزه ضد استثمار در «استثمار طبقه از طبقه» خلاصه می‌کردند و هرگز نمی‌توانستند به موضوع «استثمار ملت از ملت» که در قرن نوزدهم و بیستم وحشتناک‌تر از «استثمار طبقه از طبقه» بوده است، پی ببرند.

بنابر این اگر می‌بینیم که حزب توده در کوران مبارزه ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق، شعار «واگذاری نفت شمال به کشور شوروی سابق» می‌دهد، به خاطر آن است که حزب توده نمی‌توانست فهم نماید که آنچنانکه غارت نفت ایران توسط امپریالیسم انگلیس «استثمار ملت از ملت» می‌باشد، واگذاری نفت شمال مردم محروم ایران به شوروی سابق خود نیز «استثمار ملت از ملت می‌باشد» و باز در همین رابطه است که اگر می‌بینیم که در کوران مبارزه مصدق با امپریالیسم انگلیس تحت شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران»، حزب توده با به راه انداختن اعتصابات کارگری و تظاهرات خیابانی بر علیه دکتر محمد مصدق، اقتصاد داخلی را در اوج تحریم جهانی، به رکود و تعطیلی و کم کاری می‌کشاند و زمینه نارضایتی اجتماعی بر علیه دکتر محمد مصدق ایجاد می‌نماید، همه اینها به خاطر این بود که حزب توده نمی‌توانست (به لحاظ تئوری) فهم نماید که «استثمار ملت از ملت» وحشتناک‌تر از «استثمار طبقه از طبقه» می‌باشد. لذا به این دلیل است که تا زمانیکه نتوانیم «مبارزه طبقاتی داخلی بر علیه استثمار ملت از ملت سمت و سو بدهیم، هرگز نخواهیم توانست از شر استثمار طبقه از طبقه، رهایی پیدا بکنیم و سوسیالیسم علمی چیزی نیست جز فهم فرایند اشکال استثمار و مبارزه طبقاتی و بستر سازی جهت رهایی از اشکال استثمار.»

پر پیداست که علت اصلی شکست سوسیالیسم دولتی در قرن بیستم، همین سرگردانی در فهم مولفه‌های سه گانه «استثمار طبقه از طبقه» و «استثمار طبقه از ملت» و «استثمار ملت از ملت» بوده است، چراکه به وضوح می‌دیدیم که (آنچنانکه خلیل ملکی در تعریف شعار انترناسیونالیستی آن زمان حزب توده بر علیه دکتر محمد مصدق می‌گفت: «در شعار انترناسیونالی است سوسیالیست دولتی قرن بیستم، انترش کشور های پیرامونی بودند و ناسیونالیستش اتحاد جماهیر شوروی). البته هرگز نباید این رویکرد و تحلیل ما از حرکت دکتر محمد مصدق، در مخاطب و خواننده تداعی این امر بکند که ما حرکت دکتر محمد مصدق در مبارزه ضد امپریالیستی و ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد ارتجاعی بدون عیب و اشکال می‌بینیم، هرگز چنین نیست، چراکه آنچنانکه در آسیب‌شناسی حرکت مصدق قبلاً در همین نشر مستضعفین (ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) اعلام کرده‌ایم، هم مبارزه ضد امپریالیستی مصدق دارای عیب و اشکال بوده است و هم مبارزه ضد استبدادی او، اما نکته‌ای که در این رابطه باید در نظر داشته باشیم اینکه «آسیب‌شناسی یک حرکت برای تکامل بخشیدن به آن حرکت می‌باشد نه مچ‌گیری سیاسی» آنچنانکه حزب توده دنبال می‌کرد و کسی که در عرصه نظریه‌پردازی و فهم واقعیت و حرکت در جهت اعتلای مبارزه ضد استثماری و ضد استحماری و ضد استبدادی نتواند این موضوع را فهم نماید، هرگز نخواهد توانست یک «سوسیالیست واقعی» باشد. ❏

ادامه دارد



# عاشورای

گفتمانی؟

سیاسی؟

حکومتی؟

تصوفی؟

جهادی؟

## کدامین عاشورا؟



سرکوب قیام حجر بن عدی در مرج العذرا) با امپراطوری مستبد و توتالیتر بنی‌امیه بود. قابل ذکر است که در رابطه با این دو مؤلفه باید نخست توجه داشته باشیم که معاویه به خصوص از بعد از شکست دادن نظامی امام حسن و از بعد از صلح تحمیلی به امام حسن، از آنجائیکه توسط این صلح تحمیلی توانسته بود حاکمیت امپراطوری مطلق خودش را بر تمام جهان مسلمین تثبیت کند، همین امر باعث شده بود تا شرایط برای سرکوب مطلق توده‌های مسلمان و پیشگامان مبارزاتی آنها فراهم گردد. در نتیجه در این رابطه بود که امپراطوری توتالیتر و مستبد معاویه به خصوص از بعد از صلح تحمیلی امام حسن از توده‌های مسلمان و پیشگامان مبارزاتی آنها آنچنان نسخ کشیده بود و آنچنان تمامی افراد و جریان‌هایی که بر علیه او قیام کرده بودند قلع و قمع کرده بود که دیگر «تمامی جوامع مسلمان اعم از توده‌ها و پیشگامان در برابر دو مطلق ناتوانی (ناتوانی توده‌ها در مبارزه و ناتوانی پیشگامان در شیوه مبارزه) با حاکمیت قرار گرفته بودند.»

باری نخستین «فونکسیون قیام امام حسین در جریان عاشورا و کربلای سال ۶۱ هجری شکستن این دو مطلق (مطلق عدم توانایی توده‌های مسلمان در مبارزه با حاکمیت و مطلق عدم شیوه مبارزاتی با حاکمیت در پیشگامان جوامع مسلمان) بود»، چراکه پژوهاک و بازتاب و انعکاس فوری عاشورا در جوامع مسلمین از همان روز عاشورای

برای پاسخ به سؤال‌های فوق باید عنایت داشته باشیم که بر عکس امام حسین، امام علی در دوران نزدیک به ۵ سال خلافتش (از سال ۳۶ تا سال ۴۱) توسط خطبه‌ها و نامه‌ها و حکمت‌های خود (که یک سوم آنها در قرن چهارم توسط سید رضی در زمان آل بویه به‌صورت گزینشی در نهج‌البلاغه موجود جمع‌آوری گردیده است) تلاش کرده است تا با تبیین تئوریک حرکت نظری و عملی خودش در جامعه آن روز مسلمانان «حرکت عدالت‌خواهانه» خود را به‌صورت یک «گفتمان مسلط» درآورد. اما امام حسین هر چند در طول نزدیک به ۶ ماه حرکت خود (از رجب سال ۶۰ که معاویه مرد، تا عاشورای سال ۶۱) از مدینه تا مکه و از مکه تا کربلا تلاش می‌کرد تا با اطلاع رسانی مسلمین در باب «جوهر قیام خودش» مبنای تئوریک و نظری به حرکت و قیام خود بدهد، به‌صورت مشخص هرگز نتوانست مانند امام علی (در ۵ سال خلافتش) به تئوریزه کردن حرکت و قیام خود دست پیدا کند و به همین دلیل چه قبل از شروع و چه در مدت شش ماه قیامش (یعنی تا عاشورای ۶۱) کل سخنان و کارهای تئوریک امام حسین در یک جزوه چند برگه‌ای قابل جمع‌آوری می‌باشد. در این رابطه می‌توانیم دآوری بکنیم که امام علی برعکس امام حسین هرگز توسط عقبه کار تئوریک خود نبود که توانست عاشورای ۶۱ را بدل به «گفتمان ظلم‌ستیز و استبدادستیز» در عرصه اسلام تاریخی بکند.

حال سوالی که باز در اینجا قابل طرح است اینکه؛ امام حسین با چه مدلی از حرکت توانست قیام خودش را به‌عنوان گفتمان مسلط در عرصه اسلام تاریخی در آورد؟ به عبارت دیگر امام حسین با کدامین بن‌بست‌های سیاسی یا اجتماعی یا استراتژی یا ایدئولوژیک توانست توسط قیام خود حل کند یا بشکند تا توسط آن قیام خود را بدل به گفتمان مسلط در جوامع مسلمانان از نیمه دوم قرن اول هجری بکند؟

پاسخ به این سؤال آخر می‌تواند شروع خوبی در این درس گفتار برای پاسخ به تمامی سؤال‌های فوق باشد. به‌طور خلاصه و کپسولی و مجمل باید مطرح کنیم که بن‌بست‌هایی که امام حسین توانست توسط قیام خود به چالش بکشد عبارتند از:

الف - بن‌بست «ناتوانی مبارزاتی مردم با رژیم توتالیتر و مستبد بنی‌امیه» که از بعد از شکست امام حسن و تحمیل صلح آنچنانی بر امام حسن و تثبیت امپراطوری معاویه بر جهان مسلمانان این ناتوانی مبارزاتی در توده‌های مسلمان «بدل به عقیده و ایمان» شده بود.

ب - بن‌بست «شیوه مبارزاتی پیشگامان مسلمان» (به خصوص از بعد قتل عام و



ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی و به چالش کشیدن قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمیت غاصب بود، توانست از فردای عاشورای ۶۱ الی الان به‌عنوان «گفتمان مسلط» در تاریخ اسلام درآید.

این در شرایطی بود که در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام (که در سال ۱۱ هجری اتفاق افتاد) خلفای سه‌گانه به علت پس‌لرزه‌های جامعه مدینه‌النبی پیامبر اسلام (حتی تا زمان عثمان که تمامی فریادها را توسط سرنیزه جهت حمایت از طبقه غارتگر حاکمه سرکوب می‌کرد) نتوانستند مانند زمان بنی‌امیه اختناق و سرکوب به‌صورت مطلق بر جوامع مسلمین تحمیل و تزیق نمایند و به همین دلیل در زمان خلافت پنج‌ساله امام علی ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی نمی‌توانست مانند زمان امام حسین بدل به گفتمان مسلط بشود.

در همین رابطه بود که در طول ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام به خصوص در دهه خلافت عثمان آنچه که بیش از استبداد حاکمیت، جامعه اسلامی را بیمار و زمین‌گیر ساخته بود «نا برابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اقتصادی و غارتگری طبقه جدید حاکمه بود» که باعث شده بود تا از فردای به خلافت رسیدن امام علی او با شعار «عدالت» ادعای پس‌گرفتن اموال به غارت رفته توده‌های مظلوم (حتی اگر آن اموال در مهریه زنان طبقه حاکمه هم رفته باشد) بکند. در رویکرد او فلسفه قبول خلافت بر مسلمین نه به خاطر امامت و مشروعیت آسمانی بوده و نه در ادامه ولایت نبوی پیامبر اسلام بوده و نه به خاطر سفارش پیامبر در واقعه غدیر خم بوده است، بلکه برعکس آنچنانکه خود او با صراحت اعلام می‌کند فقط به خاطر مسئولیت پیشگام (در چارچوب آگاهی اجتماعی خود) برای عصیان در برابر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم بوده است.

«أَمَا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامِ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَقَارُوا عَلَى كَظْمَةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبَ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتِ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتِ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيهَا وَ لِأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَقْطَةِ عَنَزٍ - سوگند به خدا که دانه را شکافت و حیات را آفرید اگر قیام مردم که در حمایت من (بر علیه عثمان) نبود و توسط این قیام مردم حجت بر من تمام نمی‌شد و اگر میثاق خداوند با پیشگامان و آگاهان جامعه نبود که آنها نباید در برای سیری طبقه حاکم و گرسنگی طبقه محکوم ساکت و بی‌تفاوت باشند مهار شتر خلافت را بر کوهانش رها می‌کردم و مانند آغاز آن (۲۵ سال پیش در زمان وفات پیامبر اسلام) عمل می‌کردم تا آنگاه شما باورم کنید که این قدرت‌های فریبنده حکومت در نزد من از آب بینی یک بز

۶۱ قبل از شروع نبرد نظامی حق با باطل با بازتولید جنبش اعتراضی حر بن یزید ریاحی و همراهانش به نمایش درآمد و نشان داد که «عاشورای گفتمانی» امام حسین توانسته است این دو مطلق ناتوانی را در جوامع مسلمین به چالش بکشد که البته با شروع «قیام توابین» از فردای عاشورای ۶۱ «عاشورای گفتمانی» امام حسین به انحراف کشیده شد و بدل به «عاشورای جهادی» گردید که مختار ثقفی سرسلسله جنبان این انحراف بود، ولی حتی فونکسیون عاشورای جهادی در جوامع مسلمین باعث گردید تا توده‌های مسلمان دریابند و به این خودآگاهی برسند که آنچنانکه قبلاً تصور می‌کردند امپراطوری توتالی‌تر و مطلق العنان بنی‌امیه شکست‌ناپذیر نیست. لذا به علت این فونکسیون مثبت دو گانه «عاشورای گفتمانی» در مطلق شکنی بود که عاشورای ۶۱ از همان روز عاشورا با قیام حر بن یزید ریاحی بدل به «عاشورای گفتمانی» برای توده‌ها و پیشگامان جوامع مسلمان گردید.

پدیداست که جوهر این «عاشورای گفتمانی» همان «ظلم‌ستیزی و استبدادستیزی و به چالش کشیدن قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمیت غاصب بر توده‌ها می‌باشد». اما سوالی که باز در همین جا قابل طرح است اینکه چرا گفتمان عدالت‌خواهانه امام علی با آن همه عقبه تئوریکی که داشت، نتوانست مانند گفتمان استبدادستیز و ظلم‌ستیز و قدرت‌ستیز سه مؤلفه‌ای حاکمیت عاشورا ۶۱ امام حسین با آن سرعت و فراگیری در عرصه اسلام تاریخی بدل به گفتمان مسلط بشود؟

برای پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که از فردای تثبیت حاکمیت بنی‌امیه به علت شکست امام حسن و به علت صلح تحمیلی بر امام حسن تاکنون، این استبداد سیاسی و قدرت سه مؤلفه‌ای غاصبانه حاکمیت‌های جوامع مسلمان بوده است که به‌عنوان مشکل عمده و اساسی و فوری جوامع مسلمان شده است و باز در برابر این مشکل فلج‌کننده جوامع مسلمین بوده است که پیوسته در زیر چتر غصب قدرت سه مؤلفه‌ای حاکمان غاصب و ظالم جوامع مسلمین در عرصه اسلام تاریخی در آتش بی‌عدالتی و نابرابری سوخته‌اند و نتوانسته‌اند تا در برابر فشار استبداد سیاسی حاکم و آتش بی‌عدالتی و نابرابری‌ها به‌صورت فوری و مستقیم به چالش بکشند. البته از همان آغاز توده‌ها دریافته بودند که خود بی‌عدالتی و نابرابری توسط طبقه حاکم تا زمانیکه با حمایت سرنیزه حاکمیت سیاسی غاصب حمایت نشوند، نمی‌توانند در جوامع تثبیت شوند. لذا به همین دلیل از آنجائیکه «عاشورای گفتمانی» در نگاه توده‌ها و پیشگامان مبارزاتی آنها دارای جوهر



زکامی بی‌ارزش‌تر است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه سوم - ص ۵۰ - س ۲).

و باز در همین رابطه بود که او در نخستین خطبه پس از قبول خلافت به‌عنوان بیانیه شماره یک سیاسی خود در برنامه حکومتی خودش اینچنین مطرح می‌کند:

«أَلَا وَ إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ فَنَدَ عَادَتُ كَهَيْبَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّهُ (صلى الله عليه وآله) وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبْلِيَنَّ بَلْبَلَهُ وَ لَتُعْرَبَنَّ عَرْبِلَهُ وَ لَتَسَاطَنَنَّ سَوَاطِنُ الْفَقْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلَكُمْ أَعْلَاكُمْ وَ أَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَ لَيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصْرًا وَ لَيَقْصِرَنَّ سَبَّاقُونَ كَانُوا سَبْقًا - آگاه باشید که جامعه و گرفتاری‌های شما بازگشت به دوران جاهلیت (و زمانی که پیامبر بر علیه آن جاهلیت مبعوث گردید) پیدا کرده است. آگاه باشید در دوران خلافت من دوباره مانند زمان پیامبر به امتحان کشیده می‌شوید و جامعه آفت‌زده شما را در دیگ حوادث گرفتار می‌سازم تا پابندی‌های جامعه بالا بیایند و بالائی‌های جامعه پائین بروند و پیشی گرفته‌های ۲۵ سال گذشته به عقب برگردند و عقب افتاده‌ها سبقت بگیرند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶ - ص ۵۷ - س ۵).

و باز در همین رابطه بود که او در بیانیه شماره ۲ خود در سرآغاز قبول خلافت مطرح کرد که:

«وَ اللَّهُ لَوْ وَجِدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءِ وَ مَلَكَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَصْبَقُ - به خدا سوگند اموال به غارت رفته مردم در ۲۵ سال گذشته بعد از وفات پیامبر اسلام به بیت‌المال مردم برمی‌گردانم، اگرچه این اموال در مهریه زنان‌شان رفته باشد، چرا که در اجرای عدالت برای جامعه وسعت و گشایشی است و کسی که برای او عدالت سخت باشد جور و نابرابری برایش تنگتر خواهد بود» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵ - ص ۶۷ - س ۱).

اما بر عکس امام علی، امام حسین در شش ماه حرکتش (از رجب سال ۶۰ تا عاشورای ۶۱) تمام تلاشش در این بود تا فلسفه قیام خودش را در مبارزه با ظلم سیاسی حاکم بر توده‌ها که همان استبداد حاکمیت بنی‌امیه بود، اعلام نماید:

«إِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَ الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا - زندگی با ظالمان برای من خستگی‌آور است لذا در مبارزه با آنها مرگ در نظر من جز سعادت چیزی نیست» (تحف العقول - ص ۱۷۶).

«إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَ لَا بَطْرًا وَ لَا مُفْسِدًا وَ لَا ظَالِمًا وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الْأَصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِي، أُرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ

الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي - قیام من بر علیه بنی‌امیه برای کسب قدرت سیاسی و جاه‌طلبی نیست بلکه قیام کرده‌ام تا مفسد حاکم بر جامعه جدم اصلاح نمایم»، آنچنانکه پیامبر اسلام در این رابطه فرموده بود که: «الملك يبقى مع الكفر و لا يبقى مع الظلم - حکومت بر کفر می‌تواند دوام پیدا کند اما بر ظلم نمی‌تواند ادامه داشته باشد» (مقتل‌الحسین خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۸۸).

به عبارت دیگر در رویکرد پیامبر اسلام جهت‌دوری در باب ماهیت حکومت‌ها معیار داورى ما باید ظلم و عدل باشد نه دین و بی‌دینی. باز در همین رابطه بود که پیامبر اسلام می‌فرماید:

«أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ (يَا: أَفْضَلُ الْجِهَادِ) كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ - بالاترین اعمال و بالاترین جهادها مبارزه با مستبدین حاکم بر توده‌ها توسط عدالت است.»

یادمان باشد که امام حسین درس شناخت ماهیت بنی‌امیه قبل از عاشورا از پدر بزرگوارش امام علی آموخته بود، آنجا که می‌فرماید:

«أَلَا وَ إِنَّ أَخْوَفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمِيَّةَ فَإِنَّهَا فِتْنَةٌ عَمِيَاءٌ مُظْلِمَةٌ عَمَّتْ خُطَّتْهَا وَ حَصَّتْ بَلِيَّتُهَا وَ أَصَابَ الْبَلَاءُ مَنْ أَبْصَرَ فِيهَا وَ أَخْطَأَ الْبَلَاءُ مَنْ عَمِيَ عَنْهَا وَ أَيْمُ اللَّهِ لَتَجِدَنَّ بَنِي أُمِيَّةَ لَكُمْ أَرْبَابًا سُوءَ بَعْدِي كَالنَّابِ الضَّرُوسِ تَعْزِمُ بِفِيهَا وَ تَخْبِطُ بِبَيْدِهَا وَ تَزِينُ بِرِجْلِهَا وَ تَمْنَعُ دَرَهَا لَا يَزَالُونَ بِكُمْ حَتَّى لَا يَثْرُكُوا مِنْكُمْ إِلَّا نَافِعًا لَهُمْ أَوْ غَيْرَ ضَائِرٍ بِهِمْ وَ لَا يَزَالُ بِلَاؤُهُمْ عَنْكُمْ حَتَّى لَا يَكُونَ انْتِصَارُ أَحَدِكُمْ مِنْهُمْ إِلَّا كَانْتِصَارَ الْعَبْدِ مِنْ رَبِّهِ وَ الصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَصْحَبِيهِ - آگاه باشید که بی‌مناک‌ترین فتنه‌ها بر شما از نظر من فتنه بنی‌امیه است زیرا آن فتنه کور و تاریکی است که دامنه آن فراگیر و همگانی و گرفتاری آن ویژه افراد خاصی است. بلای آن به کسی رسد که بی‌بنا و آگاه باشد و به هر که کور و بی‌تفاوت باشد راه پیدا نکند. به خدا سوگند پس از من بنی‌امیه را زمامداران بدی خواهید یافت مانند شتر پیر و چموشی که با دهانش گاز گیرد و با دستش بکوبد و با پایش لگد زند و از دوشیدن شیرش جلوگیری کند و اینان پیوسته به دنبال شما باشند تا جایی که کسی از شما را باقی نگذارند مگر آنکه به حال آنان سودمند است یا برایشان زیانی ندارد و پیوسته گرفتاری آنان بر شما باقی است تا آنجا که دادخواهی شما از آنها نیست مگر مانند دادخواهی بنده از ارباب خودش و تابعی بر متبوعش» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۹۳ - ص ۱۳۷ - س ۱۴).

ادامه دارد



# «جنبش زنان ایران» در مسیر «رهائی»

جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ و جذب زنان ایران، رفته رفته به صورت موقت و تاکتیکی از آن دیدگاه زن‌ستیزانه دهه ۳۰ و ۴۰ خود عقب‌نشینی کرد و جهت جذب جنبش زنان ایران، کوشید به صورت صوری و تاکتیکی از حقوق اجتماعی و حتی سیاسی زنان ایران هم حمایت نمایند.

یادمان باشد که در اینجا از حمایت تاکتیکی و شعاری و صوری کسانی از زنان ایرانی در سال ۵۷ حرف می‌زنیم که خود اینها در سال ۴۱ و ۴۰ از بعد از فوت بروجردی، تحت مخالفت با حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان ایران در شورای ایالتی ولایتی مبارزه با حکومت پهلوی را استارت زده بودند.

## ماحصل اینکه:

۱ - دینامیسم تحولات اجتماعی و طبقاتی جاری ایران گرچه به صورت «بالقوه» در عرصه جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تحت هژمونی طبقه کارگر و زحمتکشان هم‌پیمان با این طبقه می‌جوشد، اما با عنایت به:

الف - شرایط «رکود حاکم» بر جنبش سراسری طبقه کارگر ایران.

ب - «محصور شدن» جنبش مطالباتی کارگران ایران در دایره مطالبات صنفی و کارگاهی یا غیر طبقه‌ای.

لذا همین جوهر غیر سکولار مدرنیته آلمانی، اگر به جای مدرنیته مذهب‌ستیز فرانسوی، وارد اندیشه و خودآگاهی مردم ایران می‌شد، نه تنها بسترهای نظری جهت انحطاط‌زدائی و رشد مدرنیته در ایران فراهم می‌شد، بلکه مهمتر از آن دیگر نیاز آن نبود تا توده‌های ایرانی جهت مبارزه با مدرنیته ضد مذهبی، به سنت‌های منحنفقه‌زده و استبدادزده پناه ببرند و آنچنان این حقیقت قابل توجه بود که حتی روشنفکرانی چون جلال آل احمد جهت مبارزه با این مدرنیته عملی و نظری تکوین یافته در جامعه ایران، به دامن همان سنت متصلب فقه‌زده و ارتجاعی مردم پناه برد؛ اما از این موضوع که بگذریم، خود این مدرنیته سکولار و مذهب‌ستیز نظری و عملی در جامعه ایران باعث گردید تا از بعد از شهریور ۲۰ به علت شکسته شدن چتر استبداد و اختناق رضاخان، فونکسیون جهت متولد شدن زن مدرن ایرانی، از دل زن سنتی گذشته بشود؛ که با شروع جنبش سیاسی گروه‌های مختلف جامعه ایران از بعد از تبعید رضاخان در شهریور ۲۰، همین زن مدرن محصول دانشگاه‌ها و نهادهای دیگر آموزشی رفته رفته با سیاسی شدن فضای جامعه ایران از بعد از شهریور ۲۰ خود را نسبت به مبارزه با انحطاط جامعه ایران، متعهد دید و در نتیجه همان زن مدرن ایرانی، سیاسی شد و به موازات سیاسی شدن زن مدرن ایرانی بود که شرایط جهت حضور زن ایرانی در عرصه حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران فراهم گردید.

لذا بدین ترتیب بود که رفته رفته با حضور زن مدرن سیاسی ایرانی به عرصه مبارزه اجتماعی حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، از صورت مذکر قبلی تغییر کرد. سیل ورود زنان به عرصه مبارزه اجتماعی به خصوص از نیمه دوم دهه ۵۰ به یکباره کفه ترازو به سود زنان ایران تغییر داد. تا آنجا که می‌توانیم به ضرس قاطع داورى کنیم که «برعکس انقلاب مشروطیت که یک انقلاب مذکر بود، به علت حضور فراگیر زنان ایران در کنار مردان در انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷، انقلاب ۵۷ یک انقلاب مؤنث شد». تا آنجا که حتی می‌توان گفت که نقش زنان در انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ پررنگ‌تر از نقش مردان بود. به همین دلیل روحانیت موج‌سوار از راه رسیده، جهت کسب هژمونی

ج - «فقدان تشکیلات مستقل کارگری» همراه با حاکمیت تشکیلات زرد حکومتی بر جنبش مطالباتی کارگران ایران.

د - «فقدان یا ضعف مبارزه سندیکالیستی» به علت «محدود و محصور شدن مبارزه صنفی آنها به عرصه‌های کارگاهی و کارخانه‌ای و غیر سراسری و غیر طبقه‌ای» و یا به عبارت دیگر، «فراگیر و سراسری نشدن مبارزه مطالباتی طبقه کارگر ایران» و «فقدان سازمان‌گری» و «پیوند یا اتحاد با دیگر شاخه‌های جنبشی» اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در غیبت «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین».

ه - «غیبت» جنبش کارگری و بالطبع طبقه کارگر ایران از عرصه «مبارزه دموکراسی‌خواهانه مردم ایران» از بهمن ماه ۵۷ الی زمانها، به علت خلاء «حمایت رهبری جنبش آزادی‌خواهانه از جنبش مطالباتی کارگران ایران» چه در عرصه عمل و چه در عرصه نظر، یعنی برنامه سیاسی اقتصادی خودشان.

و - عدم پیوند و هماهنگی همراه با عدم سازمان‌گری و تشکیلات سراسری مستقل و عدم رهبری جمعی یا شورائی تکوین یافته از پائین، بین شاخه‌های مختلف جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران اعم از شاخه جنبش زنان و جنبش دانشجویان و جنبش مزدبگیران و جنبش حاشیه‌نشینان کلان شهرها و جنبش دانش‌آموزان و جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره.

ز - «رشد نامتوازن کمی» شاخه‌های مختلف جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، بطوریکه طبق آرایش کمی شاخه‌های مختلف جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، شاخه جنبش حاشیه‌نشینان شهری با ۱۸ میلیون نفر جمعیت در کلان شهرهای ایران و ۵ میلیون نفر جمعیت در کلان شهر تهران، امروزه به لحاظ کمی و جمعیتی، این جنبش شهری در نوک پیکان «هرم جمعیتی» جنبش‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار دارد؛ که خود این امر باعث گردیده است تا رشد سرطانی و حرکت بدون تشکیلات و سازمان‌گری همراه با «عمده بودن عامل فقر» به عنوان انگیزه حرکت این جنبش، در برابر «عامل نابرابری» در جامعه امروز ایران تا جنبش حاشیه‌نشینان شهری (که بستر ساز ظهور هیولای پوپولیسم ستیزه‌گر و غارتگر بر جامعه ایران می‌شوند)، به صورت یک آفت و آسیب جدی تمامی شاخه‌های دموکراتیک و سوسیالیستی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را تهدید نماید.

البته در هرم جمعیتی و کمی فوق بعد از حاشیه‌نشینان ۱۸ میلیون نفری کلان شهرها، طبقه کارگر ایران با ۱۳ میلیون نفر جمعیت قرار دارد که در «غیبت تشکیلات مستقل و سراسری» و «فقدان اتحاد و پیوند با شاخه‌های دیگر جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی» اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به صورت «غایب بزرگ مبارزات آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه» ۳۸ سال گذشته جامعه ایران درآمده است.

بعد از طبقه کارگر ایران با جمعیت ۱۳ میلیون نفری در هرم آرایش جمعیتی، جنبش‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در مرتبه سوم جنبش دانشجویان ایران با ۴ میلیون نفر جمعیت قرار دارند که به علت «فقدان تشکیلات مستقل و سراسری» و «حاکمیت فضای پادگانی» بر دانشگاه‌ها و «عدم پیوند و اتحاد با شاخه‌های دیگر جنبش» و «کوتاه بودن مدت عمر دانشجویی» و «غیبت حرکت این جنبش به عنوان جنبش پیشرو (نه پیشاهنگ) در عرصه جنبش مطالباتی مردم ایران» و «عدم استقلال» این جنبش نسبت به جنگ جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود این جناح‌های درون حاکمیت، باعث شده است تا جنبش دانشجویی ایران به غیر از برهه تیرماه ۷۸، به صورت «غیر عامل» یا در حال «رکود» باشند و یا اینکه دنباله‌رو جناح‌های درونی قدرت حاکم، جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی این جناح‌ها در عرصه تقسیم قدرت هستند.

پس از جنبش دانشجویی با چهار میلیون نفر جمعیت در هرم جمعیت جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در مرتبه چهارم جنبش معلمان ایران با دو میلیون نفر قرار دارند.

ح - خودویژگی جنبش زنان ایران حول شعار «تساوی حقوق زن و مرد» که بستر ساز «مبارزه ایدئولوژیکی و سیاسی این جنبش» با «اسلام فقهاتی» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شده است، چراکه «ستون خیمه اسلام هزار ساله فقهاتی در چارچوب اسلام دگماتیسم روایتی که آلترناتیو اسلام قرآنی در حوزه‌های هزار ساله فقهاتی شیعه و سنی می‌باشد، بر پایه آپارتاید جنسی و تبعیض حقوقی و سیاسی و اجتماعی زن و مرد استوار می‌باشد». لذا همین جایگاه تبعیض جنسیتی در دستگاه اسلام فقهاتی باعث گشته است تا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۳۸ سال گذشته عمر خود، هر گونه عقب‌نشینی در برابر شعار تساوی حقوق زن و مرد جنبش زنان ایران، به مثابه فرو ریختن همه سرمایه‌های



فقهانی و حکومتی و عقیدتی خود تلقی نماید.

ن - تلاش ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهانی حاکم جهت «استحاله زن اجتماعی و زن سیاسی ایرانی به زن خانواده» و محدود کردن «کار زن ایرانی از شکل نیروی کار اجتماعی به کار درون خانه»، جهت تولید نسل بیشتر برای دستیابی به جمعیت ۱۵۰ میلیون نفری در رقابت با جمعیت یک میلیارد نفری اهل تسنن در عرصه رقابت سیاسی خاورمیانه، برای هژمونی بر هلال شیعیه.

ط - جایگاه سهم زنان ایران در تولید ناخالص ملی که معادل ۱۵٪ می‌باشد، همچنین جایگاه حجم کار زنان ایران در عرصه بازار کار امروز ایران که به میزان ۳۰٪ می‌باشد، باعث گردیده است تا در جامعه امروز ایران، «زن اجتماعی» و «زن کار» بر «زن خانواده» برتری کمی و کیفی پیدا کند.

س - پیوند تنگاتنگ بین سه مؤلفه آزادی، یعنی:

ی - نیاز دستیابی و تحقق دموکراسی در جامعه به حقوق یکسان و برابر زن و مرد، در برابر قانون که به قول تروتسکی «معیار دموکراسی» می‌باشد.

اول - آزادی‌های سیاسی،

دوم - آزادی‌های اجتماعی،

سوم - آزادی‌های مدنی، در عرصه مبارزه با نابرابری‌های سیاسی و نابرابری‌های اقتصادی و نابرابری‌های اجتماعی حاکم بر زنان ایران. ❏

ک - نیاز تحقق و دستیابی به مدرنیته در جامعه ایران به تحقق دو اصل «آزادی و عدالت» یا پیوند بین دو اصل «آزادی و عدالت» در عرصه مبارزه «دموکراسی - سوسیالیستی» شریعتی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری جهانی بعد از جنگ بین‌الملل دوم) و اولویت یافتن «مبارزه با آپارتاید» یا تبعیض جنسیتی تحت لوای عدالت جنسیتی در جامعه امروز ایران.

ل - تقسیم مبارزه عدالت‌طلبانه به سه شاخه:

ادامه دارد

اول - برابری‌طلبانه اقتصادی.

دوم - برابری‌طلبانه اجتماعی.

سوم - برابری‌طلبانه سیاسی، و آرایش ستم مضاعف حاکم بر زنان ایران در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهانی حاکم به سه شاخه:

۱ - تبعیضات اجتماعی.

۲ - تبعیضات اقتصادی و تبعیضات سیاسی و جایگاه شعار «تساوی حقوق زن و مرد» جنبش زنان ایران در مبارزه همزمان با تبعیضات اجتماعی و تبعیضات اقتصادی.

۳ - تبعیضات سیاسی و اولویت جایگاه تبعیض جنسیتی اسلام فقهانی در این رابطه.

م - استواری ستم مضاعف و استثمار مضاعف زنان امروز جامعه ایران بر چارچوب بهره‌کشی نظام سرمایه‌داری توسط مؤلفه‌های مختلف:

اول - افزایش ساعات کار،

دوم - دستمزد اندک نسبت به کار مردان،

سوم - محرومیت از حداقل امکانات و شرایط کار.



# علل و دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی ایران

از پتانسیل به حرکت درآوردن شاخه‌های دیگر جنبش‌های دموکراتیک ایران، اعم از شاخه زنان و شاخه پرستاران و شاخه معلمان و شاخه کارمندان و شاخه بازنشستگان و شاخه دانش‌آموزان و غیره برخوردار می‌باشد، بلکه مهمتر از آن، از آنچنان پتانسیلی برخوردار است که حتی توانایی آن را دارد که شاخه‌های جنبش سوسیالیستی ایران، اعم از شاخه جنبش کارگری و شاخه جنبش مزدبگیران و شاخه جنبش زحمتکشان شهر و روستا و شاخه جنبش حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران را به حرکت درآورد؛ و حلقه اتصال بین شاخه بزرگ جنبش‌های دموکراتیک با شاخه جنبش‌های سوسیالیستی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بشود.

در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا در شرایط امروز جامعه ایران که توازن قوا به سود حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب برتری توازن قوا به نفع خود می‌کوشد تا چتر اختناق و سرکوب بر جامعه ایران حاکم کند و در راستای تثبیت برتری خود در این توازن قوا تلاش می‌کند تا امکان هر گونه «تشکیلات مستقل از جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بگیرد» و از آنجائیکه تا زمانیکه توازن قوا بین جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، با رژیم مطلقه فقهاتی حاصل نشود، امکان دستیابی به فضای باز و کار علنی و توسعه سیاسی و تشکیلات مستقل برای زحمتکشان و محرومین ایران وجود ندارد، برای «دستیابی به این توازن قوا» در این شرایط تندبیج تاریخ جامعه ایران، جنبش دانشجویی ایران می‌تواند به عنوان یک عامل تعیین کننده، مطرح شود.

شاید بهتر باشد که در این رابطه اینچنین داوری کنیم که تا زمانیکه جنبش دانشجویی ایران در کنار جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی

پر پیداست که دلیل اصلی ذبح شدن مطالبات دموکراتیک و سیاسی جنبش دانشجویی در پای تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت، «اعتقاد جنبش دانشجویی به صندوق‌های رأی رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد»؛ و اعتقاد این جنبش به اینکه «راه دستیابی به مطالبات دموکراتیک در جامعه امروز ایران نه از طریق جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، بلکه تنها از طریق ورود به شکاف جناح‌های درونی حکومت، توسط صندوق‌های رأی ممکن می‌باشد»؛ که خروجی نهایی این اعتقادات جنبش دانشجویی ایران این می‌شود که «بایکوت کردن صندوق‌های رأی توسط جنبش دانشجویی، به معنای مرگ و بی‌حرکتی و پاسیف شدن این جنبش می‌باشد.»

بنابراین، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که یکی دیگر از آفت‌های قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران، نداشتن نماینده سیاسی در قدرت است. با اینکه این جنبش در جریان انتخابات دولت هفتم در خرداد ۷۶ نردبان اصلی صعود جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب درون حکومتی بود و با اینکه آشخور نظری و عملی این جنبش در جریان قیام تیرماه ۷۸ همان آشخور نظری و عملی جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب بود و با اینکه استارت اولیه این قیام توسط تعطیلی روزنامه سلام، ارگان سیاسی جریان به اصطلاح اصلاح‌طلب زده شد، با همه این تفاسیر، جناح فرصت‌طلب به اصطلاح اصلاح‌طلب، پس از ورود به ساختمان پاستور و صعود بر کرسی‌های قدرت تمامی وعده و وعیدهای گذشته خود را وجه معامله با پیوند با حزب پادگانی خامنه‌ای قرار دادند. تا آنجا که دیدیم، در پایان کار پس از رسیدن وقت ترک ساختمان پاستور، همین سیدمحمد خاتمی با چشمان گریان در برابر مردم ایران اعتراف کرد که در طول ۸ سال دولت هفتم و هشتم خود، «جز یک تدارکاتچی در خدمت رژیم مطلقه فقهاتی نبوده است.»

علی‌احال این همه باعث گردید تا در جریان قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران به علت همین فقدان نماینده سیاسی در قدرت، شرایط جهت سرکوب این جنبش توسط مشارکت جناح‌های درونی قدرت تحت مدیریت هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی که همان حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد، فراهم گردد.

۱۰ - از آنجائیکه در تحلیل نهانی «جنبش دانشجویی ایران جزء جنبش‌های دموکراتیک ایران می‌باشد» با عنایت به اینکه «کلاً جنبش‌های دموکراتیک، پتانسیل آن را دارند تا بستری برای اعتلای دیگر جنبش‌ها از جمله جنبش‌های سوسیالیستی که در رأس آنها جنبش طبقه کارگر ایران قرار دارد، بشوند»، از آنجائیکه در جامعه استبدادزده و فقه‌زده و تصوف‌زده و جنگ‌زده امروز ایران، «وظایف دموکراتیک، اعم از آزادی‌های مدنی و آزادهای اجتماعی و آزادی‌های سیاسی، دارای الویت می‌باشند» و «بدون بسترسازی توسط وظایف دموکراتیک، امکان دستیابی به وظایف سوسیالیستی وجود ندارد»، در نتیجه همین پیوند بین وظایف دموکراتیک و وظایف سوسیالیستی در جامعه امروز ایران باعث گردیده است تا جنبش دانشجویی ایران در شرایط خودویژه امروز جامعه ایران، نه تنها



جامعه ایران قرار نگیرد، امکان دستیابی به توازن قوا بین جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و رژیم مطلقه فقهاتی وجود ندارد. مضافاً اینکه برای فهم حساسیت جایگاه جنبش دانشجویی ایران، می‌توانیم به نقش جایگاه این جنبش در عرصه بالا بردن قدرت چانه‌زنی جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی نیز توجه کنیم، چراکه از خرداد ۷۶ الی الان، جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود، نیاز وافر به جنبش دانشجویی پیدا کرده‌اند. لذا در این رابطه می‌توان دآوری کرد که جناح رقیب هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی هرگز بدون حمایت جنبش دانشجویی ایران نمی‌توانند وارد ساختمان پاستور بشوند و یا توازن نمایندگان مجلس را به سود خود تغییر دهند.

همچنین، آنچنانکه جنبش کارگری ایران جهت دستیابی به تشکیلات مستقل کارگری نیازمند به حمایت و پیشروئی حرکت کارگران صنعت نفت ایران می‌باشند و آنچنانکه در جریان مبارزه سندیکاهای مستقل کارگری شرکت هفت تپه و شرکت واحد اتوبوسرانی تجربه کردیم، بدون حضور و حمایت سندیکاهای مستقل کارگران صنعت نفت ایران (به علت اینکه توازن قوا بین رژیم مطلقه فقهاتی و جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در شرایط موجود به نفع رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد و رژیم مطلقه فقهاتی توان سرکوب جنبش کارگری را دارد)، جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نمی‌توانند بدون حضور جنبش دانشجویی ایران چه در عرصه مبارزه صنفی و چه در عرصه مبارزه سیاسی، به اهداف خود دست پیدا کنند. البته بطوریکه در قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران مشاهده کردیم، با عنایت به اینکه جوهر حرکت جنبش دانشجویی ایران سیاسی می‌باشد و جنبش دانشجویی ایران هرگز نمی‌تواند در چارچوب مطالبات جمعی و سراسری و فراگیر و پایدار صنفی حرکت کنند، همین مضمون سیاسی جنبش دانشجویی ایران باعث گردید تا با عنایت به مضمون صنفی یا مضمون صنفی سیاسی جنبش مطالبات دیگر گروه‌های اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، این جنبش نقش پیشرویی نیز برای جنبش مطالباتی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران داشته باشد.

البته دآوری ما در اینجا در رابطه با جایگاه پیشرو جنبش دانشجویی در عرصه فرایند سیاسی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نیست، بلکه این دآوری فقط مشمول فرایند صنفی و صنفی - سیاسی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین

ایران می‌باشد. جا دارد در همین جا به نکته دیگری هم اشاره کنیم و آن اینکه به علت همین جوهر سیاسی مبارزه جنبش دانشجویی ایران در شرایطی که (مثل جامعه امروز ایران) جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هنوز در بحران ۳۸ ساله تشکیلاتی به سر می‌برند و هنوز جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به مرحله اتحاد و مبارزه فراکارگاهی و مبارزه سندیکایی مستقل دست پیدا نکرده‌اند و تشکیلات زرد حکومتی، قدرت هژمونی زحمتکشان شهر و روستاهای ایران را در دست دارند، جنبش دانشجویی ایران به محض ظهور، به جای پیوند با جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، یا در پیوند با احزاب و سازمان‌های جنبش سیاسی ایران قرار می‌گیرند و یا اینکه در پیوند با جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی برای بالا بردن قدرت چانه‌زنی آنها در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود، با آنها متحد می‌شوند و این موضوع از آفت‌های استراتژیک جنبش دانشجویی ایران است؛ که جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هم در عرصه قیام تیرماه ۷۸ و هم در جریان قیام سال ۸۸ جنبش دانشجویی ایران تجربه کرده‌اند. طبیعی است که علت ضعف جنبش دانشجویی ایران در این رابطه به علت سیاسی بودن جوهر جنبش مطالباتی دانشجویی و عدم پراتیک صنفی مبارزه سیاسی دانشجویان می‌باشد.

یادمان باشد که در جریان قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران که این جنبش در طول عمر رژیم مطلقه فقهاتی، برای اولین بار توانست با جنبش اجتماعی ایران پیوند ایجاد نماید، به علت عدم تجربه و پراتیک مشترک با جنبش اجتماعی، جنبش دانشجویی ایران نتوانست در جریان قیام تیرماه ۷۸ هژمونی جنبش اجتماعی ایران را مدیریت نماید. در نتیجه همین عدم توان جنبش دانشجویی ایران در مدیریت و هدایت‌گری و هژمونی و سازمان‌گری جنبش اجتماعی در جریان قیام فوق، باعث گردید تا رژیم مطلقه فقهاتی توسط پروژه گاز انبری حزب پادگانی خامنه‌ای، تحت مدیریت شیخ حسن روحانی دبیر شورای امنیت ملی رژیم و محمدباقر قالیباف فرمانده وقت نیروهای انتظامی، کل قیام را تار و مار نماید و صورت حساب را پاک کند.

البته در مرحله سرکوب، به علت عقب‌نشینی جنبش اجتماعی ایران، هیچگونه حمایتی از طرف جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نصیب جنبش دانشجویی ایران نشد؛ و همین امر عامل موفقیت حزب پادگانی خامنه‌ای، جهت سرکوب قیام تیرماه ۷۸ گردید، بر این مطلب بیافزائیم که عین همین آفت باعث سرکوب جنبش سیز در سال ۸۸ شد، چراکه در جریان قیام جنبش



سبز در سال ۸۸ هم هیچگونه حمایتی از جانب جنبش کارگری و زحمتکشان از جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی حاضر در صحنه نشد؛ و همین موضوع عامل موفقیت حزب پادگانی خامنه‌ای جهت سرکوب قیام جنبش سبز در سال ۸۸ گردید.

البته، آنچنانکه در آسیب‌شناسی قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران مطرح کردیم، یکی از آفت‌های دیگر قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران که بسترساز شکست جنبش دانشجویی ایران در برابر حمله گاز انبری حزب پادگانی خامنه‌ای شد، «محدود بودن قیام تیرماه ۷۸ به تهران بود». هر چند که در بعضی از کلان شهرها مثل شیراز یا تبریز حمایت‌های حاشیه‌ای از این قیام جنبش دانشجویی گردید، ولی نباید فراموش کنیم که این حمایت‌ها، صورت پراکنده و غیر متمرکز و غیر سازماندهی شده داشت. لذا اگر جنبش دانشجویی ایران در جریان قیام تیرماه ۷۸ می‌توانست به صورت فراگیر و سراسری و سازماندهی شده، جنبش دانشجویی ایران را در سطح کشور مدیریت نماید، همراه با پیوند با جنبش اجتماعی ایران، توازن قوا و شرایط کاملاً به سود جنبش دانشجویی ایران تغییر می‌کرد. در نتیجه دیگر حزب پادگانی خامنه‌ای توان سرکوب «گاز انبری» یا «لوله کردم» پیدا نمی‌کرد.

عین همین آفت در جریان قیام جنبش سبز در سال ۸۸ گریبانگیر جنبش سبز شد، چراکه هر چند جنبش سبز در تحلیل نهائی توانست توسط فراخوانی و تجمع بیش از چهار میلیون نفر در روز ۲۵ خرداد سال ۸۸ (طبق آمار محمدباقر قالیباف شهردار تهران)، خود را از فرایند جنبش سیاسی و دایره جناح‌های درونی قدرت خارج کند و در پیوند با جنبش اجتماعی قرار بگیرد و جنبش دانشجویی ایران را (که تا آن زمان در پیوند با شیخ مهدی کروی قرار داشت و رأی این جنبش در انتخابات ۲۲ خرداد ۸۸ به صندوق حزب اعتماد شیخ مهدی کروی ریخته شده بود)، جذب جنبش سبز بکنند و با جذب جنبش دانشجویی حتی شیخ مهدی کروی و حزب اعتماد او را جذب جنبش سبز نمایند، با همه این احوال از آنجائیکه جنبش سبز و هسته سخت آن تحت مدیریت و هژمونی میرحسین موسوی، تجربه قبلی مدیریت و هژمونی جنبش اجتماعی نداشت و حداکثر تجربه تشکیلاتی میرحسین موسوی بازگشت پیدا می‌کرد، به دوران حضور او در پست قائم مقامی سیدمحمد بهشتی در حزب جمهوری اسلامی در سال‌های ۵۸ تا ۶۴، از آنجائیکه آن تجربه میرحسین موسوی در رابطه با یک حزب صد در صد حکومتی و در خدمت خمینی بود، طبیعی بود که میرحسین موسوی و جنبش سبز در قیام سال

۸۸ نمی‌توانست از پتانسیل سازماندهی جنبش‌ها و به خصوص جنبش کارگری ایران برخوردار باشد.

در نتیجه همین فقدان تجربه باعث گردید تا میرحسین موسوی از ۲۵ خرداد ۸۸ که جنبش سبز توانست چهره جنبش اجتماعی به خود بگیرد و از «فرایند جنبش سیاسی درون رژیم مطلقه فقهتی، وارد فرایند جنبش اجتماعی بشود»، نتواند جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را جهت تغییر قوا به نفع خود هدایت نماید و یا آنچنانکه خود او در تجمع بیش از چهار میلیون نفری روز ۲۵ خرداد در خیابان آزادی تهران با بلندگوی دستی و عده داد (و توسط آن هسته سخت رژیم مطلقه فقهتی را تهدید کرد)، نتوانست جنبش کارگری ایران را مانند ۱۸ شهریور ماه ۵۷ به جنبش اجتماعی و جنبش سبز پیوند دهد، تا توسط آن شرایط برای اعتصاب فراگیر کارگران فراهم سازد. چراکه جنبش کارگری ایران در آن زمان در حصار جنبش حداقلی مطالبات صنفی خود (مثل افزایش حداقل دستمزد یا امنیت شغلی یا استحاله کارگران قراردادی و یا امکان دستیابی به تشکیلات مستقل سندیکایی و اتحادیه‌ای و غیره)، زمین‌گیر شده بود و اصلاً در باب این مطالبات حداقل صنفی خود، در برنامه‌ها و بیانیه‌های موسوی و جنبش سبز جایگاهی نمی‌دید.

در نتیجه جنبش کارگری ایران هرگز حاضر نشد در سال ۸۸ میرحسین موسوی و جنبش سبز را به عنوان نماینده سیاسی خود در برابر رژیم مطلقه فقهتی بپذیرد؛ زیرا در دوران ۸ ساله نخست وزیری میرحسین موسوی، جنبش کارگری ایران با گوشت و پوست خود احساس کرده بودند که میرحسین موسوی بیش از آنکه مدافع حقوق طبقه کارگر ایران باشد، مدافع حفظ قدرت رژیم مطلقه فقهتی است، البته همین حلال طبقه کارگر در قیام جنبش سبز در سال ۸۸ عامل اصلی شکست این جنبش را فراهم کرد، آنچنانکه در سال ۵۷ عامل اصلی پیروزی انقلاب ضد استبدادی مردم ایران پیوند جنبش کارگری از بعد از ۱۸ شهریور ۵۷ به جنبش اجتماعی ایران بود؛ که باعث گردید تا با پیوند جنبش کارگری به جنبش اجتماعی، توازن قوا بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی تغییر نماید. ❑

ادامه دارد

# میزگرد مستضعفین

## سوال پانزدهم

### «دموکراسی - سوسیالیستی چیست؟»

سیاسی قدرت از نمایندگان طبقه حاکم به سوسیالیسم از طریق گذار رفرمیستی مدیریت شده توسط دولت و حاکمیت و احزاب سیاسی به قدرت رسیده به انجام می‌رسد یا از طریق جامعه مدنی جنبشی و شوراهای سراسری تکوین یافته از پائین؟

اگر در مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم باید توسط اکثریت عظیم نیروی کار اردوگاه بزرگ مستضعفین صورت بگیرد (نه به وسیله اقلیت حزب پیشاهنگ یا حزب طراز نوین و ارتش خلقی و سازمان چریکی به قدرت رسیده) با چه رویکردی می‌توان این اکثریت عظیم نیروی کار اردوگاه بزرگ مستضعفین به حرکت درآورد و به سازماندهی و تشکل آنها دست پیدا کرد؟

اگر معتقدید که مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» توسط اکثریت عظیم توده‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین مادیت و عینیت پیدا می‌کند و رمز پیروزی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین جهت برپائی «دموکراسی - سوسیالیستی» در سازماندهی و تشکل و جامعه مدنی جنبشی و شوراهای فراگیر خلقی تکوین یافته از پائین نهفته است، از آنجائیکه برای دستیابی به تشکل و سازماندهی و جامعه مدنی جنبشی و شوراهای

آیا «دموکراسی سوسیالیستی» یک مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی می‌باشد؟ تفاوت مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» با مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «سوسیال - دموکراسی» برنشتاین (که از بعد از جنگ اول بین‌الملل با نقد «سوسیالیسم کلاسیک کارل مارکس» در مغرب زمین تکوین پیدا کرد) کدام است؟

تفاوت مدل اجتماعی - اقتصادی - سیاسی «دموکراسی - سوسیالیستی» با مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «سوسیالیسم کلاسیک» (که کارل مارکس در نقد برنامه گوتا و مانیفست اعلام کرده است) کدام است؟

تفاوت مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» با مدل سیاسی «لیبرال - دموکراسی» چیست؟

آیا در مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» گذار از سرمایه‌داری به عنوان یک ضرورت است یا یک رویکرد اخلاقی است؟

آیا در مدل اقتصادی - اجتماعی - سیاسی «دموکراسی - سوسیالیستی» گذار از سرمایه‌داری به صورت «دینامیزم درونی» صورت می‌گیرد یا از طریق «دینامیزم برونی» توسط دولت و قدرت حاکم و از بالا تحقق پیدا می‌کند؟

آیا در مدل اقتصادی - اجتماعی - سیاسی «دموکراسی - سوسیالیستی» مبارزه طبقاتی در عرصه «دینامیزم درونی» به صورت یک مبنای پایدار می‌باشد یا روبنائی و فرعی؟

آیا در مدل اجتماعی - اقتصادی - سیاسی «دموکراسی - سوسیالیستی» مبارزه طبقاتی دارای جایگاه تاریخی و اجتماعی است یا اینکه امری موضعی می‌باشد که تنها در بعضی از مناسبات تولیدی مثل سرمایه‌داری تکوین پیدا می‌کند؟

آیا اصلاً در مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» سرمایه‌داری به صورت همه جانبه و زیربنائی نقد اقتصادی - سیاسی می‌شود یا اینکه فقط نقد اخلاقی می‌گردد؟

آیا در مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» گذار

سراسری تکوین یافته از پائین نیاز به دموکراسی و کاهش هزینه مبارزه برای توده‌ها می‌باشد، این دموکراسی بستر ساز تکوین جامعه مدنی جنبشی و شوراهای سراسری تکوین یافته از پائین اکثریت عظیم اردوگاه بزرگ مستضعفین چگونه حاصل می‌شود؟

اگر معتقدید که گذار از سرمایه‌داری به «دموکراسی - سوسیالیستی» تنها توسط اکثریت عظیم توده‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین با اهرم‌های جامعه مدنی جنبشی و شوراهای فراگیر مردمی تکوین یافته از پائین حاصل می‌شود، آیا این گذار با این مکانیزم «صورت تدریجی دارد یا صورت دفعی و انقلابی؟»

آیا مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» یک مدل آلترناتیوی برای نظام سرمایه‌داری (و مخالف با حاکمیت طبقه بهره‌کش بورژوازی به‌عنوان دشمن اصلی جامعه و نیروی‌های کار اردوگاه بزرگ مستضعفین) می‌باشد یا اینکه مانند «سوسیال - دموکراسی» مغرب زمین برنشتاینی و «لیبرال - دموکراسی» جان لاک و مونتسکیو و روسو و کانت تا کینز حامی نظام سرمایه‌داری و طرفدار اصلاحات طبقه بورژوازی جهت بهره‌کشی بیشتر از نیروهای کار اردوگاه بزرگ مستضعفین می‌باشد؟

اگر در مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» به‌صورت تحت لفظی دموکراسی را به «آزادی» و سوسیالیستی را به «برابری» ترجمه کنیم:

اولاً- چه رابطه‌ای بین «آزادی و برابری» وجود دارد؟

ثانیاً آیا بدون «برابری سوسیالیستی» در یک جامعه «نابرابر طبقاتی»، آزادی فردی به مفهوم لیبرالیستی آن و «آزادی اجتماعی» به مفهوم دموکراسی آن امکان‌پذیر می‌باشد؟

ثالثاً اگر «آزادی» به مفهوم لیبرالیستی آن (نه به مفهوم دموکراسی و اجتماعی آن) به معنای «آزادی فردی» معنی کنیم اگر این «آزادی فردی لیبرالیستی» برای همه افراد یک جامعه بخواهیم، آیا بدون «برابری سوسیالیستی» در یک جامعه ما می‌توانیم «آزادی فردی لیبرالیستی» برای همه افراد آن جامعه بخواهیم؟

رابعاً برعکس آن اگر «برابری یا عدالت» در یک جامعه به آزادی همه افراد آن جامعه منتهی نشود (یعنی سوسیالیسم یا برابری در آن جامعه فقط محدود به عرصه اقتصادی گردد) آیا این برابری صوری و مکانیکی باعث بازتولید سوسیالیست دولتی فرو پاشیده قرن بیستم نمی‌گردد؟

آیا در مدل اجتماعی - سیاسی - اقتصادی «دموکراسی - سوسیالیستی» اگر لیبرالیسم را به «آزادی فردی» در یک «جامعه نابرابر» که «افراد برابر» وجود ندارند معنی کنیم، آیا می‌توانیم «دموکراسی» را به «آزادی فردی» برای همه افراد برابر در یک جامعه سوسیالیستی تعریف نمائیم؟

چرا جان لاک پدر لیبرالیسم می‌گوید: «در تحلیل نهائی وظیفه لیبرالیسم دفاع از مالکیت خصوصی است؟»

چرا کانت بزرگ‌ترین فیلسوف لیبرالیسم در تبیین فلسفی لیبرالیسم می‌گوید: «انسان‌ها حیواناتی هستند که نیازمند به ارباب می‌باشند؟»

چرا در تبیین نظری مبانی لیبرالیسم نمی‌توانیم لیبرالیسم را به معنای «آزادی سیاسی برای همه افراد جامعه معنی کنیم؟»

چرا «دموکراسی - سوسیالیستی» را می‌توانیم به معنای «آزادی سیاسی برای همه افراد جامعه معنی نمائیم؟»

اگر لیبرالیسم را به معنای «تساوی همه افراد جامعه در برابر قانون معنی نمائیم» در شرایطی که قوانین موجود در جوامع لیبرالیستی توسط مدافعین یا نمایندگان طبقه حاکم تنظیم و تدوین می‌گردند، آیا تساوی در برابر چنین قوانینی می‌تواند افراد یک جامعه را به آزادی و برابری برساند؟

چرا از بعد از بحران جهان سرمایه‌داری در سال‌های ۲۸ تا ۳۲ اتفاق فکر و نظریه‌پردازان جهان سرمایه‌داری و کینز کوشیدند تا با تقویت نقش دولت بورژوازی و محدود کردن رقابت آزاد لیبرالیستی آدم اسمیت به مبارزه با بحران دوره‌ای فراگیر سال‌های ۲۸ تا ۳۲ جهان سرمایه‌داری بپردازند؟

چرا برنشتاین از بعد از جنگ اول جهانی کوشید توسط «سوسیال - دموکراسی» با نقد سوسیالیسم کلاسیک کارل مارکس به حمایت از اقتصاد بحران‌زده سرمایه‌داری جهانی بپردازد؟

تلاش بی‌وقفه اتفاق فکر و نظریه‌پردازان جهان سرمایه‌داری از بعد از دو جنگ بین‌الملل و بحران‌های دوره‌ای جهان سرمایه‌داری جهت انسانی کردن چهره خشن لیبرالیست قرن ۱۷ و ۱۸ تحت عنوان‌های «سوسیال - دموکراسی» و «لیبرال - سوسیالیستی» و «لیبرال - دموکراسی» و غیره برای چه بوده است؟

اگر «آزادی فردی» سنگ زیربنای لیبرالیسم بدانیم، آیا در جامعه سرمایه‌داری رقابتی نئولیبرالیستی و سرمایه‌داری کینزی دولتی،



امکان آزادی فردی برای همه افراد جامعه وجود دارد؟

اگر در چارچوب منظومه معرفتی نظریه پردازان لیبرالیستی از آدام اسمیت تا ریکاردو و کینز و از کانت تا پوپر و از جان لاک تا مونتسکیو و روسو «دینامیزم جامعه بشری» را (در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری رقابتی و سرمایه‌داری انحصاری) بر «نابرابری اقتصادی و طبقاتی» تعریف کنیم، آیا می‌توانیم توسط این دیسکورس برای چنین جوامعی «آزادی فردی لیبرالیستی» قائل باشیم؟

آیا مطابق مدل اجتماعی - سیاسی «سوسیال - دموکراسی» برنشتاینی «آزادی بدون برابری و برابری بدون آزادی» ممکن می‌باشد؟

اگر عامل اصلی بحران و فروپاشی سوسیالیست دولتی قرن بیستم «خندق بین برابری و آزادی» تبیین نمائیم، آیا می‌توانیم بحران دوره‌ای جهان سرمایه‌داری در چارچوب «خندق بین آزادی و برابری» تبیین نمائیم؟

چه تفاوتی بین «دموکراسی - سوسیالیستی» اقبال با «دموکراسی - سوسیالیستی» شریعتی وجود دارد؟

مبانی نظری «دموکراسی - سوسیالیستی» شریعتی کدام است؟ مبانی نظری «دموکراسی - سوسیالیستی» اقبال کدام است؟

تفاوت «دموکراسی - سوسیالیستی تاریخی» شریعتی با «دموکراسی - سوسیالیستی فراتاریخی و معنوی» اقبال کدام است؟

«آزادی و دموکراسی» چگونه می‌تواند در جوامع مختلف بشری بسترساز دستیابی جامعه به سوسیالیست و برابری بشود؟

آیا «آزادی فردی برای همه افراد جامعه» جز از طریق «دموکراسی - سوسیالیستی» ممکن می‌باشد؟

چرا «دموکراسی - سوسیالیستی» برای تبیین مبانی نظری خود از نقد همه جانبه سرمایه‌داری آغاز می‌کند؟

چرا باید «دموکراسی - سوسیالیستی» را اجتماعی کردن مؤلفه‌های سه گانه قدرت اعم از «قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی» تعریف کنیم؟

چرا «بدون تولید و توزیع اجتماعی» امکان تحقق «دموکراسی - سوسیالیستی» توسط اجتماعی کردن سه مؤلفه «قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی» وجود ندارد؟

آیا در «جامعه سرمایه‌داری» که فرصت‌ها و امکانات برای همه برابر نیست این اصل جان استیوارت میل که می‌گوید: «در جامعه سرمایه‌داری اصالت با سود است و وقتی افراد به دنبال منافع فردی خود می‌روند ناخودآگاه منافع جمعی جامعه تأمین می‌گردد» صحت دارد؟ ❑

ادامه دارد

آغاز «چهل و یکمین» سال حیات سیاسی، اجتماعی «آرمان مستضعفین» همراه با آغاز «نهمین» سال حیات سیاسی و اجتماعی «نشر مستضعفین»، ارگان عقیدتی - سیاسی «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» را گرامی می‌داریم.

# نگاهی و کارواندازان به «دیدگاه‌های نظری و عملی»

چهل سال «آرمان مستضعفین»  
هشت سال «نشر مستضعفین»

و با این رویکردهای تطبیقی و انطباقی، مرزبندی نظر بکند.

از طرف دیگر شیخ مرتضی مطهری جهت به انزوا کشانیدن و منفرد کردن شریعتی در عرصه عملی کوشید تا با تثبیت هژمونی خود بر حسینیه ارشاد، شریعتی را که تنها پایگاهش حسینیه ارشاد بود، خلع پایگاه نماید. که البته با حمایت مرحوم همایون و مرحوم میناچی از شریعتی، این پروژه شیخ مرتضی مطهری به سنگ خورد، در نتیجه در نیمه دوم سال ۴۹ پس از اینکه شیخ مرتضی مطهری دریافت که کودتای خزنده او در ارشاد (با حمایت همایون و میناچی از شریعتی) شکست خورده است، جهت مقابله و مبارزه حرکت شریعتی در حسینیه ارشاد و به انزوا کشانیدن او، اعوان و انصار خود را از حسینیه ارشاد به مسجد الجواد میدان ۲۵ شهریور (۷ تیر فعلی) برد و تلاش کرد تا با روحانیت‌زدانی کردن حسینیه ارشاد و منفرد کردن شریعتی، در رابطه با روحانیت، جنبش ارشاد شریعتی را به بن بست بکشاند و رویکرد شریعتی، در جهت ایجاد صف‌بندی در روحانیت و جذب به اصطلاح روحانیت مترقی، ناکام سازد.

البته ترفند دیگری که در این رابطه در سال ۴۹ مطهری جهت به محاق بردن حرکت ارشاد شریعتی در پیش گرفت این بود که " از آنجائیکه اسلام متن توده‌های مسلمان ایران در آن سال‌ها،

مکانیزم‌هایی که شریعتی در جهت جمعی کردن مدیریت جنبش ارشاد به کار گرفته بود، همگی اشتباه بود، که آن مکانیزم‌های اشتباهی شریعتی عبارت بودند از:

۱ - «قطبی کردن حرکت جنبش ارشاد در تضاد با اردوگاه ارتجاع مذهبی، جهت جذب روحانیت به اصطلاح مترقی». که البته به علت هژمونی شیخ مرتضی مطهری در جبهه ضد شریعتی و در اردوگاه ارتجاع مذهبی در داخل و خارج از کشور مکانیزم قطبی کردن شریعتی نتوانست در اردوگاه ارتجاع مذهبی بر علیه او شکاف عمیقی ایجاد کند تا توسط آن شریعتی بتواند (از آن آب گل‌آلود اردوگاه ارتجاع مذهبی در داخل کشور و در منطقه و خارج از کشور) اقدام به ماهیگیری روحانیت به اصطلاح مترقی بکند، یا بستر جهت جذب روحانیت منفرد به اصطلاح مترقی فراهم کند.

فراموش نکنیم که شیخ مرتضی مطهری اگرچه تا سال ۴۷ فکر می‌کرد که شریعتی یک فرد است و می‌تواند او را تحت هژمونی خودش درآورد و از قلم و بیان و رویکرد و بینش و نگرش او «به عنوان سرپل جهت جذب جوانان به خودش استفاده نماید»، از نیمه دوم سال ۴۷ (قبل از سفر حج اول شریعتی) شیخ مرتضی مطهری رفته رفته به این باور رسید که نه تنها او نمی‌تواند شریعتی را در اسلام فقاهتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده (ارسطویی و افلاطونی) خود هضم نماید، بلکه برعکس شریعتی در چارچوب شعار اسلامی بازسازی شده تطبیقی اقبال در آینده نزدیک، شریعتی به صورت یک آلترناتیو نظری در سه مؤلفه کلامی و فلسفی و فقهی در برابر او و اردوگاه بزرگ ارتجاع مذهبی، اعم از اسلام فقاهتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام کلامی اشعری‌گری و غیره ظاهر خواهد شد.

از اینجا بود که شیخ مرتضی مطهری از سال ۴۸ و بخصوص در سال ۴۹ زین خود را رکاب کرد و کوشید تا به مبارزه عملی و نظری بر علیه شریعتی جهت منفرد کردن و حذف او بپردازد و در این رابطه بود که شیخ مرتضی مطهری از یکطرف تلاش می‌کرد تا به صورت نظری (برعکس گذشته خود که از اندیشه اقبال و شریعتی حتی مرحوم مهندس بازرگان دفاع و حمایت می‌کرد) به شدت در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه رئالیسم» در چارچوب رویکرد اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی خود، اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی و حتی اسلام انطباقی مهندس مهدی بازرگان را به چالش نظری بکشد

اسلام فقاهتی تکلیفی و تقلیدی و تبعیدی بود، شیخ مرتضی مطهری جهت ایجاد دیوار چین بین حرکت شریعتی و توده‌های مسلمان ایران، تلاش کرد تا توسط اخذ فتوای انحراف و تکفیر شریعتی از تمامی مراجع و فقهای حوزه‌های فقاهتی قم و مشهد و حتی نجف، از میلانی تا علامه طباطبائی، حرکت شریعتی جهت نفوذ به ذهنیت متصلب مردم ایران و توده‌ای و مردمی شدن آن، عقیم و سترون نماید. شایعه‌سازی و شانتاز بر علیه شریعتی توسط شیخ مرتضی مطهری از غسل جنابت نکردن شریعتی و دائم‌الجنب او گرفته تا ساواکی بودن موضوع هجرت شریعتی به انگلستان و غیره، همه در این رابطه صورت می‌گرفت. که البته این اردوکنشی شیخ مرتضی مطهری بخصوص از سال ۴۹ تنها فونکسیون‌ی که داشت این بود که تاکتیک شریعتی جهت ایجاد شکاف در روحانیت برای جذب روحانیت به اصطلاح مترقی به بن‌بست کشانید و شریعتی به جز چند روحانیت انگشت شمار مثل صدری‌بلاغی و غیره، نتوانست حتی روحانیت مدعی ترقی‌خواه بودن در آن زمان جذب حرکت ارشاد خود بکند.

جریان‌های ضد شریعتی در داخل و خارج از کشور از مثلث شوم سیدحسین نصر و داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - گرفته تا جریان‌های رنگارنگ روحانیت امروز که سوار شده بر خر مراد قدرت می‌باشند، همه سنتز و میوه آن شجره خبیثه می‌باشند که از سال ۴۹ بر علیه شریعتی غرس گردید.

البته شیخ مرتضی مطهری هر چند توانست توسط پلاریزاسیون روحانیت فقاهتی و غیر فقاهتی از حرکت شریعتی، حرکت ارشاد شریعتی را منفرد سازد و تقریباً تمامی صف روحانیت فقاهتی و غیر فقاهتی بر علیه شریعتی بسیج نماید، اما پروژه او جهت منفرد کردن شریعتی از مردم ایران و توده‌ای شدن حرکت او به بن‌بست رسید و دلیل شکست او، نسبت به ایجاد شکاف بین شریعتی و توده‌های مردم ایران آن بود که شریعتی جهت پیوند با توده‌های مردم ایران به جای سرپل قرار دادن روحانیت، بر جنبش دانشجویی و دانش‌آموزی و جوانان و زنان و نیروهای تحصیل‌کرده و روشنفکران و نواندیشان تکیه کرد و به علت همین سرپل قرار دادن نیروهای نواندیش و روشنفکر و تحصیل‌کرده و جنبش دانشجویی و جنبش دانش‌آموزی و جنبش زنان به عنوان آلترناتیو روحانیت بود که تمامی ترفندهای شیخ مرتضی از فتوای تکفیری گرفته تا اردوکنشی مسجد الجواد و شایعه‌سازی ضد انسانی او همه نقش بر آب شد.

شریعتی برای اولین بار توانست طلسم پیوند بین پیشگام و توده‌های مسلمان ایران بشکند و سونامی‌وار مانند پرومته آتش خودآگاهی‌بخش خود را در وجدان اجتماعی و مذهبی و تاریخی مردم ایران روشن سازد. که برای فهم عظمت این موضوع تنها کافی است که بدانیم با همه تلاشی که شیخ مرتضی مطهری جهت اخذ فتوای تکفیر شریعتی از خمینی (بخصوص بعد از هجرت و وفات او کرد) با اینکه خمینی

در طول عمرش حتی حاضر نشد یکبار نام شریعتی را بر زبان بیاورد، در عین حال خمینی به علت فهم جایگاه اجتماعی و تاریخی شریعتی در وجدان توده‌های مسلمان ایران (او که مثل آب خوردن حتی استخوان‌های مصدق را در جریان موضع‌گیری جبهه ملی با لایحه قصاص سیدمحمد بهشتی در سال ۵۹ تکفیر می‌کرد)، جهت از دست ندادن نیروهای جوان جامعه مسلمان ایران، حاضر نشد در پاسخ به درخواست و نامه سراسر کذب و ناجوانمردانه شیخ مرتضی مطهری که بعد از فوت شریعتی به خمینی نوشته بود، پاسخ بدهد یا شریعتی را مانند تمامی مراجع و فقهای حوزه فقاهتی تکفیر کند.

علی ایحال، یکی از مکانیزم‌ها و تاکتیک‌های شریعتی جهت جمعی کردن مدیریت جنبش ارشاد خود، «تاکتیک ایجاد قطب‌بندی و صف‌بندی و شکاف در روحانیت، جهت جذب به اصطلاح روحانیت مترقی بود». البته داوری نهائی ما در رابطه با این تاکتیک شریعتی، آنچنانکه قبلاً هم اعلام کرده‌ایم بر این امر قرار دارد که از آنجائیکه «بدون استثناء کل روحانیت آبخور اولیه تکوین اندیشه آنها، همان اسلام دگماتیسم فقاهتی و روایتی می‌باشد، به قول مولوی در داستان معاویه و شیطان که از زبان شیطان در پاسخ به سؤال معاویه در دفتر سوم مثنوی مطرح می‌کند:

مهر اول. کی زدل برون رود

یا

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

به همین دلیل نکته‌ای که شریعتی در این رابطه در نظر نگرفت این بود که «روحانیتی که در چارچوب اسلام فقاهتی و اسلام روایتی حوزه‌های فقاهتی روحانی شده است، اصلاً و ابداً صلاحیت پیشگام شدن برای جنبش رهانی‌بخش مردم ایران ندارد و حضور آنها حتی به صورت فردی در جنبش پیشگام، به عنوان یک آفت می‌باشد که به شدت مانند یک سرطان بدخیم منتظر و مترصد فرصت رشد و ظهور می‌باشد.»

یادمان باشد که در نیمه اول دهه ۵۰ زمانیکه سیدمحمود طالقانی در راستای اسلام فقاهتی خود در زندان قصر رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم به زندانیان درس اصول آخوند خراسانی و شیخ مرتضی انصاری یاد می‌داد، مرحوم مهندس مهدی بازرگان در اعتراض به این حرکت ارتجاعی سیدمحمود طالقانی می‌گفت: «او در زندان مشغول تدریس چرت و پرت‌های گذشته حوزه فقاهتی به زندانیان سیاسی است». به هر حال دلیل شکست شریعتی در جذب روحانیت منفرد عدم توجه به این اصل بود که شریعتی نمی‌دانست که بن‌مایه اولیه همه روحانیت بدون استثناء همان اسلام فقاهتی و اسلام روایتی حوزه‌های فقاهتی می‌باشد که اصلاً آن اسلام فقاهتی (آنچنانکه علامه طباطبائی صاحب



المیزان در مقدمه تفسیر المیزان می‌گوید) سنخیتی با اسلام قرآنی که شریعتی و اقبال مدعی بازسازی آن را داشتند، ندارد.

تاکتیک دومی که شریعتی جهت «جمعی کردن مدیریت جنبش ارشاد خود» به کار گرفت، به خصوص از بعد از خروج دار و دسته شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد و از بعد از ناامید شدن او در جذب روحانیت منفرد، این بود که از بهار سال ۵۰ توسط «سیستماتیک کردن اندیشه خود در چارچوب اسلام شناسی ارشاد» تلاش کرد تا توسط کلاس‌های صرف نظری مختلف از اسلام شناسی خودش گرفته تا جامعه‌شناسی توسلی و آموزش عربی و حتی توسط هنر تئاتر و غیره، به پرورش کادر همه جانبه (با به قول خودش به پرورش افرادی بپردازد که توان تولید فکر و اندیشه داشته باشند)، پرداخت. البته در این پروژه هم شریعتی مانند پروژه اول، جهت جمعی کردن مدیریت جنبش ارشاد خود شکست خورد و دلیل این امر همان بود که شریعتی «به اشتباه فکر می‌کرد که کادر همه جانبه یا به اصطلاح او افرادی که توان تولید فکر جدید داشته باشند، در عرصه نظری حاصل می‌شوند»، همان اشتباهی که باعث گردید تا شریعتی در طول نزدیک به ۲۰ ماه کار سیستماتیک در عرصه کلاس‌های هزاران نفری اسلام شناسی ارشاد، حتی نتواند یک کادر همه جانبه‌ای که بتواند جنبش ارشاد شریعتی را (در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین) از حصار ساختمان حسینیه ارشاد به عرصه جنبش‌های سه مؤلفه‌ای دموکراتیک و اجتماعی و سوسیالیست جامعه ایران بکشاند»، پرورش دهد.

لذا دیدیم که با خاموش شدن چراغ حسینیه ارشاد در آبان‌ماه سال ۵۱ توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، جنبش ارشاد شریعتی در قالب آکادمیک و نظری محصور شده در یک سلسله کتاب‌های بی‌شمار الی الان باقی مانده است. همان آفتی که شریعتی پیوسته (در برابر اندیشه‌های صاحب نظران گذشته) بر علیه آنها فریاد می‌کشید.

بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر

دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

لذا داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که بزرگترین آفتی که جنبش ارشاد شریعتی در این زمان تهدید می‌کند، «آفت آکادمیک شدن و کویری شدن جنبش ارشاد شریعتی در ظل شعار عرفان، برابری و آزادی به جای یک جنبش پیشگامی که پتانسیل هدایت‌گری جنبش‌های سه مؤلفه‌ای اردوگاه بزرگ جنبش‌های ایران در چارچوب شعار آگاهی و برابری و آزادی داشته باشد.»

پر واضح است که علت این اشتباه شریعتی و ناتوانی او جهت پرورش کادرهای همه جانبه برای خروج از مدیریت فردی حاکم بر جنبش ارشاد شریعتی، همان رویکرد «صرف نظری به استراتژی نجات اسلام قبل

از مسلمین در شکل مکانیکی می‌باشد»، چراکه شریعتی برعکس اقبال چنین فکر می‌کرد که «تنها در چارچوب بازسازی نظری» می‌تواند جنبش ارشاد خود را نه تنها در داخل ایران، بلکه در عرصه منطقه و بین‌المللی به عنوان جنبش غالب و رهانی‌بخش درآورد. البته برعکس شریعتی، اقبال گرچه در چارچوب پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود، معتقد به نجات اسلام توسط بازسازی نظری در چارچوب اجتهاد در اصول و فروع اسلام بود و در این رابطه پاشنه آشیل حرکت سیدجمال اسدآبادی، در همین خلاء تکیه بازسازی اسلام تبیین می‌کرد، اما تفاوت بزرگی که در این عرصه «بین رویکرد اقبال و شریعتی وجود داشت» این بود که «اقبال، برعکس شریعتی، معتقد بود که برای اینکه پروژه بازسازی اسلام جنبه نظری و آکادمیک و روشنفکرانه پیدا نکند، باید هم پا و به موازات پروژه بازسازی نظری اسلام، پروژه بازسازی مسلمین به صورت عملی و اجتماعی در دستور کار پیشگامان قرار گیرد.»

در این رابطه بود که اقبال برعکس سیدجمال و شریعتی «به موازات پروژه نظری بازسازی فکر دینی در اسلام خود، پروژه عملی نجات مسلمین (بخصوص از بعد از سقوط خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ در ترکیه فعلی) در دستور کار خود قرار داد» و این رویکرد دو مؤلفه‌ای نظری و عملی اقبال آنچنان در هم تنیده شده بودند که در تحلیل و آنالیز هفت فصل کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال، بخصوص در سه فصل آخر آن، ما نمی‌توانیم، بین دو رویکرد نظری و عملی اقبال دیوار چین بکشیم و از هم تفکیک نماییم. طبیعی است که این داوری ما در باب رویکرد اقبال، به معنای حمایت از پروژه تفکیک پاکستان از هندوستان او نیست (هر چند که جدائی پاکستان از هندوستان، یک دهه بعد از فوت اقبال اتفاق افتاد، ولی بی‌شک اقبال در این پروژه نقشی کلیدی داشته است که جای چشم پوشی نیست) علیهذا آنچه در اینجا ما به دنبال آن هستیم، اینکه در مقایسه با شریعتی، اقبال معتقد به «پیوند عملی و نظری دو مؤلفه بازسازی اسلام و مسلمین به صورت تنگاتنگ و دیالکتیکی بود» برعکس شریعتی که «در تبیین استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین خود، بر نجات اسلام تنها تکیه نظری صرف می‌کرد» و توسط «تبیین خودآگاهی مجرد در چارچوب این اسلام نجات یافته نظری می‌کوشید تا این خودآگاهی مجرد و نظری را به عنوان موتور دینامیسم جنبش ارشاد خود، جهت فراگیر کردن و مردمی کردن در داخل ایران و منطقه و جهان مطرح نماید.» ❏

ادامه دارد

# مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی

## مبانی تئوریک مدل سیاسی - اجتماعی:

### «دموکراسی - سوسیالیستی»

«مهمترین رسالت تاریخی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط تندپیچ تاریخی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران، ایجاد پیوند نظری و عملی در عرصه ایدئولوژی و استراتژی با پیشگسوتان تاریخی خود، یعنی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد»، که البته حصول به این مهم برای نشر مستضعفین خود کاری کارستان می‌باشد.

پر پیداست که سختی این کار از آنجا حاصل می‌شود که «نه حرکت نظری و عملی امروز اقبال برای جامعه امروز ما مدون و سنتزساز می‌باشد و نه حرکت نظری و عملی شریعتی». علیهذا، همین مدون نبودند و همین سنتزساز نبودن حرکت نظری و عملی امروز اقبال و شریعتی باعث شده است تا هم حرکت نظری و عملی اقبال و هم حرکت نظری و عملی شریعتی امروز برای سترون باشند؛ و همین سترون شدن حرکت آنها باعث گردیده است تا در این شرایط خودویژه و حساس، جوامع مسلمان و ایران، حرکت نظری و عملی این دو سر سلسله جنبان پروژه بازسازی سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان، بدل به یک سلسله ایده‌های پراکنده و غیر ارگانیک بشوند؛ و «اوج فاجعه آنجا است که زمانیکه خروارها ایده‌های پراکنده نتوانند برای جامعه امروز سنتزساز و برنامه‌ساز نظری و عملی باشند، خود این ایده‌های پراکنده، بدل به هدف می‌شوند»؛ و باعث نهادینه شدن و دگماتیسم آن اندیشه‌ها و نظریه‌ها می‌گردند.

بر این مطلب بیافزائیم که «تفاوت دو رویکرد تطبیقی و دگماتیسم» در عرصه نظریه‌پردازی توسط دو نوع فونکسیون «تسلیم‌ساز» و «تغییرساز» اندیشه‌ها و نظریه‌ها در عرصه انسان و جامعه و تاریخ قابل تعریف می‌باشند، به این ترتیب که نظریه‌ها و اندیشه‌های تطبیقی (برعکس نظریه‌های جبری و تسلیم‌طلبانه دگماتیستی) از مرحله‌ای دارای جوهر تطبیقی می‌شوند که بتوانند در رابطه با انسان و جامعه و تاریخ موضوع خاص خود، برخورد تغییرری داشته باشند؛ و برعکس خیام که می‌گفت، «زمانه با تو نسازد تو با زمانه بساز» و همچنین برعکس رویکرد جبرگرایانه و دگماتیستی حافظ که می‌گفت:

چو قسمت ازلی بی حضور ما ساختند      گر اندکی نه بوفق رضاست خورده مگیر

علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب رویکرد تطبیقی خود می‌گوید:

حدیث بی خبران است با زمانه بساز  
زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز  
ما زنده به آنیم که آرام نگیریم  
موجیم که آرامش ما در عدم ماست  
خدا آن ملتی را سروری داد  
که تقدیرش بدست خویش بنوشت  
به آن ملت سر و کاری ندارد  
که دهقانش برای دیگری کشت  
ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم  
هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم  
موج زجان رفته‌ای تیز خرامید گفت  
هستم اگر می‌روم، گر نروم نیستم  
عشق بسر کشیدن است شیشه کائنات را  
جام جهان‌نما مجوی دست جهان‌گشا طلب  
بگذر از فقری که عربانی دهد  
و اطلب فقری که سلطانی دهد

و به قول گاندی «آزادی را از میان دیوارهای زندان باید جست و گاهی بر سر دار، ولی در انجمن‌ها و دادگاه‌ها و نهادهای رسمی هرگز آزادی یافت نمی‌شود» و یا به قول نیچه «از کسی که کتابخانه دارد و کتاب‌های زیادی می‌خواند، نباید هراسید. از کسی باید ترسید که تنها یک کتاب دارد و آن را مقدس می‌داند و هرگز هم آن را نمی‌خواند»، همچنین به قول چه‌گوارا «وظیفه پیشگام ایستادن در صف‌های تشکیل شده از گذشته نیست. شکستن صف‌های ایجاد شده از قبل است.»

بنابراین «از زمانیکه اندیشه‌ها و نظریه‌ها نتوانند در عرصه تغییرسازانه انسان و اجتماع و تاریخ دارای سنتز و فونکسیون مثبت و جهت‌دار باشند، آن ایده‌ها و اندیشه‌ها و نظریه‌ها از جایگاه تطبیقی و تغییرساز خود خارج می‌شوند و به صورت مجموعه‌ای از دانستی‌های آکادمیک درمی‌آیند که تنها به درد بحث و فحش علمی درون دانشگاه‌ها می‌خورند». زمانی در این رابطه معلم کبیرمان شریعتی سوالی مطرح کرد و خود به پاسخ به آن سوال پرداخت، سوال این بود که چرا تمامی نظریه‌های جامعه‌سازانه و تاریخ‌ساز مغرب زمین به جای اینکه در دانشگاه‌ها و مراکز آکادمیک غرب حاصل شده باشند، همه آنها بدون استثناء خارج از مراکز آکادمیک و بنابه گفته شریعتی، در کافه و قهوه‌خانه‌های پاریس و لندن و برلین و غیره حاصل شده‌اند؟ و از بعد از نهادینه شدن و رسمی شدن این نظریه‌ها بوده است که این اندیشه‌ها جهت درس و فحش وارد مراکز آکادمیک مغرب زمین گردیده‌اند؟ شریعتی در پاسخ به این سوال سترگ خود، به خواستگاه حرکتی و عینی و ابژکتیو این اندیشه‌ها اشاره می‌کند که از نگاه او همه آنها خارج از مراکز آکادمیک بوده و محصول حرکت تاریخی و اجتماعی و سیاسی توده‌ها مردم مغرب زمین می‌باشند.

علی ایحال، در این رابطه می‌باشد که نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۹ سال گذشته عمر سیاسی اجتماعی خود، در ادامه حرکت ۴۱ ساله آرمان مستضعفین، پیوسته تلاش کرده است تا جهت پیوند با سرسلسله جنبان پروژه بازسازی نظری و عملی خود - اقبال و شریعتی - در چارچوب تدوین ایدئولوژی و استراتژی خود، به تدوین ارگانیک ایده‌های اقبال و شریعتی بپردازد، چراکه پیوسته در ۹ سال گذشته، نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی پیشگامان مستضعفین، مانند آرمان مستضعفین بر این امر ایمان داشته است که تا زمانیکه نتواند اندیشه‌های اقبال و شریعتی را دستگامند سازد و تا زمانیکه نتواند توسط دستگامند کردن اندیشه‌های اقبال و شریعتی، این اندیشه‌ها را وادار به ایجاد سنتز تغییرسازانه انسان و جامعه و تاریخ بکند، نمی‌تواند به صورت متمیزه شده و منفرد و مستقل بذات از اقبال و شریعتی به تئوری و نظریه‌های تطبیقی دست پیدا کند.

چراغ خویش بر افروختم که دست کلیم

درین زمانه نهان زیر آستین کردند

بلند بال چنانم که بر سپهر برین

هزار بار مرا نوریان کمین کردند

فروغ آدم خاکی زتازه کاری‌هاست

مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند

کلیات اقبال لاهوری - فصل زبور عجم - ص ۱۵۴ - س ۱۳ تا ۱۶

القصة، از همان آغاز شروع حیات سیاسی - اجتماعی خود، نشر مستضعفین بر این امر آگاهی داشته است که جهت دستیابی به این مهم بیش از هر چیز نیازمند به یک کار عظیم تئوریک در عرصه ایدئولوژی و استراتژی می‌باشد، چراکه آنچنان که اقبال به ما یاد داده است، برای حصول به این مقصود، باید تمامی این ایده‌ها از نو مورد خوانش (نه خواندن دوباره آنها) تطبیقی جدید (نه مجدد) قرار گیرد. البته از همان آغاز برای ما روشن بود که برای انجام این کار کارستانی، نشر مستضعفین منهای کار عظیم تئوریک در عرصه ایدئولوژی و استراتژی، به یک اهرم قوی دیگری نیازمند می‌باشد، که آن اهرم قوی همان «مدل سیاسی - اجتماعی» می‌باشد، چراکه هر اندیشه و نظریه تغییرساز و جامعه‌ساز و تطبیقی (نه دکماتیستی و انطباقی که نمی‌توانند تغییرساز و جامعه‌ساز باشند) نظریه‌پردازان موظفند همراه با طرح نظریه و اندیشه تغییرسازانه خود، حتی اگر تجربه و وحی نبوی پیامبر اسلام یا اندیشه‌های بزرگ مردی چون امام علی هم باشد، برای تصدیق عملی و راست‌آزمایی آن نظریه‌ها، «مدل اجتماعی - سیاسی» که اندیشه‌ها و تئوری‌ها و نظریه‌ها با آن مصداق پیدا می‌کنند، ارائه دهند. آنچنانکه به ضرس قاطع در این رابطه می‌توان دآوری کرد که بدون مدل سیاسی - اجتماعی تنها با کار تئوریک، هرگز نمی‌توان به «بازتولید و بازسازی» یک اندیشه جامعه‌سازانه و تغییرآفرین و تطبیقی (نه انطباقی و دکماتیستی) و حرکت‌آفرین دست پیدا کرد.

فراموش نکنیم که حتی در این رابطه پیامبر اسلام در عرصه تدوین وحی و تجربه نبوی خود، کوشید تا در چارچوب «مدل سیاسی - اجتماعی» مدینه‌النبی خود به این مهم بپردازد. آنچنانکه در این رابطه می‌توان دآوری کرد که اگر پیامبر اسلام خارج از چارچوب «مدل سیاسی - اجتماعی» مدینه‌النبی خود، می‌خواست به تدوین تجربه و وحی نبوی خود بپردازد، قطعاً برایش غیر ممکن می‌بود؛ و لذا در این رابطه است که به عیان می‌بینیم که در قرآن، نه تنها آیات اجتماعی و اخلاقی و جهادی و تبلیغی و تهییجی و فقهی و حقوقی، «حول مدل سیاسی - اجتماعی مدینه‌النبی پیامبر اسلام» آرایش پیدا کرده‌اند و پیامبر اسلام برعکس پیامبران ابراهیمی موسی و عیسی، منهای ۵ آیه اول سوره علق، تمامی آیات قرآن را در بستر پراکسیس جامعه‌سازانه مدینه‌النبی خود تجربه کرده است، حتی آیات مربوط به آخرت و توحید و نبوت قرآن هم در رابطه با «فونکسیون جامعه‌سازانه مدینه‌النبی



پیامبر اسلام» مطرح شده‌اند.

صورت دگماتیست داعشی و القاعده‌ای و بوکو حرامی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حوزه فقهاتی شیعه و سنی در بیش از هزار سال گذشته در چارچوب اسلام روایتی)، باید مانند پیامبر اسلام قرآن را در هر زمانی «در مسیر پراکسیس کنکریت و مشخص جامعه‌سازانه در چارچوب مدل خاص و مشخص سیاسی - اجتماعی قرار دهیم»، تا قرآن به عنوان «راهنمای عمل برای ما به حرف درآید»؛ و به همین دلیل است که شاه ولی الله دهلوی مفسر و متکلم و نظریه‌پرداز مسلمان قرن هیجدهم میلادی هندوستان، در پروژه بازسازی و بازشناسی آیات فقهی قرآن در کتاب «حجه الله البالغه» خود با ترازوی مدل سیاسی - اجتماعی یا مدینه‌النبی خود پیامبر اسلام، با آیات فقهی قرآن (که کمتر از ۵٪ کل آیات قرآن می‌باشند) از عبادات تا معاملات و تعیین حقوق فردی و اجتماعی برخورد می‌کند و همگی آیات فقهی و حقوقی قرآن بدون استثناء مولود و مولد همان استراتژی جامعه‌سازانه مدینه‌النبی پیامبر اسلام می‌داند و سپس در این رابطه داوری می‌کند که «این آیات فقهی توسط پیامبر اسلام تنها در چارچوب همان مدینه‌النبی عربستان قرن هفتم میلادی قابل فهم و تفسیر می‌باشند، نه به صورت اصولی لایتغیر برای جوامع اسلام تاریخی تا مجبور باشند که طابق النعل بالنعل (آنچنانکه اسلام دگماتیست حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی و اسلام رژیم مطلقه فقهاتی و اسلام داعشی و اسلام القاعده و اسلام بوکو حرامی و اسلام روایتی مدعی آن هستند) آن را مانند یک جامه ثابت و استاتیک و تغییرناپذیر در هر شرایط تاریخی بر تن جامعه متغییر و دینامیک خود بکنند.»

به عبارت دیگر در رویکرد شاه ولی الله دهلوی، آیات فقهی و حقوقی قرآن تنها به عنوان نمونه در شکل یک مدل و متدولوژی ثابت و همیشگی برای جوامع متکثر و متغییر طولی و عرضی مسلمانان نمی‌باشد، بلکه تنها برای فهم به عنوان یک روش می‌باشد تا نظریه‌پردازان مسلمان در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی خاص خود دریابند که چگونه در چارچوب مدل سیاسی - اجتماعی کنکریت و مشخص و خاص زمان خود، باید برحسب فهم روح زمان خودشان، قوانین خاص و کنکریت و مشخص جامعه خاص خود را به صورت دموکراتیک استنتاج و استخراج نمایند. ❏

ادامه دارد

بطوریکه شاهد هستیم که در تنظیم و آرایش آیات قرآن، در شکل‌بندی سور مختلف قرآن که طبق گفته تمامی مفسرین قرآن، مستقیماً توسط شخص شخیص پیامبر اسلام صورت گرفته است، از بعد یا قبل از آیات مربوط به آخرت و توحید و نبوت، آیات مربوط به جهاد و جهاد و پراکسیس جامعه‌سازانه مدینه‌النبی پیامبر اسلام به عنوان مدل اجتماعی - سیاسی مطرح می‌گردد؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که اگر «آیات مربوط مستقیم و غیر مستقیم مدینه‌النبی یا مدل سیاسی اجتماعی پیامبر اسلام را از قرآن جدا کنیم، آیات باقی مانده قرآن بدل به یک سلسله ایده‌های کلامی و فقهی و تهییجی و تبلیغی پراکنده اسکولاستیکی و مجرد و فراتاریخی و فراجتماعی و فرانسائی می‌شوند» که به قول مهندس مهدی بازرگان پیر، تنها به درد خدا و آخرت اسکولاستیکی و مجرد می‌خورد و یا به قول سیدجمال، تنها به درد ثواب آخرت و خواندن در قبرستان‌ها و تلاوت در مجلس ختم اموات و قرار دادن در طاقچه‌خانه‌ها می‌خورد؛ و «فونکسیون اجتماعی آن چنین قرآنی، همین اسلام دگماتیست رژیم مطلقه فقهاتی و القاعده و داعش و بوکو حرام و اخوان‌المسلمین سیدقطب و رشید رضا و مودودی می‌باشد که ۴۰ سال است که جوامع مظلوم مسلمان را، دچار فرقه‌گرایی شیعه‌گری و سنی‌گری کرده‌اند و جوی خون از مسلمان مظلوم شیعه و سنی از شرق آسیا تا غرب آفریقا به راه انداخته‌اند، آنچنانکه به قول ماکس وبر، می‌توان در این رابطه داوری کرد که جنگ امروز بین شیعه و سنی، جنگ بین دو گروه مظلوم مسلمان است که با هم می‌جنگند، بدون اینکه بدانند از برای چه می‌جنگند، از برای آنهایی که نمی‌جنگند، اما می‌دانند که اینها برای چه می‌جنگند.

یادمان باشد که اگر پیامبر اسلام در آیات ۲۵ سوره حدید و ۲۱۳ سوره بقره هدف بعثت تمامی انبیاء ابراهیمی شورانیدن عقول توده‌ها، جهت وادار کردن آنها برای قیام به قسط در جامعه مشخص و کنکریتی که در آن زندگی می‌کنند، اعلام می‌کند، برای تبیین این حقیقت می‌باشد تا به همه مسلمانان و مؤمنین به قرآن، در بستر اسلام تاریخی اعلام نماید که بدون مدل سیاسی - اجتماعی خاص و مشخص و کنکریت، در هر زمانی نمی‌توان قرآن را به حرف درآورد.

«...ذَلِكِ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ...» - قرآن را به حرف درآورد، او خود به خود با شما سخن نمی‌گوید» (امام علی - نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵۸ - ص ۲۲۳ - س ۴).

بنابراین برای اینکه بتوانیم از قرآن «تفسیر تطبیقی» بکنیم و به قول امام علی، قرآن را «به صورت تطبیقی به حرف درآوریم» (نه به



# درس‌ها که باید از انتخابات دولت دوازدهم بیاموزیم

و انتظار و نیاز به قهرمانان جهت نجات خویش خارج کنیم، هرگز نخواهیم توانست آنها را به بازی‌گری، جهت نجات و رهائی از انحطاط هشت گانه حاکم بر خویش وادار سازیم.»

به همین دلیل در مناظره و مبارزه تبلیغاتی نامزدها یا کاندیداهای دولت دوازدهم در اردیبهشت ماه ۹۶، شیخ حسن روحانی با تکیه دروغین بر شعار «عدالت سیاسی و عدالت قضائی» بیرون از چارچوب «عدالت اقتصادی و دموکراسی سوسیالیستی» (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری مغرب زمین) معلم کبیرمان شریعتی، اعدام‌ها و کشتار و اختناق و سرکوب ۳۸ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی را برای اولین بار با محدود کردن آنها به عملکرد جناح راست و پاک دانستن جناح به اصطلاح اصلاح طلب درونی رژیم مطلقه فقهاتی که در دهه شصت بازوی اصلی سرکوب و اختناق و اعدام و کشتار و تیغ و داغ و درفش رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بودند، به نقد کشید.

علی ایحال، تکیه مکانیکی و اکلکتیویته و فرمالیته و صوری (جناح‌های درونی قدرت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود) بر شاخه‌های عدالت در ۳۹ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، به خصوص در مناظره و مبارزه نامزدهای ریاست جمهوری (که تقسیم قدرت در نوک پیکان هرم نظام مطلقه فقهاتی صورت می‌گیرد) باعث گردیده است تا بخشی از رأی‌های مردم نگون‌بخت ایران (در شرایطی که بحران‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و اداری و آب و محیط زیست و نقدینگی و بیکاری و کسری بودجه و ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی و غیره به صورت حریقی خانمانسوز همه خانه را فرا گرفته است) تحت عنوان رأی‌های تغییرگرایانه، گرفتار تله اینها بشوند، و هکذا.

منظور از «رأی‌های تفاوت‌طلبی» اشاره به آن دسته از رأی‌های مردم نگون‌بخت ایران است که در مبارزه با سیاست اختناق و سرکوب و تیغ و داغ و درفش ۳۹ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، معتقدند که توسط

پر پیداست که گره این داوری منط مردم ایران در آنجاست که مردم نگون‌بخت ایران پیوسته «برای رهائی خود از انحطاط سیاسی و انحطاط دینی و انحطاط فقهی و انحطاط تمدنی و انحطاط فلسفی یونانی‌زده و انحطاط عرفانی تصوف‌زده هند شرقی و انحطاط کلامی اشعری‌گری‌زده و غیره، به جای تکیه بر پتانسیل اجتماعی و تاریخی خود، بر قهرمانان و قهرمان‌سازی و انتظار نجات‌بخش قهرمانان تکیه کرده است؛ و همیشه جهت رهائی خود به جای بازی در زمین در راستای حرکت تحول‌خواهانه خود، می‌کوشند به صورت تماشاگر، بیرون از زمین باشند تا برای قهرمانان خود کف بزنند و عکس قهرمانان خودساخته خود را به سطح کره ماه بفرستند»، آنچنانکه دیدیم که در چارچوب همین دیسکورس در زمانیکه گالیله در دادگاه انگیزاسیون کلیسا توبه کرد و برای شکستن نخستین حصر خانگی خود که در تاریخ بشر توسط کلیسا با تحمیل بر گالیله موضوع حصر خانگی شروع شده بود (و در ادامه تاریخی جنایت کلیسا بود که موضوع حصر خانگی در عمر رژیم مطلقه فقهاتی، ابتدا بر مرحوم حسینعلی منتظری اعمال گردید و بعداً بر سران جنبش سبز اعمال شده است که اکنون ۸ سال است که سران جنبش سبز در حصر خانگی گالیله، بدون اینکه مانند گالیله توبه کنند، مانند حسینعلی منتظری در حال مقاومت کردن به سر می‌برند)، گالیله بریده و خسته شده از حصر خانگی، تحمیلی کلیسا، وقتی در دادگاه کلیسا برعکس عقیده قبلی خود اعلام کرد که: «زمین ساکن است و خورشید بر گرد آن می‌چرخد» و تمامی عقاید قبلی را در باب متحرک بودن کره زمین به چالش کشید، در زمانیکه که گالیله نگون‌بخت و توابع از دادگاه کلیسا خارج می‌شد، مردم نگون‌بختی که بیرون از دادگاه منتظر مقاومت قهرمانانه قهرمان خود در دادگاه بودند تا برای او به عنوان تماشاگر کف بزنند، وقتی که آن مردم نگون‌بخت دریافتند که گالیله در دادگاه توبه کرده است و تمامی عقاید گذشته خود را در باب ریاضی بودن حرکت دستگاه وجود و متحرک بودن کره زمین بر گرد خورشید باطل اعلام کرده است، ناگاه از میان منتظرین و تماشاگران بیرون دادگاه خطاب به گالیله یکی از طرفداران او فریاد زد و گفت: «نگون‌بخت مردمی که قهرمان آنها شکست بخورد»، اما در پاسخ آن شعار فرد نگون‌بخت بر علیه گالیله، قرن‌ها بعد برشت می‌گوید: «برعکس نگون‌بخت مردمی هستند که برای رهائی خویش از انحطاط هشت گانه، منتظر و نیازمند به قهرمانان نجات‌بخش باشند»، داستان گالیله و تماشاگران دادگاه او و قضاوت نهائی برشت، «داستان علت تاریخی نگون‌بختی مردم ایران، در مبارزه با انحطاط هشت گانه حاکم بر خود می‌باشد»، چراکه کلیدواژه دیسکورس شکست رهائی مردم ایران در تمامی تاریخ گذشته‌اش «گرفتار شدن در دایره انتظار به قهرمانان برای نجات اوست»، چراکه جامعه‌ای که برای نجات خویش منتظر قهرمانان باشد، آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، «اینچنین جامعه‌ای همیشه تماشاگر خواهد بود و هرگز اقدام به بازی‌گری برای نجات خود از انحطاط دینی و انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط کلامی و انحطاط تاریخی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفانی و انحطاط فقهی، نخواهند کرد». قطعاً آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، «تا زمانیکه ما نتوانیم چنین مردم نگون‌بختی را از حالت تماشاگری

صندوق‌های رأی می‌توانند با حمایت از یک جناح رقیب درونی قدرت حاکم، به مبارزه با سیاست‌های کلی اختناق و سرکوب و اعدام و کشتار نظام مطلقه فقهاتی حاکم، بپردازند.

همچنین منظور از «رأی‌های پوپولیستی» اشاره به آن دسته از رأی‌های مردم‌نگون‌بخت ایران است که در این شرایط که «فقر مطلق» بیش از ۵۰٪ جامعه شهر و روستاهای ایران را فراگرفته است و همین «فقر مطلق» باعث گردیده است تا ۵۰٪ جمعیت ایران به زیر خط فقر یعنی به خط بقاء رسیده باشند و استمرار حیات آنها تنها در گرو شوک‌های اقتصادی باشد (نه برنامه اقتصادی و توسعه اقتصادی و بالا بردن رشد تولید ناخالص ملی و کاهش ضریب جینی و افزایش درآمد سرانه آنها)، در نتیجه، همین خلاء بزرگ در جامعه ایران، در چارچوب ۲۰ میلیون نفر حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران باعث گردیده است تا شرایط جهت زایش و رویش و ظهور پوپولیسم ستیزه‌گر و غارتگر در دوران انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی فراهم گردد. تا آنجا که، آنچنانکه در انتخابات دولت نهم در خرداد ۸۴ شاهد بودیم، این پوپولیسم غارتگر و ستیزه‌گر و خرافه‌پرست و عوام‌فریب، با شعارهای پوپولیستی و جذب رأی‌های حاشیه‌نشینان شهری، توانست بر دوش حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران سوار شود و وارد ساختمان پاستور گردد. علیهذا، منظور از «رأی‌های پوپولیستی» اشاره به همین رأی‌های حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران می‌باشد که گرفتار تله شعارهای پوپولیستی جناح‌های درونی حکومت می‌گردند.

بنابراین در این رابطه بود که شاهد بودیم که در جریان مناظره و مبارزه تبلیغاتی کاندیداها دولت دوازدهم، شعارهای پوپولیستی از طرف دو قطب در جهت شکار رأی‌های حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران و ارتش ۱۵ میلیون نفری بیکاران ایران، مثل نقل و نبات مطرح می‌گردید که به عنوان مثال، یکی از این شعارهای پوپولیستی که در جریان مناظره و مبارزه تبلیغاتی نامزدهای دولت دوازدهم از طرف هر دو جناح مطرح گردید، موضوع «طرح بیمه بیکاری در زمانی که بیکاران متقاضی کار نتوانند شغل و کار پیدا کنند، بود.»

یادمان باشد که در جامعه‌ای که ارتش بیکاران آنها بیش از ۱۵ میلیون نفر جمعیت دارد، چنین شعارهایی در مبارزه تبلیغاتی نامزدها تا چه اندازه می‌توانند در جهت شکار رأی‌های ارتش ۱۵ میلیون نفری بیکاران، به کار گرفته شوند. باری، «طرح بیمه بیکاری برای بیکاران متقاضی کار» در دولت هفتم سیدمحمد خاتمی و مجلس ششم برای نخستین بار مطرح گردید، اما این طرح در آن زمان توسط شورای نگهبان رد شد و دولت هفتم و مجلس ششم، جهت تصویب آن به شورای تشخیص مصلحت نظام فرستادن که البته در شورای تشخیص مصلحت نظام این طرح مشروط به توافق با دولت تصویب شد، اما

از آنجائیکه، دولت موافقت نکرد، این طرح مسکوت ماند تا اینکه در جریان مبارزه تبلیغاتی کاندیداها دولت دوازدهم، محمد باقر قالیباف (جهت شکار ۱۵ میلیون رأی ارتش بیکاران ایران، این طرح مانده در بایگانی رژیم مطلقه فقهاتی قاپید) و تحت عنوان «اعطای کارانه به بیکاران» مطرح کرد و در این رابطه سامانه اینترنتی جهت ثبت نام ۱۵ میلیون نفر بیکاران ایران برای دریافت کارانه تأسیس کرد که بلافاصله از آنجائیکه دولت یازدهم و شیخ حسن روحانی فهمید که در این رابطه کلاه گشادی بر سرش رفته است، اقدام به هک کردن سامانه اینترنتی کارانه قالیباف کرد و به عنوان آلت‌ناتیو شعار فوق قالیباف، جهت شکار رأی‌های ارتش ۱۵ میلیونی بیکاران ایران، در ۲۳ اردیبهشت ماه ۹۶ یعنی سه روز مانده به انتخابات دولت دوازدهم «طرح کارورزی» مطرح کرد که مطابق طرح کارورزی شیخ حسن روحانی، دولت یازدهم اعلام کرد که به همه «بیکاران متقاضی کاری که وارد دوران آموزش و کارورزی بشوند، ب مدت ۱۱ ماه، ماهانه تا قبل از کارایی، مبلغ چهار میلیون ریال پرداخت می‌گردد.»

نگاهی هر چند اجمالی به این پروژه در چارچوب پروژه تبلیغاتی نامزدهای دولت دوازدهم نشان می‌دهد که تا چه اندازه بحران طبقاتی در جامعه ایران عمیق است و تا چه اندازه جناح‌های درونی حکومت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود، نیازمند به رأی‌های پوپولیستی هستند، چراکه آنها به خوبی می‌دانند که در جامعه‌ای که بیش از ۲۰ میلیون نفر حاشیه‌نشینان شهری دارد و بیش از ۱۵ میلیون نفر بیکار متقاضی کار دارد، طرح‌های پوپولیستی می‌تواند باعث شکار رأی خاکستری آنها به نفع خود بشود.

طرح شعارهای پوپولیستی دیگر در آن شرایط، مثل افزایش یارانه‌ها حتی تا سقف سه برابر یا مبلغ ۲۵۰ هزار تومان ماهانه به ازای هر نفر هم تنها در چارچوب گل‌آلود کردن آب، برای شکار رأی‌های پوپولیستی فوق قابل فهم و تحلیل و تفسیر می‌باشند. زیر افزایش یارانه‌ها، تنها شکی است که به صورت مستقیم می‌تواند در جامعه فقر زده ایران از نگاه قربانیان «فقر مطلق» به عنوان راه حل برای رسیدن به «خط بقاء» و «خط فقر» مطرح گردد، هر چند که پروژه افزایش یارانه‌ها بسترساز افزایش نقدینگی و افزایش تورم و افزایش رکود و افزایش کسری بودجه و افزایش قیمت بنزین و برق و آب و غیره می‌شوند و باعث می‌گردد تا سه برابر این مبلغ از جیب مردم محروم ایران خارج بشود، ولی برای جامعه ۲۰ میلیون نفری حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران که همه چیز را سوخته شده می‌بینند و در برابر آینده سیاه و تاریک قرار دارند، تنها چیزی که می‌تواند التیام آور باشد، همین افزایش یارانه‌ها است.

به همین دلیل مسابقه کاندیداها جهت جذب رأی حاشیه‌نشینان در زمان



تبلیغات انتخاباتی دولت دوازدهم، هر روز گرم و گرم‌تر می‌شد و هر رقیب سعی می‌کرد تا توسط وعده‌های بیشتر خود بر گرمی این تنور داغ جهت شکار رأی‌ها بیافزاید.

۳ - مهم‌ترین مشخصه و ممیزه انتخابات دولت دوازدهم نسبت به انتخابات ۳۹ ساله گذشته رژیم مطلقه فقهاتی این بود که این انتخابات گرچه مانند انتخابات سال ۸۸ و ۷۶ به صورت مهندسی شده توسط شورای نگهبان «قطبی» شد، اما قطبی شدن انتخابات دولت دوازدهم در اردیبهشت ۹۶ با قطبی شدن دیگر انتخابات قبلی دولت‌های گذشته رژیم مطلقه فقهاتی متفاوت بود، زیرا برای مثال در انتخابات ۷۶ و ۸۸ دولت‌های هفتم و دهم، «قطبی شدن صورت جناحی داشت، نه صورت حکومتی»، به عبارت دیگر، در انتخابات دولت هفتم و دهم، قطبی شدن بین دو جناح درونی حکومت بود، یعنی جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان خرداد ۷۶ یا جنبش سبز خرداد ۸۸ از یکطرف بودند و در برابر آنها، قطب دیگر یعنی جناح راست هزار تکه قرار داشتند، هر چند که در دو انتخابات خرداد ۷۶ و خرداد ۸۸ حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش می‌کرد تا به صورت درونی، به حمایت همه جانبه از راست هزار تکه بپردازد، اما با همه این تفاسیر، حزب پادگانی خامنه‌ای در برابر مردم ایران خود را به ظاهر مافوق جناحی نشان می‌داد و شعار «رأی مردم حق الناس» است، مطرح می‌کرد.

لذا به همین دلیل در جریان انتخابات خرداد ۸۸ دولت دهم، از زمانیکه خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ در دانشگاه تهران به صورت علنی به حمایت از محمود احمدی نژاد پرداخت و هاشمی رفسنجانی را در پای محمود احمدی نژاد ذبح کرد، مبارزه انتخاباتی و اعتراضی «رأی من کو؟» جنبش سبز، از «فرایند انتخاباتی، با رقیب انتخاباتی خود» وارد فرایند «تحول‌خواهانه، با شعار ابطال انتخابات دولت دهم، یا رفرندام و یا اصلاح قانون اساسی - که توسط میرحسین موسوی مطرح می‌شد، گردید»؛ و شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم که در انتخابات دولت دهم در خرداد ۸۸ از آغاز تکوین مبارزه انتخاباتی تا روز ۲۵ خرداد ۸۸ که زمان فراخوانی میرحسین موسوی از هوادارانش در خیابان آزادی بود (و طبق گفته محمدباقر قالیباف شهردار تهران، بیش از چهار میلیون نفر از مردم تهران، در خیابان آزادی به حمایت از میرحسین موسوی آمده بودند)، مبارزه انتخاباتی جنبش سبز، صورت «درون جناحی» جهت تقسیم باز تقسیم قدرت در چارچوب رژیم مطلقه فقهاتی داشت؛ و در راستای بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود بود؛ اما از ۲۵ خرداد ۸۸ و بخصوص از ۲۹ خرداد ۸۸ که خامنه‌ای عریان در برابر جنبش سبز قد علم کرد، دیگر «مبارزه دوقطبی» از «فرایند جناحی» خارج شد و وارد فرایند «دو قطبی درون حکومتی گردید»؛ که از یکطرف جنبش سبز قرار داشت و

از طرف دیگر، حزب پادگانی خامنه‌ای؛ یعنی از ۲۵ خرداد ۸۸ به بعد دیگر میرحسین موسوی، در برابر محمود احمدی نژاد قرار نداشت، بلکه میرحسین موسوی، در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای بود.

بنابراین، از فرایند دوم پروسس انتخابات دولت دهم بود که حزب پادگانی خامنه‌ای، «جنبش سبز و حرکت اعتراضی میرحسین موسوی، در چارچوب آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی تعریف کرد». در صورتی که در فرایند اول پروسس انتخاباتی دولت دهم، خامنه‌ای میرحسین موسوی را در چارچوب رقابت با دولت نهم تعریف و تفسیر می‌کرد و توسط همین تعریف و تفسیر بود که شورای نگهبان، میرحسین موسوی را جهت نامزدی در انتخابات دولت دهم در خرداد ماه ۸۸ تائید صلاحیت کرد؛ و گرنه اگر حزب پادگانی خامنه‌ای، در فرایند اول پروسس انتخاباتی دولت دهم، یک در هزار هم احتمال تغییر حرکت اعتراضی میرحسین موسوی می‌داد، در هنگام تائید صلاحیت‌ها در شورای نگهبان، با مهندسی کردن انتخابات (آنچنانکه در خرداد ۹۲ انتخابات دولت یازدهم برای اکبر هاشمی رفسنجانی کرد)، توسط فیلترینگ میرحسین موسوی، نطفه حرکت میرحسین موسوی را در نطفه خفه می‌کرد؛ که این همه خود می‌رساند که حزب پادگانی خامنه‌ای، در فرایند اول پروسس انتخاباتی دولت دهم در خرداد ماه ۸۸ هیچ تحلیل مشخصی از آینده حرکت اعتراضی میرحسین موسوی نداشته است.

یادمان باشد که جنبش سبز در فرایند دوم پروسس انتخابات دولت دهم متولد گردید نه در فرایند اول پروسس انتخاباتی دولت دهم، چراکه عامل تکوین و ظهور جنبش سبز، آن قطعات پارچه سبزی که هواداران میرحسین موسوی دور دست خود می‌بستند، نبوده و نیست، بلکه عامل تکوین جنبش سبز ظهور «جنبش مطالباتی سیاسی» هواداران میرحسین موسوی از بعد از اعلام شمارش آراء انتخابات ۲۲ خرداد ۸۸ بود؛ که البته این «جنبش مطالباتی سیاسی» هواداران میرحسین موسوی رفته رفته از بعد از ۲۲ خرداد به صورت یک امر نومراتب و سیال، تکوین و رشد و کمال پیدا کردند؛ یعنی هرگز نباید چنین فکر کنیم که مثلاً «جنبش سبز روز ۲۵ خرداد ۸۸ خیابان آزادی تهران» با «جنبش سبز روز عاشورای سال ۸۸ یکی بوده است»، اصلاً و ابداً، چرا که به موازات «اعتلای جنبش مطالباتی» سیاسی هواداران میرحسین موسوی، جنبش سبز هم در نظر و هم در عمل پیچیده‌تر می‌شد. صد البته سرکوب قرون وسطایی حزب پادگانی خامنه‌ای به خصوص در تابستان سال ۸۸ بسترساز تعمیق طولی و عرضی جنبش سبز نیز بوده است. ❏

ادامه دارد



# «خدای اقبال» «خدای شریعتی» ۲۷

پر پیداست که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، «استراتژی تقدم اجتهاد در اصول کلام حاکم بر اعتقادات جامعه» جهت انجام اصلاحات نظری و عملی، از پیامبر اسلام تاسی کرده است. چراکه آنچنانکه در پنج آیه اول سوره علق مشهود می‌باشد، پیامبر اسلام در سرلوحه حرکت تحول‌خواهانه نظری و عملی خود، «تحول با اجتهاد در اصول کلام حاکم، برای بازسازی خدانشناسی مردم آغاز کرد». لذا به این دلیل می‌باشد که در پنج آیه اول سوره علق، «که سرسلسله جنیان بعثت تاریخی و اجتماعی و انسانی پیامبر اسلام می‌باشد»، امر به «قرائت نو از جهان» یا آنچنانکه اقبال می‌گوید، «تفسیر روحانی نو از جهان، بر پایه اصل اعتقاد به خداوند خالق و در حال خلق مداوم انسان و جهان می‌شود.»

همان پروژه‌ای که پیامبر اسلام توسط «حج و نماز» یومیه، برای جامعه مسلمین در تاریخ، به صورت یک امر واجب و همیشگی درآورد. چراکه فلسفه «حج و نماز» در رویکرد پیامبر اسلام، جز نمایش «حرکتی و عملی» مسلمان و جامعه مسلمین بر «محور اصل اعتقاد به خداوند» نیست. همان موضوعی که اقبال با عنوان «تفسیر روحانی از جهان» از آن یاد می‌کند: «اکنون ببینیم که بنابر قرآن، خصوصیت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چگونه است.»

الف - نخست این است که جهان به بازی و بیهوده آفریده نشده است (سوره زخرف -

۲۱ - در عبارات فوق اقبال «با تبیین خداوند به عنوان یک من بی‌انتها» علاوه بر اینکه می‌خواهد در «تفسیر روحانی خود از جهان» تمام هستی را متحد و واحد نشان دهد، به دنبال تبیین این حقیقت است که «خداوند به عنوان یک من بی‌نهایت» از آنجائیکه خودش به خودش آگاهی دارد، همین آگاهی خداوند به خودش، عامل روحانی بودن تمام وجود می‌شود»، چرا که این امر باعث می‌گردد تا تمام هستی و تمام وجود خود به خود خودآگاه و هشیار باشند.

جمله ذرات عالم در نهان	با تو می‌گویند روزان و شبان
ما سمعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
از جمادی در جهان روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
جمله اجزا در خرک در سکون	ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر و تسبیحات اجزای نهان	غلغلی افکنده اندر آسمان

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ و ص ۱۴۴

به همین دلیل از نظر اقبال «تفسیر روحانی از جهان» تنها با تکیه و اعتقاد به چنین خداوندی که در چارچوب زمان و در پیوند تنگاتنگ با جهان قرار دارد و بیرون از جهان نیست و خود خداوند، آنچنانکه جهان زمان‌مند است، توسط خلق پیوسته و مداوم جدید، نیز زمان‌مند و تکامل‌مند می‌باشد، اما «تکامل و زمان برای خداوند، برعکس جهان حرکت از نقص به کمال نیست، بلکه فقط در عرصه خلق مداوم و تکوین جهان نو از جهان کهنه‌ها حاصل می‌شود». «تفسیر روحانی از جهان» از نظر اقبال همان پروژه‌ای بود که پیامبر اسلام توسط قرآن دنبال می‌کرد.

«هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالیت‌ترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۷).

علی‌هذا، در همین رابطه بود که پیامبر اسلام، شروع بعثت خود را با پنج آیه اول سوره علق آغاز کرد:

«أَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ - أَفْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ - ای پیامبر - «خوانشی نو» از پروردگارت بکن - همان پروردگاری که «خالق انسان» می‌باشد (نه ناظر) - همان پروردگاری که «اکرم بر همه وجود» است - و انسان را توسط «آگاهی و قلم» بر دیگر پدیده‌های وجود، «کرامت» بخشید» (سوره علق - آیات ۱ تا ۵).





آیه‌های ۳۸ و ۳۹).

ب - جهان حقیقت و واقعیتی است که باید آن را به حساب بیاوریم (سوره آل‌عمران - آیه‌های ۱۹۰ و ۱۹۱).

ج - این جهان چنان آفریده شده که قابل گسترش است (سوره فاطر - آیه ۲۵).

د - جهان بسته و محصولی تمام شده و غیر قابل تغییر نیست. شاید در عمق وجود آن رویای ولادت جدیدی نهفته است (سوره عنکبوت - آیه ۲۰).

ه - حقیقت آن است که این جریان نوسانی و پیشرفت اسرار آمیز جهان و این شناوری بی‌صدای زمان که برای ما آدمیان همچون حرکت روز و شب جلوه‌گر می‌شود. در نظر قرآن از بزرگترین علامات وجود خداست (سوره نور - آیه ۴۴). (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۳ و ۱۴ - س ۲۱ به بعد)

به همین دلیل اقبال در سه فصل اول کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام - که مانیفست تمام و کمال، تمامی اندیشه‌های اقبال می‌باشد - ، تحت عنوان «معرفت و تجربه دینی» و «محک فلسفی تجربیات و تجلیات تجربه دینی» و «تصور خدا و معنی نیایش»، تلاش می‌کند تا در عرصه بازسازی کلام دینی مسلمانان توسط «اجتهاد در اصول»، «به تبیین اصل خدا به عنوان اصل محوری اعتقاد» جهت تفسیر روحانی از جهان بپردازد. لذا در این رابطه است که از نظر محمد اقبال لاهوری، «بدون ایمان به خدا به عنوان اصل محوری اعتقاد» امکان تفسیر روحانی از جهان نیست. البته همان خدای خالق و فاعلی که «نُورِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌باشد. (سوره نور - آیه ۳۵) و در عرصه شدن مداوم وجود، «هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن» (سوره حدید - آیه ۳).

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» - هیچ چیز در وجود مثل خدا نیست و همین خدای بی‌مثال هم شنوا و هم آگاه است» (سوره شوری - آیه ۱۱).

دومین هدفی که اقبال در پروژه اصلاحات «دو مولفه‌ای نظری و عملی یا اسلامی و مسلمین» خود دنبال می‌کرد «آزادی روحانی فرد است» یا آنچنانکه لوتر می‌گفت، «هر کس کشیش خود باشد»؛ که انجام آن تنها با حذف کشیشان و روحانیون، به عنوان واسطه‌های بین انسان و خداوند ممکن می‌باشد. همان پروژه‌ای که معلم کبیرمان شریعتی، «با عنوان اسلام منهای روحانیت» از آن

یاد می‌کرد. چراکه تنها توسط این پروژه است که هم از نظر اقبال و هم شریعتی، فرد می‌تواند «بدون واسطه و به صورت مستقیم با خداوند تماس حاصل نماید»؛ و به عبادت و پرستش بی‌نهایت بزرگ در صحنه بزرگ نمایشگاه وجود، «توسط بازی‌گری (نه تماشاگری) خود بپردازد.»

به همین دلیل، «آزادی روحانی فرد» از نظر اقبال و شریعتی زمانی حاصل می‌شود «که انسان بتواند در بستر پرستش و عبادت، به صورت بی‌واسطه با دور زدن روحانیت و کشیشان در عرصه بازی‌گری (نه تماشاگری) خود، با نهایت را در برابر بی‌نهایت ظاهر سازد و در آینه بی‌نهایت به تماشای با نهایت بنشیند». در نتیجه در همین رابطه است که اقبال در تفسیر شعار «انا الحق» حسین بن منصور حلاج می‌گوید، برعکس آنچه که عوام در باب حلاج فکر می‌کردند «این با نهایت نبود که در بی‌نهایت ظاهر شده بود، بلکه این بی‌نهایت بود که در با نهایت ظهور پیدا کرده بود». به همین دلیل اقبال شعار «انا الحق» حلاج را برعکس مولوی که «فنا فی الله» می‌دانست، «تجلی بی‌نهایت در بانهایت تعریف می‌کند.»

«مایه تعجب است که یگانگی خودآگاهی بشری که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. هرگز در تاریخ فکر اسلامی به صورت واقعی مورد توجه قرار نگرفته است؛ زیرا متکلمان مسلمان روح را نوع لطیفی از ماده یا تنها عرض تصور می‌کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز بازپسین دوباره آفریده می‌شود. فیلسوفان مسلمان از اندیشه یونانی الهام می‌گرفتند. در مورد مکتب‌های دیگر فکری باید گفت که با گسترش اسلام ملت‌هائی با معتقدات گوناگون از نسطوری و یهودی و زرتشتی وارد حظیره اسلام شدند که نظرگاه‌های عقلی ایشان با دسته‌ای از مفاهیم و معانی فرهنگی تشکیل شده بود که مدت‌های دراز بر سراسر آسیای میانه و آسیای باختری حکومت داشت. این فرهنگ و تمدن که از لحاظ مبداء تکامل، روی هم رفته رنگ مجوسی داشت «نسبت به روح» تصویری مبتنی بر ثنوی‌گری داشت و همین طرز تصور است که کمابیش در اندیشه کلامی اسلام رخنه کرده بوده است. تنها متصوفه پایبند به دین بودند که کوشیدند تا معنی وحدت تجربه درونی را فهم کنند که قرآن آن را یکی از سه منبع معرفت شمرده و دو تای دیگر را تاریخ و جهان طبیعت دانسته است. تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان معرفت «انا الحق» حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی. این گفته وی را به صورت همه خدائی ترجمه و تفسیر کرده‌اند. ولی نوشته‌های



پراکنده او که توسط آقای ماسینیون - خاورشناس فرانسوی - جمع‌آوری شده و انتشار یافته است. شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته است که منکر تعالی ذات حضرت احدیت شود. بنابراین معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزیده در دریائی بداند. بلکه او با کلام جاودانی «انا الحق» خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یک شخصیت عمیقتر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضه با متکلمان گفته شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین آن است که این نوع از تجربه، با آنکه در آغاز بسیار عادی و متعارفی بوده، هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای ناشناخته خود آگاهی شده است. مدت‌ها پیش از این، ابن خلدون ضرورت وجود روشی علمی و موثر را برای تحقیق در این درجات و ترازها احساس کرده بوده است. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده. ولی هنوز نتوانسته است از اکتشاف سیماهای خاص درجات و ترازهای باطنی و سری خودآگاهی آن سوتر رود. چون هنوز روشی علمی برای بررسی آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بر آن بنا شده است. نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌ها برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم. و نیز مفاهیم دستگاه‌های علوم الهی که با الفاظ و مصطلحات متافیزیکی عملاً مرده بیان شده، به کسانی که زمینه عقلی متفاوتی دارند، هیچ مددی نمی‌تواند برساند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۱ و ۱۱۲ - از سطر ۸ به بعد).

آنچه از عبارات فوق در رابطه با هدف دوم اقبال در عرصه پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمین که همان «آزادی روحانی فرد» یا «حذف واسطه‌های بین خداوند و انسان‌ها» می‌باشد (برای آنکه آنچنانکه لوتر می‌گفت «هر کس بتواند کشیش خود بشود» و کشیش‌ها به عنوان یک صنف که مدعی واسطه‌گری بین انسان‌ها و خداوند هستند از بین بروند) قابل فهم است، اینکه:

آنچنانکه در فصل اول کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، (که مانیفست تمام و کمال اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد) تحت عنوان معرفت و تجربه دینی، تبیین می‌نماید، «پیامبری از نظر محمد اقبال، یک تجربه است» (نه یک مأموریت مکانیکی) که «خود پیامبر در بر پایه پتانسیل درونی‌اش، توسط پراکسیس باطنی، با طی کردن پله‌های وجودی

یا معراج می‌تواند به آن دست پیدا کند». تا قبل از محمد اقبال لاهوری «باور کلامی مسلمانان بر این امر قرار داشت که پیامبری یک گزینش مکانیکی آسمانی است که به صورت تصادفی و یکطرفه و بدون دخالت پراکسیس باطنی پیامبر انجام گرفته است»؛ که در نهایت این گزینش یکطرفه در مرحله پیامبر اسلام «باز به صورت یکطرفه و مکانیکی، از طرف آسمان قطع گردیده است»؛ و بدین ترتیب پیامبر اسلام، به آخرین حلقه زنجیر نبوت مأمور شده است.

اقبال برای نخستین بار در تاریخ بیش از هزار ساله کلام مسلمانان، «بر این رویکرد مکانیکی هزار ساله کلامی در باب پیامبر اسلام خط قرمز کشید». لذا در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، او جهد بلیغی می‌کند «تا برای اولین بار در تاریخ علم کلام مسلمین، به صورت اجتهاد در اصول کلامی و فلسفی و علمی و عرفانی، تبیین کند که پیامبری یک تجربه است.»

علی ایحال، او در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی آنچنانکه در عبارات فوق نقل کردیم، می‌کوشد با طرح هدف اساسی قرآن، «که از نظر اقبال بیدار کردن عالیترین آگاهی آدمی است» در تبیین این موضوع، به مقایسه سه نوع تجربه مختلف:

الف - تجربه حسی.

ب - تجربه باطنی.

ج - تجربه نبوی، بپردازد و توسط مرزبندی و تبیین و تعریف این سه نوع تجربه است که اقبال نتیجه می‌گیرد، «که جنس پیامبری از جنس تجربی می‌باشد» هدف اقبال از طرح این موضوع آنچنانکه در خاتمه فصل اول - ص ۳۴ - س ۱۰ می‌گوید: «اگر تجربه شخصی تنها ملاک و زمینه برای پذیرفتن حکمی از این قبیل می‌بود، دین منحصراً در تصرف عده معدودی از افراد قرار می‌گرفت.» به عبارت دیگر می‌توان نتیجه گرفت که هدف اقبال از تبیین کلامی «تجربی بودن پیامبری» یا مشخص کردن اینکه «پیامبری یک تجربه است»، این است که بتواند با «خارج کردن دین از انحصار عده معدودی تحت عنوان متولیان دین، بسترها جهت آزادی روحانی فرد که هدف دوم اقبال از پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمین می‌باشد را فراهم نماید».

ادامه دارد

## که از نو باید او را شناخت!

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

آنچه از تقریر فوق اقبال قابل فهم است اینک:

از سکولاریسم فلسفی در عرصه دولت به کل جهان وجود تعمیم می‌دهد و مطابق آن به جداسازی سکولاریسم معرفتی از سکولاریسم فلسفی در نمایشگاه بزرگ وجود می‌پردازد. لذا در این رابطه است که او در عبارات فوق معتقد است که در عرصه وجود رابطه حیات و ماده به صورت محیط بودن حیات و محاط ماده می‌باشد. توضیح آنکه اقبال «به لحاظ فلسفی، هستی و وجود را روحانی می‌داند، نه مادی» چراکه خدای اقبال که همان خدای قرآن و الله پیامبر اسلام می‌باشد، با خدائی مکانیکی که فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی معرفی می‌کنند از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد، زیرا خدای اقبال که همان خدای قرآن و الله پیامبر اسلام می‌باشد، «خدای دینامیکی است که به صورت محیط با وجود و جهان پیوند دارد» و ماده و هستی مادی را در اقیانوس نامتناهی خود قرار داده است.

لذا از نظر اقبال، «خدا در جهان نیست، بلکه جهان در خدا قرار دارد»، چراکه اگر بگوئیم، که خدا در جهان است، «چنین خدائی محاط در وجود می‌باشد نه محیط بر وجود»، در نتیجه در این رابطه است که اقبال «به خدای خالق و خدای فاعل قرآن و پیامبر اسلام اعتقاد دارد، نه به خدای صانع و خدای علت اولی ارسطویی که بیرون از وجود می‌باشد». باز در همین رابطه است که اقبال معتقد است که «خداوند در عرصه خلقت وجود، دائماً در حال خلق جدید و در حال انجام کار نو می‌باشد» و بدون نقشه قبلی، «هستی را به صورت مهندسی شده به طرف آینده متکامل از پیش معین نشده به جلو می‌برد.»

باز در همین رابطه است که اقبال «زمان» را به عنوان مظهر این حرکت تکاملی وجود «حتی

۱ - محمد اقبال معتقد است که دولت برای جوامع امروز بشر من جمله جوامع مسلمان امری لازم و ضروری می‌باشد.

۲ - اقبال معتقد است که در جوامع بشر امروز من جمله جوامع مسلمان باید دین از دولت جدا باشد.

۳ - اقبال معتقد است که دینی بودن یک دولت و حکومت به معنای فقهی بودن آن حکومت و مشروعیت یافتن آن از طریق آسمان نیست بلکه به فونکسیون «عدالت‌خواهانه و آزادی‌خواهانه و مسئولیت اجتماعی» آن دولت مشخص می‌شود، چراکه در رویکرد اقبال دنیا و آخرت دو جغرافیای بیگانه از یکدیگر نیستند بلکه دو نوع رویکرد در مرحله عمل می‌باشد عملی که برای عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی انجام می‌گیرد، یک عمل آخرتی می‌باشد و دولتی که برای جامعه در راستای عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه و مسئولیت اجتماعی تلاش کند، این دولت هر که می‌خواهد باشد یک دولت دینی است. به عبارت دیگر از نظر اقبال دینی بودن و اسلامی بودن یک دولت به معنای اجرای فقه و فقهات و غیره نیست بلکه تنها توسط سه محک «عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی» مشخص می‌شود. غیر از این سه مشخصه از نظر اقبال هیچ محک دیگری جهت تعریف دینی بودن دولت وجود ندارد.

بنابراین در این رابطه است که هر چند در عبارات فوق اقبال به صراحت اعلام می‌کند که جدایی بین دین و دولت باید بشدت در جامعه تحقق پیدا کند و در این رابطه بر امر سکولار سیاسی پای می‌فشارد با همه این احوال اقبال در رابطه با دولت معتقد به سکولار فلسفی نیست چرا که اعتقاد دارد، دولت جدای از دین موظف به اجرای عدالت و آزادی و مسئولیت‌های اجتماعی است. لذا از آنجائیکه در رویکرد اقبال عدالت‌خواهی و آزادی‌طلبی و مسئولیت اجتماعی جوهر دین می‌باشد، به همین دلیل با اینکه اقبال بر جدایی دین و دولت یا سکولار سیاسی پای می‌فشارد، از آنجائیکه اقبال وظیفه دولت اجرای عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی می‌داند، در نتیجه همزمان با اعتقاد به جدایی دین و دولت، به لحاظ ارزشی در صورتی که دولت در راستای سه مؤلفه فوق حرکت کند، او آن دولت سکولار سیاسی را دینی می‌خواند. علیهذا بدین ترتیب است که می‌توانیم داور کنیم، که اقبال در عین حالی که بر سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت به شدت پای می‌فشارد، هرگز به سکولاریسم فلسفی مقوله دولت اعتقادی ندارد.

۳ - در عبارات فوق، اقبال دیدگاه سیاسی خودش در رابطه با جدایی سکولاریسم سیاسی

مشمول خود خداوند هم می‌داند» و معتقد است که تا زمانیکه به «فهم فلسفی زمان» دست پیدا نکنیم «نمی‌توانیم به شناخت خداوند دست پیدا کنیم». لذا در این رابطه است که اقبال در تبیین فلسفی جهان، «هستی و جهان و وجود را روحانی می‌داند، نه مادی» و معتقد به «تقدم حیات بر وجود در عرصه کلان هستی می‌باشد» و حتی «خود ماده را هم مرتبه رقیق شده از حیات می‌داند». به عبارت دیگر «اقبال در تبیین روحانی جهان و وجود همه هستی را حیات‌دار می‌داند و جز حیات و حرکت و تکامل در کل آن وجود او چیزی نمی‌بیند. در نتیجه در همین رابطه است که او داوری می‌کند، که تفسیر روحانی از وجود یکی از سه نیاز مشترک همه بشریت از آغاز تا آینده می‌باشد.»

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: ۱ - تعبیری روحانی از جهان. ۲ - آزادی روحانی فرد. ۳ - اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۷).

بنابر این اقبال در تبیین رابطه دولت و دین از آنجائیکه او از یکطرف معتقد به سکولاریسم سیاسی یا جدائی دولت از دین می‌باشد، و از طرف دیگر معتقد به جدای دین از سیاست نیست، مضافاً بر اینکه، او حتی در چارچوب سکولاریسم سیاسی و جدایی دولت از دین، معتقد به سکولاریسم فلسفی و بیگانگی دولت با ارزش‌های الهی نیست، برای تبیین این مؤلفه‌ها، او می‌کوشد تا در ادامه تقریر خود، «توسط تبیین توحید فلسفی در جهان» در چارچوب «توحید بین دنیا و آخرت» و «توحید بین حیات و ماده» همراه با تفسیر روحانی از جهان، به نفی سکولاریسم فلسفی بین دولت و دین پردازد. یعنی با تعیین وظایف دولت سکولاریسم سیاسی و روحانی توسط سه مؤلفه الف - عدالت یا مساوات، ب - آزادی، ج - مسئولیت مشترک، خود این سه مؤلفه و وظایف دولت، معیار دینی و غیر دینی بودن دولت‌ها قرار دهد، چراکه دین از نظر اقبال در چارچوب فقه و فقاہت و روحانیت تقلید و فتوا و تکلیف تعیین نمی‌شود، بلکه برعکس دین از نظر اقبال بر پایه سه مؤلفه «عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی و مسئولیت اجتماعی» مشخص می‌گردد.

۴ - اقبال در عبارات فوق به نقد سکولاریسم سیاسی ترکیه (از بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴) می‌پردازد و می‌گوید «آبشخور سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت ترکیه به جای اینکه منشاء قرآنی داشته باشد، تاسی از اندیشه‌های سیاسی اروپای بعد از رنسانس و بعد از ظهور سرمایه‌داری و انقلاب کبیر فرانسه و رفرماسیون مذهبی لوتر و کالون می‌باشد». به همین دلیل اقبال در نقد سکولاریسم

سیاسی ترکیه می‌گوید، علت ظهور سکولاریسم سیاسی در اروپا به خاطر دوگانگی بین دولت و کلیسا بود، چراکه برعکس اسلام (که از نظر اقبال در عبارات فوق دین اجتماعی و دنیایی و کشوری می‌باشد) از آنجائیکه دین مسیحیت در آغاز ظهور آن در امپراطوری روم قبل از اینکه امپراطوری روم، دین مسیحیت را بپذیرد، مسیحیت نخستین در اروپا، صورت فرقه‌ای عبادتی و صومعه‌ای داشتند، که اصلاً و ابداً وحدت سیاسی یا کشوری نداشتند، و هیچگونه تصرفی در کارهای کشوری هم نداشتند، و عملاً در هر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت امپراطوری رومی بودند. اما از بعد از اینکه امپراطوری روم دین مسیحیت را به رسمیت شناخت، کلیسا به صورت رسمی نهادینه شد، و آن فرقه صومعه‌نشین در چارچوب قدرت نهادینه شده کلیسا، به صورت آلترناتیوی در دولت امپراطوری روم درآمد. از اینجا بود که در اروپا دولت و کلیسا یا دولت و دین مسیحیت همچون دو نیروی جدا از یکدیگر رو به روی هم قرار گرفتند که بر سر مرزهای تسلط هر یک جنگ‌های بی‌پایانی در گرفت، از آنجائیکه اقبال معتقد به چنین دوگانگی بین دولت و دین اسلام در تاریخ گذشته مسلمانان نیست، معتقد به سکولاریسم سیاسی تاریخی اروپا که قطعاً به سکولاریسم کلامی و فلسفی هم انجامید، نیست.

اقبال تنها سکولاریسم سیاسی را قبول دارد که جدایی دین و دولت به جدایی بین دولت و ارزش‌های دینی، که همان عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی و مسئولیت اجتماعی می‌باشد، نینجامد. داوری اقبال در این رابطه بر این مبنا قرار دارد که سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت در اروپا با سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت در کشورهای مسلمان متفاوت می‌باشد. زیرا سکولاریسم سیاسی مغرب زمین در تحلیل نهایی به سکولاریسم کلامی و فلسفی و سکولاریسم معرفتی و سکولاریسم اخلاقی می‌انجامد، که این همه باعث می‌گردد، تا عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی در پای سکولاریسم مغرب زمین ذبح گردد. اما برعکس سکولاریسم سیاسی مورد ادعای اقبال، به خاطر اینکه اسلام یک دین اجتماعی و دنیایی و کشوری می‌باشد و در چارچوب توحید وجود در دین اسلام وحدت بین ایده و ماده، بین دنیا و آخرت، بین لاهوت و ناسوت، بین خدا و وجود، بین فرد و اجتماع، بین دل و دماغ برقرار می‌کند، همین توحید در جهان بینی اسلام از نظر اقبال باعث می‌گردد، تا سکولاریسم سیاسی یا جدایی دین از دولت در کشورهای مسلمان باعث قربانی شدن عدالت و آزادی و مسئولیت اجتماعی در پای سکولاریسم سیاسی نشود.

۵ - اقبال در بخش دیگری از عبارات فوق خود به موضوع استحاله

خلافت به دموکراسی می‌پردازد. فراموش نکنیم که اقبال در سال‌های که به تقریر کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام مشغول بود، در شرایط تندبیج تاریخ مسلمانان و تاریخ جهان قرار داشت چراکه:

اولاً امپراطوری عثمانی در جریان جنگ بین‌الملل اول در سال ۱۹۲۴ متلاشی گردید و توسط پروژه سایکس - پیکو کشورهای مسلمان تازه متولد شده دولت - ملتی در چارچوب پروژه استعماری دو امپریالیسم مسلط بر جهان یعنی فرانسه و انگلیس قطعه قطعه شده بودند. بنابراین در تحلیل علامه محمد اقبال ظهور پدیده دولت - ملت در کشورهای مسلمان از بعد از جنگ بین‌الملل اول به صورت دستوری و استعماری، با پدیده دولت - ملت در کشورهای اروپائی از بعد از رنسانس و رفرماسیون و انقلاب کبیر فرانسه و ظهور سرمایه‌داری از فرش تا عرش متفاوت بودند. در نتیجه در این رابطه بود که در دیسکورس اقبال لاهوری هرگز نباید ظهور پدیده دولت - ملت در کشورهای مسلمان توسط پروژه سایکس - پیکو، همانند ظهور پدیده دولت - ملت در اروپا تعریف بشود.

ثانیاً اقبال در مرحله پساتکوبین انقلاب اکتبر روسیه قرار داشت که به وسیله آن عدالت به عنوان یک پروژه در کنار پروژه آزادی مولود انقلاب کبیر فرانسه در دستور کار حرکت‌های تحول‌خواهانه اجتماعی بشر در شرق و غرب قرار گرفته بود.

ثالثاً از بعد از شکست پروژه اصلاح‌طلبانه سیاسی سیدجمال در تمامی جوامع مسلمان اعم جوامع عربی و فارسی و ترکی و هندی و غیره موضوع آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال و علل و دلایل آن در دستور کار نظریه‌پردازان این جوامع قرار گرفته بود؛ که گرچه همه نظریه‌پردازان فوق (حتی خود سیدجمال در اواخر عمر خود) معتقد به شکست حرکت سیدجمال بودند، بی‌تردید همه این نظریه‌پردازان به انحطاط سیاسی و تمدنی و دینی و اقتصادی و اجتماعی، جوامع مسلمان پی برده بودند و در این رابطه شعار اصلاح‌طلبانه سیدجمال مناسب و نجات‌بخش می‌دانستند. در راستای استمرار حرکت سیدجمال معتقد به بازشناسی و آسیب‌شناسی حرکت او و کشف علل و دلایل شکست حرکت او جهت بازتولید حرکتش در جوامع خودشان بودند.

یادمان باشد که تمامی این نظریه‌پردازان از بعد از جنگ بین‌الملل و الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ برعکس زمان سیدجمال (که او با امت واحد مسلمان تحت لوای امپراطوری عثمانی روبرو بود) این‌ها به جای آن امت واحد زمان سیدجمال با پدیده نوظهور استعماری و دستوری دولت - ملت در جوامع مسلمان روبرو شدند، که این دولت - ملت‌ها توسط پروژه امپریالیستی فرانسه - انگلیسی، سایکس - پیکو به

انجام رسیده بود. علامه محمد اقبال لاهوری از جمله این نظریه‌پردازان بود که در سه دهه عمر سیاسی خود (از سال ۱۹۰۸ تا سال ۱۹۳۸) پیوسته در تلاش بوده است، تا با آسیب‌شناسی جدی علل و دلایل شکست حرکت سیدجمال پروژه «اصلاح‌طلبانه» او را وارد چرخه پروژه «اصلاح‌گرایانه» خود حول محور استراتژی بازسازی نظری و عملی یا فکری و سیاسی بکند، چراکه برعکس سیدجمال، محمد اقبال لاهوری معتقد بود که «بدون نهضت فرهنگی و فکری نمی‌توان در جوامع مسلمین، نهضت اجتماعی و سیاسی ایجاد کرد.»

از نظر محمد اقبال هر چه نهضت فکری و فرهنگی همه‌جانبه‌تر و عمیق‌تر گردد، نهضت اجتماعی اصلاح‌گرایانه همه‌جانبه‌تر و عمیق‌تر خواهد شد. اقبال، در رابطه با پیوند بین نهضت همه‌جانبه و فراگیر فرهنگی و فکری در جوامع مسلمین بود که به نیاز «اصلاح دینی» و «نجات اسلام قبل از مسلمین بر پایه اجتهاد در کل اصول و فروع اسلام پی برد» و در عرصه پروژه «اصلاح دینی» بود که اقبال پروژه «بازسازی سیاسی، کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی و فقهی مسلمین در دستور کار خود قرار داد»، چراکه او معتقد بود که همه این مؤلفه‌ها در طول هزار سال گذشته دچار انحطاط همه‌جانبه شده‌اند.

بنابراین برعکس سیدجمال که انحطاط تمدنی مسلمین را عمده می‌کرد، اقبال انحطاط اسلام توسط انحطاط کلامی، انحطاط فلسفی، انحطاط فقهی، انحطاط اخلاقی و انحطاط عرفانی مسلمین را در کنار انحطاط تمدنی مسلمین مطرح کرد و سپس در چارچوب این آرایش جدید بود که او شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» را مطرح کرد. همان شعاری که در ادامه راه اقبال معلم کبیرمان شریعتی نزدیک به نیم قرن بعد از اقبال، در جامعه ایران سر داد. ❏

ادامه دارد



## بازشناسی عوامل بسترساز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲

### برای «بازسازی» اپوزیسیون امروز جنبش سیاسی ایران

جدید می‌باشد که در این زایش جدید با توجه به حاکمیت جناح پوپولیسم و محافظه‌کاران جنگ‌طلب در آمریکا و با عنایت به جنگ‌های نیابتی در سوریه و یمن و عراق شرایط جهت آتش‌افروزی برای امپریالیسم آمریکا در منطقه در راستای فروش تسلیحات خود فراهم می‌باشد. آنچنانکه دیدیم در شرایطی که جنگ یمن با عربستان طبق گزارش سازمان ملل بعد از جنگ بین‌الملل دوم، به مرحله بزرگترین فاجعه انسانی رسیده شده است و هفت میلیون نفر یمنی در آستانه نابودی قرار گرفته‌اند، ترامپ با فروش ۱۱۰ میلیارد دلار اسلحه به عربستان سعودی در راه منافع امپریالیسم پای هولناک‌ترین فاجعه انسانی در یمن امضاء می‌نماید.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد:

۱ - کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ توسط اردوگاه امپریالیسم جهانی - ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی - دربار مستبد پهلوی، بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران، به لحاظ زمانی و تاریخی، در شرایط جهانی پس از جنگ بین‌الملل دوم صورت گرفت که از آنجائیکه شرایط بین‌المللی در آن تندپیچ پس از جنگ تاریخ بشر دارای خودویژگی‌هایی خاص خود بود، برای فهم بسترهای برونی و جهانی عوامل خارجی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ مجبور به فهم و شناخت آن خودویژگی‌های خاص شرایط جهانی بعد از جنگ بین‌الملل دوم هستیم که به صورت اجمالی و کیسولی

باری دو نمونه حزب توده و سازمان مجاهدین خلق به عنوان مثال، فوقا مطرح کردیم تا به ذکر این حقایق پردازیم که:

۱ - در شرایط فعلی جامعه ایران در مرحله حساس و تعیین‌کننده‌ای قرار گرفته است، به این دلیل که در داخل کشور ایران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۳۹ سال حاکمیت مستبدانه خود، آنچه برای جامعه ایران به بار آورده است، جز بحران‌های پیچ در پیچ اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و اداری و مالی و پولی و محیط زیستی و فرهنگی چیز دیگر نبوده است. آنچنانکه جامعه امروز ایران دو میلیون و هفتصد هزار بی‌سواد رسمی و هفت و نیم میلیون تحصیل‌کرده بیکار و بیش از ۱۸ میلیون حاشیه‌نشینان شهری و بیش از ۳۰ میلیارد دلار سالانه واردات کالاهای قاچاق توسط نهادهای وابسته به قدرت حاکم و بیش از ۱۵۰ هزار میلیارد تومان بدهی دولت به صندوق‌های بانجستگی و بیش از ۵۰ میلیون نفر زیر خط فقر و بیش از دو میلیون نفر کودک کار، وجود دارد و مصرف سالانه مواد مخدر در داخل کشور ایران بیش از ۶۰۰ تن در سال می‌باشد و از ۱۳ میلیون نفر کارگر ایرانی، بیش از ۱۲ میلیون نفر کارگر قراردادی وجود دارد و در جامعه امروز ایران، بیش از دو میلیون و هفتصد هزار نفر معتاد حرفه‌ای و رسمی وجود دارد و بیش از ۴ میلیون نفر معتاد آماتور و تفریحی هستند.

بنابراین به لحاظ شرایط عینی اعم از فقر و نابرابری جامعه ایران در مرز خط مطلق قرمز قرار دارد، اما از آنجائیکه به لحاظ ذهنی، جامعه امروز ایران در فقدان سازمان‌گری مستقل می‌باشد، همین امر باعث گردیده است تا جنبش اعتراضی و جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف جامعه ایران، صورتی کارگاهی و پراکنده داشته باشند؛ و جنبش اعتراضی گروه‌های مختلف اجتماعی نتوانند به حداقل دستاوردی که عبارت است از دستیابی به حقوق معوقه گاه چندین ماهه یا چند ساله می‌باشند، دست پیدا کنند.

لذا همین عدم سازماندهی مستقل گروه‌های اجتماعی مردم ایران، باعث گردیده است تا موازنه قدرت در جامعه امروز ایران به نفع رژیم مطلقه فقهاتی تغییر کند و این رژیم در این شرایط قدرت سرکوب داشته باشد؛ و تا زمانی که توازن قوا توسط تشکل یابی مستقل گروه‌های اجتماعی مختلف جامعه ایران، به نفع جامعه ایران تغییر نکند، امکان اعتلای جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین وجود نخواهد داشت.

۲ - در شرایط فعلی به خصوص در فرایند پس‌اداعش منطقه خاورمیانه در آستانه زایش

آن شرایط جهانی خودیژه عبارت بودند از:

الف - در دوران پس از جنگ دوم جهانی برای امپریالیسم جهانی و در رأس آنها امپریالیسم آمریکا، دیگر دوران کریستف کلمب یا دوران استعمار مستقیم به پایان رسیده بود، چراکه دیگر از بعد از جنگ بین‌الملل دوم، در کره زمین نقطه قابل کشف نشده‌ای برای کشورهای متروپل یا استعمارگران یا امپریالیسم جهانی باقی نمانده بود لذا در این رابطه بود که از بعد از جنگ بین‌الملل دوم، امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا به این دکتترین روی آورد که دیگر دوران استعماری کریستف کلمب تمام شده است، لذا دیگر نباید به دنبال کشف مناطق کشف نشده جدید باشیم، بلکه باید از طریق مکانیزم‌های جدیدی، «همین کشورهای پیرامونی موجود را گرفتار چرخه مضاعف استثمار ملی و استثمار طبقاتی بکنیم»؛ یعنی توسط استثمار دو مؤلفه‌ای ملی و طبقاتی، علاوه بر غارت منابع اولیه و سرمایه‌های ملی کشورهای پیرامونی، توسط استحاله اقتصاد ملی آنها به سرمایه‌داری وابسته، اقتصاد وابسته آنها را به صورت بازار مصرفی، در خدمت تولید اقتصاد امپریالیستی کشورهای متروپل در آوریم؛ و از طرف دیگر توسط استثمار طبقاتی در این کشورهای پیرامونی، بتوانیم «نیروی کار ارزان در خدمت کاهش هزینه تمام شده کالای خود جهت رقابت در بازار سرمایه‌داری بر پایه سیاست دامپینگ در آوریم.»

علیهذا در این رابطه بود که از بعد از جنگ بین‌الملل دوم، استعمار و استثمار کشورهای پیرامونی توسط سرمایه داری جهانی یا امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا وارد گردونه فراگیر استثمار دو مؤلفه‌ای ملی و طبقاتی شد. لذا در این رابطه بود که شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» توسط دکتر محمد مصدق در دهه ۲۰ توانست با به چالش کشیدن «استثمار ملی توسط امپریالیسم انگلیس» و محکوم کردن امپریالیسم انگلیس در دادگاه لاهه، این شعار را به صورت یک فرایند جدید در پروسس مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی در آورد. به همین دلیل بود که آنچنانکه شعار ملی کردن صنعت نفت ایران، دکتر محمد مصدق برای خلق ایران در دهه ۲۰ یک فرایند تاریخی مبارزه رهائی‌بخش بود، برای خلق‌های کشورهای پیرامونی از مصر تا شیلی و تا اندونزی و از آسیای جنوب شرقی تا قلب آفریقا و جنوب آمریکای لاتین، شعار ملی کردن صنعت نفت محمد مصدق، به صورت استارت مبارزه رهائی‌بخش

خلق‌ها، بر علیه سرمایه‌داری جهانی یا امپریالیسم جهانی در آمد. لذا جای تعجب ندارد که به موازات بلند کردن پرچم مبارزه رهائی‌بخش مردم ایران توسط نهضت مقاومت ملی و شعار ملی کردن صنعت نفت ایران به وسیله دکتر محمد مصدق، پرچم مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی از آسیای جنوب شرقی تا قلب آفریقا و جنوب آمریکای لاتین توسط شعار «ملی کردن کانال سوئز» به وسیله جمال عبدالناصر و شعار «ملی کردن صنعت مس شیلی» توسط آلنده و مبارزه رهائی‌بخش سوکارنو در اندونزی و غیره یکی پس از دیگری از سر گرفته شد؛ و در فرودگاه قاهره در مسیر بازگشت مصدق از نیویورک، مردم مصر از مصدق به عنوان یک قهرمان ملی جهان عرب استقبال کردند.

علی‌ایحال، در این رابطه بود که مصدق با شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» در چارچوب مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی، از بعد از جنگ بین‌الملل دوم بزرگترین پروژه‌ای که در دستور کار خود قرار داد این بود که برای مبارزه با استثمار سرمایه‌داری در کشورهای پیرامونی، قبل از به چالش کشیدن استثمار طبقاتی توسط مبارزه طبقاتی، باید استثمار ملی توسط مبارزه رهائی‌بخش به چالش کشیده شود؛ یعنی تا زمانی که در کشورهای پیرامونی، استثمار طبقاتی در چارچوب استثمار ملی به چالش کشیده نشود، امکان مبارزه با استثمار طبقاتی در جوامع پیرامونی وجود ندارد؛ و این حقیقت بزرگی بود که حتی نظریه‌پردازان بزرگ سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که در رأس آنها کارل مارکس قرار داشت، نتوانستند فهم کنند، چراکه بر عکس کشورهای پیرامونی، در کشورهای متروپل «استثمار طبقاتی بر استثمار ملی اولویت دارد» و اصلاً بر عکس کشورهای پیرامونی، استثمار ملی در کشورهای سرمایه‌داری رقابتی متروپل، معنا ندارد.

لذا از آنجائیکه مثلاً برای کارل مارکس در تدوین کتاب «کاپیتال»، کشور امپریالیسم انگلیس الگوی عملی و نظری او می‌باشد، به همین دلیل در سرتاسر کتاب «کاپیتال» مارکس، «تنها استثمار طبقاتی در چارچوب اقتصاد آزاد و رقابتی سرمایه‌داری کشورهای متروپلی مثل امپریالیسم انگلیس مورد تبیین قرار می‌گیرد»؛ و هرگز کارل مارکس در کتاب گرانسنگ «کاپیتال»، سخنی از «استثمار ملی» کشورهای پیرامونی توسط متروپل و سرمایه‌داری جهانی، به عنوان بسترهای تأمین کننده

سرمایه‌های اولیه سرمایه‌داری متروپل نمی‌کند. شاید بهتر باشد که اینچنین داوری کنیم که علت شکست مبارزه جریان‌های مارکسیستی که در رأس آنها حزب توده قرار داشت، در برابر مبارزه رهائی‌بخش دکتر محمد مصدق، این بود که حزب توده از آغاز تاسیس خود، یعنی از بعد از شهریور ۲۰ به علت تاسی یکطرفه و کپی‌برداری از اندیشه اقتصادی سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که در رأس آنها کارل مارکس قرار دارد، با «مطلق کردن استثمار طبقاتی، استثمار ملی، کشورهای پیرامونی، مثل ایران را نتوانستند فهم کنند.»

در نتیجه در این رابطه بود که دیدیم که در شرایطی که مصدق توسط شعار موازنه منفی جنگ رهائی‌بخش خود در بستر ملی کردن صنعت نفت ایران از چنگال امپریالیسم انگلیس، در چارچوب نفی استثمار ملی مردم ایران مطرح می‌کرد، حزب توده به موازات شعار موازنه منفی دکتر محمد مصدق، در چارچوب همان رویکرد ارتدوکسی خود، نسبت به مبارزه طبقاتی (البته با رویکرد انترناسیونالیستی توسط اعتقاد به هژمونی اتحاد جماهیر شوروی) تلاش می‌کرد تا با بلند کردن پرچم موازنه مثبت (در برابر پرچم موازنه منفی دکتر مصدق) از منافع بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی (نسبت به نفت شمال خلق مظلوم ایران) دفاع نماید.

باری، در همین رابطه بود که معلم کبیرمان شریعتی در چارچوب تبیین تز «دموکراسی- سوسیالیستی» خود، برعکس کارل مارکس و سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا، با تاسی از رویکرد دکتر محمد مصدق، در سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد به خصوص از درس دهم به بعد، به «ارایش مؤلفه‌های استثمار ملی و استثمار طبقاتی» می‌پردازد؛ و مانند دکتر محمد مصدق نیز در عرصه مبارزه رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی، او «اولویت اول را به مبارزه با استثمار ملی می‌دهد»؛ و معتقد است که در کشورهای پیرامونی، برعکس کشورهای متروپل جهان سرمایه‌داری، «حتماً مبارزه ضد استثمار طبقاتی، باید از کانال مبارزه ضد استثمار ملی، انجام گیرد»، چراکه برای مصدق و شریعتی، «مبارزه ملی کردن صنعت نفت ایران، یک مبارزه ضد استثماری ملی است، نه یک مبارزه ضد استثماری طبقاتی.»

فراموش نکنیم که شریعتی در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد که مانیفست کامل منظومه معرفتی او می‌باشد، از درس ۱۰

تا درس ۱۶ اسلام‌شناسی ارشاد تلاش می‌کند تا در مقایسه بین استثمار ملی با استثمار طبقاتی، مبانی سوسیالیسم علمی خود را برعکس کارل مارکس در کتاب «کاپیتال» بر اجتماعی کردن سرمایه ملی در جوامع کشورهای پیرامونی مبتنی سازد؛ و در چارچوب همین اجتماعی کردن سرمایه‌های ملی در جوامع پیرامونی است که شریعتی به تبیین استثمار طبقاتی در کشورهای پیرامونی می‌پردازد. بر این مطلب بیافزاییم که در دیسکورس دموکراسی - سوسیالیستی شریعتی، مبارزه ضد استثماری طبقاتی در کشورهای پیرامونی، منفک از مبارزه ضد استثماری ملی یک دروغ بزرگ می‌باشد. البته شریعتی این اصل مهم را از معلم بزرگ خود دکتر محمد مصدق آموخته بود، به همین دلیل در رویکرد دکتر محمد مصدق و شریعتی، در صورتی که مبارزه ضد استثمارگرایانه ملی با امپریالیسم به صورت اصولی و حقیقی به انجام برسد، قطعاً در جوهر خود این مبارزه ضد استثمارگرایانه ملی، بر علیه امپریالیسم و سرمایه‌داری جهانی، از جوهر ضد استثمارگرایانه طبقاتی نیز برخوردار می‌باشد.

به عبارت دیگر در رویکرد مصدق و شریعتی، آنچنانکه «مبارزه ضد استثمارگرایانه طبقاتی، بدون مبارزه ضد استثمارگرایانه ملی، یک دروغ بزرگ می‌باشد، مبارزه ضد استثمارگرایانه ملی که در جوهر خود فونکسیون مبارزه ضد استثمارگرایانه طبقاتی نداشته باشد، باز یک دروغ بزرگ خواهد بود». در نتیجه در دهه ۲۰ و به خصوص در دوران دو ساله دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق، مبارزه مکانیکی ضد استثمارگرایانه طبقاتی حزب توده، توسط اعتصابات و تظاهرات و تعطیلی نهادهای تولیدی و اقتصادی کشور؛ خود یک مبارزه تمام عیار آلترناتیوطلبانه جهت کسب قدرت سیاسی، بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق و به صورت ناخواسته در خدمت امپریالیسم جهانی بود. ❏

ادامه دارد





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



## در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی

اقبال اعلام کرد، «تا زمانیکه تصور اینچنین خدائی به وسیله خدای قرآن و خدای وحی نبوی پیامبر اسلام و خدای منظومه معرفتی ابراهیمی عوض نکنیم، هیچ تغییر و اصلاحی نه به صورت نظری و نه به صورت عملی در میان مسلمانان امکان پذیر نمی باشد». اقبال اعلام کرد که بزرگترین رسالت نظری پیشگامان اصلاح طلب مسلمانان جهان، «تغییر تصور و ایده چنین خدای مجبور و بی اراده و بی اختیار و دور افتاده از وجود و جهان و قرار گرفته در ماوراء الطبیعت و عالم لاهوت می باشد». اقبال به ما آموزش داد که سخت ترین رسالت نظری پیشگامان، تغییر چنین ایده ای از خداوند در ذهن و ایمان مسلمانان است. اقبال به ما آموزش داد که تا زمانیکه چنین ایده ای از خداوند در ذهن و ایمان مسلمانان و مردم ایران وجود دارد، سخن گفتن از عدالت و آزادی و حرکت اصلاح طلبانه نظری و عملی بی مایه و فطیر است. اقبال به ما آموزش داد که تا زمانیکه ایده چنین خدایی در ذهن مسلمانان و مردم ایران وجود داشته باشد، امکان دستیابی به نیایش و عبادات و مناسک و ادعیه دو طرفه، برای بندگان وجود ندارد. اقبال به ما یاد داد که تا زمانیکه ایده چنین خدای مجبور و بی اراده و دور از انسان و جهان به عنوان قدرت مطلق در ماوراء الطبیعه و عالم لاهوت در ذهن و ایمان مسلمانان وجود داشته باشد، امکان «تبین انسان مختار و آزاد» وجود ندارد. اقبال ما را تعلیم داد که خدائی بپرستیم که بتواند ما را از انحطاط سیاسی و انحطاط فقهاتی و انحطاط فلسفی و انحطاط کلامی و انحطاط اجتماعی و انحطاط صوفیانه و عارفانه و انحطاط تمدنی و انحطاط تاریخی نجات دهد:

شی پیش خدا بگریستم زار

مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد نمی دانی که این قوم

دلی دارند و محبوبی ندارند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۵ - سطر ۵

اقبال به ما یاد داد که تنها خدائی بپرستیم که بتواند در تغییر جهان و جامعه و خود و تاریخ، اراده و اختیار و انتخاب را به آدمیان واگذار نماید و انسان ها را در تعیین سرنوشت خویش، با حصار و زندان و تقدیر و جبر اراده سوز و اختیار سوز روبرو نسازد؛ و قدرت تصمیم گیری و سرنوشت سازی انسان ها را از زمین به آسمان منتقل نکند.

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانش برای دیگری کشت

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۵۵ - سطر ۱۱

اقبال به ما آموزش داد که خدائی بپرستیم که او نه تنها پشتوانه ارتجاع و انحطاط کلامی و انحطاط فقهی و انحطاط روایتی و انحطاط تفسیری و انحطاط تأویلی و انحطاط تعبیری و انحطاط اجتماعی نیست، بلکه شکننده طلسم ارتجاع مذهبی و طلسم سنت های ستر و متصلب قومی و تاریخی و در رأس همه اینها شکننده طلسم علم پوزیتویستی حاکم بر بشر امروز می باشد.

طلسم علم حاضر را شکستم

ربودم دانه و دامش گسستم

خدا داند که مانند براهیم

به نار او چه بی پروا نشستم

چو خود را در کنار خود کشیدم

به نور تو مقام خویش دیدم

در ین دیر از نوای صبحگاهی

جهان عشق و مستی آفریدم

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۹ - سطر هفتم

اقبال پرستش خدائی به ما یاد داد که شکننده طلسم ارتجاع مذهبی و اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی گری و اسلام صفویانه و اسلام عارفانه دنیاستیز و اختیاریستیز و اجتماع گریز و اراده ستیز و اسلام تزویر و ریا می باشد:

نه با ملا نه با صوفی نشینم

تو میدانی نه آنم من نه اینم

نویس الله بر لوح دل من

که هم خود را هم او را فاش بینم

دل ملا گرفتار غمی نیست

نگاهی هست در چشمش نمینی است

از آن بگریختم از مکتب او

که در ریگ حجازش زمزمی نیست

سر منبر کلامش نیشدار است

که او را صد کتاب اندر کتاب است

حضور تو من از خجلت نگفتم

زخود پنهان و بر ما آشکار است

دل صا حبدلان او برد یا من؟

بیمار شوق او آورد یا من؟

من و ملا زکیش دین دو تیریم

بفرما بر هدف او خورد یا من؟

دل خود را بدست کس ندادم

گره از روی کار خود گشادم



بغیر الله کردم تکیه یک بار

دو صد بار از مقام خود فتادم

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۹ - سطر ۱ به بعد

اقبال به آموزش داد که تنها نیایش و عبادت و دعائی می‌تواند برای ما نجات‌بخش باشد که با پرستش خدای، «الله محصول تجربه نبوی پیامبر اسلام برای بشریت صورت بگیرد»:

جبین را پیش غیر الله سودیم

چو گبران در حضور او سرودیم

ننالر از کسی می‌نالر از خویش

که ما شایان شان تو نبودیم

مسلمانان بخویشان در ستیزند

بجز نقش دوئی بر دل نه ریزند

بنالند آر کسی خشتی بگیرد

از آن مسجد که خود از وی گریزند

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۴۴ - سطر ۹

خدائی که اقبال برای ما تبیین کرد، خدائی است که شکننده قدرت تزویر نهادهای مذهبی نهادینه شده بر ایمان مسلمانان می‌باشد:

متاع شیخ اساطیر کهن بود

حدیث او همه تخمین و ظن بود

هنوز اسلام او زنار دار است

حرم چون دیر بود او برهنم بود

اقبال خدائی برای ما تبیین کرد که قابل پرستش و عبادت دو طرفه برای بشریت می‌باشد؛ یعنی آنچنانکه که ما خدا را نیایش می‌کنیم، خدا نیز ما را نیایش می‌کند.

مرد مؤمن با خدا دارد نیاز

با تو ما سازیم تو با ما بساز

ترا این کشمکش اندر طلب نیست

ترا این درد و داغ و تاب و تب نیست

از آن از لامکان بگریختم من

که آن جا ناله‌های نیم شب نیست

زمن هنگامه‌ئی ده این جهان را

دگرگون کن زمین و آسمان را

زخاک ما دگر آدم بر انگیز

بکش این بنده سود و زیان را

کلیات اقبال - ارمغان حجاز - ص ۴۳۳ - سطر ۱۴

خدای اقبال همان «الله» یعنی خدائی است که محصول ۱۵ سال تجربه دینی پیامبر اسلام در فاز حرائی بوده است، می‌باشد، همان «الله» که با او پیامبر اسلام قرائتی نو از جهان و انسان کرد، همان «الله» که در چارچوب شعار «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» مبارزه رهائی‌بخش ۲۳ ساله پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی توانست سه مؤلفه قدرت حاکم بر سرنوشت توده‌ها عمر از «رَبِّ النَّاسِ» و «مَلِكِ النَّاسِ» و «إِلَهِ النَّاسِ» را به چالش بکشد و با شورانیدن عقول توده‌ها توسط کتاب و فرقان و میزان، توده‌ها را جهت استقرار قسط و عدالت در جامعه بشری به قیام وادار سازد.

سوختی لات و منات کهنه را

تازه کردی کائنات کهنه را

در شب اندیشه نور از لا اله

لذت سوز و سرور از لا اله

نی حضور کاهنان افکنده سر

نی خداها ساختیم از گاو و خر

نی طواف کوشک سلطان و مر

نی سجودی پیش معبودان پر

فکر ما پرورده احسان تست

این همه از لطف بی‌پایان تست

از مقام او نداد ما را خر

شیخ و ملاکم سواد و کم نظر

در دلش الله هورا زنده کن

قمر باذن گوی و او را زنده کن

از جهانی برگزیند خویش را

تا مسلمان باز بیند خویش را

کلیات اقبال - پس چه باید کرد؟ - ص ۴۱۳ - س ۱ به بعد

خدای اقبال همان «الله» خدای محمد است که هم «نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (آیه ۳۵ - سوره نور) است و هم «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (آیه ۳ - سوره الحديد) کل وجود می‌باشد و هم «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ - وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (آیات ۳ و ۴ - سوره اخلاص)، در کمال وجود خویش است؛ و هم «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (آیه ۱۱ - سوره شوری) در عرصه وجود مطلق و بی‌نهایت و ابژه خود می‌باشد؛ و آبشخور ایمان مومنان در فرایند مکی فردسازی است و قوام‌بخش همه وجود، توسط حرکت تکاملی به سوی آینده باز می‌باشد و هم معنا بخشنده به جهان و هستی و انسان است و هم مشخص کننده تکامل مستمر وجود به سوی آینده طراحی نشده از قبل است.

آنکه زیر تیغ گوید لا اله

آنکه از خونش پروید لا اله

آن سروران سوز مشتاق نماند

در حرم صاحب‌دلی باقی نماند

ای مسلمان اندرین دیر کهن

تا کجا باشی به بند اهرمن

جهد با توفیق و لذت در طلب

کس نیاید بی‌نیاز نیم شب

کلیات اقبال - پس چه باید کرد؟ - ص ۴۰۶ - سطر ۹ به بعد

خدای اقبال، همان «الله» خدای محمد می‌باشد که آبشخور وحی نبوی و تجربه دینی پیامبر اسلام گردید؛ و سیستم عامل نزول قرآنی شد که برای همیشه با شورانیدن عقول انسان‌ها، بشریت را از فرایند غریزه و وحی و هدایت برونی، وارد «فرایند هدایت‌گری عقلانی خود» کرد. آنچنانکه با ظهور «عقل برهانی استقرائی» توسط قرآن در قرن هفتم میلادی، برای همیشه با قطع وحی و ختم نبوت، نگاه بشریت «از آسمان، به سمت عقل خویش تغییر جهت داد» و با تولد «عقل برهانی استقرائی» توسط وحی نبوی پیامبر اسلام که همان قرآن می‌باشد، عقل بشریت توانست بسترساز قطع وحی و قطع راه آسمان و قطع هدایت‌گری از برون و قطع رسالت انبیاء بر بشر بشود. □

ادامه دارد



## شوراندن عقول مردم توسط تغییر انقلابی



# «عقل تفسیرگر یونانی» به «عقل تغییرگر قرآنی»

بشری نمی‌توانست بستر ساز تولد عقل ایبستمولوژیک یا به بیان اقبال «عقل برهانی استقرائی» بشود، نه نبوت ختم می‌گردید و نه نیاز به هدایت از خارج انسان پایان می‌یافت و نه عقل انسان توان هدایت‌گری حرکت انسان پیدا می‌کرد و نه انسان تطبیقی تولد می‌یافت و نه دوران حیات انسان انطباقی در چارچوب اصل انطباق با محیط پایان پیدا می‌کرد.

ج - هدف اقبال از طرح تولد «عقل برهانی استقرائی» به عنوان تنها عامل هدایت‌گر دینامیکی انسان در قرن هفتم توسط اسلام آن است که اقبال می‌خواهد بگوید که عقل ایبستمولوژیک مورد نظر پیامبر اسلام و قرآن هم یک عقل برهانی است و هم یک عقل استقرائی. به عبارت دیگر ترکیب عقل برهانی، عقل استقرائی، عقل دینی، عقل تجربی و عقل عرفانی در دیسکورس اقبال دلالت بر این امر می‌کند که عقل ایبستمولوژیک مورد نظر اقبال عقلی است که در دایره توحید نظری و عملی خود هم می‌تواند مانند عقل کانتی و دکارتی یک عقل برهانی باشد و هم می‌تواند مانند عقل فرانسوی بیکنی یک عقل استقرائی بشود و هم می‌تواند مانند عقل مورد نظر مولوی و مثنوی یک عقل عرفانی باشد و هم می‌تواند این عقل با این مؤلفه‌های ایبستمولوژیک خود یک عقل دینی مورد نظر قرآن گردد.

د - برعکس ارسطو که عقل انسان را به دو عقل یعنی عقل نظری و عقل عملی تقسیم

۷ - «در عرصه ایبستمولوژی دو مؤلفه انطباق و تطبیق توسط دو مؤلفه غریزه و عقل تعریف می‌گردد» به این ترتیب که «غریزه نیروی طبیعی است که موجود زنده را به طور ناخودآگاه در زندگی هدایت می‌کند» اما انسان با اینکه دارای یک زندگی غریزی نیز هست، از آن رو که دارای اراده و قدرت انتخاب است به نوعی هدایت عقلی نیز نیازمند است تا او را در زندگی ارادی و آگاهانه‌اش رهنمون باشد. بی شک این هدایت بر اساس ارزش‌ها، دلایل، نشانه‌ها و هدف‌هایی شکل می‌گیرد که برای وی ملاک انتخاب ارادی به شمار می‌آیند، از این رو به لحاظ معرفت‌شناسی، «انسان انطباقی انسانی است که در چارچوب غریزه زندگی می‌کند در صورتی که انسان تطبیقی انسانی است که در کانتکس» عقل برهانی استقرائی هدایت می‌شود.

۸ - آنچنانکه علامه محمد اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - س ۳ می‌گوید:

«ظهور و ولادت اسلام همراه با ظهور و ولادت» عقل برهانی استقرائی می‌باشد که نبوت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود نبوت به حد کمال می‌رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانانه این امر است که حیات و تکامل نمی‌تواند در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میرائی در اسلام توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره نبوت است.

الف - در عبارت فوق هدف اقبال از طرح بن مایه واژه «عقل» همان عقل ایبستمولوژیک می‌باشد نه عقل آنتولوژیک ارسطونی (که ارسطو از پنج قرن قبل از میلاد از آن سخن گفته بود و طرح آن برای مدت بیش از ۲۵ قرن که این اندیشه بر اذهان فلاسفه حکومت می‌کرد کوچک‌ترین فونکسیون مثبتی نداشته است)؛ لذا از نظر اقبال این عقل ایبستمولوژیک برهانی استقرائی بود که با تولد اسلام در قرن هفتم میلادی توانست جانشین عقل آنتولوژیک ارسطونی بشود و با این جایگزینی عقل ایبستمولوژیک اسلامی در قرن هفتم به جای عقل آنتولوژیک ارسطونی بود که از منظر اقبال لاهوری، نبوت به حیات خود پایان داد و یا آنچنانکه اقبال می‌گوید، این کمال نبوت بود که با تولد «عقل برهانی استقرائی» در قرن هفتم میلادی دریافت که دیگر جایی برای استمرارش وجود ندارد.

ب - در عبارت فوق آنچنانکه اقبال به صراحت می‌گوید، تولد عقل ایبستمولوژیک در قرن هفتم میلادی مولود چند منبعی کردن معرفت بشری توسط قرآن بود؛ لذا از دیدگاه اقبال اگر در قرن هفتم میلادی پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت

می‌کند و موضوع عقل نظری را صدق و کذب می‌داند و موضوع عقل عملی را حسن و قبح اعلام می‌کند، عقل ایپستمولوژیک اقبال که همان «عقل برهانی استقرائی» می‌باشد در دایره توحید قرآن یک عقل بیشتر نیست آن هم همان عقل ایپستمولوژیک است که این عقل ایپستمولوژیک بر مبنای فونکسیون مختلفی که دارد گاه به صورت نظری ظهور می‌کند و در باب صدق و کذب نظری قضاوت می‌نماید و گاه به صورت عقل عملی ظاهر می‌شود و در کانتکس اخلاق به تبیین حسن و قبح نفسانی می‌پردازد.

بنابراین اقبال مانند ارسطو عقل بشر را دو عقل نمی‌داند تا مانند او به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کند بلکه اقبال فقط یک «عقل برهانی استقرائی» می‌شناسد که این «عقل برهانی استقرائی» همان عقل ایپستمولوژیک می‌باشد و در چارچوب این عقل واحد ایپستمولوژیک برهانی استقرائی است که اقبال تمامی منظومه معرفتی و دستگاه فکری خود را استوار می‌کند؛ لذا اقبال برعکس ارسطو که عقل را به دو عقل نظری و عملی به لحاظ آنتولوژیک و وجودشناسانه تقسیم می‌کرد او با تاسی از قرآن معتقد به تقسیم تعقل نظری و تعقل عملی است، نه عقل نظری و عقل عملی چراکه در دیسکورس قرآن هرگز از عقل آنتولوژیک سخنی به میان نیامده است و در هیچ جای قرآن از عقل با عبارت عقل سخنی به میان نرفته است بلکه برعکس، در قرآن هر جا سخن از عقل به میان رفته به صورت فونکسیون یا عملکرد عقل است که با عبارت «تَعْقُلُونَ» یا «يَعْقِلُونَ» یا «تَفَكَّرُونَ» یا «يَتَفَكَّرُونَ» و غیره مطرح شده است چرا که قرآن معتقد به عقل ایپستمولوژیک است نه عقل آنتولوژیک ارسطویی.

«...وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» - و آنان در خلقت آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند» (سوره آل عمران - آیه ۱۹۱).

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ...» - آیا آنان در خویشتن خویش فکر نمی‌کنند» (سوره روم - آیه ۸).

«...ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ» - این برای آن است که آنان نمی‌فهمند» (سوره حشر - آیه ۱۳).

«أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ...» - آیا در سخنی که به آن‌ها گفته می‌شود نمی‌اندیشند» (سوره مومنون - آیه ۶۸).

«...بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ» - اکثر آن‌ها آگاهی ندارند و به همین دلیل آن‌ها اعراض کنندگان از حقتند» (سوره انبیاء - آیه ۲۴).

«...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ...» - بگو به آنان آیا کور فکری با بینا فکری یکی است یا تاریک فکری با نور فکری مساوی است» (سوره رعد - آیه ۱۶).

«أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» - آیا آنان در ملکوت آسمان‌ها و زمین نظاره نکرده‌اند» (سوره اعراف - آیه ۱۸۵).

البته علت اینکه ارسطو به جای تکیه بر عقل ایپستمولوژیک - مانند قرآن - به عقل آنتولوژیک تکیه کرده است به این خاطر است که ارسطو بر پایه اعتقاد به ماهیت از پیش تعیین شده همه وجود قبل از موجود، نمی‌تواند در رابطه با انسان به عقل ایپستمولوژیک تکیه کند چراکه لازمه اعتقاد به عقل ایپستمولوژیک اعتقاد داشتن به نفی ماهیت یا نومینالیسم می‌باشد که معلم کبیرمان شریعتی با تاریخی دانستن انسان و کلیه وجود و با تعریف «تاریخ به عنوان علم شدن»، این نفی ماهیت یا نومینالیسم در ادامه راه معرفت‌شناسانه اقبال را تبیین کرد.

بنابراین در منظومه معرفت‌شناسانه اقبال انسان - برعکس آنچه که ارسطو می‌گفت - ماهیت ندارد، انسان تاریخ دارد که این تاریخ خود را در چارچوب عقل ایپستمولوژیک یا به بیان اقبال «عقل برهانی استقرائی» می‌سازد چراکه از نگاه اقبال تولد انسان تطبیقی و جایگزینی انسان تطبیقی به جای انسان انطباقی مولود تولد عقل ایپستمولوژیک در انسان توسط قرآن و پیامبر اسلام می‌باشد. بنابراین اقبال معتقد است که با جایگزینی عقل ایپستمولوژیک قرآنی به جای عقل آنتولوژیک ارسطویی، بشریت قرن هفتم میلادی توسط بعثت پیامبر اسلام، انسان توانست تحول کیفی نهائی تاریخی خود را حاصل نماید و به همین دلیل از نگاه اقبال موتور تکوین و پیدایش انسان تطبیقی همین تکوین و پیدایش عقل ایپستمولوژیک قرآنی توسط پیامبر اسلام در قرن هفتم است. آنچنانکه در این رابطه امام علی در خطبه یک نهج البلاغه صبحی الصالح - ص ۴۳ - س ۱۰ می‌فرماید:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالتَّبْلِغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ» - خداوند رسولانی را در میان آنان برانگیخت و پیامبرانش را پیاپی به سوی آنان فرستاد تا مردم را به ادای خلقتی که با آفریدگارشان بسته بودند وادار نماید و نعمت فراموش شده او را که همان عقلاشان می‌باشد به



یادشان بیاورد و با تبلیغ دلایل روشن وظیفه رسالت و نبوت به جای آورند و برانگیزانند برای آنان گنج‌های عقول پنهان مانده شده آن‌ها و آیات الهی را به آنان بنمایانند.»

تکیه امام علی در این کلام بر اینکه هدف بعثت پیامبران برانگیزاندن عقول مردم می‌باشد در این رابطه قابل توجه می‌باشد، یعنی عقلی که موضوع برآشوبانیدن بعثت پیامبر اسلام می‌باشد عقل آنتولوژیک ارسطویی نیست چراکه عقل آنتولوژیک ارسطویی چیزی نیست جز قوه عاقله که در همه انسان‌ها صورت مشترک دارد و چیزی نیست که ما بخواهیم در باب آن صحبت کنیم یا نیاز باشد که پیامبران در آن تحولی ایجاد کنند، منظور عقل از نگاه اقبال و پیامبران و امام علی و کانت محتوای عقل است که همان عقل اپیستمولوژیک می‌باشد که از نظر اقبال در عبارت فوق با عنوان «عقل برهانی استقرائی» از آن یاد شده است.

ه - علت اینکه اقبال در عبارت فوق از عقل اپیستمولوژیک مولود بعثت پیامبر اسلام با عنوان «عقل برهانی استقرائی» یاد می‌کند به این علت است که اقبال:

اولاً می‌خواهد توسط عنوان استقرائی بین عقل اپیستمولوژیک مولود بعثت پیامبر اسلام با عقل آنتولوژیک موضوع منطق ارسطویی به لحاظ متدولوژیک و کارکردی تفاوت کیفی قائل بشود، چراکه عقل آنتولوژیک ارسطویی به لحاظ متدولوژیک و منطقی به صورت قیاسی کارکرد دارد، به عبارت دیگر تعقل عقل آنتولوژیک ارسطویی یک تعقل قیاسی است یعنی از کلی به سمت جزئی می‌رود پس ارسطو اول انسان را تعریف می‌کند، به صورت کلی می‌گوید «انسان حیوانی است ناطق، یا» حیوانی ضاحک یا «حیوانی است اجتماعی» و بعد در کانتکس این تعریف کلی به تعیین مصداق و طرح جزئی می‌پردازد در صورتی که از نظر اقبال عقل مولود بعثت پیامبر اسلام یک عقل استقرائی می‌باشد، یعنی از جزئی به طرف کلی حرکت می‌کند.

بنابراین از نظر اقبال قرآن برای اولین بار تعقل استقرائی را جایگزین تعقل قیاسی ارسطویی کرد و در چارچوب تعقل استقرائی قرآن بود که تعقل متدولوژیک جایگزین تعقل منطقی ارسطویی شد چراکه تنها در چارچوب تعقل استقرائی است که اندیشیدن یا فکر کردن یا تعقل، نیازمند به متدولوژی می‌باشد. در تعقل قیاسی ارسطویی اندیشیدن نیازمند به متدولوژی نیست چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم تعقل قیاسی از کلیات حاصل

می‌شود و در عرصه کلیات‌سازی از آنجائیکه از نظر ارسطو ماهیت بر وجود مقدم می‌باشد و تمامی حرکت‌ها مولود حرکت از قوه به فعل می‌باشد، در نتیجه این استحاله قوه به فعل و تقدم ماهیت بر وجود دیگر به صورت جبری و خودبخود و همگانی در عرصه کلیات‌سازی ذهنی حاصل می‌شود و نیازی به متدولوژی جهت دستیابی به آن نیست و به همین دلیل منطق ارسطویی با متدولوژی تفکر تفاوت کیفی دارد چراکه منطق ارسطویی به خاطر اینکه بر کار جبری ذهن انسان استوار است (ذهنی که از دیدگاه ارسطو حرکتی از کل به جزء دارد و بر پایه قوه به فعل عمل می‌کند و دارای ماهیتی از پیش تعیین شده می‌باشد) طبیعی است که اینچنین منطقی تنها بیان کار جبری ذهن انسان است، لذا چه انسان به آن آگاهی داشته باشد چه نداشته باشد، این ذهن انسان در چارچوب منطق ارسطویی کار خودش را می‌کند و آگاهی به این منطق هرگز نمی‌تواند در تعقل ما را یاری نماید در صورتی که در متدولوژی، کار برعکس منطق ارسطویی می‌باشد چراکه در چارچوب رویکرد اقبال به عقل اپیستمولوژیک مولود بعثت پیامبر اسلام که اقبال در عبارت فوق از آن با عنوان «عقل برهانی استقرائی» یاد می‌کند:

اولاً عقل یعنی تعقل کردن.

ثانیاً این تعقل کردن یک تعقل استقرائی می‌باشد یعنی از جزء به کل می‌رود نه تعقل قیاسی تا از کل ذهنی به طرف جزء بیاید.

ثالثاً این تعقل استقرائی روشمند است یعنی دارای متدولوژی می‌باشد و نیاز تعقل به متد در اینجا مانند نیاز تعقل جبری قیاسی به منطق ارسطویی نیست بلکه بالعکس نیاز به تعقل در اینجا از آنجائی که جنبه اختیاری دارد و حرکتی از جزء به کل دارد یک نیاز اختیاری اعتلابخش می‌باشد، یعنی تعقل روشمند «عقل برهانی استقرائی» اقبال یک تعقل روشمند در عرصه جزئیات می‌باشد که توسط آن متدولوژی، ما می‌توانیم پله پله از جزئیات به طرف کشف فرضیه و قانون و تئوری حرکت داشته باشیم. ❏

ادامه دارد

# «قرآن» در آئینه «نهج البلاغه»



در جامعه بدوی اعراب قرن هفتم میلادی اقدام به جامعه‌سازی بکند تا مسلمانان در قرن‌های بعد، یعنی در دوران ختم نبوت و قطع وحی نبوی بتوانند در چارچوب رویکرد جامعه‌سازانه پیامبر اسلام، خود توسط تحلیل مشخص از شرایط کنکریته جامعه خود، اقدام به جامعه‌سازی بکنند.»

علیهذا به این ترتیب است که «در رویکرد تطبیقی جهت به حرف درآوردن قرآن باید به صورت دو مؤلفه‌ای با آیات قرآن برخورد شود؛ یعنی پس از تفکیک آیات ثابت یا ذاتیات قرآن در چارچوب آیات مربوط به توحید الهی و توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید هستی و توحید تاریخی، آیات متغییر یا عرضیات قرآن را معنی و تفسیر و تأویل و تعبیر بکنیم»، اما در «رویکرد دگماتیستی جهت به حرف درآوردن قرآن صامت، طرفداران این رویکرد تفاوتی بین آیات قرآن قائل نیستند، زیرا تمامی آیات را ثابت و لایتغیر و ذاتیات می‌دانند و اصل ابدیت را به تمام آیات قرآن تعمیم می‌دهند.»

«مطابق رویکرد دگماتیستی جهت به حرف درآوردن قرآن، تمام آیات قرآن فرازمانی و فراتاریخی و فرامکانی، می‌باشند؛ و هرگز قرآن دارای دینامیسم درونی نمی‌باشد؛ و اصل اجتهاد در اصول و فروع کلامی و فقهی و نظری و عملی، رویکرد تطبیقی که به عنوان موتور دینامیسم درونی قرآن و اسلام می‌باشد، در رویکرد دگماتیستی محدود و محصور به فروع فقهی، آن هم تنها توسط فقهای حوزه‌های فقه‌ای می‌شود؛ و

ج - در کلام فوق، امام علی در معرفی «پروسه مسخ دگماتیسم حکومتی، ابتدا از مسخ قرآن شروع می‌کند» و می‌فرماید: «...فِيهِمْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ... - از قرآن جز ظاهر و شکل زیبایی آن چیزی نمی‌ماند». سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینک: چرا امام علی در کلام فوق خود در عرصه تبیین آفات رویکرد اسلام دگماتیست از مسخ قرآن شروع می‌کند؟ و می‌فرماید: «اسلام حکومتی توسط تجلیل و تشویق از ظاهر و شکل قرآن، محتوای قرآن که در راستای شورانیدن عقول توده‌ها می‌باشد قربانی می‌نماید». برای پاسخ به این سؤال آنچنانکه در ابتدای این درس، از سلسله دروس نهج البلاغه مطرح کردیم، «تمامی انحرافات در فهم اسلام در نهایت برگشت پیدا می‌کند به نوع رویکرد ما «در راستای به حرف درآوردن قرآن»، چراکه آنچنانکه امام علی در خطبه شماره ۱۵۸ نهج البلاغه صبحی الصالح فرمود: «...ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِئُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ... - قرآن را به سخن درآورید، زیرا قرآن فی نفسه صامت است» و در همین رابطه است که آنچنانکه مطرح کردیم، به سه طریق یا با سه رویکرد می‌توانیم قرآن را به حرف زدن وادار سازیم:

طریق اول که از امام علی شروع کردیم و در قرن بیستم به علامه محمد اقبال لاهوری و سپس شریعتی رسیدیم، تحت عنوان رویکرد تطبیقی جهت به حرف درآوردن قرآن تعریف نمودیم؛ و مطابق آن گفتیم که «در رویکرد تطبیقی، جهت به حرف درآوردن قرآن صامت، تکیه بر فرمول پیوند ابدیت و تغیر می‌باشد» که این فرمول برای اولین بار توسط محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۹ - س ۲ به این صورت مطرح گردیده است:

«اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است. نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را؛ و چون خدا بنیان روحانی هر زندگی است، پس وفا داری به خدا عملاً وفا داری به طبیعت وجودی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغیر را با هم سازگار کند.»

و در چارچوب این فرمول است که طرفداران رویکرد تطبیقی جهت به حرف درآوردن قرآن صامت، تمام آیات قرآن را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

دسته اول «آیاتی از قرآن هستند که در راستای تبیین توحید الهی و توحید وجودی و توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی می‌باشند. این آیات به عنوان ابدیت یا ذاتیات، قرآن می‌باشند.»

دسته دوم «آیات فقهی و حقوقی قرآن هستند که به علت زمان‌مند و مکان‌مند و تاریخ‌مند بودن آنها، جزء متغییرات قرآن می‌باشند» که طبق گفته شاه ولی الله دهلوی مفسر و متکلم و نظریه‌پرداز بزرگ مسلمان قرن هیجدهم هجری، «این آیات متغییر یا عرضیات قرآن برای آن بر پیامبر اسلام نازل شده است تا پیامبر اسلام

در این رویکرد غیر از فقیهان حوزه‌های فقه‌ای، کسی یا کسانی حق اجتهاد حتی در محدوده تعیین شده توسط آنها هم ندارند.»

در رویکرد سوم که «رویکرد انطباقی جهت به حرف درآوردن قرآن صامت می‌باشد، طرفداران رویکرد انطباقی از همان اواخر قرن اول هجری معتقد بودند که باید از طریق تکیه بر معرف بشری و برون دینی، قرآن را به حرف زدن وادار سازیم.»

نخستین گروهی که در میان مسلمانان از اواخر قرن اول هجری به صورت جمعی و گروهی به رویکرد انطباقی، آن هم نه در عرصه محدود فقهی بلکه در چارچوب کلامی روی آوردند، دو نحله کلامی اشاعره و معتزله بودند که در چارچوب معرفت فلسفه یونانی معتقد به تفسیر و تأویل و به حرف درآوردن قرآن شدند. لذا در این رابطه علامه محمد اقبال لاهوری در فصل اول کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام ص ۷ - س ۱۶ می‌گوید:

«نهضت اشاعره تنها مدافعان سنت دینی با سلاح منطق یونانی بودند. معتزلیان که به دین تنها همچون مجموعه‌ای از معتقدات می‌نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند. هیچ توجهی به روش‌های غیر تصویری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می‌دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می‌انجامد. از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت - علمی یا دینی - استقلال کامل از تجربه عینی امکان‌ناپذیر است.»

بنابراین «در رویکرد انطباقی جهت به حرف درآوردن قرآن صامت، تکیه عمده بر معرفت بشری اعم از معرفت فلسفی یا معرفت علمی یا معرفت عرفانی یا معرفت کلامی می‌شود و در پرتو آن معرفت بشری به تفسیر یا تأویل یا تعبیر قرآن جهت به حرف درآوردن آن می‌پردازند.» در نتیجه، بدین ترتیب است که در کلام فوق (حکمت ۳۶۹ - نهج البلاغه صبحی الصالح) امام علی در تبیین «پروسه مسخ رویکرد دگماتیستی» می‌فرماید: «دگماتیست حکومتی در آینده، پروسه مسخ خود را از مسخ فهم قرآن شروع می‌کند»، «...رَمَانٌ لَا يَبْقَى فِيهِمْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ...»

فراموش نکنیم که در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی مکی و مدنی پیامبر اسلام، به علت اینکه برعکس تورات و انجیل، قرآن در شکل تاریخی در عرصه پروسس جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه پیامبر اسلام به صورت کنکریت و مشخص نازل می‌شد، دیگر

در آن زمان «قرآن صامت نبود» بلکه بالعکس، «به صورت زنده و ناطق، هدایت‌گر و راهنمای عمل مسلمانان بود». به عبارت دیگر، قرآن از زمانی صامت شد که پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری وفات فرمودند و با وفات پیامبر اسلام، وحی نبوی برای همیشه بر بشریت قطع شد و دوران ختم نبوت آغاز گردید. لذا در این رابطه است که می‌توانیم، مکانیزم رابطه قرآن با مخاطبینش به دو فرایند:

۱ - قرآن ناطق.

۲ - قرآن صامت، تقسیم کنیم.

به این ترتیب که «فرایند قرآن ناطق» تنها محدود به دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام می‌شود، در صورتی که «فرایند قرآن صامت» مربوط به دوران ختم نبوت است که با وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری، این فرایند استارت خورد.

باری، نباید تعجب کنیم که چرا امام علی در سال ۳۶ هجری می‌فرماید «انا القرآن ناطق» اما پیامبر اسلام هرگز نفرموده است که «من قرآن ناطق هستم»، چراکه در زمان پیامبر اسلام، هر چند «آبشخور تکوین قرآن سرچشمه‌های وجودی معراج یافته و اسرا یافته پیامبر اسلام بود» ولی با همه این احوال، «خود قرآن صورت زنده و ناطق داشت»؛ اما برعکس در زمان امام علی، یعنی در سال ۳۶ که ۲۵ سال بود که پیامبر اسلام وفات کرده بودند، «قرآن فرایند صامت خود را در چارچوب دوران ختم نبوت طی می‌کرد». لذا امام علی وظیفه خود می‌دانست تا «آن قرآن صامت را به حرف درآورد.»

بدین ترتیب بود که «امام علی خود را قرآن ناطق می‌نامید»؛ و آنچنان در این مقام مؤمن به خویش بود که حتی در جریان توطئه عمروعاص و معاویه در جنگ صفین که قرآن‌ها را بر سرنیزه کرده بودند، دستور داد تا آن قرآن را به زیر بکشند و لگدمال کنند؛ و جالب اینجا است که امام علی، جمله «انا القرآن ناطق» خود را در همان جنگ صفین و در برابر قرآن صامت بر سرنیزه‌های عمروعاص و معاویه مطرح می‌کند.

لذا در کلام امام علی در تبیین پروسس مسخ رویکرد دگماتیستی، فرایند اول این مسخ را در مسخ قرآن تعریف می‌شود؛ و در ادامه مسخ قرآن است که امام علی در کلام فوق (حکمت ۳۶۹ - نهج البلاغه صبحی الصالح) موضوع «مسخ اسلام» توسط دگماتیست حکومتی مطرح می‌کند. «...وَمِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ...» - از اسلام جز اسمش چیزی باقی نخواهد ماند»، جالب است که



امام علی در اینجا در تعریف شکل مسخ دگماتیستی حکومتی، نسبت به قرآن و اسلام، «بر رویکرد پوزیتیویستی یا قشری‌گری دگماتیستی حکومتی تکیه می‌نماید»، چراکه آنچنانکه در توصیف مسخ قرآن توسط دگماتیست حکومتی فرمود، با تجلیل و تذهیب ظاهر قرآن دگماتیست حکومتی، باطن قرآن را که در راستای شورانیدن عقول توده‌ها می‌باشد، ذبح می‌کند. آنچنانکه ۳۸ سال است که شاهدیم که رژیم مطلقه فقهاتی به اشکال مختلف می‌کوشد تا قرآن‌های نفیس با چاپ‌های پر هزینه تکثیر نماید و توسط تجلیل از ظاهر قرآن و تبلیغ در قرائت و حفظ آیات قرآن، محتوای قرآن که در راستای شورانیدن عقول توده‌ها می‌باشد، ذبح می‌نماید.

باری، به همین دلیل است که در کلام فوق امام علی معتقد است که، «مسخ قرآن توسط دگماتیست حکومتی، خود عامل مسخ اسلام می‌شود»؛ و در جامعه‌ای که «هدف قرآن در پای شکل قرآن ذبح می‌گردد، مضمون اسلام مولود قرآن، قربانی شکل اسلام خواهد شد». آنچنانکه در ۳۸ سال گذشته شاهدیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بیش از همه تاریخ اسلام به صورت شکلی از اسلام شکلی و فقهاتی و زیارتی و روایتی و ولایتی حمایت کرده است، اما بیش از تمامی رژیم‌های گذشته تاریخ ایران، مؤمنین به اسلام قرآن توسط تیغ و داغ و درفش سرکوب قربانی کرده است.

علی ایحاله، بدین ترتیب است که در کلام فوق (حکمت ۳۶۹ - نهج‌البلاغه صبحی الصالح) امام علی پس از طرح «مسخ قرآن و مسخ اسلام توسط دگماتیست حکومتی» به «مسخ مساجد توسط دگماتیسم حکومتی می‌پردازد». «...اسْمُهُ وَ مَسَاجِدُهُمْ يَوْمَئِذٍ عَامِرَةٌ مِنَ الْبِنَاءِ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى...» - در آن زمان مساجد به لحاظ ساختمانی و ظاهر توسعه همه جانبه پیدا خواهند کرد، در صورتی که این مساجد به لحاظ مضمون و محتوا ویرانه می‌باشند.»

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه چرا امام علی پس از طرح «مسخ قرآن» و «مسخ اسلام» توسط دگماتیست حکومتی، «مسخ مساجد» توسط دگماتیست حکومتی مطرح می‌کند؟ آیا بهتر نبود امام علی به جای طرح «مسخ مساجد» در مرحله سوم، از طرح «مسخ فرهنگی و یا سنتی و غیره» مسلمانان صحبت می‌کرد؟

در پاسخ به این سؤال باید به «آفت ظهور اسلام زیارتی توسط مسخ اسلام قرآنی تکیه کنیم»، چراکه امام علی در عبارات فوق

می‌خواهد با طرح «مسخ مساجد توسط دگماتیست حکومتی»، به طرح آفت اسلام زیارتی یا اسلام قبرپرستی یا اسلام مداح‌پرور و غیره بپردازد؛ زیرا تنها با ظهور اسلام زیارتی است که ظاهر مساجد آباد می‌شوند، زیارتگاه‌ها رونق پیدا می‌کنند میلیون‌ها نفر در اربعین امام حسین توسط صرف بیت‌المال مردم به زیارت می‌روند و ضریح‌های طلائی توسط بیت‌المال مردم نگون‌بخت ایران ساخته می‌شود و تمامی منابر و مقابر و مساجد و مداحان و هیئت‌های سنتی مذهبی در خدمت حکومت قدرت درمی‌آیند، از ظاهر قرآن تجلیل می‌شود، به اندازه تمام تاریخ گذشته مردم ایران در این دوران توسط بیت‌المال مسلمین مساجد و حسینیه‌های دولتی ساخته می‌شود، تمام حج و زیارت و نماز جمعه و جماعت صورت حکومتی و دستوری پیدا می‌کنند، اما از هدف اصلی قرآن و اسلام و مساجد که شورانیدن عقول توده‌ها می‌باشد، دیگر خبری نیست؛ و مساجد سکوت و کور می‌مانند و تازه آن زمانی هم که حرکتی در این مساجد صورت بگیرد، شکل خودانگیخته و خودجوش ندارند، بلکه بالعکس به صورت دستوری و حکومتی شکل می‌گیرند.

لذا از اعتکاف ماه رجب در مساجد گرفته تا نمازهای جمعه و جماعت همه صورت حکومتی و بخشنامه‌ای با هزینه‌های بیت‌المال مردم صورت می‌گیرد؛ و در شرایطی که مردم محروم ایران جهت ادامه تحصیل فرزندان خود در صف‌های فروش کلیه و اعضای بدن خود هستند، هزاران هزار میلیارد تومان توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم صرف طلای زیارتگاه‌ها و صرف هزینه میلیون‌ها زوار می‌شود که در اربعین حسین پیاده به کربلا می‌روند.

در نتیجه در این رابطه است که در کلام فوق (حکمت ۳۶۹ - نهج‌البلاغه صبحی الصالح) امام علی پس از طرح «مسخ موارد سه گانه فوق توسط دگماتیست حکومتی»، به جمع‌بندی در این رابطه می‌پردازد و می‌فرماید: «...سُكَّانُهَا وَ عَمَارَتُهَا سُرُّ أَهْلِ الْأَرْضِ مِنْهُمْ تَخْرُجُ الْفِتْنَةُ وَ إِلَيْهِمْ تَأْوِي الْخَطِيئَةُ يَرُدُّونَ مَنْ شَدَّ عَنْهَا فِيهَا وَ يَسُوقُونَ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهَا إِلَيْهَا...» - ساکنان و آبادکنندگان آن مساجد بدترین مردم زمین هستند، چراکه عامل فتنه و آشوب در جامعه خودشان می‌باشند و مردم را به فتنه آشوب می‌کشاند و بالاخره خودشان در این فتنه آشوب غرق خواهند شد. ❏

پایان





# سوره «فجر» تبیین کننده سه رابطه:

## «انسان و خدا»، «انسان و جهان»

## «انسان و جامعه و تاریخ»

### ۵ - سوره فجر:

و یتیمان جامعه را بر طعام غارت شده خودشان، بر نمی‌انگیزانید - بلکه برعکس طعام میراث آنها را هم می‌بلعید - و مال غارت شده آنها را برای خود دوست می‌دارید - نه بالاخره در آن روزی که زمین در هم کوبیده می‌شود و ملانکه صف به صف امر پروردگارت را عینیت می‌بخشند - و دوزخ انسان‌ها را، حاضر سازند، در آن روز همین افراد همه چیز را خواهند فهمید، البته دیگر فهمیدن آنها برای آنها سودی ندارد - لذا به همین دلیل در آن روز همین افراد می‌گویند، ای کاش برای امروز در فرایند دنیا چیزی از پیش فرستاده بودیم - پس به این دلیل است که در آن روز عذاب بر این افراد آنچنان سخت و استخوان‌سوز می‌شود - برعکس این افراد منفعت‌طلب فردگرایی دنیا - افراد جمع‌گرا هستند که در این روز خطاب به آنها گفته می‌شود که: ای نفس با ایمان، به سوی پروردگارت باز گرد و اینک به صف بندگان من درای و به بهشت پروردگارت وارد شو.»

توضیح و شرح چند لغت از سوره فجر:

۱ - «فَجْرٌ» در لغت، غیر از طلوع است. فجر، در ذات ریشه ناگهانی و شدت در ظهور دارد. انفجار از همین ریشه فجر است. خورشیدی که آهسته آهسته سر می‌زند، فجر نیست، طلوع است. در فجر طلوع ناگهانی نهفته است، نه طلوع گام به گام. بنابراین فجر، به لحظه‌ای از صبحگاهان اشاره می‌شود که روز به صورت انفجاری و ناگهانی از دل شب ظهور می‌کند. «کانه در زمان فجر روز دامن شب را مثل آبی که از درون

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْفَجْرِ - وَآيَاتِ عَشْرِ - وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ - وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ - هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حَجْرِ - أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ - إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ - الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ - وَتُمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ - وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ - الَّذِينَ طَعَنُوا فِي الْبِلَادِ - فَأَكْتَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ - فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ - إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ - فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ - وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ - كَلَّا بَلْ لَا تَكْفُرُونَ الْبَيْتِيمَ - وَلَا تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ - وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثِ أَكْلًا لَمًّا - وَتَحْبُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا - كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا - وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا - وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّىٰ لَهُ الذِّكْرَى - يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي - فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ - وَلَا يُوثِقُ وِثْقَاهُ أَحَدٌ - يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ - ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً - فَادْخُلِي فِي عِبَادِي - وَادْخُلِي جَنَّاتِي - به نام خداوندی که بر همه وجود رحمان است، اما بر انسان هم رحمان است و هم رحیم - سوگند به فجر صبحگاهان - سوگند به شب‌های دهگانه - سوگند به زوج و فرد - سوگند به شب و آن زمانی که شب می‌رود - آیا سوگندهای فوق، برای صاحبان خرد کافی نیست؟ - ای پیامبر، آیا ندیدی که پروردگارت با قوم عاد چه کرد؟ همان قوم عادی که قوم ارم و صاحبان شهری، با ستون‌های بلند بودند که نظیرش بعداً در هیچ سرزمینی ساخته نشد - ای پیامبر، آیا ندیدی که پروردگارت با قوم ثمود چه کرد؟ همان قوم ثمودی که در میان وادی سنگ‌ها را می‌شکافتند - ای پیامبر آیا ندیدی که پروردگارت با فرعون چه کرد؟ همان فرعونی که مردم را چار میخ می‌کرد؟ همه اینها اقوامی بودند که در تاریخ بر خدا و مردم طغیان کردند - و با طغیان خود بر خدا و مردم فساد را در زمین گسترانیدند - پس ای پیامبر، پروردگارت در پاسخ به طغیان آنها بر خدا و مردم، تازیانه عذاب تاریخ را بر سر آنها فرود آورد - چراکه، پروردگار تو همواره در کمینگاه آنها نشسته است و حرکت آنها را رصد می‌کند - اما تبیین انسان‌ها از عملکرد پروردگارت اینچنین نبوده، چراکه انسان‌ها از زاویه منافع خودش به عمل پروردگار نگاه می‌کنند نه از زاویه منافع اجتماع و تاریخ که پروردگارت به آن می‌اندیشد، به همین دلیل آن زمانیکه خداوند با آزمایش روزی آن فرد را پروردگار ما را ارجمند کرده است؛ و آن زمانیکه خداوند با آزمایش روزی آن فرد را تنگ می‌کند، می‌گویند پروردگار مرا خوار و زبون کرده است - اینچنین نیست، خداوند از زاویه فردی با شما برخورد نکرده است، دلیل خواری و زبونی شما این بوده که شما (در عرصه اجتماع و دیگران) برای یتیم و مسکین حرمتی و ارزشی قائل نبودید - و مسکینان

سنگ‌ها کوه به یکباره کوه را می‌شکافد و بیرون می‌جهد.

۲ - «وَتُرَّ» به معنای تک و یکتا و طاق است.

۳ - «شَفَعُ» به معنای جفت یا دو چیز به هم پیوسته است.

۴ - «یَسِرُ» که مضارع از مصدر «سری» است، به معنای رفتن در شب است اینجا «سری» با «سیر» یک معنا دارد، منتها سیر را هم در باره روز به کار می‌برند و هم در باره شب، ولی «سری» فقط در خصوص شب به کار برده می‌شود.

۵ - «الْعِمَادُ» در آیه ۸ به معنای، «قدرت در نظام‌های حکومتی باطل است» که البته، «به صورت ستون یا پایه‌های ساختمان حکومت‌های باطل مادیت پیدا می‌کند» این «عماد در شرایط مختلف تاریخی متفاوت می‌باشد، گاهی به صورت زور است، گاهی زر و گاهی تزویر که البته نمادهای زر و زور و تزویر متفاوت می‌باشد.

۶ - «حَجْرٌ» به معنای «عقل» است.

۷ - «مِرْصَادٌ» به معنای آن محلی است که در آنجا به کمین بنشینند و منتظر رسیدن شکار یا دشمن بشوند.

۸ - «ذِي الْأَوْتَادِ» اشاره به مکانیزم و شیوه شکنجه و قتل دشمنان توسط فرعونیان می‌باشد، به این ترتیب که هر گاه می‌خواستند مخالفین سیاسی خود را شکنجه کنند، آن‌ها را روی زمین و یا تنه درخت و دیوار با چهار میخ، چهار دست و پایشان را می‌خکوب می‌کردند و سپس بخشی از بدن آنها را زخم می‌کردند تا با خروج خون، قطره قطره از پای درآیند، مانند شهادت عیسی مسیح بر چوبه صلیب و یا شهادت میثم تمار بر درخت.

۹ - «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ» از آنجائیکه الف و لام «الْإِنْسَانُ» الف و لام جنس است نه استغراق، دلالت بر نوع انسان می‌کند نه فرد فرد انسان‌ها.

۱۰ - «تَحَاضُّونَ» در آیه ۱۸ یعنی آنان مسکینان جامعه را بر دستیابی به طعام و خوراک خود تحریک و بسیج نمی‌کنند، زیرا اصل «تَحَاضُّونَ»، «تَحَاضُّونَ» است که به معنای تحریک و تشویق کردن یکدیگر و جامعه می‌باشد.

۱۱ - کلمه «لَمْ» با تشدیدمیم در آیه ۱۹، «أَكَلًا لَمَّا» به معنای این است که فرد سهم جامعه را به خودش اختصاص می‌دهد.

## و - چند نکته در باب تفسیر سوره فجر :

الف - در خصوص چهار سوگند اول سوره فجر که در آیات ۲ و ۳ و ۴ و ۵ این سوره آمده است، آنچنانکه فخر رازی در مقدمه تفسیر این سوره مطرح می‌کند، «هر کسی هر چه به نظرش آمده که مقامی در

دین یا سودی در دنیا داشته. این آیات را در آن چارچوب تفسیر کرده است» (فخر رازی). بنابراین «به جای اینکه سوگندهای چهارگانه اول سوره فجر، بخواهیم در چارچوب محدود فکری و فلسفی و عملی و نظری خود محدود کنیم، باید این سوگندها را مانند دیگر سوگندهای قرآن شواهدی از آیات آفرینش بدانیم.»

ب - سوره فجر که آیات آن توسط خود پیامبر اسلام آرایش و تنظیم شده است، از سوره‌های مکی می‌باشد که تمامی ۳۰ آیه آن در مکه بر پیامبر اسلام نازل شده است. لذا در همین رابطه است که برای تفسیر و فهم آیات این سوره، باید به استراتژی و شرایط اجتماعی و سیاسی پیامبر اسلام، در ۱۳ سال مکه توجه شود. آنچنانکه در تفسیر قبلی مطرح کردیم، «در فرایند مکی استراتژی پیامبر اسلام، به علت تقدم فرایند آگاهی‌بخش بر فرایند آزادی‌بخش، کادرسازی بر اجتماعی‌سازی و انسان‌محوری، بر آسمان‌محوری یا اسکولاستیک، رجحان دارد.» در سوره‌های مکی:

به جای توحید، بر آخرت تکیه شده است. چراکه پیامبر اسلام توسط آیات آخرت مقدم بر توحید، می‌خواست اصل ابدیت انسان و ارزش‌محوری، عمل انسان در دنیا و اینکه «آخرت در همین دنیا توسط همین انسان‌ها ساخته می‌شود» و «آخرت میوه و محصول همین دنیا است» و «کسی یا جامعه‌ای که دنیا نداشته باشد، آخرت هم نخواهد داشت» و «رابطه دنیا و آخرت رابطه مزرعه و محصول است» و «آخرت در دل همین دنیا و در همین زمین به صورت مستمر توسط خود انسان‌ها در حال زایش و رویش می‌باشد»، تبیین و تعریف نماید.

لذا در این رابطه است که، «در تمامی آیات ده سال اول بعثت پیامبر اسلام، آیات آخرت بر آیات توحید تقدم دارد.» چراکه پیامبر اسلام، «دین برای انسان می‌خواست، نه انسان برای دین.» لذا در همین رابطه است که، «پیامبر مجبور بود در مکه، جهت تقدم انسان و انسانیت بر دین، ابتدا توسط آیات آخرت به تبیین انسان ارزشی و انسان محوری و انسان ابدی پردازد»

ج - علت اینکه در سوره فجر که از سوره‌های مکی قرآن می‌باشد، این سوره با طرح چهار سوگند، به آیات آفرینش در طبیعت اشاره می‌کند، آن است که آنچنانکه در مقدمه این تفسیر، در خصوص آرایش هفت فصل، کتاب بازسازی فکر دینی اقبال مطرح کردیم، علت اینکه اقبال در آرایش فصول این کتاب گرانسنگ و دوران‌ساز خود، فصل معرفت و تجربه دینی را به عنوان سرلوحه کتاب خود انتخاب می‌کند، این بوده که توسط این آرایش، اقبال می‌خواست است، مسلمین در قرن بیستم را به طرف مطالعه طبیعت و تکیه بر تجربه حسی و عقل برهان استقرانی و جایگزین کردن متدولوژی استقرانی به جای متدولوژی



پرده‌های تاریکی را می‌شکافد و سرچشمه نور و روز را از میان افق منفجر می‌نماید و با آن انقلابی در هستی ایجاد می‌کند و خفتگان را بیدار و زندگی و حیات را پس از سکون و خاموشی شب، حیاتی دوباره می‌بخشد، تفسیر کنیم؛ که البته این امر، هر روز در برابر همه ما تکرار و تجدید می‌شود، «و لیال عشر را نامعین و نا محدود تفسیر کنیم؛ و «ده شب هر ماهی بدانیم که در غیبت روشنائی ماه، تاریکی با اقتدار طبیعت را در سلطه خود می‌گیرد.»

لذا تنها به این ترتیب است که آنچنانکه در آیه ۶ این سوره می‌فرماید «هل فی ذلک قسم لذلک حجر» «این چهار سوگند اول سوره فجر می‌تواند، برای صاحبان خرد و اندیشه و عقل، جهت اندیشیدن به آن، کافی باشد. زیرا آنها توجه به آفاق را مقدم بر توجه به انفس می‌دانند» و یا به عبارت دیگر «از کانال توجه به آفاق، به توجه درون خود می‌پردازند»، چراکه آنانی که:

گه برون را بنگرند قال را نی درون را بنگرند و حال را

یا آنانیکه بر عکس:

گه درون را بنگرند حال را نی برون را بنگرند قال

از نگاه قرآن راه انحراف طی می‌کنند. راه صحیح از نظر قرآن آن است که:

ما برون را بنگریم و قال را هم درون را بنگریم و حال

و به همین دلیل است که در پروژه پیامبر اسلام، در کانتکس اسلام تغییرگرایانه، چه در فرایند ۱۳ ساله و انسان‌سازانه و کادرسازانه مکی و چه در فرایند ۱۰ ساله، جامعه‌سازانه و تمدن‌سازانه مدنی، «ایشان معتقد به تقدم تحول آفاقی، نسبت به فرایند تحول انفسی بود» چراکه پیامبر اسلام بر این باور بوده است که «اگر در حرکت تحول‌گرایانه خود، (مانند تصوف هند شرقی و عرفای مسلمان) بر تحول انفسی مجرد از تحول آفاقی تکیه کنیم، این امر باعث می‌شود تا اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز و فردگرا و اجتماع‌گریز و اجتماع‌ستیز و تفسیرگرا هند شرقی جایگزین اسلام تغییرگرا و اراده‌ساز و ایمان‌ساز و انسان‌محور و جامعه‌ساز و تمدن‌ساز و تاریخ‌ساز بشود.» ❏

ادامه دارد

اقبال در قرن بیستم راه بازسازی اسلام و مسلمین را در بازگشت دوباره به طبیعت و دوری گزیدن از ذهن‌گرایی ارسطویی و فلسفه یونانی می‌داند. پر واضح است که پیامبر اسلام، برای نجات بشر قرن هفتم میلادی که گرفتار ذهن‌گرایی فلسفه یونانی و درون‌گرایی عرفان صوفیانه هند شرقی شده بودند، مقدم بر هر چیز، چشم آنها را به طبیعت باز کند. لذا در همین رابطه است که، در چهار آیه اول سوره فجر، توسط سوگندهای چهارگانه به «فَجْرٍ» و «شَفْعٍ» و «وَتَرٍ» و «لَیْلِ»، پیامبر اسلام تلاش می‌کند تا توجه انسان‌ها را قبل از هر چیز به طبیعت و آفرینش در وجود و تقدم ادراکات حسی بر ادراکات ذهنی، جلب نماید.

در نتیجه، جا دارد که مفسرین مسلمان، آنچنانکه فجر رازی می‌گوید، در تفسیر سوگندهای چهار گانه اول سوره فجر، به جای اینکه دنبال این باشند تا این آیات محصور و محدود، دیدگاه نظری قبلی خود، مثل صبح صادق یا صبح کاذب کنند، یا اینکه مثلاً قسم خوردن به فجر را به اعتبار روحانیتی بدانند که مثلاً سپیده دم برای آدم‌ها دارد و یا اینکه مثلاً بگویند که آخر شب و بین‌الطلوعین از نظر انتسابشان به خداوند، با دیگر ساعات روز فرقی می‌کند و یا اینکه مثلاً بگویند، والفجر سوگند به لحظه بیداری دل‌های روحانی است و یا «و لیال عشر» را محدود به ده شب اول ماه ذی الحجه یا دی القعدة یا رمضان یا محرم بکنیم و یا «شفع و وتر» را محدود به نماز شفع و وتر که جزء نافله شب می‌باشد، بکنیم؛ و به جای اینکه مثل مفسر مجمع البیان، «وتر را صفت خدا بدانیم و شفع را صفت مخلوق» و بجای اینکه از شفع و وتر، روز ترویبه یا روز هشتم ذی الحجه که جفت می‌باشد و روز عرفه یا روز نهم ذی الحجه که فرد می‌باشد تفسیر کنیم، یعنی مقصود از شفع روز ترویبه و مقصود از وتر روز عرفه ماه ذی الحجه بدانیم و به جای اینکه، «و الیل اذا یسر» سوگند به نیمه دوم شب یعنی سحر که وقت نماز نافله شب و نماز شفع و وتر می‌باشد تفسیر کنیم، بیائیم مانند اقبال در تفسیر این آیات، توجه و تکیه پیامبر به طبیعت و ادراکات حسی و آفرینش و دنیا توسط اینگونه آیات تفسیر کنیم.»

یعنی والفجر را سوگند به همه صبح‌ها بدانیم، شفع و وتر را جفت و طاق هر خلقتی در جهان از آغاز تا کنون که به صورت تز و آنتی‌تز و سنتز انجام می‌گیرد، تفسیر کنیم و آنچنانکه پیامبر می‌فرمود معتقد شویم که «لیس عند ربک صباح و لا مساء - برای پروردگار صبح و شام فرق نمی‌کند و در زمان تفاوتی وجود ندارد» خلاصه اینکه، «با نگاه انطباقی این سوگندها را با روزها و شب‌های خاصی منطبق و تفسیر نکنیم، و فجر، همین فجر مشهود و معهود طبیعت بدانیم که پس از سلطه قاهر تاریکی شب، با اقتدار خورشید به صورت انفجاری

