

سیر مقاله

جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در آستانه رستاخیز بزرگ «بیداری و خودآگاهی»

اگر چه سرآغاز عصر روشنگری مغرب زمین به قرن پانزدهم میلادی باز می‌گردد، ولی به صورت نمادین اگر بخواهیم سرآغاز بیداری مغرب زمین در عصر روشنگری مشخص کنیم، باید بگوئیم که استارت بیداری در مغرب زمین از زمانی مطرح شد که کانت فیلسوف آلمانی اعلام کرد که «شهامت یا جرات اندیشیدن داشته باش» و در همین رابطه اگر هدف اصلی بعثت پیامبر اسلام (در قرن هفتم میلادی) آنچنانکه امام علی در خطبه اول نهج‌البلاغه می‌گوید «شورانیدن عقول بشریت» تعریف نمائیم، بدون تردید استارت «شورانیدن عقول بشریت توسط پیامبر اسلام» از لحظه‌ای زده شد که پیامبر اسلام خطاب به بشریت اعلام کرد که:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... - بر هر آنچه که علم و آگاهی نداری اعتقاد و تکیه مکن» (سوره اسری - آیه ۳۶).

منظور ما در اینجا از طرح این دو نمونه برای آن است که مقدمه‌ای جهت تشحیذ اذهان مخاطبین برای تبیین جایگاه عنصر آگاهی یا مؤلفه ذهنی در عرصه تکوین مبارزه و پراتیک اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه، در سه مؤلفه مبارزه «صنفی و مدنی و سیاسی» باشد.

۲

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| ☀️ ۲۶ اقبال «پیام-آور» | ☀️ ۱ پوپولیسم یا عوام‌گرایی |
| ☀️ ۱۹ شریعتی در آئینه اقبال | ☀️ ۳ «ما» چه می‌گوییم |
| ☀️ ۴۳ دموکراسی و آزادی | ☀️ ۲ جامعه امروز ایران به کدام سو... |
| ☀️ ۱۹۳ درس‌هایی از تاریخ | ☀️ ۳ جنبش روشنگری |
| ☀️ ۳ «سیمای محمد» در نگاه اقبال | ☀️ ۲ جنبش شورائی |
| ☀️ ۲ فلسفه مرگ در رویکرد امام علی | ☀️ ۶ جنبش دانشجویی ایران |
| ☀️ ۵۵ بعثت شناسی | ☀️ ۲ پرسش و پاسخ هفده |
| ☀️ ۷ تفسیر سوره صف | ☀️ ۳۳ مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی |

اشاره به همان جایگاه «عنصر آگاهی» یا مؤلفه ذهنی مولود پراتیک فرایند جدید اجتماعی جامعه ایران می‌باشد (نه طرح آگاهی‌های مجرد و آکادمیک و فردی و ذهن‌گرایانه که در تحلیل نهائی نمی‌توانند هیچگونه فونکسیون مثبتی در اعتلای حرکت اجتماعی جامعه ایران داشته باشند).

باری مطابق این رویکرد ما به «عنصر آگاهی و پراتیک اجتماعی» آنچه که باعث گردیده است تا در این شرایط خودویژه اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، پراتیک اجتماعی (در جامعه ایران) روند رو به اعتلائی پیدا بکند، تنها ظهور جنبش‌های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و مستقل و خودرهبر و خودمدیریتی تکوین یافته از قاعده و بدنه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه عمودی و افقی یا جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد؛ که همین ظهور جنبش‌های درون‌جوش مستقل از حاکمیت و جامعه سیاسی ایران به صورت دینامیک باعث گردیده است تا از یک طرف شرایط برای «دموکراتیزه شدن مسیر و نقشه راه و استراتژی» فراهم بشود و از طرف دیگر «بسترها برای رادیکالیزه شدن جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران و عبور به سمت جنبش‌های مدنی و سیاسی فراهم بشود». بر این مطلب بیافزائیم که در فرایند پسا انتخابات اردیبهشت ۹۶ تا زمان خیزش دی‌ماه ۹۶ و حتی پسا خیزش دی‌ماه ۹۶، جوهر تمامی جنبش‌های گروه‌های اجتماعی (جامعه ایران) جوهر «مطالباتی و صنفی و کارگاهی» بود (منهای جنبش بیش از دو میلیون نفر مال‌باخته‌ای که در فرایند پسا انتخابات اردیبهشت ۹۶ و به خصوص در تابستان سال ۹۶ مانند یک سونامی سرکش به یک باره ظهور پیدا کردند و در اندک مدتی این جنبش فراگیر از صورت مطالباتی (که با شعار «یک اختلاس کم بشه / مشکل ما حل میشه» کلیت نظام مطلقه فقهاتی از رأس تا ذیل را به چالش کشیدند)، به جنبش اعتراضی و سیاسی (بر علیه کل حاکمیت مطلقه فقهاتی) استتعاله پیدا کرد؛ که به دلیل فراگیری و گستردگی این جنبش در مرکز و حاشیه کشور باعث گردید تا رژیم مطلقه فقهاتی برای اولین بار به صورت شکست خورده اقدام به عقب‌نشینی بکند؛ و جهت جبران سرمایه‌های این مال‌باختگان صندوق‌ها و موسسه‌های مالی خصولتی رژیم مطلقه فقهاتی بود که رژیم مطلقه فقهاتی مبلغ ۳۵ هزار میلیارد تومان (که بیش از کل بودجه عمرانی کشور می‌باشد) از بانک مرکزی توسط چاپ اسکناس و پول و شبه پول برداشت کرد (آنچنانکه طبق گفته سعید لیلاز این غارت رژیم از بانک مرکزی جهت جبران مال‌باختگان باعث گردید تا در چارچوب ضریب فزاینده پولی ۷ تا ۷/۵ برابری بیش از ۲۵۰ هزار میلیارد تومان به حجم نقدینگی که همان مالیات غیر مستقیم از کل مردم جامعه ایران می‌باشد، اضافه

توضیح آنکه، در تعریف جایگاه دیالکتیکی دو مؤلفه «عینی و ذهنی» در چارچوب تکوین پراتیک اجتماعی، اگر با رویکرد مکانیکی (که باعث می‌گردد تا با مطلق کردن زمینه عینی به حذف جایگاه مؤلفه ذهنی بپردازیم) موضوع را مورد آنالیز و تحلیل قرار ندهیم و اگر بر ابن باور باشیم که برای فهم جایگاه «عنصر آگاهی» در تکوین مبارزه سه مؤلفه‌ای صنفی و سیاسی و اجتماعی (همان پراتیک اجتماعی) می‌بایست، موضوع را فقط در چارچوب «معادله جامعه‌شناسانه» مورد بررسی قرارگیرد (نه در کادر «معادله فردی روان‌شناسانه») بدون تردید می‌توانیم داوری کنیم که جایگاه «عنصر آگاهی یا مؤلفه ذهنی» در مبارزه سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی، پراتیک اجتماعی هم در عرصه خاستگاه وهم در کادر کنش‌گری، جایگاه تعیین‌کننده و محوری می‌باشد. به طوری که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که تا زمانی که «زمینه عینی و یا مؤلفه مادی به صورت آگاهی طبقاتی یا آگاهی سیاسی یا آگاهی اجتماعی درنیابند، اصلاً و ابداً شرایط مادی و عینی هر قدر هم که به لحاظ کمی و کیفی عمده بشوند به صورت خود به خودی نمی‌توانند بسترساز اعتلای سه مؤلفه مبارزه صنفی و مدنی و سیاسی در عرصه پراتیک اجتماعی بشوند.»

لذا به همین دلیل است که اگر عنصر آگاهی یا مؤلفه ذهنی مبارزه سه مؤلفه‌ای صنفی مدنی سیاسی به عنوان یک «پدیده اجتماعی» تعریف کنیم (نه «پدیده روان‌شناسی و فردی») و اگر «عنصر آگاهی» سنتز و مولود پراتیک اجتماعی بدانیم (نه کار ذهنی فردی) و اگر مسیر تأثیرگذاری شرایط مادی و عینی در عرصه پراتیک اجتماعی، از کانال استتعاله به عنصر آگاهی (به صورت متقابل دیالکتیکی) تعریف کنیم، در تحلیل نهائی می‌توانیم «عنصر آگاهی» را به عنوان شاخص و ترازوی سنجش پراتیک اجتماعی (در راستای به چالش کشیدن «واقعیت اجتماعی» در کادر چهار مؤلفه مفاهیم‌سازی و نهادسازی و نمادسازی و شعارها) تعریف نماییم.

بنابراین از اینجا است که ما فرایند جدید پروسه مبارزه اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران (در شرایط تندپیچ تاریخی امروز جامعه ایران) که همراه با اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و مستقل تکوین یافته از قاعده و بدنه جامعه ایران (در شاخه‌های مختلف جنبش مطالباتی و جنبش مدنی و جنبش سیاسی) می‌باشند، تحت عنوان «رستاخیز بیداری و آگاهی جامعه بزرگ ایران» تعریف کردیم. قابل ذکر است که تاکید ما در اینجا بر «ترم بیداری و آگاهی اجتماعی» (جامعه ایران)



بشود). بدین خاطر، به دلیل همین غارت بیت‌المال مردم ایران بود که شرایط برای سونامی رکود و تورم و سقوط آزاد ارزش پول ملی کشور و کاهش قدرت خرید بیش از ۸۰ درصد جمعیت جامعه بزرگ ایران را فراهم گردید.

خیزش دی‌ماه ۹۶ در بیش از ۱۰۰ شهر (از ۱۶۰۰ شهر ایران) که به صورت «توده بی‌شکل» با انگیزه «فقرستیزی» (توسط تهیدستان حاشیه تولید) شکل گرفت، مولود همین غارت‌گری بی در پیکر حاکمیت از جیب ملت نگون‌بخت ایران بود. سرکوب خیزش دی‌ماه ۹۶ توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی اگرچه باعث گردید تا به ظاهر آتشفشان این خیزش خاموش بشود، ولی نباید فراموش بکنیم که حتی پس از سرکوب و خاموش کردن این خیزش، رژیم مطلقه فقهاتی نتوانست این خیزش را سترون سازد. به طوری که در فرایند پسا سرکوب خیزش دی‌ماه ۹۶ نه تنها قاعده جامعه ایران (با شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمامه ماجرا») از گفتمان ۲۰ ساله اصلاح‌طلبی (از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده و فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان در چارچوب قانون اساسی ولایت‌مدار و جناح‌های درونی حاکمیت در بستر تقسیم باز تقسیم قدرت بین خویش) عبور کردند، مهم‌تر از آن اینکه، مسیر تحول و تغییر جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران از صورت خیزش توده‌های بی‌شکل به مسیر دموکراتیک از طریق اعتلا و رادیکالیزه شدن جنبش‌های مطالباتی و صنفی و کارگاهی خودجوش و دینامیک و خودسازمانده (برخاسته از قاعده و بدنه جامعه ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه به صورت عمودی و افقی) تعریف گردید.

لذا بدین ترتیب بود که در فرایند پسا سرکوب خیزش دی‌ماه ۹۶، شرایط برای استحاله «خیزش توده‌های بی‌شکل» به «جنبش‌های دینامیک» (درون‌جوش مستقل از حاکمیت و جامعه سیاسی ایران) فراهم گردید و همین استحاله باعث گردید تا بسترها برای عبور جنبش‌های دینامیک از فرایند مطالباتی به فرایندهای مدنی (و جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین) و سیاسی فراهم بشود؛ که اعتصاب کامیون‌داران کشور در سه مرحله، نخستین طلیعه این رویکرد بود. در نتیجه همین خودآگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی (در فرایند پسا سرکوب خیزش دی‌ماه ۹۶) جامعه ایران بود که باعث گردید تا جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران در آستانه یک رستاخیز عظیم بیداری و آگاهی قرار بگیرد. خودویژگی‌های فرایند جدید پراتیک اجتماعی جامعه بزرگ ایران عبارتند از:

۱ - در این فرایند «رویکرد جامعه‌محور» (در عرصه استراتژی دموکراتیک) جایگزین «رویکرد قدرت‌محور» (قبلی جامعه سیاسی ایران پیرو استراتژی پیشاهنگی در سه مؤلفه چریک‌گرایانه رژی

دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی و تحزب‌گرایانه حزب - دولت لنینیستی) شده است.

۲ - در این مرحله مبارزه «عدالت‌خواهانه» (برابری‌طلبانه) از کانال دموکراتیزه کردن جامعه و رادیکالیزه کردن دموکراسی دنبال می‌شود.

۳ - در پراتیک جدید اجتماعی، حرکت‌های مطالباتی صنفی کارگاهی با سمت‌گیری حرکت‌های مدنی و سیاسی رادیکالیزه می‌شوند.

۴ - در فرایند جدید، جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران توسط «مبارزه با کالائی شدن آموزش و نیروی کار و محیط زیست و مبارزه با خصوصی‌سازی یا خصولتی‌سازی نئولیبرالی»، سمت و سوی ضد سرمایه‌داری پیدا کرده‌اند.

۵ - در مرحله جدید، «حقوق فردی و حقوق اجتماعی و حقوق مدنی و حقوق سیاسی» در چارچوب پیوند با یکدیگر تنها از کانال پراتیک اجتماعی و استراتژی دموکراتیک حاصل می‌شوند.

۶ - در پراتیک جدید جامعه ایران، تنها با روش‌های دموکراتیک (در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران) می‌توان به دموکراسی دست پیدا کرد نه با روش‌های براندازی «رژیم چنجی پروژه ترامپ - نتانیاهو - بن سلمان».

۷ - در مرحله فعلی از حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران، «دموکراسی تلاشی است برای پیوند سه مؤلفه اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی» نه صرفاً شکل حکومت.

۸ - در پراتیک جدید اجتماعی جامعه ایران، جنبش‌های دینامیک در چارچوب رادیکالیزه کردن استراتژی دموکراتیک می‌تواند از فرایند مطالبه‌محوری و سلبی وارد فرایند مدنی و سیاسی و ایجابی بشوند. برعکس گذشته ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران که در عرصه مبارزه ضد استبدادی تنها رویکرد سلبی داشتند نه ایجابی.

۹ - در فرایند جدید مبارزه جامعه ایران زندگی مادی گروه‌های مختلف اجتماعی (جامعه ایران) در قاعده و بدنه آن است که می‌تواند بستر ساز ظهور خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی بشود نه بالعکس.

۱۰ - در این شرایط خودویژه، «اراده جمعی» جهت مبارزه دموکراتیک در راستای تحول و تغییر همه جانبه جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران «تنها توسط پیوند سه لایه‌ای جنبش‌های طبقاتی و جنبش‌های اجتماعی و جنبش‌های مدنی» (در چارچوب جامعه مدنی جنبشی دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین و پیوند دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) دست یافتنی می‌باشد.



۱۱ - در این مرحله، «دموکراتیک کردن مبارزه» در جامعه بزرگ و رنگین کمان امروز ایران در گرو:

الف - مطلق نکردن مبارزه جنبش‌های کارگری.

ب - پیوند سه لایه‌ای «جنبشی» و «جبهه‌ای» و «اجتماعی» بین گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران.

ج - پیوند بین مبارزه‌های سه مؤلفه‌ای «صنفی» و «سیاسی» و «مدنی» (جامعه امروز ایران) می‌باشد.

۱۲ - در فرایند جدید از پراتیک اجتماعی، به علت حاکمیت رویکرد جنبشی (بر پراتیک اجتماعی روبه‌اعتلای جنبش‌های برابری طلبانه و آزادی خواهانه جامعه امروز ایران) این امر باعث گردیده است تا (برعکس شرایط عینی - ذهنی دی‌ماه ۹۶) با اینکه تحریم‌های اقتصادی جناح‌ها را امپریالیسم آمریکا همراه با غارت‌گری و فساد چند لایه‌ای سیستمی و ساختاری حاکمیت مطلقه فقهاتی و فقدان مدیریت دولت دوازدهم در هدایت‌گری اقتصاد سرمایه‌داری رانتی و نفتی (که عاملی شده است تا خط فقر در جامعه ایران از مبلغ سه میلیون تومان دی‌ماه ۹۶، امروز به بیش از شش میلیون تومان برسد و بیش از ۵۰ میلیون نفر از جمعیت امروز جامعه ایران زیر خط فقر قرار بگیرند) گرچه امروز شرایط مادی و عینی برای ظهور خیزش‌های فقرستیز توده‌های بی‌شکل (مانند دی‌ماه ۹۶) فراهم می‌باشد، با همه این احوال (به علت اعتلای عنصر آگاهی و رستاخیز بیداری جدید جامعه امروز ایران) این رستاخیز بیداری و آگاهی باعث گردیده است تا شرایط مادی و عینی فعلی امروز جامعه ایران به جای اینکه در راستای اعتلای خیزش توده‌های بی‌شکل مادیت پیدا کند، بستر ساز اعتلای پراتیک اجتماعی جنبشی خودجوش و دینامیک مستقل تکوین یافته از پائین در دو جبهه برابری طلبانه و آزادی خواهانه بشود.

۱۳ - در فرایند جدید گرچه حرکت این جنبش‌های خودجوش دینامیک ظاهراً صورت مطالباتی دارند، اما سمت‌گیری حرکت آنها صورت مدنی و سیاسی به خود گرفته است که برای فهم این مهم تنها کافی است که در این رابطه به کالبد شکافی دو جنبش کارگران هفت تپه و فولاد اهواز بپردازیم؛ که نیشکر هفت تپه با ۴۵۰۰ نفر پرسنل و فولاد اهواز با ۴ هزار نفر پرسنل از جمله مجتمع‌های اقتصادی سرمایه‌داری نفتی و رانتی جامعه ایران می‌باشند که قربانی سیاست‌های نئولیبرالیستی یا خصوصی‌سازی و یا خصولتی‌سازی رژیم مطلقه فقهاتی شده‌اند. در این رابطه فراموش نکنیم که نیشکر هفت تپه با ۲۴ هزار هکتار زمین دایر کشاورزی و تمامی تاسیسات مربوطه در چارچوب همین رویکرد خصولتی‌سازی نئولیبرالیستی رژیم مطلقه فقهاتی به ۲۱۸ هزار میلیارد تومان فروخته شد که البته از این ۲۱۸

هزار میلیارد تومان، تنها شش میلیارد تومان آن به صورت نقدی به عنوان بیعانه از کارفرمایان خصولتی آن دریافت شده است؛ به عبارت دیگر خصولتی‌ها با شش میلیارد تومان بیعانه توانستند ۲۴ هزار هکتار زمین دایر کشاورزی همراه با تاسیسات عظیم نیشکر هفت تپه صاحب بشوند.

بدون تردید اینچنین واگذاری نئولیبرالیستی تنها شرایط برای غارت‌گران خصولتی فراهم ساخت تا به جای فعال کردن این تاسیسات عظیم و به جای سر و سامان پیدا کردن زندگی ۴۵۰۰ پرسنل مجتمع عظیم هفت تپه، کارفرمایان جدید خصولتی خاک هفت تپه را توبره کنند. بر این مطلب بیافزائیم که کم کردن تعرفه واردات شکر در دولت نهم و دهم پوپولیست‌های غارت‌گر و ستیزه‌گر باعث گردید که شکر مجتمع عظیم هفت تپه به لحاظ قیمتی قدرت رقابت با واردات شکر از برزیل تا کوبا نداشته باشد. تخصیص ارز ۴۲۰۰ تومانی دولت دوازدهم جهت واردات شکر به کمپانی‌های وارداتی وابستگان حوزه‌های فقهاتی خود به لحاظ اقتصادی شرایطی برای نابودی این مجتمع عظیم فراهم ساخت؛ که حاصل این ویرانی آن گردید که کارفرمای خصولتی منهای غارت سرمایه‌های ثابت و متغیر این مجتمع (از فروش زمین‌های آن گرفته تا اخذ بیش از ۸۰۰ میلیون دلار ۴۲۰۰ تومانی از دولت دوازدهم)، حتی مدت ۴ ماه در پرداخت حقوق ماهانه ۴۵۰۰ خانواده این مجتمع خودداری کنند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است (تا در این شرایط تندپیچ اجتماعی جامعه ایران که تورم و بیکاری و سقوط آزاد ارزش پول ملی کشور و کاهش خرید زحمتکشان شهر و روستای ایران را به خاک سیاه نشانده است)، جنبش کارگران هفت تپه (که نماینده ۴۵۰۰ خانواده کارگری هستند) در ادامه حرکت اعتراضی گذشته خود، به صورت پیشکسوتان فرایند جدید (جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) با تمام توان وارد میدان بشوند؛ و از اینجا بود که به یک باره در فرایند جدید پراتیک اجتماعی جامعه ایران، مجتمع نیشکر هفت تپه از صورت یک نهاد اقتصادی خارج شد و به صورت نماد و پرچم جنبش‌های خودجوش و دینامیک مستقل در حال اعتلای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در آمد؛ و در مدت بیش از سه هفته اعتصابات و اعتراضات و تظاهرات کارگران نیشکر هفت تپه، «شوش به عنوان پایتخت جنبش‌های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی در ادامه جنبش دینامیک کامیون‌داران ایران در بهار و تابستان سال جاری در آمد.»

هم زمانی و پیوند جنبش کارگران فولاد اهواز (که ۴۰۰۰ نفر کارگران این مجتمع خصولتی شده، سرنوشت مشترکی با ۴۵۰۰ نفر کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه داشتند)، باعث گردید که جنبش کارگران



خوزستان (در غیبت جنبش کارگران صنعت نفت خوزستان و ایران) مانند جنبش کارگران صنعت نفت ایران (در فرایند پسا کشتار ۱۷ شهریور سال ۵۷ توسط رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی و جنبش ملی کردن صنعت نفت در سال‌های ۲۸ تا ۳۲ که عظیم‌تر از انقلاب مشروطیت بود) پرچمدار دو جبهه برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بشوند؛ و همین جایگاه جنبش کارگران هفت تپه و فولاد اهواز در فرایند جدید بود که باعث گردید تا رژیم مطلقه فقه‌ای (مانند عقب‌نشینی در برابر جنبش اعتراضی دو میلیون خانواده مال‌باخته در سال ۹۶ و جنبش دینامیک کامیون‌داران در بهار و تابستان سال جاری) پرچم شکست و عقب‌نشینی و تسلیم در برابر کارگران هفت تپه و فولاد اهواز بلند کند (هر چند که عقب‌نشینی رژیم صورت تاکتیکی و موضعی جهت سرکوب درازمدت جنبش کارگری ایران دارد، چرا که رژیم مطلقه فقه‌ای در این شرایط فراهانی تلاش می‌کند تا توسط این عقب‌نشینی، زمان را بخرد) ولی به هر حال در فرایند جدید پراتیک اجتماعی جامعه بزرگ ایران، جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز این درس را به جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه آموختند که تا زمانیکه سلب قدرت جنبش‌های پیشرو جامعه ایران در عرصه میدانی پر زور نشود، رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم حاضر به عقب‌نشینی نخواهد شد.

لذا بدین ترتیب است که مهمترین دستاورد جنبش‌های مطالباتی جامعه ایران در فرایند جدید و فعلی عبارتند از «رادیکالیزه کردن شعارها و جوهر پراتیک اجتماعی» که برای فهم این مهم در اینجا به طرح چندین شعار فرایند فعلی جنبش‌های دینامیک برابری‌طلب و آزادی‌خواه می‌پردازیم: «ما کارگران فولاد - علیه ظلم و بیداد می‌جنگیم، می‌جنگیم»، «کارگر بیدار است از استعمار بیزار است»، «می‌ایستیم، می‌میریم - حقان را می‌گیریم»، «فولاد و هفت تپه - پیوندتان مبارک»، «یک اختلاس کم بشه - مشکل ما حل می‌شه»، «عزا، عزاست امروز، روز عزاست امروز - حقوق زحمتکشان زیر عباست امروز»، «ظلم و ستم کافی - سفره ما خالی»، «حسین حسین شعارشان - دزدی‌ها افتخارشان»، «هیپهات من الذله، هیپهات من الذله»، «فولاد، هفت تپه - اتحاد اتحاد»، «ما کارگران آهنیم - ریشه ظلم را می‌کنیم»، «نه دولت، نه رهبر - نیستند به فکر ملت»، «صدای هر کارگر - مرگ بر ستمگر»، «ما کاوه آهن‌گریم - تاب ستم نیاوریم»، «فرزند کارگرانیم - کنارشان می‌مانیم»، «هفت تپه، خوزستان - الگوی زحمتکشان»، «مردم چرا نشستید - ایران شده فلسطین»، «نیشکر هفت تپه - کنارتان می‌ایستیم»، «مشکل ما حل نشه - اهواز قیامت می‌شه»، «درد ما درد شماست - مردم به ما

ملحق شوید»، «تا حق خود نگیریم - از پا نمی‌نشینیم»، «توب و تانک و مسلسل، - دیگر اثر ندارد»، «خوزستان بی‌چاره - مدیر خوب نداره»، «همشهری با غیرت - حمایت، حمایت»، «کارگر بیدار است - از ظالمین بیزار است»، «خط فقر شش میلیون - حقوق ما دو میلیون»، «کارگر زندانی آزاد باید گردد»، «اسماعیل گرفتند - ما همه بخشی هستیم»، «رو به میهن، پشت به دشمن»، «هنرمند، بخواهند، نخواهند، سیاسی است»، «مرگ بر ستمگر - درود بر کارگر»، «این همه لشکر آمده - طاقتشان سر آمده»، «فریاد فریاد از این همه بیداد»، «توبت ما که می‌شه - خزانه خالی می‌شه»، «نه تبعید، نه زندان - دیگه فایده نداره».

نگاهی هر چند اجمالی به این شعارها که در فرایند جدید پراتیک اجتماعی جنبشی تکوین یافته از پائین جامعه ایران مطرح شده است، معرف این واقعیت‌ها می‌باشد که:

الف - «عنصر آگاهی» در عرصه پراتیک اجتماعی جنبش دینامیک خودسازمانده مستقل امروز جامعه ایران نقش محوری پیدا کرده است.

ب - جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و خودرهبر تکوین یافته از قاعده و بدنه امروز جامعه ایران نقش تعیین کننده در عرصه تغییر توازن قوای میدانی به سود پائینی‌های جامعه ایران پیدا کرده‌اند.

ج - جنبش‌های خودجوش دینامیک و خودسازمانده در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو مؤلفه عمودی و افقی یا آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در حال اعتلا و تعمیق و فراگیر افقی و عمودی می‌باشند.

د - سازمان‌یابی و سازماندهی مستقل جنبش‌های مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی در حال تعمیق و فراگیری می‌باشند.

ه - پیوند بین دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران روندی رو به اعتلای افقی و عمودی پیدا کرده است.

و - در فرایند فعلی پیوند جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در سه لایه در حال تکوین و اعتلا می‌باشند، لایه اول «پیوند بین جنبش‌های کارگاهی طبقه کارگر ایران است که شرایط برای خروج جنبش کارگری از حصار کارگاهی به سمت فراگیر طبقه‌ای آماده می‌سازد»، لایه دوم «پیوند بین جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران از جنبش کارگری تا جنبش دانشجویی و جنبش زنان و جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان و غیره فراهم می‌باشد»، لایه سوم «پیوند بین جنبش‌های پیشرو جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران با توده‌های بی‌شکل قاعده جامعه ایران می‌باشد».

ز - جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و



رنگین کمان ایران به سمت دموکراتیزه شدن و رادیکالیزه شدن پیش می‌روند.

ح - جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه ایران، علاوه بر اینکه مستقل از جناح‌های قدرت حاکم حرکت می‌کنند، مستقل از احزاب و جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور می‌باشند؛ که متاسفانه این خودویژگی جنبش‌های دینامیک در این شرایط بستر ساز غیبت میدانی پیشگام و پیشاهنگ شده است.

ط - جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین امروز جامعه ایران در این شرایط نه تنها از جنگ زرگری جناح‌های درونی حکومت با شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمام ماجرا» عبور کرده‌اند، بلکه مهمتر از آن اینکه از تمامی جریان‌های برانداز (تابع پروژه «رژیم چنج ترامپ - نتانیاهاو - بن سلمان» از سلطنت‌طلبان تا مجاهدین خلق و تا جریان‌های تجزیه‌طلب اقلیت‌های قومی) هم عبور کرده‌اند.

ی - اصل «تقدم تکوین جنبش‌های مستقل سندیکائی بر احزاب سیاسی» به عنوان یک ضرورت «استراتژی دموکراتیک» در راستای دستیابی به «دموکراسی پایدار» در جامعه بزرگ ایران توسط ظهور و اعتلای جنبش‌های دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و مستقل از حاکمیت و احزاب سیاسی در حال ظهور و تکوین می‌باشند.

ک - خروج جنبش‌های مطالباتی از دایره صنفی و کارگاهی به سمت جنبش‌های سیاسی و مدنی (و فراگیر و طبقه‌ای شدن) پیش می‌روند.

ل - پروژه جنبش خودجوش و دینامیک و خودسازمانده و مستقل و خودرهبر (که در فرایند جدید جنبش‌های ایران با جنبش اعتصابی و اعتراضی کامیون‌داران ایران آغاز شده بود) توسط جنبش کارگران هفت تپه - فولاد توانست عمق و گستردگی بیشتری پیدا کند.

م - مبارزه ضد استبدادی جنبش‌های آزادی‌خواهانه جامعه ایران (که در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران صورت سلبی داشته است) در فرایند جدید توانسته است توسط جنبش‌های خودجوش دینامیک عمودی و افقی فعلی، صورت دو مؤلفه‌ای «سلبی و ایجابی» پیدا کند.

ن - شعارهای «نفی خصوصی‌سازی» و «شورائی کردن مدیریت کارگاه‌ها و کارخانه‌ها» در فرایند جدید جنبش‌های دینامیک نشان دهنده سمت و سوی جوهر ضد سرمایه‌داری جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین می‌باشد.

ع - ضرورت اولویت جنبش‌گفتمان‌سازی بر جنبش آلترناتیوسازی از دیگر دستاوردهای فرایند جدید جنبش‌های خودجوش دینامیک

تکوین یافته از پائین می‌باشد.

ص - استراتژی دموکراتیک از کانال جنبش‌های مستقل سندیکائی واقعیتی است که در فرایند جدید جنبش‌های دینامیک جامعه ایران قابل توجه می‌باشد.

ف - رادیکالیزه شدن پراتیک اجتماعی توسط جوهر ضد سرمایه‌داری از دیگر دستاوردهای فرایند جنبش دینامیک امروز جامعه ایران می‌باشد.

س - گفتمان‌سازی در عرصه پراتیک اجتماعی از دیگر دستاوردهای فرایند جدید جنبش‌های دینامیک جامعه ایران می‌باشد.

ق - عبور از جنبش مطالباتی و ورود به جنبش‌های مدنی و سیاسی از کانال پراتیک اجتماعی و استراتژی دموکراتیک از دیگر دستاوردهای فرایند جدید جنبش‌های خودجوش تکوین یافته از پائین است.

ر - ضرورت «تکیه بر جنبش‌های دینامیک» به جای «تکیه بر خیزش‌های توده‌های بی‌شکل» جامعه ایران در عرصه استراتژی دموکراتیک برای دستیابی به دموکراسی پایدار سه مؤلفه‌ای از دیگر دستاوردهای فرایند جنبشی خودسازمانده امروز جامعه ایران می‌باشد.

ش - بسترسازی جهت «دستیابی به جنبش اکثریت عظیم برای اکثریت عظیم توسط اکثریت عظیم» یا «حکومت مردم بر مردم توسط خود مردم» از مسیر و نقشه راه استراتژی دموکراتیک در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودجوش و مستقل و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین از دیگر دستاوردهای فرایند جدید جنبشی امروز جامعه ایران می‌باشد.

ت - جایگزینی استراتژی جنبش‌های خودجوش و دینامیک مستقل تکوین یافته از قاعده و بدنه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به جای استراتژی تکیه بر خیزش‌ها یا شورش‌های توده‌های بی‌شکل و حاشیه تولید جهت نیل به دموکراسی پایدار در جامعه ایران از دیگر دستاوردهای فرایند جدید جنبشی می‌باشد.

ث - اولویت مبارزه ضد استبدادی (در چارچوب کارزار آزادی - اقتدارگرائی) جهت موفقیت جنبش‌های دو مؤلفه‌ای برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه (اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) از دیگر دستاوردهای فرایند جدید جنبشی دینامیک و خودجوش و خودرهبر و خودمدیریتی و مستقل امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد. ■■■

پایان



«پوپولیسیم یا عوام‌گرایی»

در اشکال

«حکومتی» و «جنبشی» و «حزبی»

در چرخه حرکت تحول خواهانه ۱۵۰ ساله جامعه بزرگ ایران

نمی‌توان یک تعریف کلی و یکسانی عرضه کرد؛ و از آنجائیکه موضوع و مخاطب حرکت پیشگام، «مستضعفین به عنوان زحمتکشان و رنجبران و پیکارگران و رزمندگان صنفی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران در دو جبهه آزادی خواهانه و برابری طلبانه می‌باشند» همین امر باعث می‌گردد تا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران آستان ابتلا به این آفت و اپیدمی نیز باشند.

قابل ذکر است که با این تعریف از پوپولیسیم، «عوام‌فریبی» با «عوام‌گرایی» تفاوت پیدا می‌کند، چراکه عوام‌فریبی توسط دامن زدن به تعصب‌های کور دینی و سنتی و قومی و نژادی و ملی و یا شخصیت پرستی و دشمن تراشی‌های داخلی و خارجی، آن هم به صورت «ابزاری» (نه موضوعی) که در خدمت پوپولیسیم یا عوام‌گرایی باشد، تکوین پیدا می‌کند.

باری، اگر جامعه را شامل گروه‌های مختلف اجتماعی بدانیم، از آنجائیکه هر گروه اجتماعی در هر جامعه دارای منافع خاص خود می‌باشند، در نتیجه طرح عام و کلی جامعه و رای منافع و رویکردهای مختلف گروه‌های اجتماعی محاط در آن یک امر انتزاعی می‌باشد که در واقعیت

اگر «پوپولیسیم یا عوام‌گرایی» (نه عوام‌فریبی) و یا «تکیه بر مردم و توده بی‌شکل» به عنوان یک کلی، و رای گروه‌بندی‌های اجتماعی معنی کنیم و اگر «پوپولیسیم حکومتی» را در عرصه سیاسی، عبارت از فراهوانی توده‌های بی‌شکل و کلی و عام به عنوان سیاهی لشکر برای اعمال فشار مستقیم (جناح‌های حاکم قدرت) با رقبای حکومتی و دشمنان سیاسی خود (در چارچوب تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودی‌های حاکم) و بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود معنی کنیم و اگر «پوپولیسیم جنبشی» را «خلق‌گرایی» بی‌شکل جنبش‌های پیشاهنگ در راستای جذب یکطرفه توده‌های بی‌شکل، جهت تغییر توازن قوا با حاکمیت و درهم شکستن ماشین سرکوب حکومت در عرصه پیشبرد استراتژی کسب قدرت سیاسی خود تعریف کنیم و اگر «پوپولیسیم حزبی» در دو مؤلفه راست و چپ آن، تلاش احزاب سیاسی ایران در ۱۵۰ سال گذشته در راستای بدل شدن به نیروی سیاسی فراگیر اجتماعی (در عرصه رقابت سیاسی قدرت) بدانیم، بدون تردید به این باور می‌رسیم که برای آسیب‌شناسی همه جانبه حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران (در ۱۵۰ سال گذشته عمر خود)، نیازمند به بازمفهمی و بازتعریف و بازشناسی و خوانشی نو از «پوپولیسیم یا عوام‌گرایی»، به عنوان یک آفت استراتژیک حرکت تحول خواهانه جامعه ایران (در ۱۵۰ ساله گذشته) می‌باشیم.

بدین ترتیب است که پوپولیسیم یا عوام‌گرایی در دیسکورس و گفتمان پیشگام به صورت بزرگداشت و تقدیس عوام زیر عنوان‌های مردم و یا خلق و یا توده و غیره، بدون مرزبندی روشن طبقاتی، همراه با تکیه بر توده‌های فقیر و محروم تفسیر می‌گردد. طبیعی است که در چارچوب تعریف فوق از پوپولیسیم یا عوام‌گرایی، این آفت و بیماری می‌تواند از دو جوهر چپ و راست برخوردار گردد؛ به عبارت دیگر پوپولیسیم با این تعریف در یک جامعه (به عنوان یک آفت) هم می‌تواند مشمول حاکمین قدرت بشود و هم می‌تواند مشمول جریان‌های راست و چپ جامعه سیاسی گردد؛ و از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که برای پوپولیسیم یا عوام‌گرایی به عنوان یک آفت و آسیب،



مولود نهادهای مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد تا پوپولیست‌ها برای به چالش کشیدن دموکراسی در هر جامعه، نهادهای دولتی یا حزبی یا سازمانی هر می و تزریق شده از بالا را جایگزین نهادهای مدنی جنبشی خودجوش و خودمحور تکوین یافته از پائین جامعه بکنند.

سادساً تا پوپولیست‌ها جهت دستیابی به حمایت عامه مردم یک جامعه (ورای منافع مختلف گروه‌های اجتماعی آن جامعه) یک دشمن عام و کلی خارجی و داخلی به صورت انتزاعی یا مشخص مطرح کنند تا توسط مبارزه با آن دشمن خارجی و داخلی عام و کلی بتوانند حمایت گروه‌های اجتماعی را کسب نمایند؛ زیرا در نگاه آنها ضدیت با آن دشمن بیگانه و اهریمنی داخلی یا خارجی باعث توده‌ای شدن شعار بسیج‌گر می‌شود.

سابعاً رویکردهای پوپولیستی در تحلیل نهائی، «عوام‌گرایی برای جذب عامه مردم تعریف بشوند»، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا در باب تعریف پوپولیسم و انواع و اشکال پوپولیسم یک برداشت کلاسیک یکسانی میان نظریه‌پردازان این امر وجود نداشته باشد.

بنابراین در این رابطه است که بعضی از نظریه‌پردازان پوپولیسم را یک سیاست عوام‌گرایانه برای بالائی‌های قدرت جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت تعریف می‌نمایند. آنچنانکه دسته دیگر از نظریه‌پردازان، پوپولیسم را درخواست و نیاز به خشم عامه مردم برای پائین کشیدن قدرتمندان معنی می‌کنند، همچنین دسته دیگر از نظریه‌پردازان، پوپولیسم را دوپینگ سیاسی و اجتماعی تعریف کرده‌اند و دسته‌ای دیگر از نظریه‌پردازان پوپولیسم را رقابت عوام‌گرایانه جهت کسب نمایندگی عامه مردم یا خلق و یا توده‌ها مطرح کرده‌اند و بعضی دیگر از نظریه‌پردازان پوپولیسم را عوام‌گرایی و توده‌گرایی و خلق‌گرایی و حتی ملی‌گرایی تعریف کرده‌اند.

باری، مطابق این رویکردها به پوپولیسم است که پوپولیسم به عنوان یک آفت فقط مشمول بعضی از دولتمردان و صاحبان قدرت نمی‌شود، بلکه تمامی جریان‌ها و احزاب و سازمان‌ها و جنبش‌های چپ و راست هر می که توسط تکیه

خارجی امکان عینیت و مصداق پیدا نمی‌کند، بدین خاطر از آنجائیکه طرفداران رویکرد پوپولیستی برای جلب حداکثری جامعه، بر عامه مردم یا خلق یا توده به صورت یک امر کلی و عام ورای این گروه‌های مشخص اجتماعی تکیه می‌کنند، همین امر باعث می‌گردد تا:

اولاً طرفداران رویکرد پوپولیستی معتقد بشوند که رضایت عامه مردم (آنچنانکه روسو معتقد بود) بیانگر تحقق منافع مجموع گروه‌های مختلف اجتماعی می‌باشد.

ثانیاً هدف پوپولیست‌ها کسب نمایندگی کل جامعه یا عامه مردم برای اعلام مشروعیت اجتماعی خود بشود.

ثالثاً پوپولیست‌ها برای جلب و جذب عامه مردم مجبور بشوند که در عرصه اجتماعی، به صورت کوتاه‌مدت، شعارهای بدون برنامه بدهند که واقعی نیستند و تنها فونکسیون این شعارهای کوتاه‌مدت و بدون برنامه از نظر آنها راضی نگه داشتن عامه مردم و کسب حمایت آنها (در چارچوب کسب قدرت سیاسی و اجتماعی و رقابت با جناح‌های رقیب برای بالا بردن وزن اجتماعی و سیاسی خود و تغییر توازن قوا به سود خود) باشد.

رابعاً پوپولیست‌ها در تحلیل نهائی با رویکرد عوام‌گرایانه و عوام‌فریبانه خود در جهت به چالش کشیدن ساختارهای موجود حرکت می‌کنند. بدین خار در این رابطه است که آنها کاستی‌ها و گسل‌های موجود اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و قومی و غیره موجود در جامعه را به صورت مکانیکی فریاد می‌زنند و یا به چالش می‌کشند و یا در غیبت نهادهای مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی تکوین یافته از پائین، با دور زدن حتی نهادهای صنفی موجود، نهادهای حکومتی و یا حزبی و یا سازمانی پوپولیستی راست و چپ جامعه سیاسی را جایگزین می‌کنند.

خامساً پوپولیسم در اشکال مختلف دولتی و یا حزبی و یا جنبشی در جوامعی امکان رشد پیدا کنند که خالی از نهادهای مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین باشند، چراکه در نگاه کلی، «اصلی‌ترین هدف پوپولیست‌ها به چالش کشیدن دموکراسی در یک جامعه می‌باشد»، لذا از آنجائیکه دموکراسی پایدار در هر جامعه‌ای سنتز و میوه و



ایران) که تا با امروز در خارج از کشور در حال نشو و نما می‌باشند، جنبشی صد در صد پوپولیستی به حساب می‌آیند، چراکه برای مثال در رویکردهای چریک‌گرائی و ارتش خلقی که تا به امروز ادامه پیدا کرده است، چریک و چریک‌گرائی (آنچنانکه مسعود احمدزاده و پرویز پویان مطرح می‌کردند) همه چیز بود، «هم تاکتیک بود وهم استراتژی» و چریک «هم حزب بود و هم نماینده کل مردم ایران.»

آنچنانکه در جریان سیاهکل (در بهمن ماه ۴۹ به عنوان استارت حرکت چریک‌گرائی مدرن در جامعه ایران) شاهد بودیم، با اینکه همان مردم مورد اعتقاد جریان‌های چریک‌گرا در دستگیری و سرکوب جریان سیاهکل با دستگاه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی همکاری می‌کردند، هرگز نظریه‌پردازان این رویکرد حاضر نشدند در جمع‌بندی خود از سیاهکل نسبت به رویکرد پوپولیستی گذشته خود تجدید نظر کنند؛ و مطابق این تعریف از پوپولیست است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که جریان‌های پیرو رویکرد پیشاهنگی جامعه ایران در ۱۵۰ ساله گذشته چه پیشاهنگان نظری و قلمی و چه پیشاهنگان حزبی و سیاسی و چه پیشاهنگان عملی هرگز حاضر نشدند وظیفه اصلی خود را که «نقد مردم ایران» در کنار «نقد قدرت» (در سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی) تعریف بکنند؛ به عبارت دیگر در ۱۵۰ سال گذشته، جنبش‌های نظری و عملی پیشاهنگان ایران در سه مؤلفه مختلف چریک‌گرایانه و یا ارتش خلقی و یا تحزب‌گرایانه لنینیستی، «نقد مردم و جامعه ایران را جزء وظایف خود به حساب نمی‌آوردند» چراکه چنین فکر می‌کردند که «نقد مردم و جامعه ایران باعث می‌گردد تا پایگاه اجتماعی خود را در میان جامعه و توده‌های ایران از دست بدهند.»

ادامه دارد

بر مردم و توده و خلق به صورت عام و کلی و فراگروه‌های مختلف اجتماعی تلاش می‌کنند همه عامه مردم را مخاطب قرار بدهند، جزء پوپولیست‌ها به حساب می‌آیند. مضافاً اینکه مطابق این رویکرد به پوپولیست (به عنوان یک آفت) تمامی جریان‌های سیاسی چه در حاکمیت و چه در جامعه سیاسی باشند و چه راست و یا چه رادیکال و چپ باشند، از دُزی از پوپولیست برخوردار می‌باشند. در این رابطه تفاوت فقط در حد و اندازه این دُز پوپولیستی می‌باشد. از همه مهمتر اینکه دیگر پوپولیسم به صورت یک پدیده تاریخی در می‌آید که در فرایندهای مختلف زمانی و تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و حتی جغرافیائی نیاز به بازتعریف مستمر دارد و مطابق این رویکرد به پوپولیسم است که پوپولیسم تنها در جامعه یا جوامعی ظهور پیدا می‌کنند که:

اولاً رعیت‌محور باشند نه شهروندمحور.

ثانیاً در آن جامعه یا جوامع، جامعه در غیبت جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و مستقل و خودمدیریتی و خودرهبر تکوین یافته از پائین به صورت توده بی‌شکل تعریف بشود.

ثالثاً جامعه «کاریزماگرا» باشند نه «خردگرا.»

بنابراین مطابق این تعریف از پوپولیسم است که پوپولیسم علاوه بر دو رویکرد چپ و راست، شامل پوپولیسم دولتی و پوپولیسم حزبی و پوپولیسم اجتماعی و پوپولیسم اعتقادی و پوپولیسم جنبشی و فرهنگی - مذهبی نیز می‌شوند؛ و مطابق این تعریف از پوپولیسم است که پوپولیسم در جامعه ایران (در تاریخ ۱۵۰ ساله عمر حرکت تحول‌خواهانه گذشته) به موازات تکوین جنبش‌های اجتماعی در جامعه ایران، پوپولیسم یا عوام‌گرائی به عنوان یک آفت یا یک آسیب در اشکال مختلف پوپولیسم دولتی و پوپولیسم حزبی و سازمانی و پوپولیسم اجتماعی - اعتقادی و فرهنگی و مذهبی و پوپولیسم جنبشی تکوین پیدا کرده است؛ و این پوپولیسم به عنوان یک پدیده تاریخی از آغاز تا به امروز روندی رو به افزایش و اعتلا داشته است؛ و مطابق این تعریف از پوپولیسم است که جنبش پیشاهنگی ایران (به خصوص در اشکال چریک‌گرائی و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه حزب - دولت لنینیستی، در ۷۷ ساله گذشته عمر جامعه سیاسی

«ما» چه می‌گوئیم؟

و طبقاتی» توسط نفی کار مزدوری و «عدالت سیاسی» توسط حق تعیین سرنوشت جامعه، به عنوان کنش‌گران اصلی، تنها توسط تکیه بر «دموکراسی سه مؤلفه اقتصادی و سیاسی و معرفتی» حاصل می‌شوند؛ به عبارت دیگر در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، هم پروژه «سوسیالیسم یا اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف» و هم پروژه «پلورالیسم اجتماعی و سیاسی و فرهنگی» تنها از کانال دموکراسی سه مؤلفه‌ای (دموکراسی سیاسی و دموکراسی معرفتی و دموکراسی اقتصادی) حاصل می‌شود.

ما می‌گوئیم تا زمانیکه خیزش‌های اجتماعی برخاسته از قاعده جامعه ایران (با انگیزه مبارزه با فقر) در شکل «توده‌های بی‌شکل»، آن هم به صورت شورشی، نتوانند در پراتیک اجتماعی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو مؤلفه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه حل بشوند، خیزش‌های اجتماعی جامعه ایران (آنچنانکه در خیزش دی‌ماه ۹۶ در بیش از صد شهر از ۱۶۰۰ شهر ایران شاهد بودیم) سترون و عقیم و سرکوب می‌شوند. (قابل ذکر است که تفاوت خیزش‌های بی‌شکل اتمیزه توده‌ای با جنبش‌های پیشرو سازماندهی شده در این می‌باشد که منهای تشکل و سازماندهی، «در جنبش‌ها، کنش‌گران

ما می‌گوئیم «جنبش اکثریت عظیم برای اکثریت عظیم» که بستر ساز دستیابی به «دموکراسی شورائی و مشارکتی» در جامعه امروز ایران می‌باشد، تنها توسط تکوین «جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه ایران ممکن می‌باشد.»

ما می‌گوئیم تنها توسط «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین» است که پیوند فرهنگی و هویتی و اجتماعی بین گروه‌های مختلف رنگین کمان اجتماعی جامعه ایران «از پائین» شکل می‌گیرد.

ما می‌گوئیم جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین تنها توسط «پیوند جنبش‌های افقی و عمودی» گروه‌های اجتماعی مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران حاصل می‌شود، چراکه جنبش‌های افقی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران مشمول اردوگاه جنبش آزادی‌خواهانه جامعه بزرگ ایران می‌شود، در صورتی که جنبش‌های عمودی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، شامل اردوگاه جنبش برابری‌خواهانه جامعه بزرگ ایران می‌شود؛ بنابراین تنها با جنبش‌های صرف افقی یا عمودی جدا از هم نمی‌توان به جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی تکوین یافته از پائین دست پیدا کرد.

ما می‌گوئیم «بیداری فراگیر توده‌ای اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» زمانی حاصل می‌شود که آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی مشخص جامعه بزرگ ایران، بتوانند از طریق آگاهی‌های مذهبی اسلام تطبیقی بازسازی شده وارد ایمان و خودآگاهی توده‌های قاعده و بدنه جامعه امروز ایران بشوند.

ما می‌گوئیم تا زمانیکه «جنبش‌های مستقل و خودجوش سندیکائی» به صورت فراگیر در جامعه ایران تکوین پیدا نکنند، امکان استحاله «مبارزه کارگاهی و اتمیزه شده موجود، به مبارزه فراگیر و سازماندهی شده طبقه‌ای» وجود نخواهد داشت.

ما می‌گوئیم دستیابی به «عدالت جنسیتی» توسط برابری حقوق زن و مرد و «عدالت آموزشی» توسط غیر کالائی کردن آموزش و «عدالت اقتصادی



همدیگر را می‌شناسند»، اما «در خیزش‌ها یا شورش‌ها، کنش‌گران یکدیگر را نمی‌شناسند». در نتیجه همین آفت است که عوامل سرکوب‌گر حاکمیت به راحتی می‌توانند با نفوذ در خیزش‌ها هدایت آن خیزش‌ها را در دست بگیرند).

ما می‌گوئیم برای اینکه خیزش‌های اجتماعی برخاسته از قاعده جامعه ایران (با انگیزه مبارزه با فقر به صورت توده بی‌شکل و اتمیزه شده) در راستای دستیابی و تکوین جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی جامعه بزرگ ایران قرار گیرند، باید تحت رهبری جنبش‌های افقی و عمودی پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار گیرند، در غیر این صورت این خیزش‌های توده‌های بی‌شکل علاوه بر اینکه بستر ساز بازتولید هیولای پوپولیسم غارت‌گر حکومتی مانند دولت نهم و دهم می‌شوند، می‌توانند ابزار کسب قدرت سیاسی نیروهای تابع «پروژه رژیم چنج مثلث ترامپ - بن سلمان - ننانیاهو» یا جریان‌های طرفدار رویکرد انقلابی‌گری و براندازی تابع استراتژی کسب قدرت سیاسی از هر طریقی یا جریان‌های معتقد به اصلاح رژیم مطلقه فقهاتی از طریق صندوق‌های رأی وزارت کشور رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب قانون اساسی ولایت‌مدار مطلقه فقهاتی (توسط جناح‌های درونی حکومت برای بالا بردن قدرت چانه‌زنی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت) می‌شوند.

ما می‌گوئیم انگیزه مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تنها باید در چارچوب «خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی سیاسی» حاصل بشوند. بدین ترتیب است که می‌توانیم دآوری کنیم که تنها با انگیزه صرف «فقر» بدون «خودآگاهی» خیزش‌ها نمی‌توانند به جنبش‌های پایدار دینامیک نهادینه شده استحاله پیدا کنند.

ما می‌گوئیم دموکراسی به معنای تعیین مشروعیت توسط گروه‌های پائینی و بدنه جامعه ایران (به جای تعیین مشروعیت از طریق آسمان‌ها) تنها از طریق نهادهای مدنی خودجوش تکوین یافته از پائین دست یافتنی می‌باشد،

بنابراین «در غیبت نهادهای مدنی مستقل خودجوش هر گونه خیزشی و جنبشی محکوم به شکست خواهد شد.»

ما می‌گوئیم تنها عامل استحاله دموکراسی نیابتی یا دموکراسی غیر مستقیم به دموکراسی مشارکتی و شورائی و مستقیم نهادهای مدنی جنبشی یا جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌باشد.

ما می‌گوئیم نه با گفتمان سنت‌گرای جلال آل احمد و نه با گفتمان تجددگرای تقی‌زاده و نه با گفتمان لیبرالیستی مهدی بازرگان و نه با گفتمان سوسیالیستی حزب - دولت حزب توده و نه با گفتمان چریک‌گرایانه و ارتش خلقی حنیف‌نژاد و مجاهدین خلق و... «نمی‌توان بدون تحول فرهنگی و اجتماعی از طریق روش دموکراتیک به دموکراسی سه مؤلفه‌ای پایه‌دار در جامعه ایران دست پیدا کرد.»

ما می‌گوئیم برای ایجاد تحول اجتماعی تکوین یافته از پائین به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودهدایت‌گر جامعه سیاسی، نباید مردم را به مرگ بگیرند تا به تب راضی بشوند و نباید پائینی‌ها را در انتخاب بالائی‌ها بین «بد و بدتر» قرار دهند، بلکه برعکس باید توسط آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی، جامعه را بین انتخاب «خوب و خوب‌تر» قرار بدهیم.

ما می‌گوئیم مشروطه کردن رژیم مطلقه فقهاتی از طریق صندوق‌های رأی خود رژیم مطلقه فقهاتی و در چارچوب قانون اساسی ولایت‌مدار این رژیم امری غیر ممکن می‌باشد، چراکه در ۴۰ سال گذشته، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داده است که تحول این رژیم توسط بالائی‌ها و از طریق صندوق‌های خود رژیم و در چارچوب قانون اساسی این رژیم امری غیر ممکن و آب در هاون کوبیدن می‌باشد.

ما می‌گوئیم تا زمانی که جامعه ایران نتواند از فرایند «رعیت تکلیفی و تقلیدی» مولود اسلام فقهاتی، وارد فرایند «شهروند اجتماعی» بشوند، امکان دستیابی به دموکراسی پایدار با روش دموکراتیک وجود ندارد.



ما می‌گوئیم تا زمانی که «آرمان‌های نظری نتوانند بدل به مدل و الگوی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بشوند، خود آن آرمان‌ها و ایده‌ها نمی‌توانند در عرصه حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران تأثیر عینی و میدانی داشته باشند»؛ بنابراین در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران گفتمان‌ها باید در فرایند تحول خود بدل به مدل و الگوی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بشوند تا ظرفیت تأثیرگذاری در حرکت اجتماعی پیدا کنند.

ما می‌گوئیم در چارچوب مدل و الگوی دموکراسی سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در این الگو یا مدل:

اولاً دو مؤلفه «دموکراسی و عدالت» دارای پیوند دیالکتیکی و تنگاتنگ می‌باشند که خود نشان دهنده آن می‌باشد که «لازمه دستیابی به دموکراسی سیاسی و آزادی، دستیابی به حداقل عدالت می‌باشد» و «بدون حداقل عدالت امکان دستیابی به دموکراسی سیاسی در یک جامعه غیر ممکن می‌باشد» (چرا که به قول شریعتی در یک جامعه‌ای که عده‌ای سواره‌اند و عده‌ای دیگر پیاده، آزادی رقابت فقط در خدمت اصحاب سواره می‌باشد نه اصحاب پیاده).

ثانیاً مدل و الگوی دموکراسی سوسیالیستی نشان دهنده آن است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «سوسیالیست از دل دموکراسی حاصل می‌شود» نه آنچنانکه کارل مارکس معتقد بود، «دموکراسی از دل سوسیالیسم».

ثالثاً مدل و الگوی دموکراسی سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نشان دهنده آن است که تنها «سوسیالیسم محصول روش دموکراتیک» است که می‌تواند در پیوند با دموکراسی قرار گیرد، بنابراین هر گونه سوسیالیستی که خارج از روش دموکراتیک بخواهد از طریق انقلابی‌گری یا تکیه بر شورش‌های خود به خودی از کانال کسب قدرت سیاسی به صورت تزریقی از بالا بر جامعه تحمیل بشود، نه تنها نمی‌تواند به دموکراسی برسد بلکه آنچنانکه در قرن بیستم در پروژه حزب - دولت لنین بشریت تجربه کرد، این چنین سوسیالیستی راهی جز

رسیدن به ورطه هیولای توتالیترا استالینیستی ندارد؛ و دموکراسی اولین قربانی چنین سوسیالیستی خواهد بود؛ بنابراین در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تنها سوسیالیستی که می‌تواند بستر ساز دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای بشود، آن سوسیالیستی است که با روش دموکراتیک (از طریق جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبری تکوین یافته از پائین) بتواند در چارچوب «کنش‌گری جامعه، نه طبقه‌تنها کارگر» مستقر بشود.

بدون تردید در این رابطه برعکس آنچه که کارل مارکس و بعداً پلخانف و لنین می‌اندیشیدند، جهت نهادینه کردن سوسیالیست نیازمند به «دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل دولت» نیستیم، بلکه «شکل دولت در کادر دموکراسی شورائی» حاصل می‌شود؛ یعنی «دموکراسی به عنوان شکل دولت مطرح می‌شود نه دیکتاتوری پرولتاریا» (آنچنانکه کارل مارکس و پلخانف و لنین می‌گفتند).

رابعاً در مدل و الگوی دموکراسی سوسیالیستی، دموکراسی فقط منحصر به شکل حکومت نمی‌شود و دموکراسی تنها به مؤلفه سیاسی آن خلاصه نمی‌شود، بلکه بالعکس در مدل دموکراسی سوسیالیستی، دموکراسی دارای سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد و تنها در این جایگاه است که دموکراسی سوسیالیستی با دموکراسی لیبرالیستی مرزبندی می‌کند چراکه در دموکراسی لیبرالیستی یا دموکراسی سرمایه‌داری آنچنانکه تاچر نخست وزیر اسبق انگلیس می‌گفت «جامعه وجود ندارد، آنچه واقعیت دارد فقط فرد و افراد است». البته آن هم فرد برخوردار مورد اعتقاد نظام سرمایه‌داری. ■■■

ادامه دارد



«دیکتاتوری پرولتاریا» که کارل مارکس یازده بار در آثار خود از آن یاد می‌کند که بعداً پلخانف در کنگره دوم سوسیال دموکرات‌های روس با حمایت لنین از تز دیکتاتوری پرولتاریای کارل مارکس به عنوان شکل دولت مطرح کرد، نشان دهنده تلاش وافر کارل مارکس جهت دستیابی به مدل دولت سوسیالیستی بود.

باری، کارل مارکس در شرایط وقوع کمون پاریس جهت پر کردن خلاء تئوری شکل دولت سوسیالیستی یا کمونیستی خود تلاش کرد که از کمون پاریس که بر پایه «جامعه مدنی جنبشی و جامعه‌محور و خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر تکوین پیدا کرده بود» (نه در چارچوب مبارزه طبقاتی طبقه کارگر و حزب کمونیست مورد اعتقاد او) یک مدل دولت بسازد؛ و البته در ادامه آن حتی خود لنین هم در سال‌های ۱۹۱۷ - ۱۹۱۸ ابتدا در «تزه‌های آوریل» به جای دولت - حزب کوشید، جهت تعیین مدل دولت در چارچوب الگوی جنبشی کمون پاریس بر «دموکراسی شورائی یا دموکراسی مستقیم» تکیه نماید که البته نتوانست، چرا که رویکرد حزب طراز نوین او که پایه به قدرت رسیدنش و عامل انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ بود، به او اجازه «تکیه کردن بر الگوی جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین کمون پاریس نمی‌داد».

یادمان باشد که علت اینکه در کمون پاریس نظریه‌پردازان عملی و نظری آن شورش و خیزش توانستند در اداره شهر دو میلیون نفری پاریس بر «دموکراسی شورائی» یا «دموکراسی مستقیم» تکیه کنند به این خاطر بود که زیرساخت تکوین خیزش کمون پاریس از مسیر قیام جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر شکل گرفته بود؛ بنابراین طبیعی بود که خیزش کمون پاریس با تکیه بر جامعه مدنی جنبشی (خودجوش و خودسازمان‌گر و خودرهبر

مقایسه بین دو جامعه امروز ایران با جامعه نیمه دوم قرن نوزدهم جهان سرمایه‌داری، این درس را به ما می‌آموزد که جنبش مطالباتی امروز جامعه ایران هنوز در مرحله جنبش مطالباتی ۱۸۸۶ شیکاگو می‌باشد. برای فهم ظرفیت قابل اعتدالی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در این شرایط در اینجا به ذکر مثال دیگری می‌پردازیم.

در سال ۱۸۴۸ به علت حمله بیسمارک صدراعظم آلمان به فرانسه، مردم شهر پاریس که تعداد آنها به اندازه شهر کرج امروز ایران یعنی دو میلیون نفر بودند، بر علیه اشغالگران آلمانی شورش کردند. البته شورش آنها بر علیه اشغالگران آلمانی «اصلاً طبقاتی نبود، بلکه جوهر فراطبقاتی و ملی داشت». همچنین آن شورش مردم پاریس جنبه «جنبشی خودجوش و خودسازمان‌گر و خودرهبر و خودمدیریتی داشت، نه حزبی و دولتی» چراکه این یک واقعیت است که وقتی دو کشور در حال جنگ قرار می‌گیرند مبارزه طبقاتی در داخل آن کشور به صورت موقت افول یا گاهی تعطیل می‌شوند؛ و دلیل آنهم این است که جنگ‌های متجاوز خارجی باعث رشد حس ملی‌گرایی در مردمان جامعه می‌شود. بدین ترتیب شورش مردم پاریس در ادامه از آنجائیکه آن شورش توسط جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک صورت گرفته بود، همین جوهر جنبشی بودن آنها بسترساز ظهور «کمون پاریس توسط دموکراسی مستقیم آن جنبش‌های خودجوش شد»؛ بنابراین:

اولاً کمون پاریس شورش بود نه انقلاب. ثانیاً کل جامعه پاریس به عنوان کنشگران اصلی آن شورش بودند، نه فقط طبقه کارگر در پاریس. ثالثاً کمون پاریس توسط جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌گر و خودرهبر و دینامیک تکوین پیدا کرد نه توسط حزب یا احزاب سیاسی فراجنبشی کمونیستی یا حزب طراز نوین طبقه کارگر و یا حزب کمونیست مورد اعتقاد کارل مارکس. رابعاً کمون پاریس توسط «دموکراسی مستقیم شورائی و جنبشی شکل گرفت، نه دموکراسی پارلمانی و یا سوسیالیسم حزب - دولت تزریق شده از بالا»، در نتیجه همین خودویژگی‌های کمون پاریس باعث گردید تا کارل مارکس در چارچوب رویکرد نظری که نسبت به جامعه سوسیالیستی و کمونیستی مورد ادعای خود داشت، «در آغاز با کمون پاریس مخالفت کند»؛ اما پس از چندی مجبور به تأیید آن گردید، چراکه «اولین تجربه سوسیالیستی جنبشی به قدرت رسیده بود که در چارچوب مبارزه با مناسبات سرمایه‌داری حاکم تکوین پیدا می‌کرد». به همین دلیل کارل مارکس در فرایند دوم رویکرد خود به کمون پاریس تلاش کرد که در کتاب «کمون پاریس»، از «کمون پاریس یک مدل برای ایده سوسیالیستی مورد ادعای خود بسازد».

قابل ذکر است که خود کارل مارکس و انگلس در هیچ جا به صورت مشخص تئوری در باب دولت سوسیالیستی یا کمونیستی ارائه نداده بودند، طرح

و خودمدیریتی تکوین یافته از پائین) بتوانند شکل مدیریت کلان خود را در چارچوب «دموکراسی شورائی» یا «دموکراسی مستقیم» تعریف نمایند.

پر پیداست که اگر در کمون پاریس به جای جنبش‌های خودجوش مانند انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بر حزب طراز نوین به اصطلاح طبقه کارگر عمل می‌کردند و یا به جای کل جامعه پاریس به عنوان کنش‌گران اصلی تنها بر گروه اجتماعی شهر پاریس تکیه می‌کردند، نمی‌توانستند به مدل دموکراسی مستقیم در اداره کلان شهر پاریس تکیه نمایند؛ زیرا «هر جنبشی در چارچوب مکانیزم مبارزه قبل از پیروزی می‌تواند در فرایند پسا پیروزی شکل دولت و حکومت برای خود تعریف نماید.» باری، هدف از طرح مثال فوق برای مقایسه کردن خیزش کمون پاریس با خیزش دی‌ماه ۹۶ یا وضعیت جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین در جامعه امروز ایران می‌باشد. فراموش نکنیم که آنچنانکه خیزش مردم پاریس (در سال ۱۸۴۸ در برابر ارتش بیسمارک آلمان) یک خیزش تعیین کننده و سرنوشت‌ساز بود (هر چند که در مدتی کوتاه توسط پاسداران نظام سرمایه‌داری سرکوب شد) ولی با اینکه ۱۷۰ سال از کمون پاریس می‌گذرد، هنوز برای طرفداران «دموکراسی و سوسیالیست جنبشی» (نه سوسیالیسم حزب - دولت قرن بیستم لنینیستی) «کمون پاریس یک مدل می‌باشد» که نظریه‌پردازان این عرصه معتقدند که کمون پاریس نشان داد که سوسیالیسم جنبشی تنها در چارچوب جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین ممکن شدنی می‌باشد. در نگاه اینها علت شکست سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی در قرن بیستم، «جدائی مدل حزب - دولت از مدل جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین بوده است.»

حال سوالی که در اینجا در مقایسه بین خیزش دی‌ماه ۹۶ جامعه ایران و کمون پاریس قابل طرح است، اینکه چرا خیزش دی‌ماه ۹۶ نتوانست بیش از ۹ روز دوام پیدا کند تا در بستر استمرار، آن خیزش بتواند توسط جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی مانند کمون پاریس نمودار و مدلی برای مدیریت دموکراسی - سوسیالیستی در چارچوب جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران بشود؟

در پاسخ به این سؤال باید به تفاوت دو جامعه امروز ایران با جامعه نیمه دوم قرن نوزدهم شهر دو میلیون نفری پاریس بپردازیم، چراکه در خیزش دی‌ماه ۹۶ جامعه ایران که در بیش از ۹۰ شهر بزرگ و کوچک ایران (از ۱۶۰۰ شهر ایران) این خیزش جاری و ساری شد.

اولاً برعکس خیزش کمون پاریس، جنبش کارگری ایران در این خیزش شرکت نکردند و همین عدم مشارکت جنبش کارگری در خیزش دی‌ماه ۹۶ علاوه بر اینکه باعث گردید تا خیزش دی‌ماه ۹۶ نتواند مانند کمون پاریس وارد فرایند اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی بشود، عدم مشارکت جنبش کارگری در خیزش دی‌ماه ۹۶ باعث شد تا خیزش دی‌ماه نتواند «از فرایند اعتراضی وارد فرایند اعتصابی کارگران بشوند». قابل ذکر است که آنچه که باعث می‌گردد تا خیزش‌های اعتراضی استمرار پیدا کنند و باعث می‌گردد که خیزش‌های اعتراضی وارد خشونت‌گرایی و آنتاگونیست (که بسترساز سرکوب آنها توسط حاکمیت می‌گردد) نشوند، «ورود خیزش‌ها به جنبش اعتصابی است» که البته این مهم زمانی اتفاق می‌افتد که جنبش کارگری به صورت فراگیر و همه جانبه وارد مبارزه اعتراضی بشوند.

طبیعی است که اگر در دی‌ماه ۹۶ جنبش کارگری ایران به صورت فراگیر می‌توانستند در آن خیزش اعتراضی شرکت کنند، بدون تردید علاوه بر اینکه دیگر دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر حاکمیت نمی‌توانستند خیزش دی‌ماه را سرکوب کنند، «با تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود کنشگران آن خیزش، شرایط برای استحاله خیزش اعتراضی به جنبش اعتصابی فراهم می‌گردید»؛ و همین امر بسترساز استمرار آن خیزش و اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و خودمدیریتی در راستای تکوین جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌شد؛ و این تفاوت کلیدی بین خیزش دی‌ماه ۹۶ با خیزش کمون پاریس در سال ۱۸۴۸ بود؛ زیرا در کمون پاریس اگر چه کل جامعه دو میلیون نفری پاریس به عنوان کنشگران اصلی آن خیزش بزرگ در آمدند، ولی فراموش نباید کرد که «جنبش کارگری شهر پاریس در آن خیزش نقش محوری داشتند» و همین امر باعث گردید تا خیزش اعتراضی مردم پاریس وارد فرایند جنبش اعتصابی نیز بشود و کارگران صنعتی شهر پاریس در کنار سربازان در سنگرهای شهر پاریس مدافع این خیزش بشوند.

ثانیاً در خیزش دی‌ماه ۹۶ اقبال میان‌ی شهری ایران به علت اینکه هنوز در توهم شعار رویکرد به اصطلاح اصلاح‌طلبانه درون حکومتی بودند و معتقد به اصلاح رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده این رژیم در چارچوب قانون اساسی ولایتمدار رژیم مطلقه فقهاتی در جنگ جناح‌های درونی حکومت و در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بودند، همین



امر باعث گردید تا اقشار میانی شهری نتوانند در خیزش دی‌ماه ۹۶ شرکت کنند.

پر واضح است که غیبت اقشار میانی و طبقه کارگر در خیزش دی‌ماه ۹۶ شرایط برای جوشش خواستگاه این خیزش از قاعده جامعه ایران و حاشیه‌نشینان ۱۹ میلیون نفری شهرهای ایران فراهم کرد. البته محدود شدن خواستگاه کنشگران خیزش دی‌ماه ۹۶ به مستضعفین تحتانی جامعه ایران خود بستر ساز ظهور آفت‌هائی برای خیزش دی‌ماه ۹۶ شد، چراکه مشخصه بزرگ اقشار تحتانی و حاشیه‌نشینان شهری در عدم تشکل‌پذیری و عدم تکوین جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر است. برعکس خیزش‌های کارگری و اقشار میانی شهری که شرایط برای استحاله آنها به جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر بیشتر فراهم می‌باشد. بر این مطلب بیافزائیم که همین خودویژگی اقشار تحتانی و حاشیه تولید بستر ساز آن شد که در پروسه تکوین جنبش ضد استبدادی ۵۷ نیروی اصلی آن جنبش که همین اقشار تحتانی و حاشیه تولید بودند، رهبری آن جنبش را دو دستی تقدیم روحانیت سنتی تحت هژمونی خمینی بکنند.

باری بدین ترتیب است که از دیگر تفاوت‌های مهم خیزش اعتراضی دی‌ماه ۹۶ با خیزش کمون پاریس همین عدم مشارکت اقشار میانی شهری ایران در خیزش دی‌ماه ۹۶ بود که باعث گردید تا خیزش دی‌ماه نتواند به صورت فراگیر و همگانی ۱۶۰۰ شهر کشور را در بر بگیرد. مضافاً اینکه خود غیبت اقشار میانی باعث گردید که شعار «نان» به عنوان تنها شعار خیزش دی‌ماه مطرح بشود و از شعار «آزادی» در خیزش دی‌ماه خبری نباشد. البته خلاء شعار «آزادی» در خیزش دی‌ماه ۹۶ بستر ساز شکاف بین دو جبهه «آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» در آن شرایط نیز گردید. یادمان باشد که طرح شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» در خیزش دی‌ماه ۹۶ در فرایند پایانی آن زمانی مطرح شد که جنبش دانشجویی ایران وارد این خیزش گردید؛ و این شعار که معرف عبور جامعه ایران از رویکرد به اصطلاح اصلاح‌طلبانه درون حکومتی بود از طریق جنبش دانشجویی وارد خیزش دی‌ماه ۹۶ شد.

بدین ترتیب است که برعکس کمون پاریس که در عرصه خیزش شهری بین دو جبهه «آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه» همبستگی وجود داشت، در خیزش دی‌ماه ۹۶ متاسفانه به علت غیبت اقشار میانی شهری این همبستگی حاصل نشد؛ که همین افتراق بین دو جبهه فوق باعث گردید تا برعکس کمون پاریس این خیزش

نتواند نمودار و مدل جنبشی جهت دستیابی به «دموکراسی مستقیم و شورائی» در جامعه ایران بشود.

ثالثاً برعکس کمون پاریس که در یک شهر یعنی شهر پاریس شکل گرفت، خیزش دی‌ماه ۹۶ در بیش از ۹۰ شهر ایران (از ۱۶۰۰ شهر) جاری و ساری شد که همین گستردگی جغرافیائی در خیزش دی‌ماه ۹۶ باعث گردید تا برعکس کمون پاریس شرایط برای مدیریت متمرکز آنها فراهم نگردد. فراموش نکنیم که دستگاه چند لایه‌ای سرکوبگر رژیم مطلقه فقه‌ای جهت مهار کردن خیزش دی‌ماه ۹۶ اولین کاری که کرد، قطع اینترنت و رابطه بین نیروهای هدایت کننده آن خیزش بود که از طریق فضای مجازی صورت می‌گرفت؛ و البته این تاکتیک رژیم بسیار مؤثر واقع شد، چراکه تنها کانال ارتباطی آنها از طریق فضای مجازی و تلفن همراه بود؛ و البته قطع ارتباط و پیوند بین کنشگران خیزش دی‌ماه ۹۶ اولین تاثیری که داشت عدم مدیریت جمعی این خیزش بود که بستر ساز بن بست و شکست آن گردید. در خیزش کمون پاریس به علت اینکه خیزش در یک شهر دو میلیون نفری پاریس صورت گرفت شرایط برای مدیریت متمرکز آن شورش فراهم بود و همین مدیریت متمرکز باعث گردید تا جنبش‌های خودجوش بتوانند فرایندهای بعدی مبارزه به صورت هدایت شده به پیش ببرند.

بنابراین در این رابطه است که خیزش دی‌ماه ۹۶ نتوانست مانند کمون پاریس به صورت یک مدل جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در آید و بدین ترتیب است که در فرایند پسا فروپاشی اردوگاه شرق و سوسیالیسم دولتی یا سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی، مارکسیست‌ها تلاش می‌کنند تا در این شرایط برعکس قرن بیستم که مدل سوسیالیستی آنها حزب - دولت لنین بود، مدل کمون پاریس را به عنوان مدل عملی سوسیالیستی خود مطرح نمایند زیرا کارل مارکس توسط تجربه کمون پاریس بود که رویکرد خودش از دموکراسی نیابتی و پارلمانی سرمایه‌داری به دموکراسی مستقیم و شورائی تغییر داد.

نتیجتاً اینکه در کمون پاریس منهای اینکه «فرایند جنبشی خودجوش جایگزین فرایند حزبی از بالا شد و منهای اینکه خیزش جای انقلاب را گرفت و منهای اینکه جامعه جای طبقه منحصر کارگر شد، مهم‌تر از همه اینها اینکه برای اولین بار دموکراسی شورائی یا دموکراسی مستقیم جایگزین دموکراسی نیابتی و دموکراسی پارلمانی گردید.»

پایان



از کدامین مسیر و منازل عبور کرده است؟

زمین تنها در چارچوب روایت‌های بزرگ مذهبی و لیبرالیستی و مارکسیستی حرکت می‌کردند) برای رادیکالیزه کردن حرکت جنبش‌ها، دیگر نیازمند به تکیه کردن به روایت‌های بزرگ نیست، چراکه در فرایند پست مدرنیسم تنها توسط پراتیک اجتماعی و استراتژی تقدم جنبش بر احزاب، جامعه می‌تواند به خودآگاهی طبقاتی و سازماندهی خودجوش و رهبری درون جوش در چارچوب جنبش‌های دینامیک و خودسازمانده دست پیدا کند. البته برعکس رویکرد پست مدرنیسم مغرب زمین باید در چارچوب خودویژگی‌های فرهنگی و تاریخی و اجتماعی و سیاسی و طبقاتی و اقتصادی جامعه ایران چنین داوری کنیم که حتی در جامعه امروز ایران هر گونه حرکت تحول خواهانه باید همچنان مانند گذشته در چارچوب روایت‌های بزرگ به انجام برسد، به عبارت دیگر هر گونه حرکت جهت رادیکالیزه کردن جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و طبقاتی در جامعه امروز ایران باید از کانال رادیکالیزه کردن روایت‌های بزرگ موجود در اذهان تاریخی جامعه ایران به انجام برسد. آنچنانکه می‌توانیم بگوئیم که بدون رادیکالیزه کردن روایت‌های بزرگ موجود در اذهان توده‌های جامعه بزرگ ایران امکان رادیکالیزه کردن پراتیک اجتماعی جامعه ایران وجود ندارد.

اما در خصوص مکانیزم رادیکالیزه کردن روایت‌های بزرگ موجود در اذهان تاریخی توده‌های جامعه بزرگ ایران باید بگوئیم که تا زمانی که این مهم توسط رویکرد تطبیقی در چارچوب فهم دیالکتیک اجتماعی جامعه ایران به انجام نرسد، پروژه روایت‌های بزرگ در چارچوب رویکرد

البته باز هم تاکید می‌کنیم که موفقیت این امر در گرو آسیب‌شناسی مستمر جنبش روشنگری ایران می‌باشد. باری، همین عامل باعث گردیده است تا تمامی پیشگامان و پیشاهنگان و پیشروان جامعه بزرگ ایران در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران برای اینکه بتوانند «استراتژی و تاکتیک عملی خود را توده‌ای بکنند، مجبور بوده‌اند که استراتژی خود را در چارچوب روایت‌های بزرگ لیبرالیستی و مارکسیستی و اسلام انطباقی و تطبیقی تبیین و تعریف نمایند» که برای فهم بیشتر این مهم تنها کافی است که رویکرد پیشاهنگی در سه مؤلفه حزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی در فرایند پسا انقلاب مشروطیت الی الان مورد مطالعه مجدد قرار دهیم؛ زیرا همه این جریان‌ها در طول بیش از یک قرن گذشته در جامعه بزرگ ایران جهت توده‌ای کردن حرکت خود بدون استثناء رویکردهای گوناگون استراتژی خود را در چارچوب روایت‌های بزرگ مارکسیستی و لنینیستی و اسلام انطباقی بر جامعه ایران از بالا به صورت عمودی و یکطرفه تزریق کرده‌اند؛ که به عنوان یک مصداق تنها می‌توانیم تبیین‌های مختلف انطباقی که در یک قرن گذشته از عاشورای امام حسین صورت گرفته است، مورد کالبد شکافی نظری قرار دهیم تا دریابیم که عامل اصلی تعدد تبیین عاشورای امام حسین در یک قرن گذشته در جامعه ایران تلاش در جهت تبیین انطباقی استراتژی این جریان‌ها در لباس عاشورای امام حسین بوده است تا توسط آن بتوانند «شرایط برای توده‌ای کردن حرکت خود فراهم سازند.»

در این رابطه است که در یک نگاه کلی می‌توانیم در ۱۵۰ سال گذشته در خصوص حرکت تحول خواهانه جامعه ایران چنین نتیجه‌گیری کنیم که این روایت‌های بزرگی بوده‌اند که بستر ساز ذهنی و نظری حرکت‌های تحول خواهانه در جامعه بزرگ ایران شده‌اند و باز در همین عرصه است که می‌توانیم روایت‌های بزرگ فوق را به سه دسته تقسیم کنیم که عبارتند از:

۱ - روایت‌های بزرگ انطباقی و تطبیقی اسلامی.

۲ - روایت‌های بزرگ مارکسیستی در اشکال مختلف مارکسی و لنینیستی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای و تروتسکیستی و غیره.

۳ - روایت‌های لیبرالیستی در اشکال مختلف آن لیبرالیسم کلاسیک وحشی اولیه و نئولیبرالیسم ثانویه.

یادمان باشد که حتی در فرایند پست مدرنیسم که بخشی از جامعه بزرگ مغرب زمین به این حقیقت دست پیدا کرده‌اند (که برعکس فرایند مدرنیسم و پیشامدرن که جامعه مغرب

انطباقی چه در عرصه اسلام سیاسی و چه در عرصه روایت‌های بزرگ مارکسیستی و چه در کادر روایت‌های بزرگ لیبرالیستی آن چنانکه در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران شاهد بوده‌ایم نمی‌تواند به صورت عمودی و افقی جامعه بزرگ ایران و جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را رادیکالیزه نماید. لذا در همین رابطه بود که معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در سال ۱۳۵۰ در دانشگاه آریامهر (شریف واقفی فعلی) اعلام کرد که «باید از مذهب آغاز بکنیم»، چراکه در رویکرد شریعتی تنها در چارچوب اسلام تطبیقی است که می‌توان تضادهای اجتماعی و طبقاتی و سیاسی وارد خودآگاهی جامعه بزرگ ایران کرد و بدون انجام این مهم تحول فراگیر عمودی و افقی در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد.

اما در باب اینکه آیا آینده شرایطی ایجاد می‌شود تا در جامعه بزرگ ایران در فرایند پست مدرنیسم جهت ایجاد تحول اجتماعی و سیاسی و طبقاتی و جهت رادیکالیزه کردن جنبش‌های سیاسی و اجتماعی و طبقاتی به جای روایت‌های بزرگ اسلام سیاسی و مارکسیستی و لیبرالیستی بتوانیم بر پراتیک اجتماعی تکیه بکنیم و توده‌های جامعه ایران بتوانند در عرصه پراتیک سه لایه‌ای «اقتصادی و سیاسی و نظری» خودشان به خودآگاهی رادیکال دست پیدا کنند؟

بدون تردید پاسخ کوتاه‌مدت به این سؤال فربه از نظر ما منفی خواهد بود. در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا در این شرایط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به حساسیت جایگاه حرکت خود در جهت رادیکالیزه کردن جنبش‌های پیشرو افقی جامعه ایران تنها در چارچوب بدیل دموکراتیک عنایت ویژه‌ای داشته باشند؛ بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم این مطالب را اینچنین فرموله بکنیم که:

الف - مکانیزم و موتور جنبش روشنگری ایران در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران بر روایت‌های بزرگ (سه مؤلفه‌ای اسلام سیاسی انطباقی و تطبیقی، مارکسیست انطباقی در مؤلفه‌های مختلف حزب - دولت لنینیستی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای آن، لیبرالیسم در اشکال مختلف آن) استوار بوده است؛ یعنی تا زمانیکه این موتور تحول جامعه ایران توسط روایت‌های بزرگ روشن نمی‌شد، امکان روشن شدن موتور تحول حرکت جامعه ایران توسط پراتیک صرف اقتصادی و اجتماعی و یا سیاسی و طبقاتی وجود نداشته است.

ب - در خصوص خودویژگی موتور حرکت تحول جامعه بزرگ ایران در ۱۵۰ سال گذشته (از مرحله پسا شکست ایران در جنگ‌های روسیه یا پیشا انقلاب مشروطیت الی الان) بر پایه نقش محوری روایت‌های

بزرگ بوده است که در ۱۵۰ سال گذشته موتور حرکت گروه‌های مختلف اجتماعی ایران در چارچوب سه روایت بزرگ:

۱ - اسلام سیاسی انطباقی و تطبیقی.

۲ - مارکسیست در مؤلفه‌های مختلف مارکسی و لنینیستی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای و تروتسکیستی و غیره.

۳ - لیبرالیستی در اشکال مختلف آن از لیبرالیسم وحشی قرن هیجدهم تا نئولیبرالیسم تاجری و ریگانی و غیره به انجام رسیده است.

ج - به دلیل همین جایگاه روایت‌های بزرگ در تکوین حرکت تحول خواهانه جامعه ایران بوده است که به خصوص در طول یک قرن گذشته (از کودتای ۱۲۹۹ رضاخان - سیدضیا - انگلیس و شکست کامل سیاسی انقلاب مشروطیت توسط توافق و ثوق الدوله با امپریالیسم انگلیس) تمامی پیشگامان و پیشاهنگان و پیشروان نظری و عملی جامعه بزرگ ایران جهت ایجاد تحول رادیکال در جامعه ایران مجبور بوده‌اند تا رویکرد نظری خود را در چارچوب روایت‌های بزرگ سه گانه فوق به جامعه ایران تزریق نمایند. لذا در این رابطه بوده است که هر گونه حرکتی در جامعه بزرگ ایران در یک قرن گذشته چه در سطح اقتصادی و چه در سطح سیاسی و چه در سطح نظری و فرهنگی که خارج از روایت‌های بزرگ سه گانه فوق صورت گرفته است منتهی به شکست شده است.

د - اولین حرکت تحول خواهانه سیستماتیک در ایران در چارچوب روایت‌های بزرگ در یک قرن گذشته گروه تقی ارانی یا همان گروه ۵۳ نفری معروف بودند که از سال ۱۳۰۹ توانستند هویت سیاسی - اجتماعی همراه با هویت نظری و فکری خود توسط مجله دنیا (که به وسیله ایرج اسکندری و تقی ارانی و بزرگ علوی در سال‌های ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۶ نوشته می‌شد) تثبیت کنند. هر چند که در ادامه این جریان از شهریور ۲۰ پس از تبعید رضاخان به آفریقای جنوبی توسط امپریالیسم انگلیس (و به قول بیژن جزنی در دوران تنفس سیاسی جامعه ایران) به صورت حزب توده بازتولید شدند. ولی مهمترین خودویژگی این جریان (که الی الان در لباس حزب توده و جریان‌های راست مارکسیستی تابع حزب توده در جامعه ایران به حیات سیاسی و اجتماعی خود ادامه می‌دهند) این می‌باشد که این جریان برای اولین بار دریافت که تحول اجتماعی در جامعه ایران تنها توسط روایت بزرگ امکان پذیر می‌باشد؛ اما مشکل کلیدی این جریان آنجا بود که این جریان با رویکرد انطباقی از «حزب - دولت» لنینیستی می‌خواست به این روایت بزرگ در رابطه با جامعه ایران دست پیدا کند. در نتیجه همین رویکرد انطباقی آنها باعث گردیده تا در طول



بیش از هشتاد سال گذشته حزب توده گرفتار ورطه «مارکسیست دولتی» یا «حزب - دولت» لنینیستی بشوند. همان رویکردی که در چارچوب استراتژی لنین (در عرصه کسب قدرت سیاسی و رویکرد دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل و مدل حکومت و رویکرد تک حزبی و رویکرد جایگزین کردن حزب طراز نوین پیشاهنگ به جای طبقه کارگر و رویکرد خورد کردن ماشین دولتی به عنوان تئوری انقلاب طبقه کارگر و رویکرد محدود کردن همه زحمتکشان جامعه به طبقه کارگر و رویکرد مطلق کردن مبارزه طبقاتی و همراه با نادیده کردن دیگر مبارزات اجتماعی) قرن بیستم میلادی را بدل به قرن فاجعه بشریت کردند.

البته انحراف توسط رویکرد انطباقی فقط نصیب این جریان نشد، چرا که همزمان با پارادایم مارکسیستی به عنوان روایت بزرگ، پارادایم لیبرالیستی در اشکال مختلف آن و پارادایم اسلام سیاسی توسط مهندس مهدی بازرگان به عنوان سه روایت بزرگ در جامعه ایران جهت ایجاد تحول اجتماعی و فرهنگی و سیاسی دست به کار شدند که مشکل مشترک این سه پارادایم مارکسیستی و اسلام سیاسی و لیبرالیستی حداقل در ۸۰ سال گذشته این بوده است که همگی آنها در فرایند اولیه تکوین خود در جامعه بزرگ ایران دارای رویکرد انطباقی بوده‌اند. در نتیجه همین رویکرد انطباقی آنها باعث گردید تا سه پارادایم مختلف فوق نتوانند به صورت دینامیک تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی در جامعه ایران ایجاد نمایند.

ه - با عنایت به اینکه جنبش تحول خواهانه جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته برعکس جنبش تحول خواهانه جوامع مغرب زمین «فاقد عصر روشنگری بوده است» همین «خلاء عصر روشنگری» باعث گردید تا در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول جامعه ایران، «جنبش روشنگری ایران» در چارچوب سه پارادایم روایت‌های بزرگ یعنی پارادایم مارکسیستی و پارادایم لیبرالیستی و پارادایم اسلام اجتماعی و سیاسی انطباقی و تطبیقی در جهت پر کردن این خلاء مطرح گردد. مشکل بزرگ و عمده جنبش روشنگری جامعه ایران حداقل در ۸۱ سال گذشته این بوده است که جنبش روشنگری ایران در ۸۱ سال گذشته نتوانسته است «به صورت رابط اجتماعی در جامعه بزرگ و رنگین کمان عقیدتی و قومیتی و فرهنگی درآید»؛ که البته همین ناتوانی جنبش روشنگری ایران به عنوان سرپل و رابط اجتماعی باعث گردیده است تا این روایت‌های بزرگ سه پارادایم مارکسیستی و لیبرالیستی و اسلام سیاسی انطباقی و تطبیقی «بدل به سه ایدئولوژی بشوند» که فونکسیون این استحاله به ایدئولوژی شدن سه پارادایم فوق عبارت است از «جایگزین شدن احزاب به جای جنبش‌ها و جایگزینی نهادهای کسب قدرت سیاسی به جای پراتیک اجتماعی و

سیاسی و طبقاتی گروه‌های مختلف اجتماعی در جامعه بزرگ ایران»؛ و در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا این ایدئولوژی‌ها برای جریان‌های جنبش روشنگری ایران مقدس بشوند تا آنجا که جنبش روشنگری ایران محصور صرف این ایدئولوژی‌ها بشود.

و - مشکل عمده جنبش روشنگری ایران در حداقل ۸۱ سال گذشته عمر خودش این بوده است که به علت آفت رویکرد انطباقی و بیگانگی با جنبش‌های دینامیک جامعه ایران نه تنها جریان‌های جنبش روشنگری ایران نتوانسته‌اند دیدگاه‌های خود را بدل به رابطه اجتماعی در جامعه ایران بکنند، بلکه مهمتر از آن اینکه این جریان‌ها نسبت به جنبش‌های خودسازمان‌گر و دینامیک جامعه بزرگ ایران (که تنها جنبش‌های رادیکال تکوین یافته از پائین می‌باشند و تنها عامل تکوین دهنده جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران هستند) بی‌تفاوت باشند. در نتیجه همین بی‌تفاوتی نسبت به جنبش‌های دینامیک و خودسازمان‌گر و خودرهبر درون جوش باعث شده است تا در طول ۸۱ سال گذشته جریان‌های جنبش روشنگری ایران در راستای «استراتژی تقدم حزب بر جنبش و کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم حرکت کنند» و البته جنبش‌های دینامیک و درون جوش و خودسازمان‌گر و خودرهبر راهی جز ذبح شدن در پای جریان‌های جنبش روشنگری ایران نداشته‌اند.

پ - پیوسته که حاصل نهائی این ذبح شدن به خصوص از بعد از شهریور ۲۰ تا بهمن ۵۷ باعث فراهم شدن بسترها جهت ظهور هیولای رژیم مطلقه فقهاتی در سال‌های ۵۶ و ۵۷ گردید؛ زیرا رهبری از راه رسیده و موج‌سوار در سال ۵۷ توانست در خلاء حضور رهبری جنبش روشنگری ایران، بر جنبش خودجوش ضد استبدادی مردم ایران سوار بشوند و با شعار «شاه باید برود» خمینی بتوانند به راحتی بر هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ دست پیدا کند.

ادامه دارد



«جنبش شورائی» چهار

کی و چگونه تکوین پیدا می‌کند؟

تقسیم قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی یا اطلاعاتی می‌باشد، سوسیالیسم عبارت است از ابزار تکوین دو مؤلفه بنیادین دموکراسی یعنی «برابری و آزادی» علی السویه برای همه شهروندان جامعه.

پر واضح است که با چنین تعریفی از سوسیالیسم دیگر مرزبندی کردن بین سوسیالیسم و دموکراسی و شوراها (در سه مؤلفه «جنبش شورائی» و «نظام شورائی» و «نهادهای فراگیر شورائی تکوین یافته از پائین جامعه») غیر ممکن می‌باشد.

باری، یادمان باشد که در پروژه انتخابات اول شوراها شهر و روستا همراه با انتخابات مجلس ششم و دولت هفتم و هشتم سیدمحمد خاتمی، همه این نهادها به صورت اهرم قدرت جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی جناح به اصطلاح اصلاح طلب درون حکومت با جناح اقتدارگرایان (همان هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی) درآمدند؛ که البته با اینکه جناح به اصطلاح اصلاح طلب درون حکومت، در مرحله پسا انتخابات دولت هفتم نظام مطلقه فقهاتی دوم خرداد ۷۶ دو قوه از سه قوه نظام مطلقه فقهاتی را به دست آورده بودند، با همه این احوال در عرصه جنگ جناح‌های درونی حکومت شکست خوردند؛ و در انتخابات مجلس هفتم و دولت نهم تمامی این اهرم‌های قدرت را از دست دادند و دلیل این امر همان بود که تکیه این جناح بر شوراها و اصلاحات سیاسی

فراموش نکنیم که در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران در چارچوب جنگ جناح‌های درونی قدرت در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی، یکی از ابزارهای جناح اقلیت حاکم در برابر هسته سخت اقتدارگرای آن حکومت تکیه بر همین ابزار «نهادهای شورائی» در جامعه، برای وارد کرد فشار از پائین در راستای بالا بردن قدرت چانه در بالا، در عرصه سفره تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حاکمیت بوده است؛ بنابراین بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که شاخص داوری در باب جوهر سه مؤلفه «جنبش شورائی» و «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» فونکسیون این سه مؤلفه در عرصه تقسیم قدرت بین بالائی‌ها و پائینی‌های جامعه می‌باشد؛ یعنی به میزانی که شوراها بتواند باعث تقسیم قدرت بین بالائی‌ها و پائینی‌های قدرت بشوند، دارای ارزش می‌باشند.

پر پیداست که تنها در همین رابطه است که «اصل شورا با اصل دموکراسی در پیوند با همدیگر قرار می‌گیرند» یعنی بدون «شورا» در سه مؤلفه «جنبش شورائی» و «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» امکان دستیابی به «دموکراسی» به عنوان ابزار تقسیم سه مؤلفه‌ای قدرت به خصوص در جامعه پیچیده سرمایه‌داری وجود ندارد، چراکه در تحلیل نهائی دموکراسی چیزی نیست جز ابزار تقسیم سه مؤلفه‌ای قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات و معرفت بین بالائی‌های جامعه با پائینی‌های جامعه. لذا در صورتی که شوراها در سه مؤلفه «جنبش شورائی» و «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» بتوانند به تقسیم قدرت سه مؤلفه‌ای بین بالائی‌ها و پائینی‌های جامعه بپردازند، شوراها سه مؤلفه‌ای به صورت خود به خود در جامعه سرمایه‌داری، رسالت دموکراسی خواهانه مادیت و عینیت می‌بخشند؛ و شعار شوراها تنها در این چارچوب است که از شعار دموکراسی خواهانه و برابری طلبانه تفکیک ناپذیر می‌باشند. بر این مطلب بیافزائیم که آنچنانکه برنامه دموکراسی خواهانه در جامعه بدون پروژه «شورا» ها در سه مؤلفه «جنبش شورائی» و «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» امکان ناپذیر می‌باشد، پروژه سوسیالیسم یا فرایند برابری طلبانه در چارچوب نظام اجتماعی هم بدون شوراها در سه مؤلفه «جنبش شورائی» و «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» غیر ممکن می‌باشد، چراکه آنچنانکه در تعریف سوسیالیسم مطرح کردیم، سوسیالیسم تنها در پیوند با دموکراسی قابل تعریف می‌باشد؛ زیرا آنچنانکه دموکراسی ابزار

یک تکیه شعاری و ابزاری بود نه تکیه برنامه‌ای، چراکه شاهد بودیم که پس از ۸ سال عمر دولت به اصطلاح اصلاحات درونی حکومت، علاوه بر اینکه این دولت دو دستی تمام دستاوردهای خود را تقدیم هیولای پوپولیسم غارت‌گر و ستیزه‌گر دولت نهم و دهم کرد، در پایان امر سیدمحمد خاتمی «اصلاح‌طلبان درون حکومتی را جز تدارکاتچی رژیم مطلقه فقاهتی تعریف نکرد.»

شکست پروژه اصلاحات حکومت در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش آن از سیدمحمد خاتمی تا سیدحسین موسوی و شیخ حسن روحانی (که کهنه کارترین مهره امنیتی رژیم مطلقه فقاهتی در ۴۰ سال گذشته بوده است) همه محصول این سنتز می‌باشند که پروژه اصلاحات حکومتی در راستای بازتولید قدرت حاکمیت مطلقه فقاهتی نتوانستند در چارچوب دموکراتیک کردن جامعه ایران حرکت نمایند.

باری به همین دلیل در عرصه داوری تئوریک در باب «نهادهای شورائی» هرگز نباید خارج از «نظام شورائی دموکراتیک» بهائی مثبت بدهیم. قابل ذکر است که در عرصه میدانی، جایگاه «نهادهای شورائی» در چارچوب «نظام شورائی دموکراتیک» برای «نهادهای شورائی» دیگر نمی‌توان صورتی مستقل از «نظام شورائی دموکراتیک» قائل شد؛ به عبارت دیگر جداسازی «نهادهای شورائی» از «نظام شورائی» تنها مربوط به چارچوب غیر دموکراتیک سیاسی حاکم بر این پروژه‌ها می‌باشد. لذا طبیعی است که در چارچوب فرایند دموکراسی و سوسیالیسم دیگر دیوار چینی بین «نهادهای شورائی» و «نظام شورائی» و «جنبش شورائی» وجود نخواهد داشت؛ زیرا جداسازی «نهادهای شورائی» از «نظام شورائی دموکراتیک» امری مکانیکی می‌باشد و بدین ترتیب است که تبیین جایگاه «نهادهای شورائی» باید تنها در چارچوب تبیین «نظام شورائی دموکراتیک» صورت بگیرد؛ و شاید بهتر باشد که در همین جا داوری کنیم که «نهادهای شورائی» تا زمانیکه در چارچوب «نظام‌های شورائی» تعریف نشوند دارای هویت و جوهر مشخصی نیستند؛ یعنی تعریف «نهادهای شورائی» خارج از «نظام دموکراتیک شورائی» امری عوام‌فریبانه می‌باشد؛ و بد نیست که در همین جا به این نکته هم اشاره بکنیم که داوری در باب «نهادهای شورائی» در عرصه سازماندهی تشکیلاتی جریان‌های سیاسی، بستگی به جایگاه عمودی و افقی تکوین این نهادها دارد.

برای نمونه در پروسه سازماندهی حزب‌گرایانه لنینیستی که در

قرن بیستم حاکم بر تمامی جریان‌های سیاسی جنبش بین‌المللی سوسیالیستی جهانی بود، تمامی این جریان‌ها که در چارچوب اصول سازماندهی عمودی تشکیلات لنینیستی (که شامل اصل سانترالیسم دموکراتیک و اصل نظم آهنین و اصل اطاعت از مافوق و اصل انتقاد و انتقاد از خود و اصل تقسیم کار و اصل مسئولیت فردی و اصل گزارش و گزارش‌دهی بودند) به صورت عمودی سازماندهی خود را به انجام می‌رساندند؛ و در عرصه اجرا و تشکیلات صورتی یکطرفه از بالا به پایین داشتند، گرچه معتقد بودند که اصل سانترالیسم دموکراتیک در این شکل‌ها در چارچوب اصل رهبری جمعی از بالا به پایین اعمال می‌شود، ولی به علت اینکه تکوین «نهادهای شورائی» در بالا و بدنه و قاعده این شکل‌ها صورتی دستوری و تزریق شده از بالا داشتند، بدون تردید آنچنانکه در جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ جامعه ایران شاهد بودیم، همه این شکل‌ها تابع رویکرد دسپاتیزم تشکیلاتی بودند؛ و با اینکه همه آنها توسط اصل رهبری جمعی و «نهاد شورائی»، سانترالیسم یکطرفه خود را از بالا به بدنه و قاعده تشکیلات تزریق می‌کردند، نه تنها تکوین این نهادهای جمعی نتوانستند به دموکراتیک کردن فضای تشکیلات بیانجامند، بلکه برعکس همین «نهادهای شورائی» درون تشکیلاتی ابزاری در دست سانترالیسم بوروکراتیک درون تشکیلات و رهبری آن درآمدند؛ و شاید در اینجا اگر داوری کنیم که تمامی تشکیلات تابع حزب‌گرایانه لنینیستی در قرن بیستم در جهان به علت همین بیگانگی بین «نهادهای شورائی» با غیبت «نظام شورائی» در آن جریان‌ها باعث گردید تا سانترالیسم دموکراتیک بدل به «سانترالیسم بوروکراتیک» بشوند، داوری دور از ذهنی نباشد. البته این قانون حتی برای عالیترین نهاد رهبری جمعی در تشکیلاتی حزب‌گرایانه لنینیستی مثل کنگره و پلنوم هم حاکم بوده است. ذکر کودتای تقی شهرام در سازمان مجاهدین خلق در سال‌های ۵۲ تا ۵۴ مشتی نمونه این خروار می‌باشد، چراکه شاهد بودیم که کودتای تقی شهرام از کانال همین «نهادهای شورائی» یا «کمیته‌ها» صورت می‌گرفت. ترور مجید شریف واقفی (که عضو سوم کمیته مرکزی سازمان مجاهدین خلق در فرایند پسا شهادت رضا رضائی بود) توسط شاخه تحت مسئولیت بهرام آرام عضو دوم کمیته مرکزی در همین رابطه قابل تحلیل و تفسیر می‌باشد.

باری، بدین دلیل است که برای داوری در باب فونکسیون

برابری طلبانه به صورت دینامیک و خودجوش در پیوند با یکدیگر قرار بگیرند.

د - برعکس «نظام شورائی» و «نهاد شورائی»، «جنبش شورائی» در جامعه تنها در شرایط خودویژه‌ای به صورت دینامیک و درون جوش ظاهر می‌شوند؛ به عبارت دیگر در هر زمانی «جنبش شورائی» در جامعه قابل تکوین و ظهور نیستند و فقط در شرایط انقلابی که حاکمیت توان حکومت کردن بر مردم را ندارند و توده‌های در جهت حل بحران و مشکلات خود اعتمادی به عملکرد حاکمیت ندارند و جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه به اوج اعتلای خود رسیده‌اند و شرایط برای استمرار جنبش‌های خودجوش و خیزش‌های انفجاری و جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، به علت وقوع توازن قوا فراهم می‌شوند، «جنبش شورائی» از پائین به عنوان تنها شکل سازماندهی ظهور پیدا می‌کنند.

بنابراین «جنبش شورائی» برعکس «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» ایجاد نمی‌کنند، بلکه ایجاد می‌شوند. آنچه‌آنکه «در جامعه انقلاب نمی‌کنند، بلکه انقلاب می‌شود و انقلاب در جامعه در شرایطی صورت می‌گیرد که تمامی راه‌های اصلاحات و تغییر بسته شده باشند و جامعه بدون انقلاب راهی برای تغییر نداشته باشند». البته تنها در چنین شرایطی «جنبش شورائی» می‌تواند به عنوان تنها مکانیزم خودجوش جهت سازماندهی جامعه در راستای تغییرات بزرگ ظاهر بشود؛ و می‌تواند کل جامعه را نه طبقه خاصی به عنوان کنشگران اصلی وارد میدان تغییر بکند؛ و می‌تواند شرایط برای ظهور رهبری درون جوش فراهم بکند؛ و می‌تواند بسترها را برای ظهور جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین فراهم نماید تا توسط آن شرایط برای نهادینه کردن دموکراسی مستقیم در جامعه فراهم بشود. ■■■■

ادامه دارد

«نهاد شورائی» چه در جامعه و چه در نظام حکومتی و چه در عرصه تشکیلاتی هرگز نباید اصالت به «نهاد شورائی» به صورت مستقل از نظام بدهیم. جایگاه «جنبش شورائی» پس از روشن شدن جایگاه «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» به صورت اتوماتیک قابل تعریف می‌باشد، چراکه «جنبش شورائی» در تحلیل نهائی سنتزی که حاصل می‌نماید عبارت است از شکل سازماندهی و سازمان‌یابی خودجوش جنبش اجتماعی است؛ که خیزش‌های فراگیر انفجاری و جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در شرایط انقلابی جامعه بستر ساز آن می‌باشند. لذا به همین دلیل است که خودویژگی‌های «جنبش شورائی» عبارتند از:

الف - «جنبش شورائی» برعکس «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» از قاعده و بدنه و پائینی‌های جامعه تکوین پیدا می‌کنند.

ب - «جنبش شورائی» برعکس «نظام شورائی» و «نهاد شورائی» صورتی درون جوش و افقی دارند که در چارچوب آگاهی جنبش‌های اعتراضی و اعتصابی و مطالباتی جامعه در فرایندی از اعتلای مبارزه ضرورت انجام آن برای این جنبش‌های خودجوش به عنوان تنها مکانیزم خود سازمان‌گری و سازمان‌یابی و سازماندهی مطرح می‌شوند؛ بنابراین «جنبش شورائی» خودجوش و دینامیک می‌باشد.

ج - در عرصه «جنبش شورائی» به دلیل اینکه این جنبش در وضعیت انقلابی و در فرایند اعتلای تمامی جنبش‌های اعتراضی و آکسیونی و طبقاتی و اعتصابی تکوین پیدا می‌کنند و در شرایطی خودویژه «جنبش شورائی» ظاهر می‌شود که تمامی جامعه چه در جبهه آزادی‌خواهانه و چه در جبهه برابری‌طلبانه به عنوان کنشگران اصلی مبارزه وارد صحنه شده‌اند، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا «جنبش شورائی» محدود به جنبش تنهای طبقاتی نشوند، بلکه همه جامعه را در بر بگیرند؛ به عبارت دیگر موضوع «جنبش شورائی» جامعه است، نه طبقه. فراموش نکنیم که در همه جوامع بشری، همیشه جامعه انقلاب می‌کنند نه طبقه. لذا تمامی رویکردهائی که در عرصه کنشگری جامعه «طبقه» را مطلق می‌کنند، علاوه بر اینکه باعث سکتاریست طبقه می‌شوند، گرفتار شکست در عرصه استراتژی نیز می‌گردند. همین امر باعث می‌گردد تا در عرصه «جنبش شورائی» تمامی جنبش‌های دموکراسی‌خواهانه و



چگونه «جنبش دانشجویی ایران» می‌تواند در

این شرایط «وزن خودش» را در عرصه «دموکراتیک



کردن جامعه ایران» افزایش دهد؟

مکانیکی مطالبات صنفی یا مطالبات مدنی یا مطالبات سیاسی خود را دنبال نمایند، چراکه تنها در چارچوب پیوند این مطالبات در عرصه پراتیک دموکراتیک است که جنبش دانشجویی علاوه بر اینکه می‌تواند حرکت خود را فراگیر و سراسری نماید و ۴/۵ میلیون دانشجوی دانشگاه‌های مختلف را بسیج نماید، بدون تردید به موازات فراگیر و سراسری شدن جنبش مطالباتی صنفی و مدنی و اجتماعی دانشجویی، شرایط برای دستیابی به خواسته‌های خود فراهم می‌گردد. ز- درس دیگری که جنبش دانشجویی ایران از قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ خود آموخت این بود که:

اولاً مبارزه برای دموکراتیک کردن دانشگاه و جامعه ایران باید حتماً «فرایندی باشد نه دفعی» زیرا هر گونه مبارزه دفعی جهت دموکراتیک کردن دانشگاه‌ها و جامعه ایران باعث روی آوردن به حرکت‌های چپ‌روانه کودکانه سکتاریستی و آنتاگونیستی می‌گردد.

ثانیاً هر گونه موفقیت حداقلی و حداکثری جنبش مطالباتی سه لایه‌ای صنفی - مدنی - سیاسی در گرو پتانسیل کمی و کیفی حداکثری دانشجویان دانشگاه می‌باشد. لذا در این رابطه است که جنبش دانشجویی باید برای دستیابی به خواسته‌های صنفی و مدنی و سیاسی خود تلاش کنند تا حمایت حداکثری دانشجویان دانشگاه‌های مختلف کشور را حاصل نمایند.

ف - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران برای این جنبش حامل این پیام بود که «جنبش دانشجویی ایران یک جنبش است نه یک حزب» لذا هرگز نیروهای مدیریت کننده این جنبش نباید توسط پیوند با رویکردهای پیشاهنگی برون از جنبش دانشجویی ایران (در سه مؤلفه حزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی آنچنانکه از شهریور ۲۰ تا خرداد ۶۰ شاهد بودیم) حاضر بشوند تا جنبش دانشجویی را بر پایه حزب و سازمان‌های پیشاهنگی قالب‌ریزی کنند؛ زیرا این قالب‌ریزی برای جنبش دانشجویی به مثابه سم قاتلی می‌باشد که باعث سکتاریست و باعث دنباله‌روی و زائده شدن و نابود شدن سازماندهی خودجوش و رهبری درون‌جوش این جنبش می‌گردد؛ بنابراین در این رابطه جنبش دانشجویی ایران باید به این حقیقت ایمان پیدا کند که تنها راه دستیابی جنبش دانشجویی ایران به مطالبات صنفی و مدنی و سیاسی خود از طریق جنبش مستقل خودجوش و خودسازمان‌گر و دارای رهبری جمعی دینامیک بسیج‌گر دانشجویی ایران ممکن می‌باشد.

س - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران برای این جنبش حامل این پیام بود که «تنها رسالت جریان‌های سیاسی مترقی جنبش سیاسی ایران نسبت به جنبش دانشجویی ایران این می‌باشد که مسیر راه‌پیمایی مارا تن جنبش دانشجویی ایران جهت آرایش رادیکال عملی این جنبش پیدا کنند و سپس آن را تقویت نمایند نه اینکه بخواهند توسط تزریق رویکرد حزبی بر این جنبش از نمد افتاده جنبش دانشجویی برای خود کلاهی بدوزند یا از جنبش دانشجویی حزبی بسازند و یا بخواهند جنبش دانشجویی ایران را بر پایه حزب و سازمان و ارتش خود قالب‌ریزی بکنند». موفقیت کوتاه‌مدت و درازمدت جنبش دانشجویی در گرو جنبش بودن این جنبش است، نه حزب شدن این جنبش. لذا به همین دلیل جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هرگز معتقد نیست که حزبی جدای از جنبش دانشجویی تکوین پیدا کند همه ارزش جنبش دانشجویی ایران در گرو خودجوش و خودسازمانده و رهبری درون‌جوش آن می‌باشد.

ق - «پیوند بین مطالبات صنفی و مطالبات مدنی و مطالبات سیاسی در عرصه پراکسیس دموکراتیک درازمدت» دیگر پیامی بود که جنبش دانشجویی از قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ خود آموخت.

باری، در این رابطه است که جنبش دانشجویی ایران هرگز نباید به صورت



ثالثاً جنبش دانشجویی باید تلاش کنند تا کل دانشجویان دانشگاه‌های کشور را به عنوان کنش‌گران جنبش مطالباتی سه لایه‌ای صنفی - مدنی - سیاسی درآورند نه اینکه فقط دانشجویان گزینش شده چند تا دانشگاه در تهران؛ به عبارت دیگر جنبش دانشجویی ایران امروزه باید بیش از ۴/۵ میلیون نفر عضو داشته باشد، نه چند ده هزار نفر دانشجویان دانشگاه‌های منتخب تهران.

رابعاً رسالت اصلی جنبش دانشجویی ایران تلاش جهت دموکراتیک کردن جامعه ایران در این شرایط توسط اشاعه فرهنگ دموکراتیک و توسط تکوین نهادهای دموکراتیک و توسط اعتلای جنبش مطالبات دموکراتیک و توسط تکیه بر پروسس ایجاد جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران و همچنین تلاش جهت پیوند دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد. لذا به همین دلیل **جنبش دانشجویی ایران هرگز نباید در چارچوب کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی و یا با تکیه بر جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت خود را آلوده سازند.** تجربه مبارزه ۳۷ سال فرایند پیشا انقلاب ۵۷ جنبش دانشجویی ایران نشان دهنده این حقیقت می‌باشد که آفت بزرگی که در ۳۷ سال فرایند پیشا انقلاب ۵۷ باعث انحراف جنبش دانشجویی ایران گردید این بود که جنبش دانشجویی ایران از شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷ در راستای رسالت اجتماعی خود، به جای تکیه بر «استراتژی دموکراتیک» جهت تعیین وظایف سیاسی و اجتماعی و مدنی خود، بر «استراتژی انقلابی‌گری» تکیه کردند و لذا به همین دلیل در چارچوب استراتژی انقلابی‌گری (به جای استراتژی دموکراتیک) بود که جنبش دانشجویی ایران خواسته یا ناخواسته وارد پروسس کسب قدرت سیاسی گردید. در نتیجه همین امر باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران:

اولاً به جای تکیه بر پروسس دینامیک خودجوش و درون‌جوش و خودسازماندهی و خودرهبری تابع جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی از بیرون بشود که تقریباً تمامی آن جریان‌های جنبش سیاسی برون از جنبش دانشجویی ایران در چارچوب استراتژی کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی حرکت می‌کردند و همین پیوند جنبش دانشجویی با آن جریان‌های جنبش سیاسی بود که باعث گردید تا جنبش دانشجویی به عنوان عمده‌آماتور یا اهرم فشار در دستان جریان‌های سیاسی

جهت کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم درآیند.

ثانیاً همین رویکرد برون‌گرایی جنبش دانشجویی به جریان‌های سیاسی کشور باعث گردید تا «تضاد جریان‌های سیاسی به داخل جنبش دانشجویی ایران منتقل گردد» و توسط این انتقال تضادها بود که باعث شد تا جنبش دانشجویی شقه شقه بشود و وحدت درونی این جنبش که بسترساز تکوین پروسس دینامیک و درون‌جوش و خودسازمانده و خودرهبر و بسیج‌گر اجتماعی است از میان برود.

ثالثاً همین رویکرد جنبش دانشجویی ایران در ۳۷ سال فترت شهریور ۲۰ تا بهمن ۵۷ باعث گردید تا تمامی رسالت جنبش دانشجویی ایران در تکوین و اعتلای جنبش‌های پیشاهنگی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی برای سرنگونی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی خلاصه بشود؛ که البته در شرایطی که در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد که توازن میدانی قوا به سود حاکمیت توتالیتر و کودتائی پهلوی بود، این هدف سرنگونی در چارچوب استراتژی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایانه‌ای رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی تحقق پیدا نکرد؛ و به صورت کلی این استراتژی سه مؤلفه‌ای در راستای سرنگونی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی در پایان نیمه اول دهه ۵۰ در ایران شکست مطلق خورد؛ و به موازات همین شکست مطلق جریان‌های سیاسی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرایانه و چریک‌گرایانه و ارتش خلقی در داخل ایران بود که جنبش دانشجویی ایران گرفتار رکود در عرصه نظری و عملی و گرفتار پراگماتیسم و سکتاریسم در مبارزه درون دانشگاهی خود شد؛ و تازه از سال ۵۶ توسط پیشکسوتی دانشجویان دانشگاه آریامهر (دانشگاه شریف واقفی فعلی) بود که در چارچوب مبارزه با هدف رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی جهت انتقال دانشگاه آریامهر از تهران به اصفهان، جنبش دانشجویی ایران توانست دوران رکود نظری و عملی گذشته خود را پشت سر بگذارد؛ که البته در آن مرحله هم به علت خلاء سازماندهی خودجوش و رهبری درون‌جوش و فقدان ایدئولوژی بسیج‌گر این جنبش نتوانست به صورت مستقل حرکت خود را پیش ببرد؛ و به همین دلیل همین آفت و آسیب بود که باعث گردید تا در ادامه، این جنبش مانند گذشته خود به صورت لقمه آماده در حلقوم موج‌سواران از راه رسیده حوزه فقهاتی تحت هژمونی خمینی قرار بگیرند.

دلیل این کولبری جنبش دانشجویی در سال ۵۷ این بود که



جنبش دانشجویی در سال ۵۶ در عرصه خروج از رکود و بازتولید خود نتوانسته بود «به آسیب‌شناسی همه جانبه گذشته خود بپردازد» و از آنجائیکه خمینی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی تابع خمینی از نیمه دوم سال ۵۷ به موازات گرم شدن تنور جنبش ضد استبدادی مردم ایران، شعار سرنگونی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی و کسب قدرت سیاسی در دستور کار خود قرار داده بودند، بدون تردید برای جنبش دانشجویی ایران که در ۳۷ سال پسا شهریور ۲۰ در چارچوب استراتژی کسب قدرت سیاسی جریان‌های سیاسی داخل کشور (در سه مؤلفه تحزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی) حرکت کرده بودند (از آنجائیکه در آستانه اعتلای دوباره جنبش دانشجویی در سال ۵۶ کنش‌گران اصلی این جنبش بدون آسیب‌شناسی ۳۷ ساله گذشته این جنبش دست به کار شدند) همین خلاء باعث گردید تا شعار سرنگونی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی توسط خمینی و تکیه خمینی بر استراتژی کسب قدرت سیاسی مورد قبول و ایده آل جنبش دانشجویی ایران شش دانگ به حمایت از هژمونی خمینی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی تابع خمینی بپردازند؛ و عکس خمینی را بر دوش خود قرار دهند و در سطح کره ماه بچسبانند؛ و توسط آن هژمونی خمینی بر جنبش ضد استبدادی مردم نگون‌بخت ایران تثبیت کنند؛ و از بعد از این انحراف بزرگ جنبش دانشجویی ایران بود که باعث گردید تا در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ که جنبش کارگری ایران تحت هژمونی کارگران صنعت نفت ایران به جنبش ضد استبدادی مردم ایران پیوستند (و توسط پیوند جنبش کارگری ایران در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ به جنبش ضد استبدادی مردم شرایط برای تکوین ظهور جنبش اعتصابی در کنار جنبش‌های اعتراضی و آکسیونی جامعه بزرگ ایران پیدا شد و با ظهور جنبش اعتصابی کارگران ایران در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۲۰ پروسس جنبش ضد استبدادی مردم ایران وارد فرایند وضعیت انقلابی گردید) شرایط برای تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ قطعی گردید، زیرا دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تحت هژمونی خمینی با شعار سرنگونی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی و استراتژی کسب قدرت سیاسی خمینی در پیوند با یکدیگر قرار گرفتند و بدین سان بود که انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران تحت هژمونی موج‌سواران از راه رسیده قرار گرفت؛ و لذا شد آنچه که نمی‌بایست می‌شد.

اما آنچه در این رابطه مهم بود نقش و جایگاه جنبش دانشجویی در انحراف جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ بود که اگر بخواهیم این نقش جنبش دانشجویی ایران در انحراف جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران به صورت تئوریک فرموله نماییم باید بگوئیم که:

۱ - اشتباه اول جنبش دانشجویی در سال ۵۶-۵۷ حمایت میدانی از روحانیت تابع خمینی در داخل کشور بود که به صورت جنبش آکسیونی در تظاهرات خیابانی از عید فطر سال ۵۶ قیطره تهران ظهور پیدا کرد و در ادامه آن تا تظاهرات ۱۷ شهریور ۵۷ در میدان ژاله (میدان شهدای امروز) تهران استمرار یافت که به علت سرکوب خونین میدان ژاله توسط ارتش و نیروهای امنیتی و سرکوبگر رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی، ۱۷ شهریور سرفصل جدیدی در پروسس جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران شد؛ زیرا کشتار میدان ژاله بزرگترین پیامی که برای جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و در رأس آنها جنبش طبقه کارگر ایران به همراه داشت این بود که «دیگر رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی اصلاح‌پذیر نمی‌باشد و تنها راه اصلاح این رژیم سرنگونی این رژیم است»؛ و بدین ترتیب بود که انقلاب ضد استبدادی و سرنگونی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی در دستور کار تمامی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار گرفت؛ و باز بدین ترتیب بود که از فرادای ۱۷ شهریور ۵۷ جنبش اعتصابی کارگران ایران، با تمام پتانسیل جهت سرنگونی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی وارد میدان شد. بدون تردید اگر جنبش دانشجویی ایران در فرایند اولیه تکوین پروسس جنبش ضد استبدادی که از نماز عید فطر قیطره در سال ۵۶ شروع شد، از روحانیت حوزه‌های فقهاتی تابع خمینی در داخل کشور حمایت میدانی توسط جنبش آکسیونی و اعتراضی نمی‌کرد، هرگز و هرگز و هرگز موج‌سواران از راه رسیده و روحانیت حوزه‌های فقهاتی تابع خمینی نمی‌توانستند بر خر مراد هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ سوار بشوند. ■■■

ادامه دارد

میزگرد مستضعفین

سوال هفدهم



«پروژه اصلاح دینی»

در جامعه ایران از کدامین مسیر باید صورت پذیرد؟

اسلام تطبیقی در جامعه ایران، در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که حداقل در طول ۱۵۰ سال عمر حرکت تحول خواهانه مردم ایران خلاء پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی اسلام تطبیقی» به عنوان یکی از عوامل اصلی شکست حرکت تحول خواهانه جامعه ایران بوده است. همچنین در عرصه ۱۵۰ ساله عمر حرکت تحول خواهانه ایران، این خلاء به عنوان یکی از عوامل اصلی انحراف حرکت تحول خواهانه مردم ایران در فرایندهای مختلف مشروطیت و نهضت دموکراسی خواهانه و جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ الی الان بوده است؛ بنابراین بدین ترتیب است که در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که اصلاح تطبیقی دین در چارچوب پروژه بازسازی (نه پروژه «به‌سازی انطباقی» و یا پروژه «واسازی اسلام حداقلی») به عنوان یک پروژه روشنفکرانه نیست، بلکه تنها در راستای دستیابی به یک «ایدئولوژی بسیج‌گر» در عرصه مبارزه دموکراسی خواهانه و برابری طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد.

پر واضح است که در غیبت «ایدئولوژی بسیج‌گر اجتماعی» در چارچوب مبارزه دموکراتیک، برای دموکراتیک کردن

۶۷ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به صورت دموکراتیک مرحله گذار از اسلام فقهاتی و اسلام روایتی به اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی طی نمائیم. همچنین می‌توانیم توسط گذار از اسلام فقهاتی به اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی فرایند گذار از روحانیت و واسطه‌های بین آسمان و زمین به صورت دموکراتیک طی نمائیم.

۶۸ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم روحانیت را از صورت نهاد فراتاریخی به صورت یک پدیده تاریخی درآوریم و با قطع ادعای جایگاه بین خدا و انسان آنها و زمینی و تاریخی کردن آنها شرایط برای گذار جامعه بزرگ ایران از روحانیت فراهم بکنیم؛ بنابراین تا زمانیکه نتوانیم نهاد روحانیت را زمینی و تاریخی بکنیم هرگز نخواهیم توانست جایگاه ادعائی آنها به عنوان واسطه بین خدا و انسان به چالش بکشیم.

۶۹ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم آنچه‌آنکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌خواست «کل دستگاه دینی را توسط اجتهاد در اصول و فروع آن مورد بازسازی یا تجدید بنا قرار دهیم.»

۷۰ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به جایگاه اسلام تطبیقی بازسازی شده در جامعه بزرگ ایران در عرصه مبارزه دموکراتیک و دینامیک و نیاز به ایدئولوژی بسیج‌گر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران پی ببریم.

قابل ذکر است که فونکسیون ایدئولوژی بسیج‌گر در عرصه مبارزه دینامیک و خودجوش اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و ظهور رهبری خودجوش بسیج‌گر و سازماندهی درون جوش جنبش دینامیک اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران مادیت پیدا می‌کند. پر پیداست که بدون ایدئولوژی بسیج‌گر و بدون رهبری بسیج‌گر درون جوش و بدون سازماندهی درون جوش و دینامیک امکان اعتلای مبارزه دموکراتیک در یک جامعه دموکراتیزه شده وجود ندارد.

باری، پس از تبیین و تشریح نیاز و ضرورت انجام پروژه اصلاح دینی به صورت بازسازی

جامعه ایران هرگز امکان ظهور رهبری درون جوش بسیج‌گر و سازماندهی دینامیک و درون جوش جنبش‌های دینامیک آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه ایران وجود ندارد. توجه به سه آفت تاریخی و اجتماعی جامعه ایران یعنی «فقه‌زدگی و استبدادزدگی و تصوف‌زدگی» این حقیقت برای ما آشکار می‌سازد که بدون فراهم شدن شرایط ذهنی (جهت مقابله کردن با این سه آفت تاریخی جامعه ایران) تنها توسط شرایط عینی مبارزه دموکراسی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، جامعه ایران نمی‌تواند به صورت دموکراتیک و دینامیک و درون جوش حرکتی رو به جلو داشته باشد. به همین دلیل در غیبت شرایط ذهنی، جهت اعتلای مبارزه دینامیک و دموکراتیک جامعه ایران (آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران شاهد بوده‌ایم) عوامل برونی در شکل «احزاب سیاسی انطباقی» یا جریان‌های «روشنفکری انطباقی» متأثر از انقلاب‌های کبیر فرانسه و انقلاب اکتبر روسیه تلاش کرده‌اند، بخصوص از بعد از شهریور ۲۰ این خلاء ایدئولوژی بسیج‌گر توده‌ای جامعه ایران را پر کنند؛ که البته حداقل فونکسیون این جابجائی این بوده است که «جنبش‌های اجتماعی و سیاسی جامعه ما، مؤخر بر حرکت‌های سیاسی نخبگان اجتماعی تکوین پیدا کرده‌اند.»

همین امر باعث گردیده است تا برعکس جنبش‌های دموکراتیک و طبقاتی مغرب زمین در جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران، «جنبش‌های اجتماعی و طبقاتی دنباله‌رو احزاب سیاسی بشوند» که این آفت از طلوع جنبش روشنفکری در ایران (که با ظهور طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی و فتحعلی خان آخوندزاده استارت آن زده شد و ادامه آن تا صادق هدایت و احمد کسروی استمرار پیدا کرد) و همچنین جنبش ملی (که با ظهور عباس میرزا و میرزا تقی خان امیر کبیر و میرزا قائم مقام فراهانی استارت آن زده شد و ادامه آن تا مصدق استمرار پیدا کرد) و جنبش پیشاهنگی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای (که با ظهور گروه ۵۳ نفری تقی ارانی از سال ۱۳۱۳ یعنی دوران استبداد رضاشاهی که متأثر از انقلاب اکتبر روسیه و استراتژی چهار مؤلفه‌ای لنینیستی یعنی: الف - جایگزینی حزب پیشاهنگ به جای طبقه کارگر. ب - تکیه بر کسب قدرت سیاسی توسط حزب پیشاهنگ به عنوان شاه کلید دستیابی به سوسیالیسم دولتی. ج - تکیه بر تز دیکتاتوری پرولتاریای کارل مارکس به عنوان شکل دولت و حکومت. د - سیاست تک حزبی که همان حزب کمونیست یا حزب طراز نوین می‌باشد، آغاز

شده بود) ادامه داشته است؛ که از بعد از شهریور ۲۰ (و تبعید رضاخان به آفریقای جنوبی توسط امپریالیسم انگلیس) با تکوین حزب توده این استراتژی استمرار پیدا کرد و باز در ادامه آن بود که با ظهور جنبش چریکی در دهه ۴۰ این استراتژی لنینیستی رنگ لعاب مائوئیستی و رژی دبره‌ای به خود گرفت که الی الان در اشکال مختلف مذهبی (مجاهدین خلق) و مارکسیستی به خصوص در خارج از کشور ادامه دارد.

مهم‌ترین آفت این رویکرد در بیش از یک قرن گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم این بوده است که در طول تمامی ایام گذشته، جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و صنفی و فرهنگی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران دنباله‌رو این جنبش‌های سیاسی بشوند؛ که البته و البته این فونکسیون در جوامع اروپائی متأثر از انقلاب کبیر فرانسه برعکس آن بوده است (اگرچه در روسیه و کشورهای متأثر از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ مانند جامعه ایران قضیه صورت عکسی داشته است و در چارچوب استراتژی لنینیستی این جنبش‌ها بوده‌اند که تابع احزاب پیشاهنگی بوده‌اند)، چراکه در جوامع اروپائی (از انقلاب ۱۷۸۹ کبیر فرانسه که بورژوازی توانست نظام فئودالیته را از پای درآورد الی الان) تمامی جنبش‌های دموکراسی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در پروسس تکوین خود مقدم بر احزاب سیاسی لیبرالیستی یا سوسیالیستی ظهور پیدا کرده‌اند؛ به عبارت دیگر در کشورهای متروپل سرمایه‌داری ابتدا جنبش‌های اجتماعی و صنفی و سیاسی از قاعده هرم جامعه این کشورها ظهور پیدا کرده‌اند و در ادامه آن بوده است که احزاب سیاسی جهت نمایندگی این جنبش‌ها ظاهر شده‌اند؛ و البته روسیه انقلاب اکتبر صورتی عکس داشته است و همین امر عامل شکست انقلاب اکتبر گردید، چراکه خطای چهار مؤلفه‌ای لنین در تکوین و رهبری انقلاب اکتبر باعث گردید تا حزبی جدای از جنبش‌های اردوگاه بزرگ زحمتکشان روسیه به عنوان نماینده این اردوگاه تمامی ارکان قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی جامعه بزرگ روسیه را در دست بگیرد.

بدین خاطر همین استراتژی «تقدم حزب بر جنبش» انقلاب اکتبر به صورت انطباقی و کپی - پیست شده توسط نخبگان معتقد به رویکرد سوسیالیست دولتی، وارد جامعه ایران شد. هر چند که از قبل از انقلاب اکتبر روسیه به علت رویکرد انطباقی نخبگان ایران به انقلاب کبیر فرانسه، به صورت انحرافی «استراتژی تقدم حزب بر جنبش و یا تقدم روشنفکر بر جنبش» وارد جامعه ایران شده بود. بدین ترتیب بوده است که «استراتژی تقدم حزب و نخبگان

بر جنبش‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در بیش از یک قرن عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بزرگترین عامل انحراف حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران در سه فرایند مشروطیت و نهضت دموکراسی‌خواهانه مصدق و جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ و فرایندهای پسا انقلاب ۵۷ بوده است» که البته هنوز جنبش سیاسی ایران چه در داخل کشور و چه در خارج از کشور از این آفت و بیماری در رنج می‌باشد و نتوانسته است هم در عرصه ذهنی و در عرصه عینی خود را از این آفت رهایی بخشد؛ و همین آفت بود که از بعد از ۱۷ شهریور ۵۷ به صورت هیولای شعار «یک رهبر و یک ملت خمینی ظاهر شد»؛ و توانست تمامی جریان‌ها و جنبش‌های ضد استبدادی که در چارچوب استراتژی سرنگونی حکومت توتالیتر و کودتائی پهلوی حرکت می‌کردند، در خود هضم کند، آنچنانکه دیگر «نه از تاک نشان ماند، نه از تاک نشان.»

در این رابطه است که باور ما بر این امر قرار دارد که استراتژی تقدم حزب بر جنبش‌های تکوین یافته از پائین جامعه ایران به عنوان یکی از عوامل اصلی انحراف حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران در طول بیش از یک قرن گذشته بوده است. حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه چه عواملی باعث گردید تا رویکرد «تقدم حزب بر جنبش» در اشکال مختلف آن از آغاز بر حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران سایه بیافکنند؟

برای پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که لازمه اینکه رویکرد «تقدم جنبش بر حزب» مانند کشورهای متروپل فرایند پسا انقلاب کبیر فرانسه، بتواند در جامعه ایران بازتولید شود این است که شرایط ذهنی تحول برای اعتلای مبارزه صنفی یا سیاسی جنبش‌ها فراهم بشود. طبیعی است که در مغرب زمین تقدم عصر روشنگری و جنبش پروتستانیسم این شرایط ذهنی برای جنبش‌های اجتماعی کشورهای متروپل فراهم کرد؛ اما در جامعه ما به علت غیبت عصر روشنگری و غیبت جنبش پروتستانیسم که همان جنبش اصلاح دینی می‌باشد، از آغاز باعث سترون شدن جنبش‌های اجتماعی ایران شد. در نتیجه همین خلاء عظیم دو مؤلفه فوق باعث گردید تا در جامعه ایران از همان آغاز شرایط ذهنی توسط همین پیشقراولان نظری اعم از فردی و جمعی تکوین پیدا کند؛ به عبارت دیگر بدین ترتیب بوده است که در بیش از یک قرن گذشته تمامی جنبش‌های اجتماعی و سیاسی جامعه بزرگ ایران در عرصه تحول و اعتلا دنباله‌رو جریان‌ها و یا احزاب و یا اتوریته‌ها و یا کاریزماها برون از جنبش خود بوده‌اند؛ که این آفت منهای اینکه باعث شده

تا جنبش‌های صنفی و سیاسی تکوین یافته از قاعده جامعه ایران، استقلال خود را از دست بدهند، مهم‌تر از آن اینکه این آفت باعث گردیده است تا در طول بیش از یک قرن گذشته جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و صنفی تکوین یافته از قاعده جامعه ایران، «دنباله‌رو اهداف سیاسی آن پیشقراولان نظری خود بشوند»؛ که برای فهم اوج فاجعه در این رابطه کافی است که به وضعیت جنبش‌های صنفی و سیاسی در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی و دوران پسا ۱۷ شهریور ۵۷ جنبش ضد استبدادی مردم ایران نظری بیافکنیم تا دریابیم که تأثیر رهبری برون جنبشی و سازماندهی عمودی جریان‌های خارج از جنبش‌ها و عدم استقلال این جنبش‌ها تا چه اندازه تأثیر منفی و ویران‌گر بر حرکت جنبش‌های تکوین یافته از پائین جامعه ایران داشته است.

پر واضح است که تنها راه مقابله با این آفت ویران‌گر «مبارزه نظری و تئوریک با رویکرد تقدم حزب بر جنبش در اشکال فردی و جمعی آن می‌باشد» و البته هرگز این مهم حاصل نمی‌شود مگر اینکه بتوانیم برای حرکت تحول‌خواهانه جنبش‌های اجتماعی و سیاسی تکوین یافته از پائین جامعه ایران، «فرایند روشنگری و جنبش اصلاح دینی به صورت بازسازی اسلام تطبیقی تحت عنوان پروتستانیسم اسلامی (آنچنانکه اقبال و شریعتی تئوریزه کرده‌اند) دست پیدا کنیم»، چراکه اولین فونکسیون فرایند روشنگری یا رنسانس اسلامی و جنبش پروتستانیسم اسلامی، فراهم کردن شرایط ذهنی جهت اعتلای جنبش‌های اجتماعی و سیاسی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به صورت دینامیک و درون جوش می‌باشد؛ که البته با تکوین این جنبش‌ها به صورت «دینامیک» همین جوهر دینامیک جنبش‌ها باعث می‌گردد تا شرایط برای ظهور رهبری بسیج‌گر و سازماندهی درون جوش و استقلال این جنبش از حاکمیت و جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور فراهم بشود.

باری در این رابطه است که توسط انجام پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» در جامعه ایران می‌توان دآوری کرد که شرایط تحول فرهنگی برای دموکراتیک کردن جامعه ایران فراهم بشود؛ و در چارچوب همین فرهنگ دموکراتیک است که تکوین جامعه مدنی و تکوین مبارزه دموکراتیک و تکوین نهادهای دموکراتیک و تکوین و اعتلای جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی در جامعه بزرگ ایران امری طبیعی می‌شود. ■■■

ادامه دارد



مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی ۲۳

محورهای

«استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور است که تمامی فرایندهای حرکت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی در جامعه بزرگ ایران در فرایندهای مختلف آن از جنبش‌ها تا انقلاب‌ها باید به صورت دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی به انجام برسد.

بدین خاطر هر گونه تزریق سازماندهی یا رهبری یا حرکت به صورت غیر دینامیک توسط نیروهای هدایت‌گر برونی چه در داخل کشور و چه در خارج از کشور بسترساز انحراف و بن‌بست و شکست حرکت جامعه بزرگ ایران می‌شود؛ به عبارت دیگر «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هر گز وظیفه خود را سازماندهی حرکت‌های جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نمی‌داند، چراکه منهای آنکه این رویکرد باعث تکیه بر سازماندهی هرمی به صورت عمودی جهت سازماندهی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌گردد، خود همین امر عامل ابزار قدرت شدن جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ دموکراسی خواهانه و برابری طلبانه در دست جریان‌های سیاسی معتقد به کسب قدرت سیاسی از بالا می‌گردد» که معنا و مفهوم

۳ - استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک «استراتژی گفتمان‌ساز» است نه «استراتژی آلترناتیوساز»:

برای فهم این اصل از اصول رکن استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشیم که استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آنجائیکه یک «استراتژی جنبشی می‌باشد» (نه استراتژی حزبی) در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه میدانی بر حرکت افقی به جای حرکت عمودی تکیه نماید». هر چند که در عرصه کادرسازی و پرورش نیروی‌های پیشگام معتقد به «حرکت عمودی یا حرکت سازمانی اولیه می‌باشد»، اما در این رابطه نباید این نکته را از نظر دور بداریم که از آنجائیکه «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر استراتژی کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی با حاکمیت تکیه ندارد»، همین امر باعث می‌گردد تا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب استراتژی جنبشی خود بر «حرکت از پائین» (به جای حرکت از بالای پیشاهنگی) تکیه نماید.

پر واضح است که همین تغییر ساختاری حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از صورت «بالا به پائین» به صورت «پائین به بالا» باعث می‌گردد تا مانیفست عملی و نظری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب استراتژی جنبشی خود به صورت کلی تغییر نماید، چراکه جایگزین شدن «حرکت از پائین به جای حرکت از بالا» بسترساز آن است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برای دستیابی به این مهم، «به جای تکیه بر استراتژی سازماندهی حرکت گروه‌های اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، بر استراتژی خودسازماندهی و خودمدیریتی دینامیک و خودرهبری درون جوش گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران تکیه نماید.»

یادمان باشد که «در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هر گونه رویکرد سازماندهی (از بالا) گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان فرهنگی و اجتماعی و عقیدتی ایران، بسترساز ظهور فاشیسم می‌شود»؛ بنابراین به همین دلیل

این امر همان ظهور فاشیسم‌گرایی یا پوپولیسم در بالائی‌های قدرت و پیشاهنگی می‌باشد.

آنچنانکه در این رابطه شاهد بودیم که عامل اصلی شکست و مصادره انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران «تثبیت هژمونی روحانیت تحت رهبری خمینی بر این انقلاب بود» چراکه همین تثبیت هژمونی روحانیت تحت رهبری خمینی بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ باعث گردید تا این جریان توسط روحانیت سنتی و در عرصه بیش از ۵۰ هزار مسجد و حسینیه در سطح کشور «به سازماندهی هرمی و از بالای» جنبش ضد استبدادی مردم ایران بپردازند؛ که در تحلیل نهائی همین سازماندهی از بالا به شیوه سنتی توسط روحانیت حوزه‌های فقهاتی و بیش از ۵۰ هزار مسجد و حسینیه باعث ظهور هیولای فاشیسم ولایت مطلقه فقهاتی در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران گردید.

باری در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که به موازات «جایگزین شدن استراتژی جنبشی و حرکت از پائین (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) به جای استراتژی حزبی و هرمی و عمودی سازماندهی از بالا، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران جهت حرکت از پایین قاعده جامعه بزرگ ایران مجبور است که بر نهادهای مدنی توسط استراتژی جنبشی تکوین یافته از پائین تکیه نماید». در نتیجه همین رویکرد عاملی است که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به جای تکیه بر رویکرد سازماندهی از بالا، آن هم به صورت عمودی، بر رویکرد افقی خودسازماندهی دینامیک و درون‌جوش جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تکیه نماید». فراموش نکنیم که نقش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در چارچوب این اصل خودسازماندهی دینامیک جنبش‌های پیشرو) بدین ترتیب می‌باشد که پیشگامان مستضعفین ایران به جای سازماندهی از بالای این جنبش‌ها، تنها در چارچوب تبیین و تعریف نقشه راه حرکت جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، شرایط برای اعتلای جنبش دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی (جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه فراهم می‌کنند.

یادمان باشد که در طول ۳۷ سال (از شهریور ۲۰ تا بهمن ۵۷) حرکت سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی حزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش

خلقی مائوئیستی و چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای در جامعه بزرگ رنگین کمان فرهنگی و اجتماعی و قومیتی و عقیدتی ایران، تنها عاملی که باعث گردید تا تمامی این جریان‌های سیاسی شکست بخورند و در فرایند نهائی سال ۵۷ آن‌ها در عرصه اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران غایب باشند و با غیبت خود شرایط برای تثبیت هژمونی خمینی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی در سال ۵۷ بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران فراهم کنند، همین رویکرد استراتژی سازماندهی از بالا به صورت هرمی و عمودی (جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) بود؛ که خود این امر باعث گردید که در رویکرد همه این جریان‌های مذهبی و ملی و مارکسیستی در طول ۳۵ سال فوق، جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به صورت زائده و آپاندیس آن جریان‌ها درآیند.

بنابراین در این رابطه می‌باشد که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب استراتژی جنبشی خود معتقد به اصل خودسازماندهی افقی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد». در نتیجه هر گونه سازماندهی عمودی و هرمی و تزریق شده از بالا توسط جریان‌های سیاسی سم قاتل برای جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تعریف می‌کند. خودسازماندهی و خودرهبری و خودمدیریتی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به عنوان تنها نقشه راه جهت دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌باشد.

در این چارچوب است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برای دستیابی به این مهم معتقد است که باید بر اصل «گفتمان‌سازی» به جای «آلترناتیوسازی» که مولود استراتژی حزبی تکوین یافته از بالا می‌باشد، تکیه بکنیم. فراموش نکنیم که مبانی استراتژی آلترناتیوسازی عبارتند از:

الف - تکیه بر استراتژی کسب قدرت سیاسی.

ب - تکیه بر استراتژی حزب - دولت لنینیستی.

ج - تکیه بر استراتژی حزب طراز نوین لنین.

د - تکیه بر حزب پیشاهنگ به جای طبقه و گروه‌های اجتماعی در راستای کسب قدرت سیاسی و فروپاشی ماشین دولت.

اجتماعی در جامعه امروز ایران جوهر مشترک دو جبهه بزرگ عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه در آمده است.

ثالثاً موضع تحول‌خواهی پیشگامان باعث گردیده است تا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران توسط تکیه بر بدیل «دموکراتیک» به جای بدیل «انقلابی‌گری» (در جامعه امروز ایران) معتقد به «تحول از پائین در چارچوب استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین در دو جبهه برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه بشوند»؛ و در عرصه رویکرد سازمان‌گرایانه خود معتقد به «محوری بودن حرکت افقی» در چارچوب مبارزه دموکراتیک تکوین یافته از پائین به صورت دینامیک و خودجوش و خودمدیریتی و خودسازمانده و خودرهبر به جای «حرکت عمودی و هرمی از بالا» بشوند.

رابعاً موضع تحول‌خواهانه پیشگام باعث گردیده است تا در عرصه حرکت هدایت‌گرایانه (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در بستر پراتیک اجتماعی پیشگامان، به جای رویکرد ناظری و انطباقی و عکس‌عملی، دارای رویکرد تطبیقی و بازی‌گری داشته باشند.

ادامه دارد

ه - اعتقاد به بدیل انقلابی‌گری توسط پیشاهنگ به جای بدیل دموکراتیک توسط جنبش‌های تکوین یافته از پائین به صورت خودجوش و دینامیک و خودسازمانده و خودرهبر می‌باشد.

۴ - استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک استراتژی «تحول‌گرا» است نه «رفرم‌گرا»:

در نتیجه همین امر باعث گردیده است که:

اولاً پیشگامان در جهت گفتمان‌سازی به جای اعتقاد به گفتمان‌سازی در عرصه نظری و ذهنی، به گفتمان‌سازی در عرصه پراتیک اجتماعی اعتقاد پیدا کنند و گفتمان‌سازی را مولود و سنتز پراتیک اجتماعی بدانند.

ثانیاً همین موضع «تحول‌خواهی پیشگامان» در این شرایط باعث گردیده است تا مشخصه اصلی و جوهر حرکت پیشگامان مستضعفین ایران توسط اعتقاد به گفتمان ضد سرمایه‌داری آنها تعریف بشود، زیرا امروزه نظام سرمایه‌داری در چارچوب رویکرد نئولیبرالیستی گلوبالیزه شده است و باعث گردیده است تا سرمایه‌داری جهانی بشریت را به چالش بکشد؛ و آنچنانکه روزاً لوگزامبرگ می‌گفت «سرمایه‌داری بشریت را در برابر دو راه قرار داده است، یا سوسیالیسم؟ و یا بربریت؟» و در همین رابطه است که پیشگامان به مبارزه ضد سرمایه‌داری در جامعه امروز ایران به عنوان یک پراتیک اجتماعی نگاه می‌کنند؛ که این پراتیک

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۱ ۰۳ ۶۱۱ ۴۸ ۳۲ ۰۰

۰۱ ۸۳ ۸۱ ۷۱۲ ۹۱۴ ۰۰



که از نو باید او را شناخت!

استراتژی سه مؤلفه‌ای «اصلاحات» اقبال و شریعتی

و سیاسی اقبال بود که مانند اقبال به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام، در جامعه ایران روی آورد. شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین شریعتی» بدون تردید تاسی کرده از پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال لاهوری بود، چراکه نیم قرن قبل از شریعتی این محمد اقبال لاهوری بود که پس از آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال به این حقیقت بزرگ دست پیدا کرد که بدون اصلاح فرهنگی توسط پروژه بازسازی تطبیقی اسلام در جوامع مسلمین، امکان اصلاح اجتماعی و اصلاح سیاسی وجود ندارد؛ و لذا در این راستا بود که علامه محمد اقبال لاهوری جهت دستیابی به اصلاحات فرهنگی در جوامع مسلمین موضوع بازسازی اسلام را به صورت محوری و استراتژیک در دستور کار خود قرار داد. کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام علامه محمد اقبال لاهوری مانیفست رویکرد اقبال در این عرصه می‌باشد.

یادمان باشد که محمد اقبال برعکس سیدجمال و عبدالرحمن بن خلدون تونس‌ی معتقد بود که قبل از اینکه مسلمانان از قرن پنجم هجری به انحطاط تمدنی، انحطاط اجتماعی، انحطاط سیاسی، انحطاط اقتصادی، انحطاط اخلاقی، انحطاط نظری و انحطاط عملی گرفتار شوند، گرفتار انحطاط فرهنگی شده بودند و آبشخور انحطاط فرهنگی مسلمانان از نظر اقبال از قرن پنجم ریشه در انحطاط اسلام تاریخی داشته است؛ به عبارت دیگر در رویکرد علامه محمد

به همین دلیل در دوران اقامت در مغرب زمین او حتی گاهی از استراتژی ارتش خلقی بسان انقلاب الجزایر برای رهائی ایران دفاع می‌کرده است. ولی آنچه در این رابطه حائز اهمیت است اینکه شریعتی در واپسین دوران اقامتش در مغرب زمین، به علت آشنائی با افکار و اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری، به یک خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نسبت به جامعه ایران می‌رسد که این خودآگاهی باعث می‌گردد تا شریعتی با تمام دوران گذشته خود مرزبندی استراتژی و تئوریک و ایدئولوژیک بکند؛ و با اعتقاد و انتخاب استراتژی اصلاحات سه مؤلفه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری، فصلی نو در مبارزه خود ایجاد می‌نماید که تا پایان عمرش در خرداد ۵۶ ادامه داشت.

اینکه واقعاً آشنائی شریعتی به اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری (که باعث تولد دوباره شریعتی و باعث خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی نو و باعث روی آوری و اعتقاد شریعتی به استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی محمد اقبال می‌شود) چگونه و در چه سطحی بوده است، برای ما روشن نیست؛ ولی در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که از عنایت و اعتقاد شریعتی (در فرایند پسا بازگشتش به ایران و شروع جنبش خودآگاهی بخشش از حسینیه ارشاد) به علامه محمد اقبال لاهوری، می‌توان دریافت که اقبال تنها کسی بوده است که ۳۰ سال پس از وفاتش توانسته در واپسین دوران اقامت شریعتی در مغرب زمین، رویکرد و اندیشه‌های شریعتی را زیر و زبر نماید.

یادمان باشد که محمد اقبال تنها نظریه‌پرداز و مالم الطریقه‌ای بود که شریعتی هرگز و هرگز و هرگز به خود اجازه نقد اندیشه‌های او نداد؛ و همان شریعتی که سیدجمال و عده را در این مسیر بارها نقد می‌کرد، جز با بیان «اقبال علی گونه‌ای است برای عصر ما» در باب محمد اقبال داوری دیگری نکرد؛ و حتی در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که اگر ابوذر غفاری و مصدق و استاد محمدتقی شریعتی توانستند در فرایند پیش‌جنبش خودآگاهی بخش او، شریعتی را سیاسی کنند، تنها معلم شریعتی در فرایند نهائی حرکتش (که مدت بیش از ده سال طول کشید) فقط و فقط محمد اقبال لاهوری بوده است؛ و بدون تردید آشنائی شریعتی با سیدجمال هم از کانال آشنائی شریعتی با اقبال لاهوری صورت گرفته است. هدیه بزرگی که محمد اقبال لاهوری به شریعتی داد این بود که شریعتی را مسلح به استراتژی اصلاحات سه فرایندی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی کرد؛ و شریعتی را به این باور رسانید که بدون استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات فرهنگی و اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی هرگز و هرگز نمی‌توان در جامعه ایران ایجاد تحول همه جانبه کرد.

در نتیجه شریعتی از بعد از ایمان به استراتژی اصلاحات سه فرایندی فرهنگی، اجتماعی



اقبال لاهوری انحطاط فرهنگی، انحطاط تمدنی، انحطاط اجتماعی، انحطاط سیاسی، انحطاط اقتصادی، انحطاط اخلاقی، انحطاط نظری و انحطاط عملی مسلمانان که از قرن پنجم هجری تکوین پیدا کرده است، ریشه در انحطاط اسلام تاریخی داشته است که همین انحطاط اسلام تاریخی (مولود فلسفه یونان و تصوف و اسلام روایتی و فقهاتی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی) بستر ساز انحطاط فرهنگی جوامع مسلمین از قرن پنجم هجری شده است. لذا در همین رابطه بود که محمد اقبال معتقد بود که تنها توسط «مهندسی معکوس» می‌توانیم از همان طریقی که جوامع مسلمین گرفتار انحطاط شده‌اند، توسط بازسازی تطبیقی اصول و فروع اسلام تاریخی (با سلاح اجتهاد در اصول و فروع) به دوران اعتلای خود در قرن بیستم و بیست و یکم برسیم.

«اکنون وقت آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع نشود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱).

و باز در همین رابطه است که اقبال در غزلی که بر روی سنگ قبر او هم نوشته است، نقش خودش به عنوان معمار بزرگ جنبش اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی - اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمین در این عصر و در این زمان اینچنین تبیین می‌نماید:

دم مرا صفت باد فروردین کردند

گیاه را زسر شکم چو یاسمین کردند

نمود لاله صحرانشین زخونام

چنانکه باده لعلی بساتگین 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

چراغ خویش برافروختم که دست کلیم

درین زمانه نهان زیر آستین کردند

درآ بسجده و یاری زخسروان مطلب

که روز فقر نیاکان ما چنین کردند

کلیات اقبال لاهوری - فصل زبور عجم - ص ۱۵۴ - س ۱۱ به بعد

باری، فراموش نکنیم که تفاوت رویکرد محمد اقبال لاهوری با مهاتما گاندی معماران اولیه جنبش رهایی‌بخش هندوستان در همین رابطه بوده است، چراکه هم گاندی و هم اقبال لاهوری بزرگترین آفت و آسیب اجتماعی جامعه هندوستان در فرایند پیشاپیروزی انقلاب

رهایی‌بخش مردم هندوستان «وجود خرافات مذهبی و سنتی و اجتماعی مردم هندوستان می‌دانستند» که به صورت مانعی متصلب مانع از حرکت توده‌های هندوستان می‌شد. البته رویکرد اقبال نسبت به برخورد با خرافات فرهنگی و مذهبی و اجتماعی مردم هندوستان با گاندی متفاوت بود، چراکه گاندی اعتقادی به مبارزه فرهنگی با خرافات موجود جامعه بزرگ هندوستان نداشت، اما محمد اقبال معتقد بود که تا زمانی که خرافات مذهبی و فرهنگی و اجتماعی و سنتی موجود جامعه بزرگ هندوستان به چالش نظری کشیده نشوند امکان انحطاط‌زادگی تمدنی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جامعه بزرگ هندوستان وجود ندارد.

بدین ترتیب در چارچوب این رویکرد محمد اقبال به انحطاط‌زادگی فرهنگی در هندوستان بود که او رفته رفته برای انجام این مهم به این واقعیت رسید که تنها مسیر به چالش کشیدن خرافات مذهبی و فرهنگی و اجتماعی مردم جامعه بزرگ هندوستان، «بازسازی مذهبی مردم هندوستان می‌باشد» و دلیل اقبال هم در این رابطه آن بود که بیش از و پیش از خرافاتی شدن مردم هندوستان (آبشخور تکوین همه این خرافات فرهنگی و مذهبی و اجتماعی جامعه بزرگ هندوستان) «خود مذاهب موجود مورد اعتقاد مردم هندوستان است که گرفتار خرافات و انحطاط شده است»؛ بنابراین بدین ترتیب بود که اقبال معتقد گردید که تنها از مسیر بازسازی مذاهب تاریخی به انحطاط کشیده هندوستان می‌توانیم خرافات متصلب تاریخی و فرهنگی و مذهبی و اجتماعی جامعه بزرگ هندوستان را به چالش بکشیم؛ و همین رویکرد اقبال به مبارزه با خرافات بود که در کنار تفاوت رویکرد با گاندی رفته رفته علاوه بر اینکه محمد اقبال را مؤمن به استراتژی اصلاحات در سه مؤلفه فرهنگی - مذهبی و اجتماعی و سیاسی می‌کرد (از آنجائیکه اقبال بر اولویت اصلاحات مذهبی و فرهنگی جهت دستیابی به اصلاحات اجتماعی و سیاسی اعتقاد داشت) همین اعتقاد اقبال به تقدم اصلاحات مذهبی و فرهنگی (همراه با اعتقاد او به اینکه در جوامع مذهبی اصلاحات فرهنگی باید حتماً از کانال اصلاحات دینی و مذهبی صورت بگیرد) و اعتقاد به اینکه بدون اصلاحات همه جانبه مذاهبها در جامعه هندوستان بزرگ امکان مبارزه با خرافات موجود نیست، باعث گردید تا اقبال به باور جدائی مسلمانان برسد، چراکه در رویکرد اقبال اسلام برعکس دیگر مذاهب حاکم بر ذهنیت جامعه بزرگ هندوستان از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد که توسط بازسازی اصول و فروع آن می‌توان از درون تمامی خرافات موجود در جوامع مسلمین را به چالش کشید؛ و جامعه را در مسیر انحطاط‌زادگی فرهنگی و تمدنی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی قرار داد.



در این رابطه بود که رفته رفته به موازات اعتلای جنبش رهایی‌بخش جامعه بزرگ هندوستان استراتژی اصلاحات محمد اقبال از استراتژی اصلاحات مهاتما گاندی جدا می‌شد؛ و اقبال حرکتی به سمت انحطاط‌زادگی جوامع مسلمانان پیدا می‌کرد. فراموش نکنیم که اقبال فرزند نیمه اول قرن بیستم می‌باشد در صورتی که شریعتی فرزند نیمه دوم قرن بیستم است. در نیمه اول قرن بیستم سه حادثه بزرگ اتفاق افتاد که مسیر تدوین استراتژی اصلاحات اقبال را شکل داد:

اول وقوع جنگ بین‌الملل مولود و سنتز حاکمیت سرمایه‌داری و امپریالیسم بر جهان.

دوم انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه تحت رهبری لنین و حزب بلشویک روسیه که ادعای پیروزی سوسیالیسم بر بزرگترین کشور جهان داشت. سوم که برای اقبال از همه مهمتر بود الغای خلافت عثمانی بر جوامع آن روز مسلمانان بود.

اقبال در چنین شرایطی بود که در عرصه پروژه اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی خود به پروژه استقلال مسلمانان از هندوستان رأی داد. اینکه آیا رأی اقبال به جدائی مسلمانان از هندوستان درست بوده است یا نه موضوع بحث ما در اینجا نیست. ولی عنایت داشته باشیم که اقبال ده سال پیش از استقلال پاکستان از هندوستان وفات کرده بود. باری، آنچه که در این رابطه برای ما دارای اهمیت می‌باشد، اینکه محمد اقبال لاهوری نخستین معمار نظری و عملی استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات فرهنگی و اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی است. همچنین محمد اقبال معمار استراتژی تقدم اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات اجتماعی و سیاسی است؛ و به همین ترتیب محمد اقبال معمار استراتژی انجام اصلاحات فرهنگی از طریق پروژه بازسازی تمامی اصول و فروع اسلام بر پایه اجتهاد در اصول و فروع می‌باشد؛ و باز در همین رابطه است که اقبال معمار استراتژی انحطاط‌زادگی جوامع مسلمین از انحطاط تمدنی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اخلاقی و نظری و عملی توسط انحطاط‌زادگی اسلام تاریخی می‌باشد؛ و باز محمد اقبال معمار استراتژی بازسازی اسلام تاریخی از طریق ارسطوزادگی و تصوف‌زادگی و فقه‌زادگی اسلام تاریخی می‌باشد.

بنابراین بدین ترتیب بود که شریعتی از اواخر دوران اقامت خود در مغرب زمین توسط آشنائی با رویکرد و اندیشه محمد اقبال لاهوری دچار یک تحول همه‌جانبه در عرصه استراتژی گشت و در چارچوب این تحول همه‌جانبه بود که شریعتی با گذشته استراتژی انقلابی‌گری شناور خود وداع همیشگی نمود و به استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی محمد اقبال لاهوری اعتقاد پیدا کرد.

البته شریعتی در بدو اعتقاد به استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی محمد اقبال (هر چند که کلیات فرموله شده و تئوریک محمد اقبال را قبول کرد اما) در راستای اجرای آن در جامعه ایران، «شریعتی به صورت انطباقی با استراتژی اصلاحات محمد اقبال برخورد نکرد، بلکه برعکس برخورد شریعتی در این رابطه برخورد تطبیقی بود»، چراکه شریعتی در این رابطه:

اولاً خود را در برابر جامعه ایران می‌دید نه جامعه بزرگ هندوستان. ثانیاً در جامعه ایران شریعتی خود را در برابر مذهب تشیع می‌دید نه مانند اقبال در برابر مذهب تسنن.

ثالثاً شریعتی خود را در نیمه دوم قرن بیستم یعنی در دوران اعتلای جنبش‌های رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی می‌دید، نه مانند اقبال که در مرحله پیش‌اعتلای جنبش‌های رهایی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی قرار داشت.

رابعاً به علت ظهور هیولای استالینیسم در کشور شوروی و بلوک شرق، شریعتی خود را در برابر دوران افول سوسیالیست دولتی می‌دید برعکس اقبال که در دوران لنین و دوران شکوفائی سوسیالیسم دولتی در عرصه بین‌المللی قرار داشت.

خامساً به علت ظهور هیولای امپریالیسم آمریکا (در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم) و یکه‌تازی امپریالیسم آمریکا که (توسط سرمایه‌های مالی و نظامی و صنعتی این هیولا که بیش از ۵۰ درصد کل تولید ناخالص کره زمین را صاحب بود و توسط سیطره هم‌مونی نظامی و اقتصادی و سیاسی هیولای امپریالیسم آمریکا در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم بر نهادهای بین‌المللی قدرت) استقلال و هویت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تمامی کشورهای پیرامونی را به چالش کشیده بود، شریعتی خود را در برابر مبارزه رو به اعتلای ضد امپریالیستی خلق‌های کشورهای پیرامونی بر علیه سرمایه‌داری جهانی می‌دید. ■■■■

ادامه دارد



«توحید» با دو رویکرد

«اقبال» و «شریعتی»

اما تفاوتی که در این رابطه بین دستگاه فلسفی اندیشه اقبال با دستگاه فلسفی اندیشه شریعتی وجود دارد، این است که شریعتی برعکس اقبال، (که در تبیین دستگاه فلسفی خود بر پایه توحید فلسفی در همه مراحل و مؤلفه‌های تبیین فلسفی توحید به صورت محوری تکیه می‌کند) هر چند که او مانند اقبال از توحید فلسفی آغاز می‌کند، ولی در ادامه بر «توحید تاریخی» به عنوان اصل محوری دستگاه فلسفی خود تاکید می‌ورزد» و برعکس اقبال می‌کوشد تا تمامی مؤلفه‌های توحید اجتماعی و توحید انسانی دستگاه فلسفی خود، در چارچوب «توحید تاریخی» تبیین نماید؛ که کنفرانس «حسین وارث آدم» او نمایش این حقیقت می‌باشد.

بنابراین هر چند شریعتی مانند اقبال، «دستگاه فلسفی خود را در چارچوب اجتهاد کلامی در اصل توحید، از توحید فلسفی در وجود آغاز می‌کند، ولی او در ادامه دستگاه‌سازی فلسفی خود، بر محور توحید تاریخی، به جای محور توحید فلسفی تاکید می‌ورزد». شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «جایگاه توحید تاریخی در دستگاه‌سازی فلسفی منظومه معرفتی

منظور ما از طرح این موضوع در اینجا در این رابطه است که عنایت داشته باشیم که برای مطالعه کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، جهت فهم دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی اقبال باید به صورت روتین این مطالعه از فصل اول تا فصل هفتم صورت بگیرد، چرا که مبانی فلسفی منظومه معرفتی اقبال به همین ترتیب آرایش فصل‌های کتاب بازسازی (که توسط خود او بیان شده است) تبیین یافته است. (آنچنانکه مبانی فلسفی منظومه معرفتی شریعتی تنها در چارچوب مخروط درس اول اسلام‌شناسی ارشاد او قابل فهم می‌باشد و به همین دلیل شریعتی بارها و بارها در رابطه با درس اول اسلام‌شناسی ارشاد خود تاکید می‌ورزید و آن را نمایش تمامی منظومه معرفتی خودش می‌دانست، طبیعی است که برای فهم دستگاه فلسفی اندیشه شریعتی، باید مطابق همان «آرایش مراحل فلسفی مخروط اسلام‌شناسی» او، از پائین به بالا عمل کنیم؛ که طبق این مخروط اسلام‌شناسی شریعتی مانند اقبال، «نخست بر توحید فلسفی تحت عنوان جهان‌بینی» تکیه می‌کند و سپس «از توحید فلسفی به توحید تاریخی می‌رسد و از آنجا به توحید اجتماعی» می‌پردازد و در آخر به توحید انسانی می‌رسد).

بنابراین برای فهم دستگاه فلسفی اقبال که تنها توسط مطالعه کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام او (که مانیفست منظومه معرفتی اقبال می‌باشد) امکان‌پذیر است، نباید در مطالعه فصل‌های کتاب بازسازی به صورت گزینشی عمل نمائیم؛ به عبارت دیگر فهم دستگاه فلسفی اندیشه اقبال، توسط کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام او، در گرو مطالعه فصل‌های هفت گانه این کتاب (از آغاز تا انتها به همین صورتی است که توسط خود اقبال آرایش پیدا کرده است) می‌باشد.

ثالثاً دستگاه فلسفی اندیشه شریعتی که مانند دستگاه فلسفی اندیشه اقبال «بر بن مایه توحید استوار می‌باشد» و مانند دستگاه فلسفی منظومه معرفتی اقبال، «این توحید زیربنائی صورتی ذومراتب و سیال و مشککه دارد»،

شریعتی همان جایگاه توحید فلسفی در دستگاه فلسفی منظومه معرفتی اقبال می‌باشد». آنچه‌آنکه باز در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که «اگر بدون فهم توحید فلسفی اقبال، امکان فهم دستگاه فلسفی منظومه معرفتی اقبال وجود ندارد، بدون فهم توحید تاریخی شریعتی، امکان فهم دستگاه فلسفی منظومه معرفتی شریعتی وجود نخواهد داشت.»

بنابراین، اقبال در بستر تبیین نظری دستگاه فلسفی خود، از توحید فلسفی به توحید تاریخی می‌رسد و از توحید تاریخی به توحید اجتماعی می‌رسد و سال‌ها بعد از مهاجرت به انگلستان او از توحید اجتماعی به توحید انسانی راه پیدا می‌کند؛ اما شریعتی هر چند از توحید فلسفی آغاز می‌کند، او نمی‌تواند مانند اقبال از توحید فلسفی وارد توحید تاریخی بشود. لذا خود توحید تاریخی را به عنوان محور فلسفی، جهت محور تبیین دستگاه فلسفی خود انتخاب می‌نماید، در نتیجه برعکس دستگاه فلسفی اقبال، در دستگاه فلسفی شریعتی، بین توحید فلسفی با توحید تاریخی، حلقه مفقوده وجود دارد و همین حلقه مفقوده، باعث گردیده است که شریعتی در تبیین توحید تاریخی، آنچه‌آنکه هم در کنفرانس‌های «میعاد با ابراهیم» و هم در کنفرانس «حسین وارث آدم» و به صورت واضح‌تر در کلاس‌های «اسلام‌شناسی ارشاد»، به خصوص از درس نهم به بعد شاهدهیم که شریعتی برعکس اقبال (که برای تبیین توحید تاریخی در عرصه پروسس حیات و هدفداری و ادامه آن وحی نبوی پیامبر اسلام، مستقیم از توحید فلسفی توسط زنجیره زمان طبیعی یا زمان فلسفی، به تبیین توحید تاریخی در چارچوب نبوت پیامبران ابراهیمی می‌پردازد) نمی‌تواند از توحید فلسفی، توحید تاریخی را تبیین نماید. لذا همین حلقه مفقوده باعث گردیده است که برای فهم دستگاه فلسفی شریعتی، از دستگاه فلسفی اقبال شروع بکنیم، هر چند که در عرصه توحید تاریخی، دستگاه فلسفی اقبال، باید توحید تاریخی اقبال را توسط توحید تاریخی شریعتی فهم کنیم و به همین ترتیب در خصوص توحید اجتماعی و توحید انسانی اقبال، این قانون حاکم می‌باشد.

البته نکته‌ای که طرح آن در اینجا ضرورت دارد اینکه، «تعریف تاریخ از نظر شریعتی با تعریف تاریخ از نظر

اقبال متفاوت می‌باشد»؛ زیرا شریعتی «تاریخ را علم شدن انسان تعریف می‌کند» در صورتی که اقبال «تاریخ را فرایندی از پروسس حیات می‌داند» لذا در چارچوب این تعریف از تاریخ است که شریعتی، عین جایگاهی که اقبال برای زمان طبیعی یا زمان فلسفی (نه زمان ریاضی و فیزیکی آلبرت انیشتین) قائل است، برای تاریخ قائل بشود و تاریخ را در عرصه تبیین، فقط مشمول انسان نمی‌کند، بلکه مانند پروسس حیات و زمان اقبال، آن را برای همه وجود تعمیم می‌دهد. به این ترتیب، شریعتی برعکس دیدگاه ذات‌گرایانه و طبایع‌انگارانه فلسفه ارسطو، در رابطه با جهان و وجود معتقد است که برعکس ارسطو که معتقد بود انسان و جهان دارای طبایع مشخص و مقدر از پیش تعیین شده می‌باشند و حرکت وجود بر مبنای ماهیت مختلف چهارگانه چهار عنصر آب و باد و خاک و آتش شکل می‌گیرد، شریعتی با نفی کامل اندیشه ارسطوئی، در این رابطه معتقد است که هستی و انسان، ماهیت و طبایع از پیش تعیین شده ندارند، هستی و انسان تاریخ دارند.

منظور شریعتی در این رابطه این است که می‌خواهد بگوید که آنچه‌آنکه اقبال در عرصه توحید فلسفی معتقد است که خداوند فاعل و خالق و دائماً در حال خلق جدید و حاضر در وجود در عرصه خلقت جهان، محدود و محصور در علم از پیش مقدر شده خود نمی‌باشد و محدود به هیچ تقدیر از پیش مقدر شده نیست و آینده برای او باز می‌باشد و توسط این آینده باز است که خداوند توسط خلق جدید بدون نقشه از پیش مشخص شده در علم باری خود، آینده را خود مدیریت می‌کند و انسان که از نظر قرآن برگزیده و امانت‌دار و جانشین خداوند در زمین می‌باشد، باید مانند خداوند، آزاد و با اراده و آفریننده، به سوی آینده باز حرکت کند و آینده را خود بسازد، او (شریعتی) با همین رویکرد اقبال به جهان و انسان می‌نگرد، یعنی شریعتی مانند اقبال انسان را مخلوقی آزاد و با اراده و آفریننده می‌داند. آنچه‌آنکه او (شریعتی) مانند اقبال جهان را در چارچوب پروسس حیات و تکامل و هدفداری تبیین می‌نماید.

تفاوت این دو نظریه‌پرداز سترگ تاریخ اسلام در این است که «اقبال با زنجیر زمان به تبیین این امر می‌پردازد، اما

ارشاد» شکل گرفت. لذا هرگز در «اسلام‌شناسی مشهد» که او توحید را در دایره فردی و اخلاقی خلاصه می‌کند، ما نمی‌توانیم این تبیین دستگاه فلسفی شریعتی را فهم کنیم. پر پیداست که «بزرگ‌ترین خلاء دستگاه فلسفی شریعتی، حلقه مفقوده بین توحید فلسفی و توحید تاریخی است». هر چند که شریعتی به صورت اجمالی در «اسلام‌شناسی ارشاد» تلاش می‌کند تا بر پایه زیرساخت توحید تاریخی به معنای علم شدن وجود و انسان و جامعه و طبیعت شکل می‌گیرد و از آنجائی که او از توحید تاریخی به توحید اجتماعی و توحید انسانی می‌رسد، ولی (عنایت داشته باشیم که در این رابطه شریعتی زیربنای همه این مؤلفه‌های توحید، اعم از توحید فلسفی و توحید تاریخی و توحید اجتماعی و توحید انسانی دیالکتیک وجودی می‌داند، و در عرصه تبیین از تضاد به توحید می‌رسد نه از توحید به تضاد، آنچنانکه در تبیین توحید تاریخی او بر دیالکتیک هابیل و قابیل تکیه می‌کند و در تبیین توحید اجتماعی، بر دیالکتیک بین ناس از یکطرف و ملاء و مترف و رهبان از طرف دیگر تکیه می‌نماید و در تبیین توحید انسانی، بر دیالکتیک بین روح خدا و لجن یا روح خدا و شیطان تکیه می‌نماید)، آنچه مهمتر از این مصداق‌های سه گانه دیالکتیک در دستگاه فلسفی شریعتی می‌باشد این است که در دستگاه فلسفی شریعتی ترم «تاریخ» به صورت متفاوتی به کار برده شده است، یعنی در یکجا از نظر شریعتی «تاریخ» دلالت بر حرکت تکاملی جامعه در بستر حیات و تکامل می‌کند و در جای دیگر «تاریخ» علم شدن خود انسان می‌باشد. آنچنانکه در جائی دیگر از نظر شریعتی «تاریخ» علم شدن همه وجود است؛ یعنی آنچنانکه او معتقد است که «انسان تاریخ دارد»، به همان ترتیب، او معتقد است که «تمام جهان و وجود

دارای تاریخ می‌باشند.»

در این رابطه است که «دستگاه فلسفی شریعتی، نیازمند به دستگاه فلسفی اقبال می‌باشد» یعنی «دو دستگاه فلسفی اقبال و شریعتی در پیوند با هم یکدیگر را کامل می‌کنند»؛ به عبارت دیگر، آنچنانکه دستگاه فلسفی شریعتی در عرصه توحید فلسفی نیازمند به دستگاه فلسفی اقبال می‌باشد، دستگاه فلسفی اقبال در تبیین توحید تاریخی و بالطبع توحید اجتماعی و توحید انسانی نیازمند به دستگاه فلسفی شریعتی می‌باشد. ❧

ادامه دارد

شریعتی با زنجیر تاریخ». بطوریکه می‌توان در این رابطه اینچنین تبیین کرد، «آنچنانکه بدون فهم زمان طبیعی یا زمان فلسفی اقبال، امکان فهم دستگاه فلسفی اقبال وجود ندارد، بدون فهم تاریخ در دستگاه فلسفی شریعتی، فهم دستگاه فلسفی شریعتی امکان‌پذیر نیست». بدین خاطر در این رابطه است که دستگاه فلسفی منظومه معرفتی شریعتی بر محور توحید تاریخی، به معنای علم شدن وجود و انسان و جامعه و طبیعت شکل می‌گیرد و از آنجائی که او از توحید تاریخی به توحید اجتماعی و توحید انسانی می‌رسد، ولی (عنایت داشته باشیم که در این رابطه شریعتی زیربنای همه این مؤلفه‌های توحید، اعم از توحید فلسفی و توحید تاریخی و توحید اجتماعی و توحید انسانی دیالکتیک وجودی می‌داند، و در عرصه تبیین از تضاد به توحید می‌رسد نه از توحید به تضاد، آنچنانکه در تبیین توحید تاریخی او بر دیالکتیک هابیل و قابیل تکیه می‌کند و در تبیین توحید اجتماعی، بر دیالکتیک بین ناس از یکطرف و ملاء و مترف و رهبان از طرف دیگر تکیه می‌نماید و در تبیین توحید انسانی، بر دیالکتیک بین روح خدا و لجن یا روح خدا و شیطان تکیه می‌نماید)، آنچه مهمتر از این مصداق‌های سه گانه دیالکتیک در دستگاه فلسفی شریعتی می‌باشد این است که در دستگاه فلسفی شریعتی ترم «تاریخ» به صورت متفاوتی به کار برده شده است، یعنی در یکجا از نظر شریعتی «تاریخ» دلالت بر حرکت تکاملی جامعه در بستر حیات و تکامل می‌کند و در جای دیگر «تاریخ» علم شدن خود انسان می‌باشد. آنچنانکه در جائی دیگر از نظر شریعتی «تاریخ» علم شدن همه وجود است؛ یعنی آنچنانکه او معتقد است که «انسان تاریخ دارد»، به همان ترتیب، او معتقد است که «تمام جهان و وجود

یادمان باشد که این معنای «تاریخ» در دستگاه فلسفی شریعتی، در آخرین فرایند حرکت اصلاح‌گرایانه نظری او، یعنی از بعد از سفر حج که در اسفند ماه ۴۸ صورت گرفت و از سه جلسه کنفرانس «میعاد با ابراهیم» در اواخر سال ۴۸ و اوایل فروردین ۴۹ (که سفرنامه حج او می‌باشد) و در ادامه آن کنفرانس «حسین وارث آدم» و بالاخره «اسلام‌شناسی

الفبای «دموکراسی سوسیالیستی»

سه مؤلفه‌ای و فرایندی در دیسکورس

«جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

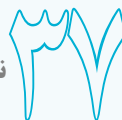
اعتلای مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه «وحدت اپوزیسیون» به صورت یک سنتز روندی رو به اعتلا دارد؛ اما در جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران حتی به موازات اعتلای جنبش آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران پروسه تشمت و تفرقه‌روندی رو به افزایش داشته است که البته دلیل اصلی این امر آن است که اپوزیسیون ایران نمی‌خواهد یا نمی‌تواند در پیوند افقی با جنبش دینامیک تکوین یافته از پائین جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران خود را تعریف نماید.

یادمان باشد که «در اروپا و مغرب زمین ابتدا جنبش‌های صنفی و سیاسی و اجتماعی توده‌ای تکوین پیدا کردند و در مرحله بعد بود که احزاب سیاسی پیدا شدند»، اما در جامعه ایران در طول ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران «این فرایند صورتی معکوس داشته است یعنی ابتدا احزاب و جریان‌های سیاسی پیدا شدند و از بعد از آن بوده است که جنبش‌های اجتماعی و صنفی و سیاسی تکوین پیدا کرده‌اند»؛ و این یکی از عوامل عدم تکوین پروسس به صورت دینامیک در جامعه ایران می‌باشد. لذا از آنجائیکه اپوزیسیون ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران به صورت مستقل و جدای از مبارزه دینامیک افقی مردم ایران خود را تعریف کرده است و جایگاه خود را «موتور کوچکی می‌دانسته است که وظیفه‌اش به حرکت درآوردن موتور بزرگ جامعه ایران بوده است» و در چارچوب تئوری تحزب‌گرایانه لنینیستی جایگاه خود را

باری، بدین ترتیب است که «در عرصه دموکراتیک کردن جامعه برای دستیابی به دموکراسی تکیه بر فرایند رهائی زنان آن جامعه به عنوان امری کلیدی می‌باشد»؛ اما نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه «فرایند رهائی زنان جامعه در جوامع مختلف صورت یکسانی ندارد»، به عبارت دیگر توسط نسخه وارداتی نمی‌توان پروژه رهائی زنان یک جامعه را در جوامع مختلف به صورت یکسان اجرا کرد. برای مثال در جامعه امروز ایران که زنان هنوز حق انتخاب در لباس هم ندارند و گرفتار آپارتاید جنسیتی و آپارتاید حقوقی می‌باشند، مسیر رهائی زنان ایران نمی‌تواند مستقل از مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و دموکراسی‌خواهانه کل جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باشد، چرا که «دموکراسی عمودی» برای جامعه امروز ایران در یک جمله ساده عبارت خواهد بود از «برابری و آزادی برای همه شهروندان جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران».

بدون تردید تنها در چارچوب این «دموکراسی عمودی» است که جنبش زنان ایران در کنار دیگر جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران اعم از جنبش طبقه کارگر و جنبش معلمان و جنبش دانشجویان و جنبش بازنشستگان و جنبش زحمتکشان شهر و روستا و حتی جنبش حاشیه‌نشینان می‌توانند فرایند جنبش رهائی‌بخش خود را در مسیر اعتلای قرار دهند؛ به عبارت دیگر آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته حیات رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شاهد بوده‌ایم هر گونه مبارزه جنبش رهائی‌بخش زنان ایران که در پیوند و در چارچوب جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران صورت نگیرد محکوم به شکست و سرکوب توسط حاکمیت مطلقه فقهاتی خواهد بود؛ بنابراین مهمترین مشخصه فرایند رهائی‌بخش جنبش زنان ایران در تندپیچ تاریخ جامعه امروز ایران این است که «فرایند رهائی‌بخش زنان ایران باید در بستر فرایند دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه کل اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران صورت بگیرد».

۹ - اگر بخواهیم اپوزیسیون ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران را از مرحله پیشا انقلاب مشروطیت الی الان مورد آسیب‌شناسی قرار بدهیم «بزرگ‌ترین آفت اپوزیسیون تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران تفرقه و تشمت و انشقاق و پراکندگی و فرقه‌گرایی و سکتاریست می‌باشد». به طوری که اگر در این رابطه بخواهیم داوری بکنیم، می‌توانیم بگوئیم که در طول ۱۵۰ سال گذشته حیات حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران هر چه زمان گذشته است تا به امروز اپوزیسیون ایران روند انشعاب و تفرقه و تشمت رو به جلو داشته است. آنچنانکه شاهدیم امروز این تشمت و تفرقه بر اپوزیسیون خارج و داخل کشور ایران به حدی رسیده است که حتی تعریف اپوزیسیون برای مخالفین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم غیر ممکن می‌باشد. پر پیداست که این خصیصه تفرقه و انشقاق اپوزیسیون داخل و خارج کشور ایران فرایندی عکس جوامع دیگر دارد، چراکه در جوامع دیگر به موازات



به صورت «حزب طراز نوینی تعریف می‌کرده است که وظیفه‌اش جایگزینی طبقه کارگر و یدک کشیدن جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بوده است» و در این عرصه نه تنها معتقد به «رویکرد تک حزبی» بوده است و نه تنها در چارچوب رویکرد تک حزبی خود معتقد بوده است که «من مصییم خصم مخطی» و نه تنها در چارچوب این رویکرد تک حزبی معتقد به «کسب قدرت سیاسی» به عنوان تنها استراتژی رهائی‌بخش و آزادی‌بخش و برابری‌طلبانه مردم ایران بوده است، بلکه مهمتر از همه اینکه در چارچوب رویکرد «دیکتاتوری پرولتاریا» به عنوان شکل حکومت و دولت هر گونه حرکت غیر خودی را لجن مال می‌کرده است. کشتار درون تشکیلاتی جریان‌های چریک‌گرا دهه اول ۵۰ مولود همین رویکرد بوده است.

بدین ترتیب بوده است که در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران، اپوزیسیون جامعه ایران چه در مؤلفه مذهبی آن و چه در مؤلفه مارکسیستی آن و چه در مؤلفه ملی آن، رویکردی به غایت سکتاریستی داشته است؛ و در چارچوب همین رویکرد سکتاریستی بوده است که این اپوزیسیون آنچنانکه در پروسه تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران شاهد بودیم، در تدبیج‌های حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران «غایب بوده‌اند».

۱۰- جنبش زنان ایران در فرایند رهائی‌بخش خود در شرایط خودویژه امروز جامعه ایران باید عنایت داشته باشند که جنبش زنان ایران یک «جنبش پیشاهنگ» نیست که در چارچوب استراتژی اپوزیسیون خارج‌نشین یا داخل‌نشین تعریف بشوند، بلکه برعکس جنبش زنان ایران یک «جنبش پیشرو» است که تنها در چارچوب جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران اعم از جنبش کارگری و جنبش معلمان و جنبش زحمتکشان شهر و روستا و غیره قابل تعریف می‌باشند. فهم این جایگاه جنبش زنان ایران در این شرایط حساس تاریخی ایران می‌تواند تبیین‌کننده مسیر رهائی جنبش زنان ایران بشود. لذا در عرصه خودآگاهی زنان ایران به این جایگاه تاریخی خود است که امروز جامعه بزرگ زنان ایران به عنوان کنش‌گر، تنها در پیوند با جنبش‌های دیگر پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین می‌توانند فرایند رهائی‌بخش خود را به پیروزی برسانند؛ و لذا تا زمانیکه جامعه زنان ایران به عنوان کنش‌گران اصلی وارد فرایند رهائی‌بخش در پیوند با دیگر جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار نگیرند، امکان دموکراتیک شدن جامعه ایران در راستای دستیابی به دموکراسی وجود ندارد.

طبیعی است که جنبش زنان ایران به عنوان جنبش پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به علت تحمیل آپارتاید جنسیتی و سیاسی و اجتماعی و حقوقی در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، امروز مسیر صعب و مشکلی در پیش دارند؛ و مبارزه رهائی‌بخش آن‌ها در عرصه دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ

مستضعفین ایران دارای خودویژگی‌های کنکری و مشخص می‌باشد. ولی با همه این احوال، رمز موفقیت جنبش زنان ایران تنها و تنها در گرو تکیه بر جامعه مدنی جنبشی و پیوند با جنبش‌های پیشرو و مبارزه درازمدت دموکراتیک می‌باشد. سازمان‌یابی و برنامه‌ریزی و کسب رهبری در مسیر راه‌پیمائی طولانی جنبش زنان ایران باید تنها در عرصه مبارزه دینامیک به صورت خودجوش صورت بگیرد، نه اینکه در چارچوب استراتژی اپوزیسیون دین‌ستیز خارج‌نشین تعریف بشود. جنبش رهائی‌بخش زنان ایران اگر عدالت‌محور و دموکراسی‌محور نباشد نمی‌تواند سنتزی رهائی‌بخش برای زنان امروز ایران (که گرفتار آپارتاید فقهی و آپارتاید جنسیتی و آپارتاید حقوقی و آپارتاید سیاسی و اجتماعی می‌باشند) به همراه داشته باشد.

۱۱- اگر تعریف دموکراسی را عبارت از «مکانیسمی برای محدود کردن قدرت» بدانیم و اگر قدرت را آنچنانکه ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی می‌گوید عبارت از «شانس اعمال اراده» تعریف بکنیم، بدون تردید آنچنانکه برتراند راسل فیلسوف انگلیسی می‌گوید «مجبور می‌شویم که قدرت را به سه مؤلفه قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی تقسیم نمائیم». لذا در این رابطه است که دموکراسی به عنوان «مکانیزم محدود کردن قدرت» باید به سه شاخه «دموکراسی سیاسی» و «دموکراسی اقتصادی» و «دموکراسی معرفتی» تقسیم بشود؛ که البته دموکراسی اقتصادی تنها در چارچوب سوسیالیسم (که همان اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف در چارچوب مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید می‌باشد) قابل تعریف می‌باشد.

البته دموکراسی در مفهوم مردم‌سالاری به معنای حاکمیت مردم بر مردم توسط خود مردم می‌باشد. لذا در این رابطه است که «دموکراسی سوسیالیستی» برعکس لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری قدرت در دو عرصه پائینی‌ها و بالائی‌ها تقسیم می‌نماید، چرا که بن‌مایه «دموکراسی سوسیالیستی» برعکس بن‌مایه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری می‌باشد یعنی اگر «دموکراسی را مکانیسمی جهت مهار و محدودیت قدرت در سه مؤلفه مختلف آن تعریف بکنیم، بدون تردید در رویکرد دموکراسی سوسیالیستی تنها راه محدود کردن قدرت، توسط قدرت آلترناتیو صورت می‌گیرد». لذا در این رابطه است که طرفداران رویکرد دموکراسی سوسیالیستی (برعکس لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری که معتقدند که توسط قانون و تقسیم قوای سه‌گانه و صندوق‌های انتخابات و نظام فدرالیسم می‌توان قدرت بالائی‌ها را مهار کرد) بر این باورند که تنها راه محدود کردن قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی (در بالائی‌های قدرت) «ایجاد و تکوین قدرت در پائینی‌های جامعه می‌باشد»؛ که در رویکرد طرفداران «دموکراسی سوسیالیستی» تنها مکانیزم تکوین قدرت در پائینی‌های جامعه، «دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است» که البته این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین به



صورت دینامیک منهای جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران اعم از جنبش کارگری و جنبش زنان و جنبش دانشجویی و جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان و جنبش زحمتکشان شهر و روستا و جنبش حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران، شامل قدرت رسانه و انجمن‌های مردمی مستقل از حاکمیت هم می‌شوند.

لذا تنها در چارچوب «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که دموکراسی به معنای مکانیزم مهار قدرت در جامعه می‌تواند مادیت پیدا کند» زیرا منهای اینکه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌تواند «جامعه را دموکراتیک نماید» خود «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، صورت اهرم قدرت در دست پائینی‌های جامعه پیدا می‌کند» که مطابق آن پائینی‌های جامعه توسط قدرت دینامیک خود می‌توانند بالائی‌ها را در عرصه قدرت سه مؤلفه‌ای مهار نمایند. یادمان باشد که «جوهر دموکراسی بر این اصل استوار می‌باشد که مردم باید حاکمیتی داشته باشند که علاوه بر اینکه نسبت به آنها رضایت دارند، خود این مردم باید حق داشته باشند که هر وقت که خواستند بتوانند آنها را عوض کنند؛ و در تغییر آنها مردم منهای آزادی رأی باید از رأی آزاد برخوردار باشند»؛ و لذا برای اینکه مردم در جهت تغییر حاکمیت منهای «آزادی رأی دهی»، از «رأی آزاد» هم برخوردار باشند. لازم است که دموکراسی با عدالت و آموزش همگانی و آزادی بیان در جامعه همراه باشد. لذا طبیعی است که بدون عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت جنسیتی و عدالت حقوقی و عدالت آموزشی و آموزش و سواد همگانی و آزادی بیان در جامعه امکان دستیابی به رأی آزاد در عرصه انتخابات و آزادی رأی وجود نخواهد داشت؛ و آنچنانکه بارها و بارها معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه داوری کرده است، «بدون رأی آزاد، آزادی رأی معنا ندارد».

باری گرچه در لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری «مبنای دموکراسی قانونیت» می‌باشد، از آنجائیکه قانون می‌تواند نابحق تکوین پیدا کند، مبنای دموکراسی سوسیالیستی «بر اراده مردم» استوار می‌باشد و در «دموکراسی سوسیالیستی» اراده مردم اساس اقتدار حاکمیت‌ها می‌باشد نه مشروعیت‌های عوام‌فریبانه ساختگی تعیین شده در آسمان‌ها. لذا بدین ترتیب است که هر چه از رویکرد لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری به سمت «دموکراسی سوسیالیستی» پیش برویم، «دموکراسی مستقیم یا دموکراسی مشارکتی» جایگزین دموکراسی غیر مستقیم پارلمانی می‌شود. طبیعی است برای گذار از دیکتاتوری به دموکراسی در رویکرد «دموکراسی سوسیالیستی» قبل از هر چیز لازم است که «رعیت در جامعه بدل به شهروند بشود و تکلیف در آن جامعه بدل به حق و حقوق طبیعی و انسانی گردد»؛ و حق و حقوق شهروندی به صورت همگانی و علی‌السویه در عرصه آزادی و برابری نهادینه بشود.

فرهنگ دموکراسی که لازمه تکوین «دموکراسی سوسیالیستی» می‌باشد، همین ظهور حق شهروندی علی‌السویه در عرصه آزادی و برابری می‌باشد. بدین خاطر «دموکراسی یک فرایند است» که در چارچوب «نظام اجتماعی» به صورت یک پروسس در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی ظهور پیدا می‌کند. دموکراسی در مؤلفه سیاسی که همان شکل حکومت می‌باشد، حکومت مردم بر مردم توسط مردم که همان مردم سالاری می‌باشد تعریف می‌گردد. مشخصه مؤلفه سیاسی دموکراسی در شکل‌بندی دولت عبارتند از:

الف - آزادی‌های مدنی. ب - رأی آزاد مردم جهت تغییر حاکمیت. ج - حاکمیت قانون. د - قوه قضائیه مستقل در چارچوب تفکیک قوا.

بنابراین بدین ترتیب است که «دموکراسی پایدار» در یک جامعه بدون نهادهای مدنی و اجتماعی که نماینده قدرت مردم در برابر حاکمیت و اصحاب قدرت می‌باشد ممکن شدنی نیست. پر واضح است که برای اینکه بتوانیم با رویکرد نظام اجتماعی به فرایند دموکراسی دست پیدا کنیم، باید بر «استراتژی تحول اجتماعی تکیه نمائیم»، چراکه «بدون تحول فرهنگی و تحول اجتماعی» نمی‌توان تمام جامعه را به عنوان کنش‌گران اصلی وارد میدان کرد. فراموش نکنیم که آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم تا زمانیکه کل جامعه به عنوان کنش‌گران اصلی وارد پروسس دموکراسی‌خواهی نشوند، دموکراسی به عنوان یک نظام اجتماعی نمی‌تواند در سه مؤلفه مختلف سیاسی و اقتصادی و معرفتی تکوین پیدا کند؛ و مشکل جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران در این بوده است که توسط کنش‌گری نخبگان یا روشنفکران یا جریان‌های پیشاهنگ سه مؤلفه‌ای حزبی و چریکی و ارتش خلقی تلاش می‌کردند تا به دموکراسی آن هم فقط در عرصه سیاسی و در چارچوب شعار کسب قدرت سیاسی دست پیدا کنند؛ که البته به شکست منتهی گردید؛ و دلیل آن هم این بوده است که رویکرد نخبه‌گرایی در گذشته در اشکال مختلف آن دارای یک ضعف کلیدی بوده است و آن اینکه همه آن رویکردها خود را اصل می‌پنداشتند و معتقد به یدک کشیدن مردم بوده‌اند؛ و البته ریشه همه این انحراف‌های نخبه‌گرایانه در تحلیل نهائی بازگشت پیدا می‌کرد به انحراف رویکرد لنینیستی در انقلاب اکتبر روسیه در عرصه استراتژی حزب‌گرایانه پیشاهنگی؛ که مطابق آن منهای تکیه حزبی سوسیالیسم دولتی خود حزب پیشاهنگ جایگزین طبقه کارگر می‌شود و همراه با یدک کردن طبقه کارگر و شکل دولتی «دیکتاتوری پرولتاریا» خود نخبگان پیشاهنگ به عنوان کنش‌گران اصلی درمی‌آیند. در نتیجه همین یدک شدن مردم و کنش‌گر اصلی شدن پیشاهنگ عاملی می‌شود تا دموکراسی در پروژه سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی در خلاء موضوع تعریف بشود؛ و همین سترون شدن دموکراسی باعث گردید تا سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی در قرن بیستم شکست بخورد. ■■■

ادامه دارد



آسیب‌شناسی انقلاب مشروطیت

نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا

استبدادی و دموکراسی‌خواهانه خود، نه تنها به صورت «نفی‌ائی یا لائی» یا «بدون آلترناتیو اثباتی» مبارزه کرده‌اند، بلکه مهمتر از آن اینکه مبارزه ضد استبدادی مردم ایران به صورت تک مؤلفه‌ای یعنی تنها «ضد استبداد سیاسی» بوده است، بدون اینکه استبداد مذهبی یا استعمار کهنه حوزه‌های فقه‌ای را به چالش بکشند؛ و همین امر موجب گردید تا شرایط برای بازتولید استبدادسیاسی در فرایند پسا انقلاب مشروطیت و انقلاب ضد استبدادی ۵۷ فراهم شود.

باری، بدین ترتیب است که باز هم تاکید و تکرار می‌کنیم که داوری ما در باب شکست سه جنبش بزرگ تاریخ ایران و قاره آسیا یعنی جنبش مشروطه‌خواهی و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران و جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران بر این امر قرار دارد که مبارزه تک مؤلفه‌ای با استبداد سیاسی (به صورت نفی‌ائی در غیبت وجه اثباتی و آلترناتیو) بدون مبارزه با استبداد مذهبی یا استعمار کهنه حوزه‌های فقه‌ای عامل اصلی شکست سه جنبش بزرگ تاریخ ایران بوده است؛ و از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که درسی که از تاریخ سه جنبش بزرگ مشروطه‌خواهی و جنبش ملی کردن صنعت نفت و جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران برای آیندگان به ارث گذاشته شده است، اینکه تا زمانیکه «مبارزه دموکراسی‌خواهانه مردم ایران دو مؤلفه استبداد، یعنی استبداد سیاسی و استبداد مذهبی را به چالش نگیرند و توسط برخورد تک مؤلفه‌ای بخواهند با استبداد برخورد نمایند، جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم شکست

البته تفاوتی که در بازتولید استبداد سیاسی از دل استبداد مذهبی یا استعمار کهنه حوزه‌های فقه‌ای بین انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ با انقلاب مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران دکتر محمد مصدق داشت این بود که در پنج فرایند انقلاب مشروطیت «بازتولید استبداد سیاسی از دل استبداد مذهبی به صورت دو مؤلفه جداگانه قدرت به انجام رسید» اما برعکس انقلاب مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران دکتر محمد مصدق، در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران از آنجائیکه هژمونی این انقلاب در دست روحانیت سنتی حوزه‌های فقه‌ای قرار داشت، همین امر باعث گردید تا از بعد از پیروزی جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر استبداد سیاسی پهلوی، در فرایند بازتولید استبداد سیاسی در مرحله پسا انقلاب ۵۷ برای اولین بار پس از رژیم ساسانیان در تاریخ ایران شرایط برای یکی شدن سه قدرت «زر و زور و تزویر» یا «یکی شدن استبداد سیاسی و استبداد مذهبی» فراهم شود. ظهور هیولای ولایت فقه که در چارچوب قانون اساسی ولایتمدار و به خصوص در اصل ۱۱۰ قانون اساسی رژیم مطلقه فقه‌ای به نمایش در آمده است، نشانگر همین پیوند دو مؤلفه استبداد سیاسی و استبداد مذهبی در چارچوب رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم می‌باشد.

لذا این داوری فرموله شده ما در تفاوت بین دو انقلاب مشروطیت و انقلاب ضد استبدادی ۵۷ که قبلاً گفته‌ایم که «در انقلاب مشروطیت، آن مشروطه‌خواهان بودند که بر مشروطه‌خواهان مسلط شدند، اما در انقلاب ۵۷ این مشروطه‌خواهان بودند که بر مشروطه‌خواهان مسلط شدند» دلالت بر همین امر می‌کند، چراکه مهمترین سنتز انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران ظهور هیولای ولایت فقیه در عرصه سیاست و فرهنگ و مذهب و اجتماع جامعه ایران بود؛ و همین هیولای تاریخ بشر بود که توانست در اندک زمانی، تثلیث قدرت زر و زور و تزویر در سیمای واحدی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر جامعه نگون‌بخت ایران به نمایش بگذارد.

پر پیداست که اگر بخواهیم در عرصه شکست دو انقلاب مشروطیت و ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران به آسیب‌شناسی مشترک بپردازیم، داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که علت اصلی شکست دو انقلاب مشروطیت و انقلاب ضد استبداد ۵۷ این بوده است که جامعه ایران در مبارزه ضد



خواهد خورد.»

همچنین درس دیگری که تاریخ سه جنبش بزرگ مشروطه‌خواهی و جنبش ملی کردن صنعت نفت و جنبش ضد استبدادی ۵۷ برای آیندگان به ارث گذاشته است اینکه، مبارزه ضد استبدادی مردم ایران تا زمانیکه فقط جنبه نفی‌ای داشته و فقط مردم ایران به دنبال آن باشند که «کی برود و کی جای آن بنشیند» بدون آنکه بدانند «چه می‌خواهد برود و چه می‌خواهد جایگزین آن بشود» و به قول محمد اقبال لاهوری مبارزه فقط در چارچوب «لا» خلاصه بشود، بدون اینکه به مرحله «الا» برسد، بدون شک سرانجام چنین جنبش‌هایی آنچنانکه در جنبش مشروطه‌خواهی و جنبش ملی کردن صنعت نفت و جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران تجربه کردیم شکست خواهد بود. حتی اگر هزار بار دیگر هم مردم ایران انقلاب بکنند «باز آس همان آس، کاسه همان کاسه خواهد بود.»

یادمان باشد که دایره آسیب‌شناسی فوق فقط مشمول قاعده و بدنه جامعه بزرگ ایران در ۱۲۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران نمی‌شود، بلکه مهمتر از قاعده و بدنه جامعه ایران رأس هرم جامعه ایران، یعنی جنبش روشنگری جامعه ایران می‌باشد که در ۱۲۰ سال گذشته عمر حرکت خود نیز گرفتار این آفت و آسیب بوده‌اند. بطوریکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که در ۱۲۰ سال گذشته عمر جنبش روشنگری ایران پیشکسوتان نظری و عملی مردم ایران گرفتار این آفت تک مؤلفه‌ای در عرصه مبارزه دموکراسی‌خواهانه و ضد استبدادی بوده‌اند؛ یعنی از میرزا یوسف خان مستشارالدوله و فتحعلی خان آخوندزاده و میرزا ملکم خان و طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی و غیره الی الان جنبش روشنگری جامعه بزرگ ایران تنها توسط مبارزه ضد استبداد سیاسی بدون مبارزه ضد استبداد مذهبی تلاش کرده‌اند تا جنبش دموکراسی‌خواهانه خود را پیش ببرند؛ که البته نتوانستند و شکست خوردند.

فراموش نکنیم که در این عرصه باید معلم کبیرمان شریعتی مستثنی کرد، چراکه جنبش ارشاد شریعتی، تنها جنبشی در تاریخ ایران بوده است که در عرصه مبارزه عدالت‌طلبانه و دموکراسی‌خواهانه خود سه مؤلفه قدرت با شعار «مبارزه زر و زور و تزویر» به چالش کشیده است؛ و آنچنان شریعتی در این عرصه پیش رفت که «خطر استبداد مذهبی بیشتر خطر استبداد سیاسی برای جامعه بشر تعریف می‌کرد». شعار «اسلام منهای

روحانیت» و شعار «استبداد مذهبی خطرناکترین استبداد تاریخ بشر می‌باشد» شریعتی در این رابطه قابل تفسیر است. بدون تردید نقشه راه شریعتی برای دستیابی به «دموکراسی سوسیالیستی» مورد ادعای او تنها و تنها از مسیر مبارزه همزمان با سه مؤلفه قدرت یعنی «زر و زور و تزویر» تعریف می‌گردد.

قابل ذکر است که محمد اقبال لاهوری بزرگ معمار پروژه اصلاح دینی و اصلاح سیاسی و اصلاح اجتماعی و اصلاح اقتصادی جوامع مسلمین در فرایند پسا شکست حرکت سلفیه سیدجمال - محمد عبده و در فرایند پسا فروپاشی امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۴ و در فرایند پسا انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ و پسا انقلاب اکتبر روسیه در سال ۱۹۱۷ و پسا انقلاب مشروطیت ایران در سال ۱۹۰۶ از آنجائیکه محمد اقبال در عرصه پروژه فوق خود، مانند سیدجمال الدین اسدآبادی تمامی جوامع مسلمین را مشمول پروژه خود می‌دانست، لذا در چارچوب پروژه اصلاح دینی خود (به عنوان زیرساخت پروژه اصلاحات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جوامع مسلمین) بود که او به «پروژه بازسازی اسلام رسید» و البته دلیل اصلی که باعث گردید تا محمد اقبال در این راستا به «پروژه بازسازی اسلام به عنوان موتور پروژه اصلاحات خود برسد» این بود که محمد اقبال برعکس سیدجمال دریافت که «کل اسلام تاریخی در فرایند پسا وفات پیامبر اسلام در طول چهارده قرن عمر اسلام تاریخی ویران شده است» و برای اصلاح اسلام تاریخی از نو در قرن بیستم باید این اسلام ویران شده را توسط «اجتهاد در اصول و فروع اسلام تاریخی و در چارچوب مکانیزم تطبیقی پیوند بین ابدیت و تغییر مورد بازسازی مجدد قرار بگیرد.»

لذا در عرصه این رویکرد محمد اقبال لاهوری بود که او برای بازسازی کل اسلام توسط «اجتهاد در اصول و فروع اسلام در چارچوب مکانیزم تطبیقی پیوند بین ابدیت و تغییر» اسلام ویران شده تاریخی را در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود که مانیفست اندیشه‌های محمد اقبال در این رابطه می‌باشد از نو بازسازی کرد. بازسازی اسلام ویران شده محمد اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی او دارای محورهای تئوریک و نظری بود که بعداً این محورهای تئوریک و نظری او در عرصه پلاتنفرم و برنامه اصلاحات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خودش و شریعتی مادیت پیدا کرد. محورهای تئوریک و نظری که محمد اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی خود جهت بازسازی مجدد اسلام



تاریخی بر آن تکیه کرده است:

- ۱ - به چالش کشیدن اسلام یونانی زده ارسطویی و افلاطونی است.
- ۲ - به چالش کشیدن اسلام صوفیانه از غزالی تا حافظ می باشد.
- ۳ - به چالش کشیدن اسلام فقهاتی از محمد حنیفه قرن اول اسلام تاریخی تا کل اسلام فقهاتی حوزه های فقهی تسنن و تشیع در قرن بیستم است.
- ۴ - به چالش کشیدن اسلام کلامی اشاعره و معتزله که برای بیش از ۱۴ قرن بر اسلام تاریخی سایه افکنده بودند.

پروژه واضح است که در چارچوب این رویکرد و پروژه اصلاح دینی محمد اقبال بود که او (در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام) می کوشد تا از آن اصول نظری و تئوریک پنج فصل اول کتاب بازسازی برنامه عملی خود جهت تحول سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برای جوامع مسلمین ارائه بدهد و الگوی «دموکراسی سوسیالیستی» خود را در قرن بیستم برای جوامع مسلمین بر پایه سه اصل:

۱ - مساوات یا برابری یا سوسیالیسم.

۲ - آزادی یا دموکراسی.

۳ - همبستگی یا اتحاد جوامع مسلمین تبیین نماید.

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه ای که کارآمد است عبارت است از: الف - مساوات و ب - مسئولیت مشترک و ج - آزادی است: و اسلام در عصر حاضر کوششی است برای آنکه این اصول سه گانه به صورت نیروی زمانی و مکانی در آید و در یک سازمان معین بشری متحقق بشود. حکومت یا نظام سیاسی تنها در جهت تحقق سه اصل فوق الهی می باشد. نه به این معنی که رهبری آن در لوای ولایت فقیه خود را نمایندند خدا و پیامبر اسلام و امام زمان بر روی زمین بدانند و چنین بیانیدند که او پیوسته می تواند اراده استبدادی خود را بر خلق های خود در پشت نقاب خدا و پیامبر و امام زمان و غیره از عیب و خطا مخفی بدارد. کسانی که در باره اسلام به خرده گیری پرداخته اند. این مطلب مهم را از نظر دور داشته اند. چراکه در رویکرد قرآن حقیقت نهائی حیات روحانی است نه مادی و پروسه حیات در این جهان به فعالیت دنیائی و این جهانیان بستگی دارد. روح در این جهان فرصت عمل خود را در آنچه که طبیعی و

مادی و این جهانی می باشد پیدا می کند: بنابراین در رویکرد قرآن هر چه دنیائی و این جهانی می باشد (تعریف و تبیین سکولاریسم از نگاه محمد اقبال) از ریشه وجود خود مقدس است (و نیاز موردی و گزینشی اتصال عوام فریبانه به خدا و پیامبر و امام زمان و غیره ندارد) بزرگترین خدمتی که علم جدید به اسلام و در واقع به همه دین ها کرده. نقادی آن در باره چیزی است که آن را ماده می نامیم و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است تا ریشه آن در روحانی کشف نشده باشد. حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. در این جهان همه چیز فی نفسه مقدس است. چنانکه پیامبر اسلام فرمود سراسر زمین خود یک مسجد است. بنابراین دولت و حکومت در این جهان بنابر نظر اسلام و قرآن کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است (سه اصل ۱ - مساوات یا عدالت یا برابری طلبانه یا سوسیالیسم. ۲ - آزادی یا دموکراسی. ۳ - همبستگی بین جوامع مسلمین) در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. تنها به این اعتبار است که هر حکومتی که در این جهان بر پایه سلطه (سیاسی و اقتصادی و مذهبی) بنا نشده باشد و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی (برابری و آزادی و همبستگی خلق ها) مثالی باشد از نظر اسلام و قرآن حکومت الهی می باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۷ - سطر ۳).

ادامه دارد





«سپه‌ای محمد» در نگاه محمد اقبال لاهوری

در شبستان حرا خلوت گزید

قوم و آئین و حکومت آفرید

به صورت «ماند شب‌ها چشم او محروم نوم» مطرح می‌سازد؛ و از اینجا است که اقبال نتیجه‌گیری می‌کند که،

در دل مسلم مقام مصطفی است

آبروی ما ز نام مصطفی است

یعنی در نگاه محمد اقبال پیامبر اسلام برای مسلمانان قرن حاضر یک شخصیت صرف مذهبی موجود در گذشته نیست که ما به خاطر تجلیل ایمانی بخواهیم او را مدح نمائیم. اقبال بر پایه این داوری خود در باب پیامبر اسلام است که معتقد است که شناخت و فهم و تبلیغ شخصیت پیامبر اسلام برای ما مسلمانان، همان شناخت هویت و فرهنگ و آئین و قرآن و اسلام می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه می‌توان گفت که «بدون شناخت پیامبر اسلام ما نه می‌توانیم قرآن را فهم کامل نمائیم و نه می‌توانیم اسلام تاریخی و تمدن و فرهنگ اسلام را فهم کنیم» و شاید یکی از دلایل ایمان و شناخت پیامبر اسلام، تحت عنوان اصل نبوت به عنوان ایمان به اسلام در این رابطه قابل تعریف باشد.

۲ - دومین خودبیزگی وجودی و حیاتی و حرکتی پیامبر اسلام از نظر محمد اقبال لاهوری این است که:

در جهان آئین نو آغاز کرد

مسند آئین پیشین در نورد

از کلید دین در دنیا گشتاد

همچو او بطن ام گیتی نژاد

آنچنانکه در این بیت از اشعار محمد اقبال به وضوح آشکار می‌باشد، برای شناخت درختان باید میوه‌های آن درخت را مورد شناسائی قرار دهیم (تعرف الاشجار بالاثمارها) بدین خاطر، در بیت فوق اقبال میوه شجره تجربه دینی پیامبر اسلام را در معماری جامعه توسط ظهور قوم و آئین و حکومت تعریف می‌نماید.

بدین ترتیب است که می‌توانیم از داوری محمد اقبال نسبت به استراتژی پیامبر اسلام به این جمع‌بندی دست پیدا کنیم که محمد اقبال حاصل حرکت نبوی پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال دوران مکی و مدنی‌اش سه محصول قوم، آئین و حکومت یا خلافت می‌داند؛ بنابراین از نظر او شناخت پیامبر اسلام در گرو شناخت سه محصول قوم و آئین و حکومت دست‌ساز پیامبر می‌باشد. در خصوص منظور اقبال از «قوم» در این بیت بدون تردید می‌توانیم بگوئیم که منظور اقبال همان جامعه یا مدینه‌النبی می‌باشد که بنا به نقل قول اقبال از شاه ولی الله دهلوی نظریه‌پرداز و مفسر بزرگ قرن هیجدهم هندوستان، پیامبر اسلام مدینه‌النبی خود را به صورت یک مدل در چارچوب شرایط قبائلی جامعه آن روز عربستان بنا کرد تا مسلمانان بعد از خودش بتوانند توسط «تکیه بر اجتهاد در اصول و فروع اسلام»، توسط «شناخت جامعه و عصر و زمانش خودشان به صورت تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیسم) مدلی برای جامعه خود بسازند». «آئین» مطرح شده در بیت فوق در رویکرد اقبال همان «فرهنگ و تمدنی می‌باشد که پیامبر اسلام توسط قرآن برای بشریت قرن هفتم میلادی معماری کرد». «حکومت» در اینجا از نظر اقبال همان «نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی بود که پیامبر اسلام توسط مدینه‌النبی خود آلت‌رناتیو نظام عقب‌مانده جاهلیت عربستان کرد؛ و توسط آن بود که توانست شرایط برای پیشرفت جامعه و بشریت عصر خود در قرن هفتم میلادی فراهم نماید»؛ بنابراین بدین ترتیب است که اقبال در بیت:

ماند شب‌ها چشم او محروم نوم

تا به تخت خسروی خوابید قوم

تمدن اسلامی که حداقل بیش از یک دهه بعد از وفات پیامبر اسلام در جهان با سقوط امپراطوری‌های روم و ایران و غیره شکل گرفتند، «سنتز همان تجربه درونی دینی فاز حرائی پیامبر اسلام می‌داند» که در این بیت



قبل از اینکه به تفسیر ابیات فوق علامه محمد اقبال لاهوری بپردازیم، لازم می‌بینیم که در اینجا به صورت اجمالی و کپسولی به تفاوت دو رویکرد معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی در خصوص ترسیم تابلو سیمای پیامبر اسلام اشاره‌ای بکنیم. البته در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که هم محمد اقبال و هم شریعتی در ترسیم سیمای پیامبر اسلام تلاش وافر داشته‌اند که در ابعاد مختلف روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخی و استفاده از متون و در رأس آنها قرآن و نهج‌البلاغه به ترسیم سیمای پیامبر اسلام بپردازند. فراموش نکنیم که نزدیکترین بیوگرافی موجود در باب پیامبر اسلام به لحاظ تاریخی ۱۵۰ سال با حیات پیامبر اسلام فاصله زمانی دارند؛ به عبارت دیگر مدت یک قرن و نیم خلاء زمانی بین حیات پیامبر اسلام و بیوگرافی‌های موجود و مکتوب از او وجود دارد. بدون تردید در طول این مدت یک قرن نیم، انتقال احادیث و اخبار و اطلاعات مربوطه به حیات پیامبر اسلام صورت اذهانی داشته است. یادمان نرود که حتی نهج‌البلاغه امام علی در قرن چهارم هجری در دوران آل بویه توسط سید رضی جمع‌آوری شده است؛ که معنای این امر آن است که بین حیات امام علی و نهج‌البلاغه موجود نزدیک به ۴۰۰ سال فاصله زمانی وجود داشته است؛ که در طول این ۴۰۰ سال بدون تردید مطالب نهج‌البلاغه به صورت اذهانی انتقال پیدا می‌کرده است (البته منهای نامه‌های نهج‌البلاغه که به قلم امام علی نوشته شده است و لذا چنین استنباط می‌شود که این نامه‌ها که بعضی از آنها مثل نامه به مالک اشتر یا وصیتنامه به امام حسن بسیار بلند هم هستند به صورت مکتوب در قرن چهارم در اختیار سیدرضی بوده است).

در خصوص قرآن هم باید یادآوری کنیم که حداقل سه کاتب وحی به صورت مشخص از همان آغاز دوران مکی و مدنی و حیات پیامبر اسلام موظف به مکتوب کردن وحی نبوی پیامبر اسلام بوده‌اند. هر چند که قرآن‌های مکتوب دوران پیامبر اسلام هنوز به دست مسلمانان نرسیده است؛ و گفته می‌شود که عثمان پس از تنظیم قرآن موجود، تمامی قرآن‌های دیگر را جمع‌آوری کرد و از بین برد. به هر حال نکته‌ای که در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد اینکه همین خلاء ۱۵۰ ساله تاریخی بین بیوگرافی‌های مکتوب پیامبر

اسلام تا حیات او باعث گردیده است تا نظریه‌پردازان و متفکرین مسلمان در عرصه ترسیم سیمای پیامبر اسلام، تنها در چارچوب بیوگرافی‌های موجود از قرن دوم حرکت نکنند، بلکه بر اجتهاد فکری و نظری خود هم تکیه داشته باشند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا هم اقبال و هم شریعتی به عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان تاریخ اسلام در این عرصه برای ترسیم سیمای پیامبر اسلام در چارچوب رویکردهای متفاوتی به این مهم بپردازند (البته در این خصوص این تفاوت بین دو رویکرد اقبال و شریعتی در رابطه با عاشورای ۶۱ هجری امام حسین هم وجود دارد که در مقاله تبیین عاشورا در رویکرد تطبیقی محمد اقبال از شماره ۱۱۰ نشر مستضعفین مطرح کردیم).

در یک نگاه کلی می‌توانیم تفاوت دو رویکرد محمد اقبال و شریعتی در عرصه ترسیم سیمای پیامبر اسلام اینچنین خلاصه نمائیم که رویکرد اصلی محمد اقبال در ترسیم سیمای پیامبر اسلام یک رویکرد روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بوده است، در صورتی که شریعتی در چارچوب همان رویکرد تاریخی و تاریخی کردن سیمای پیامبر اسلام حرکت کرده است. لذا در همین رابطه است که در ابیات فوق اقبال مهمترین دستاورد حیات نبوی پیامبر اسلام برای بشریت «قرائت نو از جهان و جامعه و انسان و تاریخ» تعریف می‌کند؛ که البته در ابیات فوق اقبال این مهم را به این صورت مطرح می‌کند:

در جهان آئین نو آغاز کرد

مسند اقوام پیشین درنورد

پر واضح است که طرح این مهم از طرف اقبال در خصوص سیمای پیامبر اسلام همان تفسیر ۵ آیه اول سوره علق قرآن می‌باشد که طبق نظر اکثریت قریب به اتفاق مفسرین اهل سنت و شیعه این ۵ آیه اول سوره علق (که تبیین کننده منشور نظری حرکت پیامبر اسلام می‌باشد) همان پنج آیه‌ای است که در پایان فاز ۱۵ ساله حرائی در شبستان حرا بر پیامبر اسلام نازل گردیده است؛ و البته غیر از این پنج آیه اول سوره علق هیچ آیه دیگری از قرآن در شبستان حرا بر پیامبر اسلام نازل نشده است و تمامی آیات دیگر قرآن در عرصه پراتیک ۲۳ ساله جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه مکی و مدنی بر پیامبر اسلام نازل شده است.



«أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ -
 - أَفْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ - الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ - عَلَّمَ الْإِنْسَانَ
 مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُ - ای پیامبر قرائتی نو از خدای خالق بکن -
 خدای خالق انسان از علق - خدای خالق کرامت انسان -
 خدای خالق کرامت انسان توسط آگاهی و قلم - خدای خالق
 کرامت انسان توسط آگاهی انسان به آنچه که نمی دانست.»

آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم این پنج آیه آغازین سوره علق،
 «تبیین کننده منشور نظری حرکت ۲۳ ساله نبوی پیامبر
 اسلام می باشد»، چراکه هسته اصلی مضمون این آیات فقط
 در یک کلمه آن نهفته است و آن «أَفْرَأُ» اینکۀ آیا آنچنانکه
 مفسرین قرآن تا کنون گفته اند مقصود از «أَفْرَأُ»، قرائت
 و خواندن متن بوده است، البته چنین بنظر می رسد که
 چنین استنباطی عوض کردن موضوع و یا آدرس اشتباه
 دادن باشد، چراکه سوالی که در اینجا مطرح می شود اینکۀ
 «کدامین متن؟» مگر وحی نبوی پیامبر یا نزول آیات قرآن
 بر قلب پیامبر اسلام آنچنانکه قرآن می گوید، «به صورت
 خواندن متن بیرونی بوده است؟» بدون تردید موضوع
 «قرائت» که در این پنج آیه اول سوره علق به صورت هدف
 بعثت پیامبر اسلام تبیین شده است «قرائت نو» (از آنچه
 در گذشته بشریت از خداوند و جهان و انسان داشته است)
 می باشد، چراکه قبل از پیامبر و زمان پیامبر بشریت نسبت
 به خداوند کافر نبوده است و حتی خود بت پرستی شیوه ای
 از خداپرستی بشر بوده است، اشکال بشریت در شیوه
 خداشناسی و جهان شناسی و انسان شناسی و جامعه شناسی
 و تاریخ شناسی بوده است.

بشریت در قرن هفتم میلادی برای عبور از فرایند
 «تفسیری» یونانی زده از خدا و جهان و انسان و ورود به
 فرایند «تغییر» جهان و جامعه و انسان و تاریخ نیازمند به
 بازتعریف و بازشناسی و بازخوانی خدا و جهان و انسان و
 جامعه و تاریخ داشته است؛ و لذا بدین ترتیب بوده است که
 تمامی دستاورد بعثت پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی
 برای بشریت سرگردان در همین پنج آیه آغاز سوره علق
 خلاصه شده است؛ و آن اینکۀ «ای پیامبر قرائتی نو از
 خدا و انسان و جهان برای بشریت آغاز کن.»

باری، آنچنانکه اقبال می گوید توسط این قرائت نو از خدا و
 جهان و انسان توسط پیامبر اسلام بود که خاتمیت نبوت

اعلام گردید و هدایت گری عقل برهان گر استقرائی بشر در
 ادامه طولی حرکت انبیا ء قرار گرفت.

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد

بر رسول ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفل ایام را

او رسل را ختم و ما اقوام را

خدمت ساقی گری با ما گذاشت

داد ما را آخرین جامی که داشت

لا نبی بعدی ز احسان خداست

برده ناموس دین مصطفی است

قوم را سرمایه قوت از او

حفظ سر وحدت ملت از او

حق تعالی نقش هر دعوی شکست

تا ابد اسلام را شیرازه بست

دل زغیر اله مسلمان بر کند

نعره لا قوم بعدی می زند

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل رموز بیخودی - ص ۷۰ - سطر ۱ به بعد

بدین ترتیب است که محمد اقبال در ابیات فوق در ترسیم
 و تبیین سیمای پیامبر اسلام می گوید «در جهان آئین نو
 آغاز کرد»، بدون تردید از نظر محمد اقبال «آئین نوئی» که
 پیامبر اسلام در جهان آغاز کرده است، توسط «قرآن» بوده
 است، چراکه اقبال در تبیین جایگاه قرآن در عرصه پروژه
 تفسیر و تغییر خداشناسی و جهان شناسی و انسان شناسی و
 جامعه شناسی بشریت از قرن هفتم میلادی الی الان، بر این
 باور است که در تحلیل نهائی همه این پروژه توسط پیامبر
 اسلام به وسیله قرآن به انجام رسانیده است. ❏

ادامه دارد

تبیین «فلسفه مرگ انسان»

۴

در رویکرد امام علی

سخن محمد اقبال را باید باور کنیم که این خود پروسس تکامل حیات بود که در قرن هفتم میلادی به قطع مجدد وحی نبوی پیامبران ابراهیمی فرمان داد نه تشخیص پیامبر اسلام. پر واضح است که این تفسیر محمد اقبال از ظهور عقل برهانی استقرایی توسط وحی نبوی پیامبران ابراهیمی تفسیر همان کلام امام علی در خطبه اول نهج البلاغه می‌باشد که می‌فرماید:

«...فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ... - پس در میان انسان‌ها خداوند رسولان خویش را مبعوث کرد و انبیاء خود را فرستاد تا این انبیاء از مردم بخواهند که پیمان خود را ادا نمایند. انبیاء نعمت‌های فراموش شده مردم به آنها یادآوری کردند و با تبلیغ دین در میان مردم اقامه حجت کردند و توسط آن بود که انبیاء توانستند گنج نهانی عقل بشری را که در زیر خاک‌های جهالت مدفون شده بود بیرون بیاورند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۳ - س ۱۰).

لذا به همین دلیل در رویکرد امام علی و محمد اقبال لاهوری ظهور عقل سکولار بشری محصول بعثت انبیاء الهی می‌باشد (نه انکار و آلترناتیو وحی نبوی آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در رد محمد اقبال لاهوری مطرح می‌کند) «شک نیست که جهان قدیم،

ولی با تولد عقل و ملکه نقادی، پروسس حیات به خاطر نفع خود تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که پروسه وحی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری ایجاد کرده بود، متوقف ساخت. (محمد اقبال در اینجا معتقد است که ختم نبوت و بسته شدن درب‌های آسمانی ضرورتی بود که خود پروسه حیات با ظهور عقل برهانی استقرایی اقدام به انجام آن کرد، چراکه با ظهور عقل برهانی استقرایی در بشر در قرن هفتم میلادی که سنتز وحی نبوی پیامبران ابراهیمی بود، هدایت‌گری پروسس حیات صورت دینامیک و خود بنیاد پیدا کرد) آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است؛ اما با ظهور عقل استدلال‌کننده که تنها ابزار انسان جهت تسلط او بر طبیعت می‌شود، بدون تردید پروسه وحی تکامل پیدا می‌کند و خود همین ظهور عقل در انسان ضرورت پیدا می‌کند تا آن را با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت، تقویت بکنند.

بنابراین در این چارچوب است که محمد اقبال به تبیین عقل سکولار که مولود و سنتز وحی نبوی پیامبران ابراهیمی بوده است، می‌پردازد. در رویکرد تطبیقی محمد اقبال عقل سکولار به معنای عقل بی‌نیاز به وحی نبوی مجدد پس از پیامبر اسلام می‌باشد، چراکه اقبال معتقد است که قرآن یا همان وحی نبوی پیامبر اسلام توسط سه منبعی کردن منابع معرفت عقل بشری علاوه بر اینکه دوران تک منبعی پیامبران سلف ابراهیمی را برای بشریت به پایان رسانید توسط همین تکثر منابع معرفتی که شامل منبع تجربه درونی و منبع طبیعت و منبع تاریخ می‌شود، راه ظهور و تکوین عقل سکولار را فراهم ساخت. لذا بدین ترتیب است که در رویکرد تطبیقی محمد اقبال عقل سکولار که همان عقل برهانی استقرایی می‌باشد، خود مولود و سنتز وحی نبوی پیامبر اسلام و قرآن و پیامبران سلف ابراهیمی پیامبر اسلام می‌باشد. بی‌نیازی عقل سکولار یا عقل برهانی استقرایی بشر به وحی مجدد نبوی در رویکرد تطبیقی محمد اقبال لاهوری به معنای بی‌نیازی عقل سکولار یا عقل برهانی استقرایی از قرآن نیست، چراکه محمد اقبال قرآن در دوران ختم نبوت یکی از منابع هدایت‌گری عقل بشر می‌داند. لذا در این رابطه است که داوری شیخ مرتضی مطهری در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه رئالیسم» که می‌گوید اقبال به جای ختم نبوت بر پروژه ختم دیانت تکیه کرده است، یک داوری غلط و جاهلانه می‌باشد؛ یعنی نه تنها محمد اقبال در دوران ختم نبوت معتقد به ختم دیانت نیست بلکه خود عقل برهانی استقرایی که موتور تکوین ختم نبوت شده است، در چارچوب پروژه دیانت پیامبران ابراهیمی در دو فاز غریزی و عقلانی تفسیر و تبیین می‌نماید.

در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کما بیش تحت فرمان تلقین بود چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود، ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاه‌سازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده که نمی‌توانسته است از طبقه‌بندی معتقدات دینی مبهم و سنت‌ها آن سوتر رود و هیچ نقطه اتکایی در باره اوضاع عینی حیات برای ما فراهم نمی‌آورد. پس چون به مسئله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح الهام وی در کار است متعلق به جهان جدید است. حیات در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام که آرزومندم چنان که دلخواه شما است برای شما مجسم کنم، ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می‌رسد؛ و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است. ولی این اندیشه به آن معنی نیست که تجربه باطنی که از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه پیغمبرانه ندارد، قرآن اکنون دیگر از آنکه واقعیتی حیاتی باشد منقطع شده باشد. قرآن «نفس» (خود) و «آفاق» (جهان) را منابع علم و معرفت می‌داند خدا نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد و هم در تجربه بیرونی و وظیفه آدمی آن است که معرفت بخشی همه سیماهای تجربه را در معرض قضاوت قرار دهد. اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی حیات، جانشین شدن کامل عقل به جای غریزه است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد نیروی روان شناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها را متوقف می‌سازد». (قابل ذکر است که در رویکرد اسلام تطبیقی محمد اقبال «ولایت»

عبارت است از تکیه پیامبر بر شخصیت نبوی خودش، به جای ارائه دلیل در رابطه با ادعای وحیانی که برای مردم می‌نماید؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال «ولایت» یعنی اینکه پیامبر اسلام در برابر اعلام تکلیف و دستورات خودش به مردم به جای اعلام دلیل و حجیت می‌گوید: «چون من پیامبر اعلام کرده‌ام بنابراین شما مردم موظف به اجرای آن می‌باشید.»

در این عبارت اقبال می‌خواهد بگوید که «ختم نبوت پیامبر اسلام، در گرو ختم ولایت پیامبر می‌باشد» یعنی بعد از پیامبر اسلام دیگر کسی حق ندارد بگوید شخصیت من دلیل دستورات و تکلیف و ادعای من است. شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که در رویکرد اسلام تطبیقی اقبال از بعد از وفات پیامبر اسلام همه افراد مسلمان موظفانند که برای ادعای خود دلیل بیاورند؛ و هیچ کس حق ندارد تحت عنوان ولایت برای مردم یا برای مسلمانان تکلیف تعیین کند؛ و مشروعیت خود را به جای رأی مردم انتصاب آسمانی بداند. لذا در این رابطه است محمد اقبال معتقد است که شیعیان ختم ولایت پیامبر اسلام را ۲۵۰ سال به عقب انداختند؛ و البته چه حیف که امروز اقبال لاهوری زنده نیست تا ببیند که روحانیت حوزه‌های فقه‌های شیعه تابع رویکرد خمینی، توسط ولایت فقیه بیش از ۱۴ قرن ختم ولایت پیامبر اسلام را به عقب انداخته‌اند، چرا که جوهر ادعای خمینی در کتاب «ولایت فقیه» این است که فقه‌های حوزه‌های فقهی شیعه از همان ولایتی برخوردار می‌باشند که پیامبر اسلام برخوردار بود.

«خداوند تعالی به رسول اکرم و ائمه امر کرده است تا ولایت و امامت را به اهلش رد کنند. یعنی رسول اکرم ولایت را به امیر المومنین و آن حضرت هم به ولی بعد از خود واگذار کند و همین طور ادامه یابد» (کتاب ولایت فقیه خمینی - ص ۸۴ - س ۲).

ایضاً خمینی در ص ۱۲۴ - س ۴ کتاب ولایت فقیه خود می‌گوید: «عرض کردم ولایتی که برای پیغمبر اکرم و ائمه می‌باشد برای فقیه هم ثابت است.»

باری در رویکرد تطبیقی محمد اقبال هر گونه اعتقاد به استمرار ولایت پیامبر اسلام پس از وفات پیامبر تحت هر عنوانی به معنای انکار ختم نبوت پیامبر اسلام می‌باشد؛ زیرا در عبارت فوق از اقبال او معتقد است که لازمه اعتقاد به ختم نبوت پیامبر اسلام، اعتقاد داشتن به ختم ولایت پیامبر اسلام است به این



معنی که از بعد از وفات پیامبر اسلام دیگر کسی نمی‌تواند مشروعیت ادعای خودش را به آسمان نسبت بدهد و صد البته علت اینکه در تمامی نهج‌البلاغه امام علی حتی به صورت اشاره هم از واقعه غدیر جهت تعیین مشروعیت خودش یاد نمی‌کند تنها در چارچوب همین رویکرد تطبیقی محمد اقبال قابل تفسیر می‌باشد.

یادمان باشد که در نهج‌البلاغه امام علی هر جا که می‌خواسته از مقبولیت قبول خلافت خودش یاد کند تنها بر رأی مردم و شورا و انتخاب مردم تکیه می‌کند (نه اینکه آنچنانکه اسلام فقاهتی و ولایتی حوزه‌های فقهی شیعه مدعی هستند بر مشروعیت آسمانی خودش) «اعتقاد به ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر باعث می‌گردد تا در برابر ما چشم انداز تازه‌ای از معرفت در میدان تجربه درونی هم بگشاید، این کار نیمی از شعار مسلمانی است و به کار نیم دیگران می‌ماند که با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیته که فرهنگ‌های کهن بر آنها پوشانده بودند، اسلام روح مشاهده از روی نقادی در تجربه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است؛ بنابراین به تجربه باطنی و عارفانه، هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد، باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر بشود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد.»

باری، در چارچوب رویکرد امام علی به موضوع «فلسفه مرگ»، مرگ یک تجربه فردی است که هر کس در عرصه پراتیک اگزیستانسی خودش به آن می‌رسد.

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الدُّنْيَا أَدْبَرَتْ وَ أَدْنَتْ بَوْدَاعَ وَ إِنَّ الْآخِرَةَ قَدْ أَقْبَلَتْ وَ أَشْرَفَتْ بِاطْلَاعِ الْآلِ وَ إِنَّ الْيَوْمَ الْمَضْمَارَ وَ غَدَا السَّبَاقَ وَ السَّبَقَةُ الْجَنَّةُ وَ الْغَايَةُ النَّارُ أَمْ فَلَا تَأْتِبُ مِنْ خَطِيئَتِهِ قَبْلَ مَنِيئَتِهِ أَمْ لَا عَامِلٌ لِنَفْسِهِ قَبْلَ يَوْمِ بُؤْسِهِ أَلَا وَ إِنَّكُمْ فِي أَيَّامِ أَمَلٍ مِنْ وَرَائِهِ أَجَلٌ فَمَنْ عَمِلَ فِي أَيَّامِ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ نَفَعَهُ عَمَلُهُ وَ لَمْ يَضُرَّهُ أَجَلُهُ وَ مَنْ قَصَرَ فِي أَيَّامِ أَمَلِهِ قَبْلَ حُضُورِ أَجَلِهِ فَقَدْ خَسِرَ عَمَلُهُ وَ ضَرَّهُ أَجَلُهُ أَلَا فَاعْمَلُوا فِي الرَّغْبَةِ كَمَا تَعْمَلُونَ فِي الرَّهْبَةِ أَلَا وَ إِنِّي لَمْ أَرَ كَالْجَنَّةِ نَامَ طَالِبُهَا وَ لَا كَالنَّارِ نَامَ هَارِبُهَا أَلَا وَ إِنَّهُ مَنْ لَا يَنْفَعُهُ الْحَقُّ يَضُرُّهُ الْبَاطِلُ وَ مَنْ لَا يَسْتَقِيمُ بِهِ الْهُدَى يَجُرُّ بِهِ الضَّلَالُ إِلَى الرَّدَى أَلَا وَ إِنَّكُمْ قَدْ أَمَرْتُمْ بِالظُّعْنِ وَ دَلَلْتُمْ عَلَى الزَّادِ وَ إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ ائْتِنَانِ اتِّبَاعِ الْهَوَى وَ طُولِ الْأَمَلِ فَتَزَوَّدُوا فِي الدُّنْيَا مِنَ الدُّنْيَا مَا تَحْرُزُونَ بِهِ أَنْفُسَكُمْ غَدًا - به

تحقیق هر آن و هر نفس دنیا در روی گرداندن و رفتن می‌باشد و همگام با آن آخرت در حال رو نمودن است. پس آگاه باشید که دنیا مرحله آماده شدن می‌باشد و آخرت مرحله مسابقه و امتحان. آیا کسی نیست که پیش از رسیدن مرگ از خطای خود توبه کرده باشد؟ (قابل ذکر است که توبه در دیسکورس قرآن و امام علی یک بازگشت اگزیستانسی می‌باشد نه لق لق زبان) آگاه باشید قبل از فرا رسیدن مرحله نیاز صاحب خودتان بشوید. آگاه باشید که شما امروز در مرحله آرزو و امیدی قرار گرفته‌اید که ورای آن مرحله مرگ قرار دارد. پس قبل از مرحله مرگ با عمل در مرحله امید پشیمانی بی‌عملی مرحله مرگ را به چالش بکشید - آگاه باشید که امروز شما در مرحله زیستن قرار دارید و فردا در مرحله مرگ - برای مرگ فردا در زیستن امروز خود توشه فراهم کنید، چراکه هر کس آنچنان می‌میرد که زندگی می‌کند - آگاه باشید که در مرحله زیستن امروز آنچنان عمل کنید که در مرحله مرگ فردا حسرت عمل نکردن آنچنانی آن نخورید - آگاه باشید کسی که مسیر حق نتواند برای او ارزش آفرین بشود، مسیر باطل نخواهد توانست برای او سودآور باشد - آگاه باشید که کسی که مسیر هدایت در زیستن او نتواند او را پایدار نماید ضلالت در زیستن او را به هلاکت می‌کشاند - آگاه باشید که زیستن شما در دنیا پایدار و همیشگی نیست و مرگ پایانی محتوم و محصول زیستن شما خواهد بود - آگاه باشید برای مرگ فردا امروز با تجربه و عمل صالح خود توشه بیندوزید - آگاه باشید از دو چیز برای زیستن امروز شما در هراسم اول - هوای نفسانی و دوم - آرزوهای دراز» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۸ - ص ۷۱ - س ۵ به بعد).

ادامه دارد



مبانی «متافیزیک قرآن» یا «متافیزیک پیامبر اسلام»

«تفسیر روحانی از جهان» ، «آزادی انسان» ،

«نفسر اتوریته‌ها در ذهن و عین»

زمان طبیعی را، مولود حرکت و خلقت نو به نو و تکاملی جهان توسط خداوند خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید تبیین نماید». تا آنجا که به علت اینکه طبق رویکرد قرآن، خداوند (...کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ - خداوند دائماً در حال خلق جدید است - سوره الرحمن - آیه ۲۹) و (وَالسَّمَاءُ بَنینَاهَا بِأَیْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ - همه وجود با نیروی خود خلق کردیم و اکنون در حال فراخی دادن آنها به سوی آینده باز هستیم - سوره ذاریات - آیه ۴۷) دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و بیکار و بازنشسته در ماوراءالطبیعت قرار نگرفته است، بلکه در پیوند با همین جهان و وجود (نه بشکل حلولی) می‌باشد؛ و خلقت دائم و مستمر خداوند، به علت اینکه در چارچوب جبر علمی باری و مقدرات از پیش تعیین شده قرار ندارد، همین امر باعث گردیده است تا خلقت دائم خداوند، علاوه بر اینکه بسترساز تکوین «پدیده نو» در جهان بشود، وجود و جهان به سوی آینده باز، توسط خداوند مختار مهندسی گردد و «این موضوع کلید رمز وجود ثابت در جهان، در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و ادامه آن در متافیزیک اقبال می‌باشد».

چراکه در متافیزیک و دستگاه فلسفی قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، موضوع ثابت

«مَعَ كُلِّ شَیْءٍ لَا بِمَقَارَنَةٍ وَغَیْرِ كُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَةٍ - خداوند با همه موجودات است بدون پیوستگی؛ و غیر از همه موجودات است، بدون دوری و گسیختگی» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه اول - ص ۴۱ - س ۳). یادمان باشد که در پاسخ به سؤال دوم اقبال، نباید با یک رویکرد ذات‌گرایانه به جهان و هستی و انسان و خداوند نگاه کنیم بلکه بالعکس، «باید مانند قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، با یک رویکرد تاریخی، هستی و جهان و انسان و خداوند را مورد تبیین قرار دهیم». یادمان باشد که اصل زیرساخت مبانی فلسفی و کلامی متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن متافیزیک اقبال، «زمان» است.

زمان در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «زمان ریاضی و فیزیکی انشئینی که وسیله سنجش می‌باشد نیست، بلکه موضوع زمان یک امر فلسفی می‌باشد؛ و در این رابطه به جای زمان ریاضی یا زمان فیزیکی یا زمان اتمی اشاعره و انیشتین (که وسیله سنجش و اندازه‌گیری می‌باشد)، باید با عنوان زمان طبیعی یا زمان فلسفی تعریف کنیم»؛ و در همین رابطه است که بخصوص در سه فصل دوم و سوم و چهارم، کتاب بازسازی فکر دینی علامه محمد اقبال لاهوری، او تمام قد تلاش می‌کند تا:

الف - به مخاطب بفهماند که قرآن در بسیاری از آیات و سوره‌های خود، «معتقد به موضوع زمان طبیعی است»؛ و در این رابطه است که پیامبر اسلام تلاش کرده است تا «توسط طرح اختلاف شب و روز و حرکت اجرام وجود، توجه مخاطبین خود را به امر زمان طبیعی یا همان زمان فلسفی جلب نماید».

ب - در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان تصور خدا و معنی نیایش، اقبال تلاش می‌کند تا «با تعمیم موضوع زمان به خداوند، علاوه بر اینکه، خداوند بیکار و بازنشسته قرار گرفته در ماوراءالطبیعت فلاسفه یونانی و در رأس آنها ارسطو و افلاطون به چالش می‌کشد، با تاسی از قرآن و پیامبر اسلام رابطه خداوند و جهان، یک رابطه ابژکتیو و عینی و واقعی تبیین می‌نماید».

ج - در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال می‌کوشد تا «علاوه بر اینکه به نفی زمان خطی و زمان جبری بپردازد، زمان واقعی یا زمان فلسفی یا

در جهان و وجود، همانا خداوند می‌باشد؛ و به همین دلیل خداوند در این متافیزیک، با خداوند علت اولی و محرک اولیه ارسطویی، یا خداوند نشسته در عالم مثل افلاطونی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد. علی‌الاحوال، موضوع ثابت در این متافیزیک همانا فقط خداوند فاعل و خالق و واحد و دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و او خداوندی است که مستمراً در حال معماری این جهان به سوی آینده باز می‌باشد؛ و دائماً در عرصه خلقت نو، به آفرینش نو و رفتن کهنه می‌پردازد؛ و علاوه بر هدفدار کردن تکامل وجود، در پیوند با وجود قرار دارد و از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر می‌باشد، است (... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ - سوره ق - آیه ۱۶).

«من شخصاً معتقدم که صفت نهائی واقعیت، «نفسانی و روحانی است» ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود، باید بگویم که نظریه اینشتین که نظری‌های علمی است و تنها با ساختمان اشیاء سر و کار دارد، «هیچ توضیحی درباره ماهیت نهائی اشیائی که دارای ساختمانی روحانی هستند، به ما نمی‌دهد». ارزش فلسفی نظریه اینشتین از دو لحاظ است. نخست اینکه، «عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد» بلکه برعکس، این نظریه، «که جوهر، تنها استقراری در مکان است، برمی‌اندازد»؛ و این همان نظری‌های است که به ماتریالیسم کهن می‌انجامد. (در اینجا اقبال به شدت نظریه ذات‌گرایانه ارسطویی و ماتریالیسم مکانیکی قرن هیجدهم و نوزدهم، به چالش می‌کشد و آنها را مردود اعلام می‌کند) جوهر (همان ذات ارسطویی) در نظر عالم فیزیک نسبیتی اینشتینی، «چیزی پایدار نیست» که حالات متغیر داشته باشد. بلکه «منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است» و به همین دلیل در معرفی و ایتهد از نظریه اینشتین، «او به جای مفهوم ماده، از مفهوم ارگانیسم یا سازواره استفاده کرده است». دوم آنکه، «نظریه نسبیت اینشتین، فضا را تابع و وابسته ماده می‌داند». «جهان بنا بر تصور اینشتین، همچون جزیره‌ای نیست که در فضائی نا محدود قرار گرفته باشد» بلکه برعکس، «جهان در فضای محدود، ولی باز به سوی آینده قرار دارد» لذا مطابق نظریه نسبیت اینشتین، «در ماورای جهان، دیگر فضای خالی وجود ندارد» که ما نام آن را ماوراءالطبیعت بگذاریم؛ یعنی مطابق این نظریه، «اگر ماده نباشد، جهان منقبض می‌شود و به صورت یک نقطه درمی‌آید». ضعف نظریه نسبیت اینشتین، «عدم واقعیت زمان طبیعی است»؛ زیرا در نظریه او «زمان، همچون بعد چهارمی از فضا تصور می‌شود». ظاهراً باید به آینده همچون چیزی بنگرند که پیش از آن هست؛ و بی‌شک مانند گذشته ثابت است». «زمان، به عنوان حرکت خلاق آزاد، در نظریه اینشتین معنائی ندارد». در

نسبیت اینشتین «زمان نمی‌گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد». در این نظریه، «ما تنها به ملاقات آنها می‌رویم»؛ بنابراین نظریه نسبیت اینشتین، «از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجربه ما قرار می‌گیرد، غافل می‌ماند». در نتیجه نمی‌توان گفت که «ماهیت زمان، منحصرماً به همان چیزهائی است که در نظریه نسبیت اینشتین مطرح شده است»؛ زیرا این چیزها تنها آنهائی است که این نظریه، «به سود خود، به شکلی انتخاب می‌کند که بتواند طبیعت را به وسیله آنها مورد تفسیر و تعبیر قرار دهد». برای ما که اهل علم فیزیک نیستیم، «فهم ماهیت واقعی زمان اینشتین، غیر ممکن است». شک نیست که «زمان ریاضی اینشتین، مانند زمان طبیعی برگسون که همان دوام محض است، نیست». همچنین «زمان ریاضی اینشتین، همچون زمان مسلسل گذران حقیقت و عصاره علیت کانت هم نیست»؛ زیرا در نظریه کانت، «علت و معلول آنچنان به یکدیگر ارتباط دارند که اولی از لحاظ زمان مقدم بر دومی می‌باشد» بدان صورت که اگر اولی نباشد، دومی نیز نخواهد بود. اگر «زمان ریاضی اینشتین، زمان مسلسل باشد، آنگاه بر مبنای این نظریه ممکن است که با انتخاب مناسبی از سرعت ناظر و دستگاهی که حوادث در آن اتفاق می‌افتد، چنان کنیم که معلول بر علت آن تقدم پیدا کند». به نظر من، «زمان ریاضی اینشتین که همچون بعد چهارمی از فضا در نظر گرفته می‌شود، دیگر زمان نخواهد بود» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل دوم - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی - ص ۴۶ - س ۲۰).

آنچه از عبارات فوق اقبال قابل فهم است، اینکه:

- ۱ - از نظر اقبال، «زمان ریاضی، با زمان طبیعی اختلاف دارد» یعنی آنچنانکه نظریه پرداز زمان ریاضی، اینشتین می‌باشد، نظریه پرداز زمان طبیعی از نظر اقبال، برگسون است.
- ۲ - زمان ریاضی اینشتین «نسبت به ماهیت فلسفی زمان بیگانه می‌باشد و هیچ تبیین و تعریفی در باب ماهیت فلسفی زمان نمی‌کند».
- ۳ - زمان ریاضی اینشتین «در نماد ساعت تنها وسیله اعتباری سنجش زمان می‌باشد». لذا هیچگونه تئوری و نظری‌های در باب ماهیت زمان ارائه نمی‌کند.
- ۴ - «زمانی که تعیین کننده مبنای متافیزیک اقبال می‌باشد، زمان طبیعی است نه زمان ریاضی». موضوع «زمان طبیعی، حرکت جوهری و هدفداری وجود است، نه سنجش اعتباری که موضوع زمان ریاضی اینشتین می‌باشد».
- ۵ - اقبال موضوع و ایده زمان را - آنچنانکه خودش مدعی



است - از قرآن فهم کرده است. چراکه از نظر اقبال «تکیه قرآن بر اختلاف شب و روز و حرکت ماه و خورشید و پدیده‌های طبیعی، همه در راستای همان تکیه قرآن بر امر و موضوع زمان فلسفی می‌باشد.»

۶ - اقبال با زمان طبیعی، به عنوان یک ظرف نگاه نمی‌کند، بلکه آن را صفتی در تمام موجودات می‌داند که مولود حرکت جوهری موجودات است.

۷ - اقبال از آنجائیکه زمان را با رویکرد زمان طبیعی می‌نگرد (نه زمان ریاضی انشتین) و آن را مولود حرکت جوهری وجود می‌داند، همین امر باعث گردیده است تا او با تاسی از قرآن، «زمان را مشمول خود خداوند هم قرار دهد.»

۸ - اقبال اولین متکلمین الهی است که بعد از قرآن و پیامبر اسلام با تاسی از آیات قرآن، به خصوص تاسی از آیه ۲۹ - سوره الرحمن، «... كَلَّ يَوْمَ هُوَ فِي شَأْنٍ» و آیه ۴۷ - سوره ذاریات «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» خداوند را هم زمان‌مند اعلام می‌کند و زمان طبیعی به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد.

۹ - اقبال تعمیم زمان به خداوند را در خدای فاعل و خالق و ابژکتیو، دائماً حاضر در وجود تبیین می‌نماید؛ و توسط تعمیم زمان به خداوند است که اقبال می‌کوشد تا با خدای علت اولی ارسطویی و خدای خسته و بازنشسته تورات تحریف شده و خدای ساعت‌ساز نیوتنی و خدای حلولی هگل و اسپینوزائی و خدای سوپژکتیو کانتی و خدای مثلی و ماوراءالطبیعه افلاطونی و فلوطینی و خدای مقتدر و آمر و شکنجه‌گر و عذاب‌آفرین اسلام فقهاتی و اسلام کلامی اشاعره، مرزبندی کلامی نماید و این بزرگ‌ترین اجتهاد در اصول کلامی اقبال می‌باشد.

۱۰ - اقبال توسط نظریه زمان طبیعی و تعمیم آن به همه وجود و خداوند و تکیه مظلومی کردن بر آن و مولود حرکت جوهری دانستن آن، می‌خواهد «پروژه جبر علم باری و نظریه انفکاک بین حدوث و قدوم یا جهان مخلوق با خداوند خالق یونانی را به چالش بکشد»؛ و توسط پروژه کلامی زمان طبیعی و خدای زمان‌مند و دائماً در حال خلق جدید، او می‌خواهد «توحید بین خالق و مخلوق، یا بین خدا و جهان، یا بین طبیعت و ماوراءالطبیعت، ایده و ماده، روح و بدن، حیات و ماده، حرکت و همدفداری، انسان و خدا و دنیا و آخرت را تبیین نماید.»


لذا آنچنانکه بر سر در آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود»، بر سر در متافیزیک اقبال نوشته شده است که «کسی که زمان طبیعی قرآن و پیامبر اسلام فهم

نمی‌کند، وارد این معبد نشود»؛ زیرا اقبال با پروژه زمان طبیعی و تعمیم دادن آن به همه وجود و زمان‌مند دانستن حتی خود خداوند، «به بازسازی توحید کلامی الهیون و مسلمان پرداخت که برای بیش از هزار سال، توسط محدود و محصور کردن این توحید به عرصه‌های ذهنی، توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید کلامی و توحید افعالی، خلأی بزرگ در متافیزیک توحیدی مسلمانان بوجود آورده بودند.»

۱۱ - اقبال توسط پروژه فلسفی و کلامی زمان طبیعی توانست خدا را، از لامکان ماوراءالطبیعت وارد وجود و طبیعت بکند و خدای فاعل را جایگزین خدای ناظر بکند و خدای دائماً در حال خلق جدید و مشغول به کار را، جایگزین خدای بی‌کار بکند و خدای بی‌مثال را، جایگزین خدای انسان‌واره بکند و خدای معمار و آزاد و مختار و مرید را، جایگزین خدای محصور و زندانی شده در علم باری خویش بکند.

۱۲ - اقبال توسط پروژه فلسفی و کلامی «زمان طبیعی» توانست با باطل کردن نقشه از پیش تعیین شده جهان از آغاز تا انجام در علم باری، علاوه بر باز کردن جهان به سوی آینده باز و بدون برنامه‌ریزی شده قبلی، «دست خداوند، در معماری و مدیریت آینده وجود باز ببیند.»

۱۳ - اقبال در چارچوب پروژه «زمان طبیعی» توانست، «برای اولین بار در تاریخ علم کلام الهیون، موضوع غامض و پیچیده نو شدن وجود و رفتن کهنه‌ها در کلان وجود تبیین فلسفی و کلامی بکند». چراکه تا قبل از پروژه «زمان طبیعی» اقبال، لاینحل‌ترین موضوع فلسفی و کلامی بشر، تبیین فلسفی نو شدن پیوسته جهان و جایگزین شدن مستمر نواها به جای کهنه‌های گذشته بود. اقبال این پیچیده‌ترین مشکل فلسفی بشریت را برای اولین بار توسط پروژه طبیعی زمان، تبیین فلسفی و کلامی کرد.

۱۴ - اقبال در چارچوب تبیین زمان طبیعی به صورت مظلوم و مولود حرکت جوهری وجود و شدن و تکامل وجود، توانست خود «زمان طبیعی» را به صورت نمودار و شاخص نو شدن و رفتن کهنه‌ها تبیین نماید. 

ادامه دارد





انسان‌ها با «عمل آگاهانه»

جامعه، جهان و خودشان را می‌سازند

بکند؛ اما به موازات گذشت زمان و رسیدن شماره درس‌های اسلام‌شناسی و تاریخ ادیان ارشاد به ۴۰، شریعتی رفته رفته درمی‌یافت که توسط آن رویکرد خودش به توحید توصیفی و سرپل خودآگاهی نمی‌تواند در نیروهای تابع خود ایمان ایجاد نماید. هر چند که توحید توصیفی و تئوری خودآگاهی شریعتی توان سیاسی کردن و آزاد کردن نیروهای طرفدار این رویکرد را داشت، در نتیجه همین امر باعث گردید تا شریعتی در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد با تاسی از امام محمد غزالی تئوری جدید اخلاق خود را به عنوان سرپل استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری مطرح نماید.

قابل ذکر است که تئوری اخلاق شریعتی در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد (به عنوان سرپل استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری، یا سرپل استحاله جهان‌بینی به ایدئولوژی) با توحید اخلاقی او در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد و اخلاق امام محمد غزالی از اساس متفاوت بود، چراکه اخلاق امام محمد غزالی و اخلاق اسلام‌شناسی مشهد شریعتی، «اخلاق فردی» می‌باشد در صورتی که تئوری اخلاق مطرح شده در درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی «اخلاق اجتماعی» است.

پر پیداست که «اخلاق اجتماعی» در راستای تئوری «خودآگاهی» شریعتی به عنوان سرپل استحاله جهان‌بینی به ایدئولوژی یا سرپل استحاله توحید صفاتی به توحید تغییری یک گام به پیش می‌باشد، ولی تا جایگاه «ایمان» محصول تجربه باطنی و

باری پس از آگاهی به اینکه در رویکرد قرآن تنها «ایمان» می‌تواند به عنوان سرپل استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری یا سرپل جهان‌بینی توحیدی به ایدئولوژی مطرح شود، حال سوالی که برای ما در اینجا و در این رابطه مطرح می‌شود اینکه، ما در این زمان و در این برهه تاریخی چگونه می‌توانیم جهان‌بینی توحید توصیفی و تفسیری خود را در خودمان و در حرکت‌مان بدل به توحید تغییری بکنیم؟

در پاسخ به این سؤال هم باید بگوئیم در رابطه با دو تجربه معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی می‌توانیم دو گونه پاسخ بدهیم، چراکه اقبال و شریعتی در این عرصه از دو مسیر حرکت کرده‌اند. اقبال در کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام خود که مانیفست اندیشه‌هایش می‌باشد با تاسی از حرکت و متد پیامبر اسلام در فصل‌های ۱ تا ۳ این کتاب، توسط مؤلفه تجربه و تفکیک آن به تجربه‌های دینی و باطنی و طبیعی و واقعی و علمی دانستن سه نوع تجربه فوق توسط تکیه بر دو تجربه دینی برای پیامبران الهی و تجربه باطنی برای افراد غیر پیامبر، تلاش می‌کند تا در چارچوب تعریف ایمان به عنوان محصول و سنتز تجربه باطنی و تجربه دینی در این زمان امکان دستیابی به «ایمان» تنها از طریق تجربه باطنی ممکن بداند و لذا در چارچوب این رویکرد است که اقبال در تبیین جهان‌بینی توحیدی، از عمود خیمه توحید یعنی خداوند شروع می‌کند و با تبیین خدای ایزه که فاعل و خالق مستمر هستی می‌باشد و هستی و وجود شناور در وجود او می‌باشد و با تبیین اینکه هستی و جهان از ماده تا انسان دارای «حیات» می‌باشند و همه جهان مراتبی از حیات دارا می‌باشند، راه دستیابی به ایمان و روش استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری را ممکن می‌سازد.

اما شریعتی در این رابطه از مسیری غیر اقبال حرکت کرده است، به این ترتیب که شریعتی تلاش می‌کرد تا ابتدا به «تدوین و تبیین توحید توصیفی یا جهان‌بینی بپردازد»، با این رویکرد که او معتقد بود که «توحید توصیفی در عرصه نظری اگر به صورت آگاهی وارد خودآگاهی افراد بشود خود بدل به ایمان می‌گردد»، به عبارت دیگر شریعتی به جای تجربه سه مؤلفه‌ای اقبال و به جای امکان دستیابی به ایمان در عرصه تجربه باطنی و تجربه دینی آنچنانکه اقبال معتقد بود، بر موضوع محوری «خودآگاهی» تکیه می‌کرد و معتقد بود که «خودآگاهی» می‌تواند ایمان‌ساز و ایمان‌آفرین بشود. البته شریعتی در عرصه تبیین جهان‌بینی توصیفی از سال ۴۶ تا ۵۱ مدت ۵ سال پروسه پر فراز و نشیبی طی کرد، چرا که در اسلام‌شناسی مشهد او در چارچوب رویکرد انطباقی کوشید با تاسی از فرید وجدی جهان‌بینی توحیدی مورد نظر خود را تبیین نماید، اما رفته رفته شریعتی با تغییر رویکردش از رویکرد انطباقی به رویکرد تطبیقی در اسلام‌شناسی ارشاد که در ادامه درس‌های تاریخ ادیان از نیمه دوم سال ۵۰ اقدام به انجام آن کرد، توحید توصیفی او وارد فرایند جدیدی گردید که کاملاً با توحید توصیفی انطباقی اسلام‌شناسی مشهد متفاوت بود، هر چند شریعتی در چارچوب همان رویکرد خود به «خودآگاهی»، معتقد بود که توسط خودآگاهی می‌تواند توحید توصیفی خود را بدل به توحید تغییری و ایدئولوژی

تجربه دینی علامه محمد اقبال لاهوری فاصله دارد؛ و لذا در همین رابطه بود که شریعتی در مرحله پساآزادی از زندان رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی در سال ۵۵ در جزوه «خودسازی انقلابی» با طرح شعار «کار - مبارزه - عبادت» که همان سه فرایند «پراکسیس طبیعی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس باطنی» می‌باشد، گامی فراتر از «اخلاق اجتماعی» درس نهم اسلام‌شناسی ارشاد خود برداشت؛ و در ادامه راه محمد اقبال، پروسه استحاله جهان‌بینی به ایدئولوژی یا استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری (مانند محمد اقبال) وارد چرخه تجربه سه فرایندی «طبیعی یا کار و اجتماعی یا مبارزه و باطنی یا نیایش» کرد.

طرح شعار «عرفان، برابری، آزادی» شریعتی در فرایند پساآزادی از زندان رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی، در ادامه طولی طرح شعار «کار، مبارزه، عبادت» شریعتی در جزوه «خودسازی انقلابی» می‌باشد که توسط شریعتی توسط شعار «عرفان، برابری، آزادی» تلاش کرد تا شعار «کار، مبارزه، عبادت» خودسازی انقلابی که جنبه فردی داشت، به صورت اجتماعی در آورد.

قابل ذکر است که علامه محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۷ - س ۳ همین مثلث اجتماعی کردن توحید تغییری شریعتی به این شکل مطرح می‌کند:

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است مساوات، مسئولیت مشترک، آزادی می‌باشد. قدرت سیاسی یا حکومت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آنکه این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی مکانی درآورد و در یک سازمان معین بشری متحقق سازد. لذا تنها به این صورت است که قدرت سیاسی حکومت اسلامی یا الهی می‌شود، نه به این معنی که ریاست این حکومت در دست نماینده خودخوانده از خدا بر روی زمین باشد که پیوسته این نماینده خودخوانده از طرف خدا می‌تواند اراده استبدادی خود را در لوی دین منزه سازد.»

شریعتی با سرپل قرار دادن «عرفان» در شعار «عرفان، برابری، آزادی» و سرپل قرار دادن «نیایش یا عبادت» در شعار «کار، مبارزه، عبادت» خود، تلاش می‌کرد تا بتواند بستر استحاله توحید توصیفی خود به توحید تغییری، یا جهان‌بینی به ایدئولوژی را فراهم سازد تا شاید بتواند بدین ترتیب مانند اقبال با تاسی از پیامبر اسلام به «ایمان» به عنوان سرپل استحاله جهان‌بینی به ایدئولوژی یا توحید توصیفی به توحید تغییری و پرورش کادرهای همه جانبه دست پیدا کند.

باری، آنچه می‌توان در یک جمع‌بندی کلی نتیجه‌گیری کرد اینکه مسیر پر فراز و نشیب و سه فرایندی شریعتی نتوانست به سنتز «ایمان» به عنوان سرپل استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری، یا استحاله جهان‌بینی به ایدئولوژی جهت پرورش کادرهای همه جانبه

دست پیدا کند. طبیعی است که حرکت پیشگام آرمان مستضعفین هم در فرایند برونی خود در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ به علت تاسی از رویکرد شریعتی و به علت اینکه به جای «تئوری تجربی ایمان» اقبال، بر «تئوری خودآگاهی» شریعتی تکیه می‌کرد، نتوانست به سنتز «ایمان» جهت پرورش کادرهای همه جانبه سه مؤلفه‌ای «پراکسیس اجتماعی و پراکسیس تشکیلاتی و پراکسیس باطنی» دست پیدا کند.

یادمان باشد که در تحلیل نهائی تئوری «خودآگاهی» شریعتی از جنس «آگاهی» می‌باشد که جنبه «ذهنی» دارد، اما تئوری «تجربه» سه مؤلفه‌ای محمد اقبال از جنس «تجربه» است که جنبه «عملی» دارد؛ و البته و البته و البته همین جنس «ذهنی یا آگاهی» تئوری «خودآگاهی» شریعتی بن مایه بحران فراگیر تشکیلاتی آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۹ و ۶۰ شد. در نتیجه امروز برای اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران گرفتار بحران کادرسازی آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ نشود، مجبور است که در راستای کادرسازی و پرورش نیرو، به جای رویکرد شریعتی بر پایه «خودآگاهی» به عنوان سرپل استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری یا جهان‌بینی به ایدئولوژی که بر سرپل مجرد «خودآگاهی» تکیه می‌کرد، بر تجربه و پراکسیس سه مؤلفه‌ای اقبال تکیه نماید.

البته آرایش سه مؤلفه «پراکسیس باطنی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس طبیعی» (که شریعتی در جزوه «خودسازی انقلابی» خود در مرحله پساآزادی از زندان تحت عنوان «کار - مبارزه - عبادت» از آن یاد می‌کند) به خاطر اینکه فرمول فوق جنبه فردی دارد نه تشکیلاتی و جمعی، پس از تطبیق با فرموله سه فرایندی اقبال می‌تواند در عرصه پرورش نیرو و کادرسازی دارای فونکسیون مثبت باشد، چراکه تکیه مکانیکی کردن بر سه مؤلفه پراکسیس باطنی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس طبیعی یا به قول شریعتی «کار - مبارزه - عبادت» خود می‌تواند بحران‌ساز در عرصه تشکیلات و حرکت بشود. همچنین تاسی به پیامبر اسلام در فرایند کادرسازی خود و در آرایش سه مؤلفه «پراکسیس باطنی و پراکسیس اجتماعی و پراکسیس طبیعی» یا «کار - مبارزه - عبادت» می‌تواند راهگشای ما در این عرصه باشد، چراکه کار بزرگی که پیامبر اسلام در این رابطه کرد این بود که تلاش می‌کرد در عرصه پراکسیس اجتماعی دو پراکسیس باطنی و طبیعی به انجام برساند.

پر واضح است که اگر پیامبر اسلام به جای محور قرار دادن پراکسیس اجتماعی، پراکسیس باطنی محور قرار می‌داد گرفتار همان ورطه هولناک صوفیسم و تصوف در تاریخ اسلام می‌شد. همچنین اگر پیامبر اسلام کار یا پراکسیس طبیعی را محور قرار می‌داد، گرفتار همان رویکرد مکانیکی و اکونومیستی می‌شد که جنبش چریکی ایران در دهه ۵۰ گرفتار آن شدند.



