

مبانی نظری پروژه «گفتمان‌سازی» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در جامعه امروز ایران

اگر در چارچوب «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» امروز جامعه ایران به این باور برسیم که وظیفه استراتژیک جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه و فراهرانی و تندپیچ اجتماعی و تاریخی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، تدوین و تبیین پروژه گفتمان‌سازی به صورت مشخص و کنکرت در چارچوب «گفتمان دموکراتیک و دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای» (اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و اجتماعی کردن قدرت معرفتی) و «گفتمان استثمارستیز ضد سرمایه‌داری رانتی و نفتی و غارت‌گر و وابسته حاکم» و «گفتمان استبدادستیز ضد حاکمیت توتالیتری رژیم مطلقه فقهاتی» و «گفتمان استثمارستیز ضد اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام دگماتیست حوزه‌های فقهاتی» و «گفتمان استثمارستیز ضد تجاوز نظامی و پروژه سرنگون‌طلبانه و تجزیه‌طلبانه مثلث شوم ترامپ - نتانیا هو - بن سلمان» می‌باشد.

۲

☀ پرسش و پاسخ هفده

☀ مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی ۲۳

☀ دموکراسی و آزادی ۲۴

☀ درس‌هایی از تاریخ ۲۶

☀ شریعتی در آئینه اقبال ۲۲

☀ اقبال «پیام - آوری» است برای... ۲۷

☀ بحث‌شناسی ۵۶

☀ فلسفه مرگ در رویکرد امام علی ۳

☀ جنبش‌های «خودجوش پیشرو»... ۱

☀ انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه... ۱

☀ «ما» چه می‌گوییم ۲

☀ «پوپولیسم یا عوام‌گرایی»... ۲

☀ جنبش روشنگری ۲

☀ جنبش شورائی ۵

☀ جنبش دانشجویی ایران ۵

☀ «سیمای محمد» در نگاه اقبال ۲

پیشگامان مستضعفین ایران بوده است.

۳ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) در چارچوب استراتژی عام خود «به جای طبقه‌محوری و گروه‌محوری، جامعه‌محوری اعتقاد داشته است» و پیوسته بر این باور بوده‌ایم که تنها توسط تکیه بر جامعه به عنوان کنشگران اصلی مبارزه در دو جبهه افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه می‌توانیم به «دموکراسی سوسیالیستی» به عنوان یک نظام اجتماعی از کانال «مسیر دموکراتیک دست پیدا کنیم».

۴ - هر چند در چارچوب استراتژی عام جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) به مبارزه طبقاتی در تاریخ و جامعه به عنوان یک اصل محوری نگاه می‌کرده‌ایم، اما هرگز در ۴۰ سال گذشته تمامی مبارزات تاریخی و اجتماعی بشر در مبارزه صرف طبقاتی خلاصه نکرده‌ایم و در این رابطه به مبارزات فراطبقاتی بسیاری در تاریخ و اجتماع بشری اعتقاد داشته‌ایم.

۵ - از آنجائیکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) در عرصه استراتژی عام خود، «جامعه‌محور بوده است نه طبقه‌محور»، لذا در چارچوب رویکرد «تغییرگرایانه و تحول‌خواهانه خود» پیوسته جامعه را به عنوان کنشگران اصلی تغییر و تحول (در دو جبهه افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه) از قاعده جامعه تا اقصای میانی متوسط شهر و روستا تعریف کرده است؛ بنابراین هرگز به «طبقه بورژوازی ایران» چه در دوران رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و چه در دوران حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی به عنوان کنشگران جامعه ایران جهت ایجاد تغییر و تحول اجتماعی و تاریخی و انسانی معتقد نبوده است؛ و هرگز نماینده سیاسی این طبقه در خارج و داخل کشور به عنوان جریان‌های تغییرساز و تحول‌آفرین و ترقی‌خواهانه در عرصه استراتژی عام خود تعریف نکرده است، بلکه برعکس پیوسته بر این باور بوده‌ایم که نماینده‌های سیاسی طبقه بورژوازی ایران چه در داخل و چه در خارج چه نماینده سیاسی طبقه بورژوازی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و چه نماینده سیاسی طبقه بورژوازی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از ارتجاعی‌ترین نیروهای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشند.

بدون تردید سؤال کلیدی که در این رابطه قابل طرح است اینکه مبانی نظری این پروژه گفتمان‌سازی مشخص و کنکریته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران کدام هستند؟ بنابراین به علت حساسیت شرایط اجتماعی و تاریخی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تلاش می‌کنیم تا در سرمقاله این شماره از نشر مستضعفین (ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تنها به پاسخ این سؤال کلیدی بسنده کنیم. در یک نگاه کلی آنچنانکه در نوشته‌ها و مقالات گذشته نشر مستضعفین (ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مطرح کرده‌ایم، خطوط کلی «استراتژی عام» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در راستای دستیابی به «دموکراسی - سوسیالیستی» در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین عبارتند از:

۱ - استراتژی عام جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «یک استراتژی جنبشی می‌باشد» که در طول ۴۰ سال گذشته حرکت خود، از آغاز الی الان (چه در فرایند آرمان مستضعفین و چه در فرایند ده ساله نشر مستضعفین این حرکت) در چارچوب این استراتژی جنبشی حرکت کرده‌ایم؛ و لذا بدین ترتیب بوده است که ما علاوه بر اینکه پیوسته رویکرد تحزب‌گرایانه خودمان را در عرصه همین رویکرد جنبشی تبیین و تفسیر کرده‌ایم، تنها معتقد به جنبش‌های دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جناح‌های درونی قدرت و مستقل از جناح‌های راست و چپ جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور می‌باشیم که در دو مؤلفه افقی جنبش‌های آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه قابل تعریف می‌باشند.

۲ - در عرصه استراتژی عام جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) پیوسته بر این باور و اعتقاد بوده‌ایم و هستیم که سرمایه‌داری رانتی و نفتی و غارت‌گر و وابسته حاکم بر جامعه ایران به عنوان آبخور اصلی تبعیضات طبقاتی و اجتماعی و کالائی کردن نیروی کار کارگران و کالائی کردن آموزش و بهداشت و مسکن و محیط زیست و غیره می‌باشد؛ بنابراین مبارزه همه جانبه «سلبی» و «ایجابی» آلت‌ناتیوی با مناسبات سرمایه‌داری حاکم از آغاز الی الان جزء وظایف کلیدی جنبش



۶- در عرصه استراتژی عام جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته چه در فرایند آرمان مستضعفین و چه در فرایند نشر مستضعفین) پیوسته بر این باور بوده‌ایم که مبارزه عمودی برابری خواهانه باید از کانال مبارزه افقی آزادی خواهانه به انجام برسد. لذا در این رابطه بوده است که پیوسته بر طبل «دموکراسی سوسیالیستی» به عنوان یک مدل و الگوی تغییر و تحول در جامعه ایران کوبیده‌ایم و در چارچوب همین مدل دموکراسی سوسیالیستی بوده است که پیوسته اعتقاد داشته‌ایم که تنها از کانال و مسیر و نقشه راه دموکراتیک است که می‌توان به دموکراسی سه مؤلفه‌ای مدل دموکراسی سوسیالیستی دست پیدا کنیم؛ و در همین رابطه در رویکرد ما «راه سوسیالیسم از مسیر دموکراسی سه مؤلفه‌ای می‌گذرد نه بالعکس»، به عبارت دیگر در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در راستای «اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اجتماعی کردن قدرت معرفتی» در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، باید علاوه بر «تکیه محوری بر جامعه مدنی جنبشی دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر مستقل تکوین یافته از پائین» و علاوه بر «تکیه بر جامعه ایران به عنوان کنشگران اصلی و نیروی عامل دموکراسی سه مؤلفه‌ای» و علاوه بر «تکیه بر استراتژی جنبش - حزبی به جای استراتژی حزبی - جنبشی» و علاوه بر «تکیه بر رویکرد پیشگامی به جای رویکرد پیشاهنگی سه مؤلفه‌ای حزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی و چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای، باید فاعل محور باشیم» و برای تعریف این «فاعل» باید «جنبش محور» باشیم و برای «جنبش محوری» باید جنبش‌ها را به صورت طیفی در دو جبهه «افقی آزادی خواهانه و عمودی برابری طلبانه» تعریف کنیم و «پیوند» دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باید در «اولویت» کار پیشگامان مستضعفین ایران قرار بگیرد.

۷- در عرصه استراتژی عام جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته چه در فرایند آرمان مستضعفین و چه در فرایند نشر مستضعفین) پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «مسیر دموکراتیک» برای نیل به دموکراسی سه مؤلفه‌ای در کادر الگوی دموکراسی سوسیالیستی تنها زمانی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران دست یافتنی می‌باشد که:

اولاً توسط «پلورالیسم اعتقادی و فرهنگی و مذهبی» بتوانیم در

جامعه ایران به «پلورالیسم اجتماعی» و سپس به «پلورالیسم سیاسی» دست پیدا کنیم.

ثانیاً توسط «سکولاریسم حکومتی» یا «جدائی دین از حکومت» (نه جدائی دین از سیاست و نه جدائی دین از اجتماع) بتوانیم شرایط برای حاکمیت حقوق بشر و حقوق انسانی در چارچوب انسان‌محوری در جامعه ایران فراهم نمائیم.

ثالثاً توسط «فدراتیو کشوری» (نه فدراتیو صرف منطقه‌ای و یا فدراتیو صرف قومی) شرایط برای نهادینه کردن دموکراسی اجتماعی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران فراهم بکنیم.

۸- در عرصه استراتژی عام جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته چه در فرایند آرمان مستضعفین و چه در فرایند نشر مستضعفین) پیوسته بر این باور بوده‌ایم که تکیه بر «حقوق دموکراتیک» چه در عرصه فردی و چه در عرصه جمعی یا اجتماعی، از نفی تبعیض جنسیتی گرفته تا نفی تبعیض قومیتی و تا نفی تبعیض اعتقادی و فرهنگی و نفی تبعیض طبقاتی و نفی تبعیض سیاسی و غیره چه به صورت سلبی و چه به صورت ایجابی، باید به صورت ارگانیک و دیالکتیکی انجام بگیرد، نه به صورت مکانیکی و انفرادی و موردی؛ بنابراین هر گونه تکیه مکانیکی و موردی کردن بر نفی تبعیضات موجود جهت دستیابی به حقوق دموکراتیک فردی و اجتماعی، جدای در نظر گرفتن نفی تبعیضات دیگر، نه تنها دستیابی به آن حقوق در جامعه امروز ایران غیرممکن می‌باشد و نه تنها این گونه تلاش در حد شعار باقی خواهد ماند، بلکه مهمتر از همه اینکه این رویکرد باعث «سکتاریست» طرفداران نفی آن تبعیض مشخص نسبت به جنبش‌های پیشرو می‌شود.

باری، در چارچوب همین استراتژی عام جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) است که در شرایط خودویژه و تندپیچ اجتماعی جامعه امروز ایران، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در برابر تمامی جریان‌های جامعه سیاسی ایران (در دو جناح راست و چپ داخل و خارج از کشور که بر طبل آلترناتیوسازی و کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی و غیره می‌کوبند) معتقد به «پروژه گفتمان‌سازی به عنوان تنها مسیر بدیل دموکراتیک» (در برابر بدیل انقلابی‌گری پیشاهنگی و بدیل رژیم چنج مثلث ترامپ - نتا نیا هو - بن



سلمان و بدیل تجزیه‌طلبانه قومیتی) می‌باشد. مبانی نظری این پروژه گفتمان‌سازی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط امروز جامعه ایران عبارتند از:

الف - جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ (برعکس جنبش‌های اجتماعی سال ۵۷ که صبغه آرمانی داشتند) بیشتر «صبغه مطالباتی» دارند، ولی از آنجائیکه جنبش‌های اجتماعی در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ صورت خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و خودرهبر و خودمدیریتی و تکوین یافته از پائین و مستقل از حکومت و مستقل از جناح‌های درونی قدرت در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش و مستقل از جناح‌های راست و چپ جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور می‌باشند، همین امر باعث گردیده است تا این «جنبش‌های مطالباتی» در طول دو سال گذشته (۹۶ و ۹۷) باعث «بالا آمدن وزن پائینی‌های جامعه ایران در عرصه توازن قوای میدانی با دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای و راست پادگانی تحت هژمونی سپاه بشوند». تغییر گفتمان رژیم مطلقه فقهاتی در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ (برعکس گفتمان سرکوب همه جانبه ۳۸ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) از «گفتمان تهاجمی به گفتمان تدافعی» - آنچنانکه به وضوح از بعد از اعتلای جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز و جنبش کامیونداران شاهد بودیم - مولود همین فونکسیون اعتلای جنبش‌های دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی و تکوین یافته از پائین و مستقل از حکومت و مستقل از جناح‌های درونی قدرت در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش و مستقل از جناح‌های راست و چپ جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور می‌باشند.

ب - از آنجائیکه از جمله وظایف کلیدی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «مطالبه‌گر بار آوردن گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو جبهه بزرگ افقی آزادی خواهانه و عمودی برابری طلبانه می‌باشد»، لذا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در راستای پرورش مطالبه‌گرایانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، باید ابتدا گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران را در عرصه «افقی و عمودی» پراتیک اجتماعی خود «پرسش‌گر» بار بیاورند، چراکه تا زمانیکه

گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در عرصه پراتیک اجتماعی افقی و عمودی خود (در چارچوب مطالبات آزادی‌خواهانه یا افقی و مطالبات برابری‌طلبانه یا عمودی) وارد فرایند پرسش‌گری نشوند و نتوانند به صورت عملی و نظری وضعیت موجود را توسط به پرسش گرفتن عملی و نظری به چالش بکشند، هرگز نخواهند توانست در عرصه پراتیک اجتماعی مطالبه‌گرایانه خود، وارد پروسس تغییر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و زیرساختی و روساختی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بشوند.

البته در فرایند «مطالبه‌گرایانه» از آنجائیکه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، در چارچوب «زندگی عادی و افقی خود وارد فرایند مطالبه‌گری صنفی و سیاسی و مدنی در دو جبهه بزرگ افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری طلبانه می‌شوند» و از آنجائیکه «تمامی گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در چارچوب تلاش برای زندگی بهتر مادی و این جهانی و عینی و روزمره خود وارد فرایند مطالبه‌گری صنفی و سیاسی و مدنی در دو جبهه بزرگ افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری طلبانه می‌شوند»، همین خودویژگی‌های روانشناسی اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران باعث می‌گردد که «جنبش مطالبه‌گری» همیشه در جامعه از «مطالبه‌گری صنفی» آغاز بشود و در عرصه پراتیک اجتماعی صنفی است که گروه‌های مختلف اجتماعی به اعتلای جنبش مطالباتی خود دست پیدا می‌کنند و توسط اعتلای جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو جبهه افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری طلبانه است که جنبش مطالباتی جامعه ایران در بستر پراتیک اجتماعی مشخص و کنکریت خود می‌توانند از فرایند مطالبات صنفی، وارد فرایند مطالبات مدنی و بالاخره وارد فرایند مطالبات سیاسی بشوند. پر پیداست که در چارچوب این رویکرد، «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هرگز نباید نسبت به جنبش مطالبه‌گرایانه صنفی گروه‌های مختلف اجتماعی از کارگران تا کامیونداران و تا معلمان و تا بازنشستگان و تا مزدبگیران و تا کارمندان و پرستاران و تا حاشیه‌نشینان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بی تفاوت باشند.»

در نتیجه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران موظف است وظایف حداقلی و حداکثری (چه در عرصه حرکت افقی



آزادی خواهانه و چه در عرصه حرکت عمودی برابری طلبانه) خود را در بستر همین پراتیک اجتماعی مطالبه گرایانه گروه های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تعریف بکنند، بدین خاطر محصور ماندن جنبش های مطالبه گرایانه گروه های مختلف اجتماعی جامعه امروز ایران در دایره صرف صنفی و کارگاهی، آن هم با شعارهای حداقلی مثل پرداخت حقوق معوقه یا افزایش حداقل حقوق خود، یا دریافت حداقل تسهیلات تأمین اجتماعی در این شرایط خودویژه و فراجرانی و تندپیچ تاریخ ایران، وظایف جنبش پیشگامان مستضعفین ایران را دو چندان می کند، چراکه یکی از مسئولیت های کلیدی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه شکستن همین حصارهای صنفی جنبش های مطالبه گرایانه گروه های مختلف اجتماعی، جهت اعتلا بخشیدن به حرکت مطالبه گرایانه آن ها در فرایندهای مدنی و سیاسی می باشد.

بنابراین اگر هیرارشی جنبش مطالبه گرایانه گروه های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو جبهه افقی آزادی خواهانه و عمودی برابری طلبانه به سه مؤلفه مطالبات صنفی و مطالبات مدنی و مطالبات سیاسی تقسیم بکنیم، «بدون تردید جنبش های مطالبه گرایانه گروه های مختلف اجتماعی به صورت طبیعی باید از فرایند صنفی استارت بخورند.»

ج - گروه های مختلف اجتماعی در عرصه پراتیک اجتماعی مطالبه گرایانه خود می توانند (علاوه بر پراتیک اجتماعی مطالبه گرایانه خود) پراتیک سازمان بایی (و خارج شدن از صورت توده های بی شکل و اتمیزه) به صورت مشخص و کنکرت تجربه کنند. تفاوت اشکال مختلف سازماندهی امروز گروه های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو جبهه بزرگ افقی آزادی خواهانه و عمودی برابری طلبانه از شکل سندیکائی مستقل (مثل سندیکای کارگران نیشکر هفت تپه تا کارگران اتوبوس واحد) گرفته تا شکل اتحادیه ای و تا شکل شورائی و تا شکل کانونی و انجمنی و غیره، همه مولود و سنتز این موضوع می باشند.

د - دموکراسی سه مؤلفه ای (اجتماعی شدن قدرت سیاسی و اجتماعی شدن قدرت اقتصادی و اجتماعی شدن قدرت معرفتی یا به قول معلم کبیرمان شریعتی مبارزه با «زر و زور و تزویر») سنتز مبارزه دموکراتیک جامعه به عنوان کنش گران اصلی می باشد؛ بنابراین بدون «پروسس دموکراتیک اجتماعی و

بدون تکیه بر جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین»، دموکراسی به عنوان یک نظام اجتماعی (نه دموکراسی به عنوان صرف «شکل حکومت» آنچنانکه لیبرال دموکراسی سرمایه داری بر طبل آن می کوبد) در یک جامعه تکوین پیدا نمی کند؛ بنابراین در این رابطه است که می توانیم داوری کنیم که تنها گروه های مختلف اجتماعی (که در عرصه جنبش مطالباتی خود و در فرایندهای مختلف صنفی و مدنی و سیاسی شکل می گیرند) می توانند پراکسیس دموکراتیک (در راستای دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و اجتماعی قدرت معرفتی) را تجربه کنند؛ و در چارچوب همین پراکسیس دموکراتیک می توانند نهادهای جامعه مدنی (جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی و دینامیک تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و مستقل از جناح های درونی قدرت در رنگ های مختلف سفید و سبز و بنفش و غیره و مستقل از جناح های راست و چپ جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور) تکوین یافته از پائین و قاعده اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را نهادینه کنند.

و - تکیه محوری بر «دموکراسی سه مؤلفه ای اجتماعی کردن سیاست و اجتماعی کردن اقتصاد و اجتماعی کردن معرفت» و اعتقاد به «دموکراسی سه مؤلفه ای به عنوان نقشه راه سوسیالیسم تکوین یافته از پائین» (نه سوسیالیسم دستوری و تزریقی از بالا آنچنانکه در سوسیالیسم حزب - دولت قرن بیستم شاهد بوده ایم)، اعتقاد به «مبارزه آلترناتیوی سلبی و ایجابی با نظام سرمایه داری» (به عنوان آبشخور تبعیضات طبقاتی و اجتماعی و انسانی و کالا کردن همه چیز از نیروی کار کارگر تا آموزش و بهداشت و مسکن و محیط زیست و غیره) حاکم بر جامعه ایران، اعتقاد به «سکولاریسم حکومتی» یا جدائی دین از حکومت (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم کلامی و فلسفی)، اعتقاد به «بدیل دموکراتیک» در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی تکوین یافته از پائین و مستقل از حکومت و جناح های درونی قدرت و مستقل از جناح راست و چپ جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور به جای بدیل رژیم چنچ ترامپ - نتا نیا هو - بن سلمان و امپریالیسم خبری اروپا و آمریکا و بدیل انقلابی گری جریان های خواهان کسب قدرت سیاسی از هر طریق و روش،



اعتقاد به «رویکرد فاعل‌محوری در عرصه استراتژی کوتاه‌مدت و درازمدت با تکیه بر جنبش‌های مطالباتی» (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی تکوین یافته از پائین و مستقل از جناح‌های درونی قدرت و مستقل از جناح‌های راست و چپ جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور) در سه جبهه «جنبش‌های صنفی و جنبش‌های مدنی و جنبش‌های سیاسی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران»، اعتقاد به «فدراتیو کشوری» در راستای دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای به عنوان نظام اجتماعی (نه دموکراسی به عنوان شکل حکومت آنچنانکه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری بر طبل آن می‌کوبد) به جای فدراتیو صرف منطقه‌ای و فدراتیو صرف قومی که بسترساز تجزیه‌طلبی و فروپاشی ملت بزرگ و رنگین کمان ایران می‌شود، اعتقاد به «جامعه‌محوری» به عنوان کنش‌گران عرصه مبارزه دموکراتیک به جای مطلق کردن هژمونی طبقه کارگر، اعتقاد به ضرورت «مسیر دموکراتیک» جهت نیل به دموکراسی سه مؤلفه‌ای به جای تکیه مکانیکی کردن بر دموکراسی از هر مسیر و روش غیر دموکراتیک، اعتقاد به اینکه «دموکراسی سه مؤلفه‌ای یک موضوع فرایندی است» که در چارچوب پراتیک اجتماعی دموکراتیک تکوین یافته از پائین جنبشی حاصل می‌شود نه یک پروژه موضعی (شکل حکومت) که می‌توان به صورت دستوری از بالا به هر شکل و صورتی بر جامعه ایران تزریق کرد، اعتقاد به اینکه «اسلام سیاسی تطبیقی ضد زر و زور و تزویر» یا ضد استثمار و ضد استبداد و ضد استثمار تنها آلترناتیو اسلام حکومتی فقاهتی دگماتیست حاکم می‌باشد که در چارچوب پروژه بازسازی اسلام تطبیقی می‌تواند به عنوان گفتمان حاکم امروز مطرح گردد.

اعتقاد به اینکه «گفتمان‌سازی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» در تند پیچ امروز جامعه ایران:

اولاً باید فاعل‌محور باشد (نه سوژه محور).

ثانیاً باید دموکراسی‌محور باشد.

ثالثاً باید جامعه‌محور باشد.

رابعاً باید جنبش‌محور باشد (نه خیزش‌محور با توده‌های اتمیزه و بی‌شکل).

خامساً باید تغییر‌محور باشد (نه تفسیر‌محور).

سادساً باید گفتمان‌محور باشد نه آلترناتیو‌محور.

سابعاً باید مطالبه‌محور در عرصه جنبش‌های صنفی و مدنی و سیاسی افقی آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه باشد.

ثامناً باید پوپولیسم‌ستیز، استثمارستیز، استبدادستیز، استثمارستیز، استعمارستیز باشد.

ز - نقش جنبش دانشجویی ایران در گفتمان‌سازی امروز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در فرایند رو به اعتلای جنبش‌های مطالباتی که از سال ۹۶ شروع شده است، به عنوان وجدان بیدار جامعه ایران در خلاء حضور احزاب سیاسی و سازماندهی پیشاهنگ و پیشگام جامعه سیاسی ایران، در جهت پر کردن این خلاء احزاب و پیشاهنگ و پیشگام می‌باشد شعار «فرزندان کارگرانیم - کنارتان می‌مانیم» و شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمام ماجرا» دو شعار استراتژیک جنبش دانشجویی در این فرایند می‌باشد که خود معرف جایگاه جنبش دانشجویی ایران به عنوان وجدان بیدار جامعه ایران در گفتمان‌سازی امروز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد. البته همین جایگاه خودویژه جنبش دانشجویی در این فرایند خودویژه و حساس، اعتلای جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین باعث شده است که هر گونه آفت جنبش دانشجویی ایران به صورت آفت کل جنبش‌های دینامیک امروز جامعه ایران درآید، آنچنانکه هر گونه اعتلا و ارتقا نظری و عملی جنبش دانشجویی باعث اعتلای دیگر جنبش‌های دینامیک می‌گردد. خروج جنبش‌های دینامیک اجتماعی جامعه امروز ایران از حصار دایره صنفی در این شرایط تندپیچ تاریخی تنها توسط مدیریت و هژمونی جنبش دانشجویی ممکن می‌باشد. ولی متأسفانه باید در همین جا و در همین رابطه داوری کنیم که حتی خود جنبش دانشجویی ایران در این شرایط امروز جامعه ایران محصور دایره صنفی می‌باشند.

ح - در طول دو سال گذشته فرایند رو به اعتلای جنبش‌های دینامیک مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی جامعه ایران، توازن این جنبش‌ها در عرصه هیرارشی آن‌ها متفاوت بوده است و صورتی یکسان و یکنواخت نداشته است بطوریکه تا نیمه دوم سال ۹۶ جنبش دو میلیون نفری مالباختگان که یک جنبش اعتراضی بود در رأس قرار داشت و از اواخر نیمه دوم سال ۹۶ یعنی فرایند پسا خیزش دی‌ماه ۹۶ این جنبش دانشجویی بود که با تغییر رویکرد خودش توسط شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمام ماجرا» در رأس قرار گرفت و در بهار ۹۷ این جنبش کامیونداران بود که در رأس حرکت جنبش‌های مطالباتی قرار



مستضعفین ایران در این شرایط باید به جای رویکرد خیزشی توده‌های بی‌شکل بر رویکرد جنبش‌های دینامیک مطالبه‌محور سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی تکیه نماید.

ی - در صورت افول جنبش‌های دینامیک مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی در این شرایط تندپیچ تاریخی جامعه ایران با عنایت به شرایط فرابحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و زیست محیطی حاکم بر جامعه ایران بدون تردید شرایط برای خیزش‌های توده‌های بی‌شکل حاشیه تولید فراهم می‌شود که در تحلیل نهائی سنتز این خیزش‌های توده‌های بی‌شکل بستر ساز ظهور هیولای پوپولیس‌م درون حاکمیت بر جامعه ایران می‌گردد.

ک - برای اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتواند در این شرایط خودویژه جامعه امروز ایران در عرصه حرکت افقی جنبش‌های دینامیک، «وزن اجتماعی» خود را بالا ببرد، مجبور است به جای درگیری با مفاهیم ذهنی به اولویت پراتیک اجتماعی در عرصه حرکت افقی خود روی بیاورد.

بنابراین در این رابطه است که در پروژه گفتمان‌سازی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه جامعه ایران، «دموکراسی» و «مسیر دموکراتیک» برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نباید به عنوان «مسیر قدرت» و «کسب هویت» تعریف بشود، بلکه برعکس باید به عنوان «وظیفه اخلاقی» خود تعریف گردد. ◇

پایان

گرفت و بالاخره و بالاخره در نیمه دوم سال ۹۷ به علت اعتلای جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز این جنبش کارگری است که در رأس جنبش‌های مطالباتی سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی قرار گرفته است. البته همین تلورانس هیرارشی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در فرایند اعتلای دو ساله جنبشی ۹۶ - ۹۷ برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران حامل بسی پیام‌های آموزشی می‌باشد که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نمی‌توانند از کنار آنها بی‌تفاوت عبور کنند.

از جمله مهمترین پیام‌های این تلورانس هیرارشی اینکه «پراتیک اجتماعی» عامل تعیین کننده جایگاه جنبش‌ها (در هیرارشی جنبشی) می‌باشند، نه تئوری‌های کلاسیک از رده خارج شده. لذا در چارچوب همین پیام است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بر محور پراتیک اجتماعی در عرصه حرکت افقی خود حرکت کند.

ط - اعتلای خیزش‌های توده‌های بی‌شکل از دی‌ماه ۹۶ در فرایندهای مختلف الی الان و عدم پیوند و حمایت جنبش‌های مطالباتی دینامیک سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی از این خیزش‌ها نه تنها باعث تغییر توازن قوای بالائی‌ها با پائینی‌های جامعه ایران نشد، بلکه مهمتر از آن اینکه توسط سیاسی شدن زودرس این خیزش‌های توده‌های متمیزه و بی‌شکل، علاوه بر اینکه شرایط برای سرکوب همه جانبه این خیزش‌ها توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حاکمیت فراهم شده است، باعث امنیتی شدن فضای پراتیک اجتماعی جنبش‌های دینامیک نیز شده است. باری در این رابطه است که جنبش پیشگامان

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۸ ۰۳ ۶۱۱ ۴۸ ۳۲ ۰۰

۸۳ ۸۱ ۷۱۲ ۹۱۴ ۰۰۱



جنبش‌های «خودجوش پیشرو»

در مسیر «خودسازمان‌یابی»

سیاسی می‌باشند.

۳- تمامی جنبش‌های پیشرو (اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) برعکس گذشته که تابع احزاب سیاسی و جناح‌های درونی قدرت بودند، در فرایند جدید مستقل از جناح‌های درونی قدرت و مستقل از جناح راست و جناح رادیکال جامعه سیاسی ایران (و یا مستقل از اپوزیسیون داخل و خارج از کشور) می‌باشند؛ که البته این خودویژگی استقلال جنبش‌های دینامیک در فرایند جدید زمانی اهمیت خود را به نمایش می‌گذارد که دریابیم که در مقایسه با فرایند اعتلای جنبش‌های پیشرو گروه‌های مختلف جامعه ایران (در دوران پسا شهریور ۲۰ تا ۲۸ مرداد ۳۲) از آنجائیکه جنبش‌های پیشرو جامعه ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در آن دوران تحت تأثیر جریان‌های سیاسی جامعه سیاسی ایران بودند، همین دخالت جریان‌های سیاسی، جامعه سیاسی ایران باعث گردید تا به علت مدیریت تزریق شده یکطرفه از بالا (در بزرگ‌ترین فرایند اعتلای تاریخی جنبش‌های پیشرو ایران) این جنبش‌ها سترون و عقیم بشوند. آنچنانکه شاهد بودیم که در فرایند کودتای ۲۸ مرداد (ارتجاع مذهبی - دربار توتالیتار پهلوی - امپریالیسم تازه نفس آمریکا) کوچک‌ترین واکنش و عکس‌العملی از جنبش‌های پیشرو جامعه ایران در دو عرصه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه انجام نگرفت. بدین خاطر یکی از خودویژگی‌های بارز

جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دوران پسا انتخابات دولت دوازدهم (از ۲۹ اردیبهشت‌ماه ۹۶ الی الان) وارد فرایند جدیدی از حرکت تحول‌خواهانه (بیش از یک قرن گذشته) خود شده‌اند؛ که اگر به‌صورت مشخص بخواهیم در مقایسه با جنبش‌های گذشته، خودویژگی‌های فرایند جدید این جنبش‌ها (در سال‌های ۹۶ و ۹۷) را فرموله کنیم، این خودویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱- پایگاه اصلی تمامی جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران در بیش از یک قرن گذشته، طبقه متوسط شهری بوده است (که آخرین نمایش جنبش طبقه متوسط شهری، جنبش سبز در سال ۸۸ می‌باشد) اما بزرگ‌ترین تحولی که در دوران پسا انتخابات دولت دوازدهم الی الان اتفاق افتاده است، عبارت است از «انتقال پایگاه اصلی جنبش‌های پیشرو از طبقه متوسط شهری به‌قاعده جامعه بزرگ ایران»، بطوریکه به‌صورت مشخص از جنبش دو میلیون نفری مالباختگان (که از نیمه اول سال ۹۶ حرکت خود را شروع کرده‌اند) تا خیزش دی‌ماه ۹۶ و جنبش کامیونداران (در بهار سال ۹۷) و جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران فولاد اهواز (در نیمه دوم سال ۹۷) خاستگاه همه اینها (برعکس طبقه متوسط شهری گذشته) قاعده جامعه بزرگ ایران یعنی «زحمتکشان و تهیدستان و کارگران و حاشیه تولید می‌باشند». در نتیجه همین انتقال خاستگاه کنشگران اصلی جنبش‌های پیشرو از طبقه متوسط شهری به‌قاعده جامعه بزرگ ایران، باعث گردیده است تا علاوه بر اولویت پیدا کردند جبهه برابری‌خواهانه نسبت به جبهه آزادی‌خواهانه، شرایط برای رادیکالیزه شدن این جنبش‌ها و خیزش‌ها نسبت به گذشته فراهم بشود.

۲- برعکس جنبش‌های پیشرو بیش از یک قرن گذشته که به علت سازماندهی از بالا و تابعیت جنبش‌ها از احزاب (که مبارزه جنبش‌ها صورت مشخص دستوری داشتند) در فرایند جدید (در سال‌های ۹۶ و ۹۷) به علت خودویژگی دینامیکی این جنبش‌ها، شکل مبارزه جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران یک شکل‌بندی تعریف شده مشخص قالبی ندارد. آنچنانکه برای فهم اشکال مبارزه جنبش‌های پیشرو (اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه (مجبوریم در چارچوب پراتیک مشخص اجتماعی آنها به کشف شکل‌بندی مبارزه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران دست پیدا کنیم. البته با یک نگاه کلی می‌توانیم (در مقایسه با جنبش‌های پیشرو گذشته) دآوری کنیم که این جنبش‌ها در فرایند جدید دارای جوهر مطالباتی سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و



جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در فرایند جدید (سال‌های ۹۶ و ۹۷) عبارت است از اینکه این جنبش‌ها علاوه بر اینکه مستقل از تشکیلات زرد حاکمیت می‌باشند و علاوه بر اینکه این جنبش‌ها در فرایند جدید مستقل از جناح‌های درونی قدرت می‌باشند، مستقل از جریان‌های سیاسی یا اپوزیسیون راست و چپ داخل و خارج از کشور نیز می‌باشند.

۴ - چهارمین خودویژگی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در فرایند جدید (سال‌های ۹۶ و ۹۷) گرایش این جنبش‌ها به اسلام رادیکال و سیاسی می‌باشد. بطوریکه برای نمونه تمامی اعلامیه‌های جنبش کارگران فولاد اهواز و نیشکر هفت تپه که در نوک پیکان جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران (در فرایند جدید) قرار دارند، صورت مذهبی دارند و با آیاتی از قرآن شروع می‌شوند و با آیاتی هم تمام می‌گردند و مهمترین و بارزترین شعار کارگران فولاد اهواز و هفت تپه شعار «هیاهات من الذله» امام حسین در کربلا بود. همچنین ذکر پیوند جنبش خود با قیام امام حسین در جریان جنبش کارگران فولاد اهواز و نیشکر هفت تپه توسط جنبش کارگران بارها و بارها تکرار گردید؛ که البته خود این خودویژگی، یعنی تکیه بر اسلام سیاسی جنبش‌های پیشرو (اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) در فرایند جدید نشان دهنده آن است که بر خلاف فونکسیون منفی ۴۰ ساله گذشته اسلام حکومتی یا اسلام فقهتی یا اسلام روایتی یا اسلام ولایتی دگماتیست حوزه‌های فقهتی، «دوباره اسلام سیاسی غیر حکومتی تطبیقی رادیکال استثمارستیز و استثمارستیز و استبدادستیز و سرمایه‌داری‌ستیز» (که معتقد به رویکرد دموکراسی سوسیالیستی و معتقد به رهبری جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و مستقل از حاکمیت و جامعه سیاسی می‌باشد) از اعماق جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در حال جوشیدن می‌باشند.

فراموش نکنیم که جنبش کارگران فولاد اهواز و نیشکر هفت تپه (که در فرایند جدید در نوک پیکان جنبش کارگری ایران و جبهه برابری خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار دارند) در شرایطی به رویکرد اسلام استثمارستیز و استبدادستیز و استثمارستیز روی آورده‌اند که جریان‌های سیاسی خارج از کشور در دو جبهه راست و چپ اپوزیسیون، ۲۴ ساعته توسط بوق‌های تبلیغاتی خود به مذهب‌ستیزی و دین‌ستیزی مشغول می‌باشند.

همچنین عنایت داشته باشیم که در جنبش کارگران فولاد

اهواز و نیشکر هفت تپه نه تنها هیچگونه شعاری در حمایت از جناح‌های درونی حکومت یا به اصطلاح جریان‌های اصلاح‌طلب (بخوانید استمرارطلب) در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش آن داده نشد، مهم‌تر از آن اینکه حتی یک شعار هم در حمایت جناح راست و یا چپ جامعه سیاسی مذهب‌ستیز خارج از کشور داده نشد. بر این مطلب بیافزائیم که در جریان خیزش توده‌های بی‌شکل دی‌ماه ۹۶ و مرداد ۹۷، جناح راست و چپ مذهب‌ستیز خارج‌نشین تلاش وافر کردند تا توسط تزریق مالی و آدم‌های اجاره‌ای از ماهیت توده‌های بی‌شکل این خیزش‌ها استفاده کنند و توسط شعارهای انحرافی، آن هم به صورت حاشیه‌ای و موردی (مثل شعار ارتجاعی «رضا شاه، روح شاد») آن خیزش‌های برابری‌طلبانه و فقرستیزانه حاشیه‌نشینان و تهیدستان و مستضعفین امتیزه شده را به انحراف بکشاند؛ که البته با ظهور جنبش دانشجویی در آخرین روزهای خیزش دی‌ماه ۹۶، علاوه بر اینکه خلاء رهبری (این خیزش‌های توده‌های بی‌شکل که در بیش از ۱۰۰ شهر کشور اعتلا پیدا کرده بود) توانست تا اندازه‌ای بر طرف بشود و رهبری جنبش دانشجویی بر خیزش دی‌ماه ۹۶ در روزهای واپسین آن تثبیت گردد. جنبش دانشجویی در تهران با شعار استراتژیک «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» توانست فصل نوینی در مبارزه تحول‌خواهانه جامعه ایران ایجاد کنند.

فراموش نکنیم که شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» برعکس آنچه که می‌گویند، شعار خیزش دی‌ماه ۹۶ نبود، بلکه شعار جنبش دانشجویی ایران بود که در روزهای واپسین آن خیزش توسط جنبش دانشجویی تهران به این خیزش تزریق شد؛ و با تزریق این شعار استراتژیک به خیزش دی‌ماه ۹۶ بود که «پراکندگی شعارهای خیزش دی‌ماه ۹۶ سر و سامان پیدا کرد» و آنچنان این شعار استراتژیک جنبش دانشجویی فونکسیون مثبت سیاسی و بسیج‌گرایانه داشت که اصلاً این شعار به عنوان تابلو خیزش دی‌ماه ۹۶ در تاریخ حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران ثبت گردید (البته خود این موضوع می‌تواند برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به عنوان یک ایده و الگو و پیام و درس باشد که دریابند تا چه اندازه «شعار بسیج‌گرایانه» می‌تواند در عرصه حرکت تحول‌گرایانه جامعه مؤثر واقع شود. آنچنانکه شعار «ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق» در دهه ۲۰ نه تنها توانست باعث اعتلای جنبش رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم بشود، همچنین توانست امپریالیسم هار انگلیس را برای اولین بار به زانو درآورد).



باری، با همه این تفاسیر طلوع اسلام استثمارستیز و استبدادستیز و استثمارستیز یا اسلام سیاسی و یا اسلام اجتماعی و یا اسلام تطبیقی قرآن و نهج‌البلاغه و عاشورای حسین از دل جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر کارگران فولاد اهواز و نیشکر هفت تپه، بار مسئولیت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران را در این شرایط تندپیچ و خودویژه امروز جامعه ایران صد برابر می‌کند، چراکه رژیم مطلقه فقهاتی در ۴۰ سال گذشته عمر حاکمیت توتالیتر خود بر جامعه نگون‌بخت ایران نشان داده است که در تعریف «استراتژی سرکوب» (توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گرایانه) خود، «همیشه سرکوب جریان‌های مذهبی استبدادستیز و استثمارستیز و استثمارستیز را در اولویت استراتژی سرکوب خود قرار داده است.»

آمار کشته‌ها و زندانیان سیاسی ۴۰ ساله گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به وضوح نشان می‌دهد که بی‌رحمی سرکوب‌گرایانه رژیم مطلقه فقهاتی بر جریان‌های مذهبی رادیکال بسیار بیشتر از جریان‌های سیاسی غیر مذهبی راست و چپ بوده است؛ که البته در مقایسه با استراتژی سرکوب رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، موضوع غیر از این می‌باشد، چراکه در رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، به خاطر عمده بودن دشمنی با بلوک شرق و شوروی در نوک پیکان استراتژی سرکوب (رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی) سرکوب جریان‌های چپ غیر مذهبی قرار داشت، اما در خصوص رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از آنجائیکه این رژیم در طول ۴۰ سال گذشته عمر خود، «تنها آلترناتیو حاکمیت ذهنی و عینی خودش را رویکرد اسلام استثمارستیز و استبدادستیز و استثمارستیز غیر فقهاتی و غیر روایتی و غیر حوزه‌ای تعریف کرده است» و (رژیم مطلقه فقهاتی در ۴۰ سال گذشته) پیوسته بر این باور بوده است که «تنها رویکردی که می‌تواند در جامعه امروز ایران دارای پایگاه اجتماعی بشود و موضع گفتمانی مسلط و آلترناتیوی پیدا کند، فقط و فقط اسلام رادیکال استثمارستیز و استبدادستیز و استثمارستیز و ضد مناسبات سرمایه‌داری غیر فقهاتی و غیر روایتی و غیر حوزه‌ای می‌باشد»، به همین دلیل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۴۰ سال گذشته عمر خود حتی حاضر نشده است یک گام هم در این رابطه عقب‌نشین نماید.

بنابراین در این رابطه است که بر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط تندپیچ اجتماعی و تاریخی ایران فرض است که توسط تکیه بر «استراتژی گفتمان‌سازی» (به جای آلترناتیوسازی) در چارچوب اسلام استبدادستیز و استثمارستیز و استثمارستیز و سرمایه‌داری‌ستیز غیر فقهی و غیر روایتی و

غیر حوزه‌ای (همراه با به چالش کشیدن تمامی استراتژی‌های آلترناتیوساز و دین‌ستیز راست و چپ درون و برون حکومتی و داخل و خارج از کشور)، شرایط برای تعمیق و فراگیر شدن و گفتمان مسلط شدن رویکرد اسلام رادیکال استثمارستیز و استبدادستیز و استثمارستیز و ضد سرمایه‌داری غیر فقهی و غیر روایتی و غیر حوزه‌ای در کادر دموکراسی سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران فراهم نمایند.

۵ - پنجمین مشخصه و خودویژگی جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه بزرگ ایران در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷، «خودویژگی جنبشی، خودسازمانده و دینامیک و تکوین یافته از پائین و خودرهبر و خودمدیریتی مستقل از حاکمیت و جامعه سیاسی ایران است». آنچه‌آنکه در این رابطه می‌توانیم بین خیزش‌ها و جنبش‌های رو به اعتلای فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ مرزبندی همه جانبه بکنیم. بطوریکه به عنوان مصداق این موضوع، اگر خیزش فراگیر دی‌ماه توده‌های بی‌شکل و اتمیزه حاشیه‌نشینان فقرزده دی‌ماه ۹۶ که در بیش از ۱۰۰ شهر ایران شعله‌ور گردید با جنبش کارگری فولاد اهواز و نیشکر هفت تپه شوش و جنبش کامیونداران و جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان در ترازوی مقایسه قرار دهیم، بدون تردید در این رابطه می‌توانیم دآوری کنیم که جنبش‌های فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ (به استثنای جنبش دو میلیون خانواده مالباختگان سال ۹۶) هر چند برعکس خیزش‌های اعتراضی (سال‌های ۹۶ و ۹۷) در دایره صنفی و کارگاهی محصور بوده‌اند و هر چند که آن خیزش‌ها (آنچه‌آنکه در خیزش دی‌ماه ۹۶ در بیش از ۱۰۰ شهر ایران شاهد بودیم) از بدو تکوین آن جوهر اعتراضی و سیاسی داشته‌اند، ولی با همه این اوصاف می‌توانیم در این رابطه دآوری کنیم که پرو سس جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین و مستقل از جناح‌های قدرت و جامعه سیاسی ایران، در فرایند جدید سال‌های ۹۶ و ۹۷ به مراتب بیشتر از خیزش‌های (توده‌های بی‌شکل همزمان و موازی آنها) توانسته‌اند «توازن قوای میدانی حاکمیت را به نفع قاعده جامعه ایران تغییر بدهند.»

ادامه دارد



پرش جامعه بزرگ ایران «در تاریکی» بود

می‌دانستند که چه کسی باید برود و چه کسی باید جانشین او بشود، ولی این مردم هرگز نمی‌دانستند که چه باید برود (لا) و چه باید جانشین آن رفته بشود.»

روس را قلب و جگر گردیده خون

از ضمیرش حرف لا آمد برون

آن نظام کهنه را برهم زد است

تیز نیشی بر رگ عالم زد است

کرده‌ام اندر مقاماتش نگه

لا سلاطین. لا کلیسا. لا اله

فکر او در تندباد لا بماند

مرکب خود را سوی الا نراند

آیدش روزی که از زور جنون

خویش را زین تندباد آرد برون

در مقام لا نیاساید حیات

سوی الا می‌خرامد کائنات

لا و الا ساز و برگ امتان

نفی بی‌اثبات مرگ امتان

کلیات اقبال لاهوری - فصل پس چه باید کرد؟ -
ص ۳۹۵ - سطر ۹ به بعد

انقلابی که «در خلاء عصر روشنگری و در خلاء پیشقراولان پیشاهنگی و پیشگامی و پیشروئی» آن (به قول معلم کبیرمان شریعتی) با «چند فتوای تکلیفی و رهبری

بهمن ماه سال ۹۷ چهلیمین سالگرد انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران می‌باشد، انقلابی که فراگیرترین و مردمی‌ترین انقلاب قرن بیستم بود و «تمامی گروه‌های اجتماعی قاعده و بدنه شهر و روستاهای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در بنای آن دست داشتند»، انقلابی که برعکس تمامی انقلاب‌های اجتماعی و سیاسی قرن بیستم از «شهر و کلان‌شهرهای» ایران آغاز شد و در ادامه آن تمامی روستاهای ایران را هم فرا گرفت، انقلابی که دو جبهه بزرگ «آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» در پروسه تکوین آن با هم متحد شدند. انقلابی که با ورود «جنبش کارگری ایران، تحت هژمونی کارگران نفت ایران» (از فردای ۱۷ شهریور ۵۷) توانست کل ساختار اقتصادی و نظامی و سیاسی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را به لرزه درآورد. انقلابی که با شعار «مرگ بر شاه» تمامی دستاوردهای کودتائی ۲۸ مرداد ۳۲ (امپریالیسم آمریکا - دربار پهلوی - ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی) بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران به چالش کشید، انقلابی که نشان داد پروژه «رفرم ارضی شاه - کندی» (در سال ۴۲) در جهت تکوین و تثبیت سرمایه‌داری وابسته ایران (و تثبیت حکومت کودتائی و توتالیتر پهلوی) پروژه‌ای شکست خورده بوده است.

انقلابی که نشان داد که حضور «توده‌های بی‌شکل» به عنوان کنش‌گران اصلی انقلاب هر قدر هم که فراگیر و گسترده باشند تا زمانیکه وارد فرایند جنبش‌های خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی صنفی و مدنی و سیاسی نشوند، هرگز و هرگز نخواهند توانست به حداقل اهداف کوتاه‌مدت و درازمدت خود دست پیدا کنند. انقلابی که نشان داد تنها عامل گارانتی پیروزی جنبش زحمتکشان شهر و روستاهای ایران «وحدت و تشکیلات خودجوش و دینامیک و مستقل از حاکمیت و جریان‌های سیاسی می‌باشد». انقلابی که نشان داد که (مانند دو تحول بزرگ تاریخی مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت ایران به رهبری دکتر محمد مصدق) بزرگ‌ترین عامل شکست آن «ظهور دیالکتیکی ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی از درون جنبش‌های خودجوش مردم ایران می‌باشد».

انقلابی که (به قول گرامشی) نشان داد که «هر انقلابی در موقعیت انقلابی خود، همزمان آستن ضد انقلاب درونی خویش هم می‌باشد». انقلابی که (به قول حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری) «گرچه مردم ایران



فقهاتی آن هدایت شد و با چند فتوای دیگر تکلیفی همان رهبر فقهاتی شکست خورد و دود شد و به هوا رفت.» انقلابی که اگر چه با شعار «مرگ بر شاه» ولایت سلطانی ۲۵۰۰ ساله استبداد سیاسی حاکم بر تاریخ گذشته ایران را به چالش کشید، در خلاء تئوری آزادی، تئوری دموکراسی، تئوری عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی، عدالت جنسیتی، عدالت آموزش، عدالت قومیتی و عدالت فرهنگی و مذهبی که همان «برنامه ایجابی» جهت آلترناتیو شعار «سلبی» می‌باشد، هیولای «ولایت فقیه» را در ۴۰ سال گذشته جایگزین ولایت سلطانی» (۲۵۰۰ ساله تاریخ گذشته ایران) کرد.

انقلابی که همزمان (در سال ۵۷) «خود دو انقلاب بود»، یکی «انقلاب پائینی‌های جامعه ایران که ولایت سلطانی و استبداد رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را به چالش کشیدند» و دیگر «انقلاب بالائی‌های موج‌سوار از راه رسیده بود که تنها در راستای جایگزین کردن ولایت مطلقه فقهاتی ولایت سلطانی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را به چالش می‌کشیدند.»

انقلابی که (از فردای بهمن ۵۷) باعث گردید (تا در فرایند نهادینه شدن آن) همان انقلاب استبدادستیز و ولایت سلطانی‌ستیز پائینی‌های جامعه ایران شکست بخورد و انقلاب ولایت فقیه خواه بالائی‌های موج‌سوار از راه رسیده پیروز بشود.

انقلابی که (در فرایند نهادینه شدن خود از فردای بهمن ماه ۵۷) «دین را در لباس فقه» حوزه‌های فقهاتی تعریف کردند و «آزادی اجتماعی و سیاسی و فردی» را در چارچوب ولایت مطلقه فقهاتی باز خوانی نمودند و «حق و حقوق شهروندی» مردم ایران را در لباس «تکلیف» اسلام فقهاتی تبیین کردند و «عدالت اقتصادی و عدالت جنسیتی و عدالت سیاسی و عدالت اجتماعی و عدالت نژادی و عدالت آموزشی و عدالت حقوقی و قضائی» را در لباس «عدالت فردی، پیش نماز و قاضی روحانی» حوزه‌های فقهاتی محدود و محصور کردند.

انقلابی که (در مرحله نهادینه شدن خود از فردای بهمن ماه ۵۷) برعکس انقلاب مشروطیت (که مشروطه‌خواهان را بر مشروطه‌خواهان پیروز کرد) باعث پیروزی «مشروطه‌خواهان

بر مشروطه‌خواهان» شد.

انقلابی که «استبداد فقهاتی را جایگزین استبداد سیاسی» رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی کرد و اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام مداحی‌گری و اسلام حکومت و قدرت را جایگزین اسلام تطبیقی و اسلام اجتماعی و اسلام آگاهی‌بخش اقبال و شریعتی کرد.

انقلابی که (از فردای بهمن ماه ۵۷ جهت نهادینه کردن قدرت بالائی‌های موج‌سوار از راه رسیده) «سیاست‌زدائی» دانشجویان دانشگاه‌ها و کارگران کارخانه‌ها و زنان حاضر در میدان‌های اجتماعی و سیاسی و مدنی جامعه بزرگ ایران و معلمان و بازنشستگان و کارمندان ایرانی را در اولویت وظایف حکومتی خود قرار داد.

انقلابی که (از فردای بهمن ماه ۵۷ جهت نهادینه کردن رژیم مطلقه فقهاتی) با اشغال سفارت آمریکا و شعار صوری «استکبارستیزی» و شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» و شعار «راه قدس از کربلا می‌گذرد» و شعارهای پوپولیستی چون «ما به شما هم دنیا می‌دهیم و هم آخرت» و «نفت و گاز و آب و برق و اتوبوس واحد را برای شما مجانی می‌کنیم»، مردم ایران را به جای ورود به فرایند «شهروندی و دموکراتیک و برابری‌طلبانه» وارد فرایند «رعیت فقهاتی در چارچوب تقلید و تکلیف و تعبد اسلام فقهاتی» کردند.

انقلابی که (از فردای بهمن ماه ۵۷ جهت نهادینه کردن قدرت در دست روحانیت حوزه‌های فقهاتی) هدف، آزادی و دموکراسی‌خواهانه جامعه بزرگ ایران که «حکومت مردم برای مردم به دست مردم» یا حاکمیت مردمی توسط مشروعیت مردمی به دست انتخاب اکثریت عظیم مردم بود، بدل به حکومت ولایت مطلقه فقهاتی برای روحانیت حوزه‌های فقهاتی طرفدار رویکرد ولایت مطلقه فقهاتی خمینی توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده و قانون اساسی ولایتمدار فقهاتی و فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان و کسب مشروعیت آسمانی به جای مشروعیت مردمی کردند.

انقلابی که پروسه تکوین و پروسه انحراف آن از دهه ۴۰ و ۵۰ توسط هیچ جریان یا نظریه‌پرداز و تحلیل‌گر سیاسی (جامعه سیاسی ایران) نتوانست از قبل پیش‌بینی بشود.



انقلابی که در پروسه تکوین خود «جنبش زنان ایران» بیشترین تأثیر داشتند، بطوریکه می‌توان انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران را یک «انقلاب زنانه» تعریف کرد و بزرگترین وجه ممیزه انقلاب ضد استبدادی ۵۷ در مقایسه با انقلاب مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق در همین «جایگاه برتر جنبش زنان ایران در پروسه تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ می‌باشد»، ولی البته همین جنبش زنان ایران در پروسه تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران اولین قتل پروسه نهادینه شدن رژیم مطلقه فقهاتی بوده است.

باری، امسال (سال ۹۷) در چهلمین سالگرد انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، جامعه بزرگ ایران در آستانه رستاخیز بزرگ در دو سطح خودآگاهی و خودسازمان‌یابی قرار گرفته است، چراکه رشد فراگیر خودآگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی در دو عرصه افقی جنبش‌های آزادی‌خواهانه و عمودی برابری‌طلبانه، باعث گردیده است تا با اعتلای مطالبات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جنبش‌های مطالباتی شرایط برای عبور این جنبش‌های مطالباتی از فاز قبلی صنفی - کارگاهی (که صورتی متمایز داشت) و ورود به فاز سیاسی - اجتماعی فراهم بشود.

همچنین اعتلای جنبش‌های پیشرو خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و مستقل (از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی) و خودرهبر در این شرایط خودویژه (که ابر بحران‌های سیاسی و اقتصادی و زیست محیطی و اجتماعی جامعه بزرگ ایران را تهدید می‌کند) باعث گردیده است که جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در مسیر خودسازمان‌یابی در چارچوب سندیکاها و اتحادیه‌ها و شوراهای انجمن‌ها و غیره قرار بگیرند.

پر واضح است که همین اعتلای خودآگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و خودسازمان‌یابی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باعث شده است تا اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در تندپیچ امروز جامعه ایران از فرایند گذشته «در خود بودن»، وارد فرایند نوین «برای خود بودن» بشوند. طبیعی است که آنچنانکه گرامشی می‌گوید «هر موقعیت انقلابی همزمان آستن یک موقعیت

ضد انقلابی نیز می‌باشد.»

بنابراین در این رابطه است که می‌توان به حساسیت خودویژه شرایط امروز جامعه ایران پی برد، چراکه در سه تحول بزرگ تاریخ ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران (انقلاب مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت هژمونی دکتر محمد مصدق و انقلاب ضد استبدادی ۵۷) برای جامعه ایران این تجربه حاصل شده است که ظهور دیالکتیکی جریان‌های ضد انقلاب و ضد تحول‌خواهانه (در مرحله پسا پیروزی بر دشمن آغازین) از دل انقلاب و حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، بزرگ‌ترین آفتی بوده است که بستر ساز شکست سه انقلاب و حرکت تحول‌خواهانه فوق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران شده است. آنچنانکه در چارچوب آسیب‌شناسی سه حرکت بزرگ تحول‌خواهانه فوق می‌توانیم داوری کنیم که به علت خودویژگی‌های فرهنگی و تاریخی و مذهبی و مناسبات عقب‌مانده اقتصادی حاکم بر جامعه ایران (در ۱۵۰ سال عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران) این عامل شکست انقلابات و حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران به صورت «ارتجاع مذهبی فقهاتی» ظهور کرده است. بطوریکه در جریان شکست انقلاب مشروطیت شاهد بودیم که ظهور ارتجاع مذهبی دگماتیست فقهاتی، تحت شعار «مشروع‌خواهی» عامل اصلی شکست انقلاب مشروطیت و بستر ساز بازتولید استبداد سیاسی در جامعه ایران شد، به عبارت دیگر همان جریان ارتجاعی فقهاتی دگماتیست مشروع‌خواهی تحت مدیریت و هژمونی شیخ فضل الله نوری بود که شرایط برای شکست انقلاب اول مشروطیت و به توپ بستن مجلس و بازگشت استبداد صغیر محمد علی شاه قاجار و کشتار آزادی‌خواهان مشروطیت توسط دستگاه سرکوبگری قاجاری فراهم کرد. ♦

ادامه دارد



«ما» چه می‌گوئیم؟

به عنوان شکل‌بندی دولت بوده است، بنابراین هر چند که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به لحاظ نظری با سه نظریه «شهادت» و «انتظار» و «امت و امامت» شریعتی هم‌دل نمی‌باشد و در این رابطه قبلاً نقد خود را اعلام کرده است، ولی طرح نظریه «امت و امامت» از طرف بدخواهان به عنوان الگوی دولت و حکومت و نظام سیاسی شریعتی (به خصوص در فرایند پسا شکست انقلاب ۵۷ و ظهور هیولای ولایت فقیه) یک جفا بر شریعتی می‌دانیم، چراکه «شریعتی را در عرصه نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بزرگ معمار دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌دانیم» آنچنانکه در این رابطه خود او در مبارزه با نقد سه مؤلفه‌ای قدرت زور و زور و تزویر گفت «غیر از این هرچه گفته‌ام و نوشته‌ام اضافی بوده است.»

باری، بدین ترتیب بود (که از آغاز در طول ۴۰ سال گذشته عمر حرکت برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین) مقابله با خلاء الگو و مدل نظام سیاسی و نظام اقتصادی و نظام اجتماعی در رأس نظریه‌پردازی ما بوده است. در نتیجه در این چارچوب است که طرح «دموکراسی - سوسیالیستی» (به عنوان مدل و الگوی نظام سیاسی و

خامسا در مدل «دموکراسی سوسیالیستی»، سوسیالیست به عنوان «عامل تکوین نظام اجتماعی دموکراسی سه مؤلفه‌ای می‌باشد.»

یادمان باشد که مهمترین خلاء حرکت نظری محمد اقبال و شریعتی «غیبت الگو و مدل نظری در عرصه نظام اجتماعی - سیاسی - اقتصادی می‌باشد» و همین غیبت الگو و مدل نظری نظام اجتماعی - سیاسی - اقتصادی در اندیشه‌های شریعتی باعث گردید که متاسفانه نظریه «امت و امامت» او از طرف بدخواهان (به خصوص در فرایند پسا شکست انقلاب ۵۷ و ظهور هیولای سیاست‌سوز و معرفت‌سوز و اقتصادسوز ولایت فقیه) به صورت یک مدل الگوی نظام اجتماعی - سیاسی و شکل دولت از نظر شریعتی مطرح کردند و اندیشه‌های شریعتی را در این چارچوب به باد نقد و انتقاد مغرضانه خود قرار دادند؛ که البته در تنور داغ شرایط پسا شکست انقلاب ۵۷ این نان بدخواهان در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده ایران خریدار پیدا کرد.

از آنجائیکه در خصوص نظریه امت و امامت در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران قبلاً صحبت کرده‌ایم و سه نظریه «شهادت» و «انتظار» و «امت و امامت» شریعتی بر خلاف رویکرد تطبیقی شریعتی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب رویکرد انطباقی شریعتی تحلیل کرده است و نقد خود را در این رابطه قبلاً در نشر مستضعفین ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران اعلام کرده است، در این رابطه به همین اندازه بسنده می‌کنیم و در اینجا فقط داوری می‌کنیم که ضربه‌ای که شریعتی از نظریه «انطباقی امت و امامت» در مرحله پسا شکست انقلاب ۵۷ و ظهور هیولای ولایت فقیه خورد، همان اندازه بزرگ بود که کارل مارکس در خصوص «نظریه دیکتاتوری پرولتاریا» (که او ۱۱ بار در اندیشه خودش بر آن تکیه کرده است و نقطه آغاز نظریه‌پردازی او در این رابطه «نقد برنامه گوتا» می‌باشد) به عنوان شکل‌بندی دولت مطرح کرد.

اگر بپذیریم که ظهور هیولای سوسیالیست حزب - دولت لنینیستی قرن بیستم (آنچنانکه در کنگره دوم حزب سوسیال دموکرات روسیه توسط پلخانف و لنین پیشنهاد و تصویب گردید) مولود و سنتز همین رویکرد دیکتاتوری پرولتاریا



نظام اقتصادی و نظام اجتماعی مورد نظر خود) گامی بزرگ در نظریه‌پردازی ۴۰ سال گذشته عمر آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین می‌دانیم. به خصوص آنکه طرح این مدل و الگو (توسط نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در شرایط پسا فروپاشی بلوک شرق و شکست الگوی سوسیالیست کلاسیک و سوسیالیست دولتی و سوسیالیست حزب - دولت لنینیستی قرن بیستم مطرح شده است.

لذا بدین ترتیب است که در چارچوب مدل دموکراسی - سوسیالیستی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران علاوه بر اینکه سوسیالیسم (برعکس رویکرد کارل مارکس که از کانال دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان نظام سیاسی تبیین می‌کرد) در رویکرد ما از طریق «دموکراتیزه کردن جامعه حاصل می‌گردد» و علاوه بر اینکه در مدل دموکراسی سوسیالیستی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «سوسیالیست از کانال دموکراسی» حاصل می‌شود نه برعکس، از همه مهمتر اینکه «در مدل دموکراسی سوسیالیستی ما، بسترها برای تعمیق و رادیکالیزه شدن دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی فراهم می‌گردد» و در این مدل و الگو «سوسیالیسم از طریق دموکراتیزه کردن جامعه و از طریق رادیکالیزه کردن دموکراسی در عرصه عمودی و افقی» حاصل می‌گردد، به عبارت دیگر در رویکرد و مدل و الگوی دموکراسی سوسیالیستی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «بدون دموکراتیزه کردن جامعه از کانال دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی دینامیک تکوین یافته از پائین» و «بدون رادیکالیزه کردن دموکراسی توسط فراگیری عمودی و افقی آن در کادر سه مؤلفه دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی - اجتماعی» امکان دستیابی به سوسیالیسم وجود ندارد.

ساده‌تر مدل و الگوی دموکراسی سوسیالیستی معرف آن می‌باشد که علاوه بر اینکه دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در عرصه مبارزه اجتماعی باید در پیوند با یکدیگر قرار بگیرند، خود دموکراسی سوسیالیستی به عنوان

یک الگو و مدل نظام اجتماعی مطرح می‌باشد (نه نظام صرف اقتصادی یا نظام صرف سیاسی).

ما می‌گوئیم آزادی و دموکراسی در جامعه زمانی پایدار و نهادینه می‌شود که «آزادی و دموکراسی برای همه گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان قومیتی و مذهبی و فرهنگی و جنسیتی و سیاسی و اجتماعی ایران باشد، نه تنها برای گروه یا طبقه خاصی»، به عبارت دیگر اگر «دموکراسی را جنبش عظیم اکثریت مردم برای اکثریت مردم» تعریف کنیم، همچنین اگر «دموکراسی را حکومت مردم برای مردم، به دست مردم» تعریف نمائیم، بدون تردید در چارچوب این تعریف از دموکراسی آنچه به عنوان شاخص مطرح می‌گردد، این سؤال کلیدی است که تحقق دموکراسی پایدار در جامعه بزرگ و رنگین کمان قومیتی و فرهنگی و اجتماعی و مذهبی و سیاسی و جنسیتی ایران، این حاکمیت مردم از چه مسیری باید عبور بکند؟

آیا آنچنانکه طرفداران خارج‌نشین سلطنت‌طلب یا «برانداز از هر طریق» مطرح می‌کنند، مسیر حاکمیت مردم از طریق پروژه «رژیم پنج ترامپ - نتانیا هو - بن سلمان» عبور می‌کند یا آنچنانکه «طرفداران کسب قدرت سیاسی با رویکرد انقلابی‌گری توسط تکیه بر شورش‌های داخل کشور مطرح می‌نمایند» و یا آنچنانکه «جریان‌های طرفدار به اصطلاح اصلاح طلب درون حکومتی در رنگ‌های مختلف سبز و سفید و بنفش مطرح می‌کنند، از طریق صندوق‌های مهندسی شده رأی رژیم مطلقه فقهاتی و فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان و قانون اساسی ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهاتی آن هم توسط جناح‌های درونی قدرت حاکم (جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین بالائی‌های قدرت) این حاکمیت مردم تحقق پیدا می‌کند؟ لذا بدین ترتیب است که ما جامعه را تبلور گروه‌های مختلفی که دارای منافع متفاوتی می‌باشند، تعریف می‌کنیم و هر گونه اعتقاد به یک «جامعه کلی» ورای گروه‌های مختلف اجتماعی را امری پوپولیستی و منفی می‌دانیم.



می‌باشد؛ بنابراین در چارچوب مدل و الگوی دموکراسی سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، عدالت تنها پلی است که می‌تواند آزادی در شکل اجتماعی آن (آنچنانکه روسو و هگل و مارکس مطرح می‌کنند) با آزادی در شکل فردی آن (آنچنانکه جان لاک و جان استیوارت میل طرح می‌کنند) پیوند دهد.

ما می‌گوئیم دلیل و علت اینکه پیشگام در عرصه پراتیک اجتماعی جنبشی تکوین یافته از پائین امروز جامعه ایران در حاشیه قرار گرفته است، حرکت بدون الگو و مدل می‌باشد که این امر باعث گردیده است تا پیشگام نتواند در عرصه حرکت افقی و حرکت عمودی جامعه امروز ایران خودش را باز تعریف نماید؛ بنابراین در این رابطه پیشگام باید به مرحله‌ای از رشد و اعتلا برسد که هم حرکت عمودی و حرکت افقی خود را (از کشف گفتمان گرفته تا دموکراتیزه کردن جنبش مطالباتی موجود و تا رادیکالیزه کردن جنبش آزادی خواهانه و دموکراسی طلبانه جامعه ایران را) از پراتیک اجتماعی جامعه ایران آغاز کند.

ما می‌گوئیم رابطه پیشگام با پراتیک اجتماعی نباید به صورت تزریقی شکل گرفته از بالا باشد و پیشگام نباید حرکت عمودی خودش را مانند رویکرد پیشاهنگی در برابر حرکت افقی عمده و مطلق بکند و رابطه حرکت عمودی پیشگام با حرکت افقی یا پراتیک اجتماعی نباید یکطرفه باشد. ♦

ادامه دارد

در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (برعکس رویکرد تاچر نخست وزیر سابق انگلیس) نه تنها جامعه به عنوان یک واقعیت وجود دارد، بلکه مهمتر از آن اینکه این جامعه صورت عام و کلی ندارد؛ یعنی ما در هر مرحله تاریخی و جغرافیائی با یک جامعه مشخص روبرو هستیم که این جامعه مشخص هم باز صورت کلی ندارد، بلکه شامل گروه‌های مختلف دارای منافع گوناگون می‌باشند.

ما می‌گوئیم از آنجا که عدالت دارای شاخه‌های مختلفی اعم از عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی و عدالت جنسیتی و عدالت نژادی و عدالت آموزشی و غیره می‌باشد، لذا در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران،

اولاً عدالت از آنجا شروع می‌شود که موضوع عدالت یعنی اجتماع بشری شکل گرفته باشد؛ بنابراین در شرایطی که به موضوع اجتماع اعتقادی نداشته باشیم، عدالت معنی پیدا نمی‌کند. مثلاً اگر مانند تاچر نخست وزیر سابق انگلیس معتقد به اجتماع یا جامعه برای بشر نباشیم، عدالت معنی نخواهد داشت.

ثانیاً پیوند عدالت و آزادی از آنجا شروع می‌شود که ما آزادی برای همه جامعه بخواهیم نه برای طبقه و گروه برخوردار.

ثالثاً «آزادی فردی» هم برای همه جامعه بخواهیم نه تنها برای عده‌ای خاص و این مهم هرگز حاصل نمی‌شود، مگر اینکه آزادی را در پیوند با عدالت تعریف بکنیم.

رابعاً آنچنانکه «نه تقدم عدالت بر آزادی پایدار می‌باشد و نه تقدم آزادی بر عدالت، تنها دموکراسی و عدالت در پیوند با هم در چارچوب الگو و مدل دموکراسی سوسیالیستی می‌تواند پایدار بشود.»

ما می‌گوئیم تنها مدل کسب «حقوق فردی در بستر حقوق اجتماعی می‌تواند واقعی و پایدار باشد»؛ بنابراین در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران کسب حقوق اجتماعی از کانال حقوق فردی آنچنانکه لیبرالیسم و نئولیبرالیسم سرمایه‌داری بر طبل آن می‌کوبند پروژه‌ای شکست خورده

«پوپولیسیم یا عوام‌گرایی»

در اشکال

«حکومتی» و «جنبشی» و «حزبی»

در چرخه حرکت تحول خواهانه ۱۵۰ ساله جامعه بزرگ ایران

بی‌پایان بین روحانیت حوزه‌های فقهاتی شیعه با این جریان فراهم کرد، چراکه علی محمد شیرازی یا باب توسط پروژه باب و امام زمان به انکار موجودیت روحانیت حوزه‌های فقهاتی پرداخت. یادمان باشد که اساس نظری و عملی تکوین تشکیلات روحانیت حوزه‌های فقهاتی توسط شیخ طوسی و شیخ مفید و شیخ صدوق در ادامه شیخ کلینی از قرن چهارم در چارچوب تبیین کلامی غیبت کبری امام زمان و نائب امام زمانی روحانیت حوزه‌های فقهاتی شکل گرفت؛ به عبارت دیگر روحانیت حوزه‌های فقهاتی شیعه در چارچوب نائب امام زمان بودن خود بود که توانستند مشروعیت کلامی و مذهبی خود را تبیین نمایند.

پر واضح است که پروژه استحاله نائب امام زمانی روحانیت حوزه‌های فقهاتی به باب امام زمانی علی محمد شیرازی، کل پروژه روحانیت از ریشه نظری و کلامی به چالش کشیده شد؛ و جنبش بابیه به صورت آلترناتیوی به انکار کل موجودیت تاریخی و کلامی و اعتقادی روحانیت پرداختند. فراموش نکنیم که عین این پروژه توسط محمود احمدی‌نژاد و اسفندیار رحیم مشائی در دولت نهم و دهم هم به شکل دیگری مطرح شد، چراکه محمود احمدی‌نژاد و اسفندیار رحیم مشائی توسط پروژه ارتباط

باری اگر پوپولیسیم را در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول خواهانه جامعه ایران، به عنوان یک «پدیده تاریخی» نه «امر مجرد ذهنی و نظری» تعریف بکنیم، در چارچوب این رویکرد به پوپولیسیم، می‌توانیم به آسیب‌شناسی جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته عمر جنبش‌های اجتماعی ایران بپردازیم. نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه، تنها در کادر پیوند بین پوپولیسیم و جنبش‌های اجتماعی در جامعه ایران است که «پوپولیسیم به عنوان یک پدیده تاریخی» در جامعه ایران می‌تواند صورت تاریخی پیدا بکند؛ و فقط مشمول برهه‌ای از زمان نشود. گرچه در یک قرن و نیم گذشته جنبش‌های اجتماعی ایران در اشکال مختلف اعتقادی و سیاسی و نظامی به صورت اگراندیس‌مان شده گرفتار آفت پوپولیسیم شده‌اند و همین امر باعث گردیده است تا در این رابطه پوپولیسیم به عنوان خطرناکترین آفت مطرح شود، چراکه برای مثال اگر مانند احسان طبری جنبش بابیه در قرن نوزدهم (و در دوران محمد شاه و ناصرالدین شاه قاجار در فرایند پسا جنگ‌های ایران با روسیه) یک جنبش اجتماعی بدانیم نه جنبش اعتقادی (هر چند که از فرایند پسا سرکوب این جنبش، میرزا حسینعلی - معروف به صبح ازل یا بهاء الله - این جنبش را از شکل جهادی به شکل اعتقادی صرف در آورد) اما نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینک:

اولاً این جنبش یک جنبش عوام‌گرا و پوپولیستی بود، چراکه از همان آغاز که توسط علی محمد شیرازی (معرف به باب در ادامه حرکت کاظم رشتی و احمد احسائی) در سال ۱۲۶۰ ظهور پیدا کرد، این جنبش در چارچوب رویکرد اعتقادی خودویژه خود اقدام به حرکت اجتماعی کردند. مبانی رویکرد اعتقادی بابیه که جوهر پوپولیستی داشت عبارت بودند از:

الف - امام زمان یا امام غائب در دوران غیبت کبری در این عالم و در جامعه ما حضور دارد که این حضور مانند دوران غیبت صغری صورت بایی دارد نه صورت نائیبی (آنچنانکه روحانیت حوزه‌های فقهاتی از زمان شیخ طوسی و شیخ مرتضی انصاری و یا اصولیون معتقد بودند).

ب - علی محمد شیرازی در آغاز خودش را «باب امام زمان» مطرح می‌کرد اما رفته رفته گفت «من خود امام زمان هستم» و بدین ترتیب شرایط برای جنگ



مستقیم با امام زمان، خود به نفی نیاز به نایب امام زمانی روحانیت حوزه‌های فقهی پرداختند؛ که البته پروژه نفی نیاز به نایب امام زمانی محمود احمدی‌نژاد و اسفندیار رحیم مشائی خود به خود، باعث شکل‌گیری پروژه انکار روحانیت یا تعیین آلت‌رناتیو برای روحانیت نیز می‌شد که در تحلیل نهائی این به معنای نفی کلی روحانیت شیعه در چارچوب پروژه مهدویت و ارتباط مستقیم با امام زمان بود.

البته این مهم را قبل از همه هاشمی رفسنجانی توانست فهم کند آنچنانکه خطر آن در نامه علنی خرداد ماه ۸۸ به خامنه‌ای اعلام کرد. ولی خامنه‌ای جهت رد این ادعای هاشمی رفسنجانی در دفاع از محمود احمدی‌نژاد در نماز جمعه ۸۸/۳/۲۹ در دانشگاه تهران موضوع اختلاف بین هاشمی رفسنجانی و محمود احمدی‌نژاد را سیاسی و شخصی تفسیر کرد؛ و در همین نماز جمعه بود که او در تضاد بین هاشمی رفسنجانی و محمود احمدی‌نژاد، رویکرد احمدی‌نژاد را نزدیک به رویکرد خودش دانست؛ و هاشمی رفسنجانی را در پای محمود احمدی‌نژاد ذبح کرد. هر چند که به مرور زمان و به موازات اینکه پروژه مهدویت و ارتباط با امام زمان اسفندیار رحیم مشائی و محمود احمدی‌نژاد آفتابی‌تر می‌شد، روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه دریافتند که در تحلیل نهائی فونکسیون پروژه مهدویت و ارتباط با امام زمان محمود احمدی‌نژاد و اسفندیار رحیم مشائی انکار کل روحانیت حوزه‌های فقهی می‌باشد، لذا به همین دلیل بود که روحانیت حوزه فقهی شیعه به نفی پروژه محمود احمدی‌نژاد و اسفندیار رحیم مشائی پرداختند.

بنابراین، بدین ترتیب بود که پروژه مهدویت محمود احمدی‌نژاد - اسفندیار رحیم مشائی، مانند پروژه مهدویت علی محمد شیرازی (با جایگزین کردن پروژه مهدویت به جای پروژه انتظار روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه که تبیین‌کننده کلامی هویت روحانیت فقهی بود)، به انکار کلی تاریخی و کلامی و تشکیلاتی روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه پرداختند. جا دارد که در همین اینجا اشاره‌ای هم به پروژه «انتظار مکتب اعتراض» شریعتی هم بکنیم که (مانند پروژه «شهادت‌ش» و پروژه «امت و امامت‌ش») به علت اینکه شریعتی با رویکرد انطباقی (نه تطبیقی) به طرح این پروژه مهم پرداخت، باعث گردید تا پروژه انتظار او دقیقاً مخالف پروژه اصلاح دینی او که بر پایه اسلام منهای روحانیت شکل بگیرد، چرا که پروژه اصلاح دینی شریعتی بر پایه چهار اصل:

۱ - اسلام منهای روحانیت.

۲ - پروتستانیسیم اسلامی.

۳ - بازسازی اسلام محمد اقبال.

۴ - تصفیه منابع فرهنگی استوار بود، طبیعی است که در چارچوب پروژه انتظار او، پروژه اصلاح دینی او عقیم و سترون می‌شود. بر این مطلب بیافزائیم که پروژه بازسازی دینی محمد اقبال لاهوری بری و فارغ از این پارادوکس می‌باشد.

باری بدین ترتیب بود که پروژه جنبش اجتماعی بابیه در عرصه جنبش اعتقادی او ذبح گردید و نابود شد و لذا قبل از اینکه جنبش بابیه توسط میرزاتقی خان امیرکبیر سرکوب بشود و سیدعلی محمد شیرازی به تحریک مادر ناصرالدین شاه به دست میرزاتقی خان امیرکبیر اعدام بشود، همین رویکرد پوپولیستی مهدویت سیدعلی محمد شیرازی - معروف به باب - که در اوایل زندگی‌اش از طلبه‌های حوزه‌های فقهی بود (در چارچوب جایگزین کردن «مهدویت» به جای «انتظار» و جایگزین کردن «ظهور باب» به جای «نایب امام زمان حوزه‌های فقهی شیعه» و معرفی خود به عنوان «باب امام زمان» و بعد «خود امام زمان» و بالاخره در ادامه آن «ادعای دین جدید» توسط میرزا حسینعلی معروف به صبح ازل یا بهاء الله) جنبش اجتماعی بابیه را نابود کرد؛ و هزینه‌ای که این رویکرد در طول ۱۵۰ سال گذشته حیات خود پرداخت کرده است، بیش از آنکه مولود جنبش اجتماعی آنها باشد، متعلق به جنبش اعتقادی آنها بوده است.

البته دلیل اصلی راه اشتباه رفتن جنبش بابیه و سیدعلی محمد شیرازی در این بود که با رویکرد عوام‌گرایانه یا پوپولیستی می‌خواستند جنبش اجتماعی خود را از کانال جنبش اعتقادی عوامانه مردم عبور دهند. در نتیجه همین امر باعث گردید تا جنبش اجتماعی بابیه که نظریه‌پردازانی چون میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل و ملک المتکلمین و میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی و سیدجمال واعظ اصفهانی و غیره داشتند، در بستر جنبش اعتقادی بابیه و مهدویت و ادعای امام زمانی و بالاخره ادعای دین جدید توسط میرزا حسینعلی معروف به صبح «ازل یا بهاء الله» نابود بشود.

قابل ذکر است که تا نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی تمامی جنبش‌های اجتماعی در جوامع مذهبی - مسلمان در لباس جنبش‌های اعتقادی جدید هویت پیدا می‌کردند و اعتقاد به مهدویت در جوامع شیعی بستری برای این جریان‌ها بوده است. به طوری که حتی شاه اسماعیل صفوی هم ادعای مهدویت می‌کرد. البته از نیمه دوم قرن نوزدهم بود که با ظهور حرکت سیدجمال



الدین اسدآبادی پروژه اصلاح دینی در جوامع مسلمان به صورت آلترناتیو پروژه‌های اعتقاد جدید یا دین جدید یا ادعای امام زمان کردن در آمد. هر چند که خود پروژه نوگرایی سیدجمال الدین اسدآبادی هم به نحوی دیگر گرفتار ورطه پوپولیسم یا عوام‌گرایی گردید که در ادامه به ذکر آن خواهیم پرداخت. بدین ترتیب بود که رفته رفته جنبش اجتماعی بابیه با مطلق شدن جنبش اعتقادی او در چارچوب پوپولیسم نظری صرف، شرایط برای کشتار بابیان تا به امروز توسط روحانیت حوزه‌های فقه‌ای فراهم شد؛ و یا آنچنانکه فریدون آدمیت می‌گوید «شرایط برای قیام مسلحانه بابیان بر علیه جنبش میرزاتقی خان امیرکبیر و امنیتی کردن فضای کشور توسط رژیم قاجار و ناصرالدین شاه، همچنین شرایط برای استحاله محافظه‌کارانه این رویکرد توسط میرزا حسینعلی نوری یا بهاء الله آماده گردید.»

فراموش نکنیم که رویکرد بابیه سیدعلی محمد شیرازی معروف به باب در دو دهه بعد توسط میرزا حسینعلی بهاء الله، اعلام دین جدید کرد و بهائیت امروز که در جهان حدود دو میلیون نفر پیرو دارد، همان دین جدید میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله می‌باشد که در ادامه جنبش اعتقادی مهدویت سیدعلی محمد شیرازی تکوین پیدا کرده است؛ بنابراین در یک نگاه کلی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که عامل اصلی شکست اولین جنبش اجتماعی قرن نوزدهم جامعه ایران همین رویکرد پوپولیستی بوده است که در تحلیل نهائی به صورت جنبش اعتقادی بابیه و بهائیان در آمد. آنچنانکه همین عامل عیناً در شکست آخرین رویکرد پوپولیستی جامعه ایران، یعنی رویه پوپولیستی احمدی‌نژاد - اسفندیار رحیم‌مثنائی نقش محوری داشت، چرا که رویه پوپولیستی محمود احمدی‌نژاد یا دولت نهم و دهم هم از زمانی شکست خورد که این رویه مانند رویکرد بابیه توسط جایگزین پروژه مهدویت به جای پروژه انتظار حوزه‌های فقه‌ای، می‌خواستند به رویه پوپولیستی خود، لباس اعتقادی و ایدئولوژیک بپوشانند که البته شکست خوردند، چرا که دیگر خاک جامعه ایران استعداد رویش اینگونه علف‌های هرز را ندارد.

باری، دومین جنبش اجتماعی که به علت آفت‌زدگی پوپولیستی شکست خورد، جنبش روشنگری پیشا انقلاب مشروطیت بود که توسط پیشکسوتانی چون میرزا یوسف خان مستشارالدوله و طالبوف و میرزا ملکم خان و غیره شکل گرفتند. هر چند که پیشکسوتان این جنبش به علت پیوند نظری‌شان با انقلاب کبیر فرانسه مانند جنبش بابیه گرفتار پوپولیسم اعتقادی و دین‌سازی و شریعت‌سازی و امام‌زمان‌سازی و غیره نشدند، ولی از آنجائیکه

شاه بیت رویکرد نظری آنها «روشنگری بر پایه قانون‌گرایی» بود، عوام‌گرایی یا پوپولیست باعث گردید تا آنها به جای گرایش به «قانون‌گرایی سکولار در چارچوب حق و حقوق فردی و اجتماعی» مانند انقلاب کبیر فرانسه به «قانون‌گرایی فقهی در چارچوب تکلیف و تقلید و تعبد اسلام فقه‌ای حوزه‌های فقهی» روی بیاورند. لذا در این رابطه بود که همه این پیشکسوتان جوهر اسلام را فقه حوزه‌های فقه‌ای تعریف می‌کردند و جوهر فقه را قانون می‌دانستند؛ و لذا بدین ترتیب بود که آنها معتقد بودند که شعار قانون‌گرایی آن‌ها همان شعار فقه‌گرایی حوزه‌های فقه‌ای است. در نتیجه بدین ترتیب بود که از طالبوف تا میرزا ملکم خان و میرزا فتحعلی خان آخوندزاده شعار قانون‌گرایی خودشان را با شعار فقه‌گرایی حوزه‌های فقه‌ای یکی می‌دانستند.

از نظر میرزا ملکم خان هدف رسالت تمام انبیاء اجرای قانون بوده است، همچنین از نظر او ریشه تمامی مشکلات مملکت قانون است. پر واضح است که از آنجائیکه همه این پیشکسوتان جنبش روشنگری از کانال علوم ساینس و سکولار مغرب زمین به قانون‌گرایی و دموکراسی و لیبرالیسم آشنا شده بودند، در نتیجه فقه‌گرایی آن‌ها در کادر قانون‌گرایی آن‌ها مولود عوام‌گرایی یا گرایش پوپولیستی آنها بود نه سنتز اعتقاد ایمانی آنها به اسلام فقه‌ای حوزه‌های فقه‌ای؛ و به همین دلیل بود که اولین کسی که به دوگانگی رویکرد پیشکسوتان جنبش روشنگری پی برد شیخ فضل الله نوری بود، چرا که در پاسخ ادعای پیشکسوتان روشنگری گفت «اگر منظور و مقصود اینها اجرای قوانین الهی و حفظ احکام اسلام است پس چرا اینها از حریت و مساوات سخن می‌گویند. این‌ها فراموش کرده‌اند که بنای اسلام بر عبودیت است نه بر آزادی و مساوات، با وجود احکام فقهی ما نیاز به قانون نداریم.»

فراموش نکنیم که بزرگترین دستاورد انقلاب مشروطیت (نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا) برای جامعه ایران عبارت بود از استحاله جامعه ایران از صورت رعیتی به صورت شهروندی و جایگزین کردن حق و حقوق انسانی و بشری به جای تکلیف و تعبد و تقلید اسلام فقه‌ای، بدین خاطر همین عدم مرزبندی بین رویکرد آنها با اسلام فقه‌ای که مولود همان عوام‌گرایی و پوپولیسم بود، باعث گردید تا جنبش روشنگری شکست بخورد. ◇

ادامه دارد

«جنبش روشنگری»

ایران در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران،

از کدامین مسیر و منازل عبور کرده است؟

اولاً عصر روشنگری اروپا یک پروژه از پیش تعریف شده و مشخص توسط نظریه پردازان جوامع مختلف اروپا نبود، بلکه برعکس یک پازلی از حرکت دانشمندان و اندیشمندان و متفکرین جوامع مختلف اروپا بود که به صورت اتفاقی و تصادفی ظهور و تکوین پیدا کردند. هر چند که تاریکی قرون وسطی و مبارزه کلیسا با روشنگری و تفکر و علم و حاکمیت رویکرد فلسفی و منطقی انتزاعی ارسطو بر جوامع مغرب زمین به صورت غیر مستقیم انگیزه مشترک مبارزه همه اندیشمندان و متفکرین مغرب زمین بر علیه شرایط حاکم فراهم ساخت. یادمان باشد که برتراند راسل فیلسوف بزرگ قرن بیستم انگلستان می گفت «هر پیشرفت علمی که در مغرب زمین در طول سه قرن عصر روشنگری صورت گرفته است محصول لگدی بود که متفکرین مغرب زمین در طول ۳۰۰ سال فوق (از قرن ۱۴ تا قرن ۱۷ میلادی) به اندیشه انتزاعی فلسفی و منطقی ارسطو می زدند» و هایدگر بزرگترین متفکر قرن بیستم می گوید «تفکر بشر از ارسطو و افلاطون تا کنون روند رو به انحطاطی داشته است» و کانت بزرگترین فیلسوف قرن هیجدهم

ز - هر چند جنبش روشنگری ایران در ایستگاه جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در سال های ۴۷ - ۵۱ (دوران پیشا بسته شدن ارشاد شریعتی توسط ساواک رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی) توانست «توسط استحاله رویکرد انطباقی به رویکرد تطبیقی» پارادایم اسلام سیاسی در ادامه راه علامه محمد اقبال لاهوری وارد فرایند جدید بکند و جنبش روشنگری ارشاد شریعتی توسط این استحاله رویکردی توانست برعکس گذشته جنبش روشنگری ایران را از عرصه مجرد ایدئولوژیک به صورت رابطه اجتماعی در آورد، ولی با همه این احوال از مرحله دستگیری شریعتی توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، از آنجائیکه نیروهای اجتماعی آزاد شده توسط جنبش روشنگری ارشاد شریعتی نتوانستند در پیوند جنبش های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار بگیرند، همین امر بستر ساز آن گردید تا حتی نیروهای اجتماعی آزاد شده توسط جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در غیبت فیزیکی و رهبری شریعتی به صورت لقمه آماده در حلقوم موج سوران بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال های ۵۶ و ۵۷ قرار بگیرند.

ح - جنبش روشنگری جامعه ایران در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران به علت حاکمیت رژیم مطلقه فقهتی و شکست انقلاب ضد استبدادی مردم ایران نتوانست به صورت یک جنبش فراگیر اجتماعی در جامعه بزرگ ایران درآید. لذا به موازات سرکوب جریان های جنبش روشنگری ایران توسط رژیم مطلقه فقهتی و هجرت بخشی از این جنبش روشنگری ایران به خارج از کشور باعث گردید که در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهتی حاکم جنبش روشنگری ایران جدای از پراتیک اجتماعی گروه های مختلف اجتماعی جامعه ایران به صورت مجرد در خارج از کشور در چارچوب همان سه پارادایم گذشته «مارکسیستی و لیبرالیستی و اسلام سیاسی انطباقی» جاری و ساری بشوند که حاصل این امر آن گردیده است که با فراهم شدن شرایط دوباره با مقدس شدن ایدئولوژی ها، این جریان ها جایگزین پراتیک اجتماعی جامعه ایران بشوند.

ط - آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم جنبش روشنگری ۱۵۰ ساله گذشته ایران با عصر روشنگری ۳۰۰ ساله مغرب زمین که بستر ساز ظهور دوران رنسانس اروپا بوده است متفاوت می باشد، چرا که:

می‌گوید «دوران روشنگری مغرب زمین از زمانی شروع شد که شعار جرات دانستن داشته باش در میان متفکرین مغرب زمین به عنوان یک نرم درآمد» البته ضربه اول در مغرب زمین در عصر روشنگری کپلر به ارسطو زد، چراکه کپلر زمین را از مرکزیت انداخت؛ و ضربه دوم به ارسطو داروین زد که از سال ۱۸۵۹ توسط کتاب «تکامل» خود انسان را از مرکزیت انداخت.

به هر حال عصر سیصد ساله روشنگری اروپا یک پروژه از پیش مشخص شده نبود و به صورت تصادفی توسط متفکران و عالمان و دانشمندان مغرب زمین این پروژه بزرگ ظهور پیدا کرد و لذا به همین دلیل است که تا به امروز بشریت هنوز نتوانسته است گره پیچیده علل و دلایل تکوین و ظهور عصر روشنگری و دوران رنسانس اروپا را فرموله تئوریک نماید؛ اما برعکس عصر روشنگری اروپا، جنبش ۱۵۰ ساله روشنگری جامعه ایران که از قرن نوزدهم و از فرایند پسا شکست ایران در جنگ‌های با روسیه آغاز شد، پروژه‌ای بوده است که در عرصه انحطاط‌زدائی جامعه ایران تکوین پیدا کرده است؛ بنابراین چه نسل اول پیشکسوتان جنبش روشنگری جامعه ایران یعنی میرزا آقاخان کرمانی و فتحعلی خان آخوندزاده و میرزا جعفرخان مشیرالدوله و میرزا یوسف خان مستشارالدوله و طالبوف و سیدجمال الدین اسدآبادی و غیره و چه نسل دوم جنبش روشنگری ایران از ملک المتکمین یا صور اسرافیل تا میرزا ملکم خان و غیره و چه نسل سوم جنبش روشنگری از حیدر عمواوغلی تا شیخ محمد خیابانی کوچک خان و غیره و چه نسل چهارم جنبش روشنگری از تقی ارانی و گروه ۵۳ نفری تا جمال زاده و صادق هدایت و احمد کسروی و غیره و چه نسل پنجم جنبش روشنگری از کانون نویسندگان و حزب توده تا مصدق و جبهه ملی و تا مهندس مهدی بازرگان و طالقانی و محمدتقی شریعتی و محمد نخب و غیره و چه نسل ششم جنبش روشنگری از نهضت مقاومت ملی تا جلال آل احمد و خلیل ملکی و تا شریعتی و تا جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ و چه نسل هفتم جنبش روشنگری در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ که از شکل فردی خارج شد و صورت جریان‌ها سیاسی و اجتماعی و فرهنگی پیدا کرد و الی الان در طول ۴۰ سال گذشته ادامه داشته است، وجه

مشترک خودویژگی هفت نسل جنبش روشنگری (در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول جامعه ایران) را می‌توان اینچنین فرموله کرد:

۱- مبارزه با انحطاط و عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران.

۲- مبارزه با دولت‌ها و رژیم‌های اقتدارگرا و توتالیتر نفتی و رانتی حاکم.

۳- مبارزه در جهت استقرار قانون و آزادی و عدالت در جامعه ایران.

۴- مبارزه با سنت‌زدگی اندیشه و فرهنگ و مذهب و ایمان مردم (منهای جریان جلال آل احمد).

۵- اعتقاد بر اعتلای خودآگاهی رادیکال جامعه ایران از طریق روایت‌های بزرگ سه مؤلفه‌ای مذهبی و مارکسیستی و لیبرالیستی.

۶- اعتقاد به ایجاد تحول و تغییر رادیکال در جامعه ایران، در چارچوب بدیل دموکراتیک و بدیل عدالت‌خواهانه و بدیل انقلابی‌گری و کسب قدرت سیاسی و تقدم احزاب بر جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌گر و خودرهبری.

۷- تکیه بر رویکرد هویت‌گرایانه برای جامعه بزرگ و رنگین کمان عقیدتی و فرهنگی و قومیتی ایران، در سه شکل هویت سیاسی و هویت ملی و هویت مذهبی.

۸- اعتقاد به رویکرد جنبشی در چارچوب استراتژی حزبی و کسب و مشارکت در قدرت سیاسی در سه شکل «جنبش توده‌ای و جنبش اجتماعی و جنبش مدنی تزریق شده از بالا» به جای «استراتژی جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین».

البته به استثنای «جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» که (در طول پنج سال حیات اجتماعی - سیاسی خود سال‌های ۴۷ - ۵۱) در چارچوب «استراتژی حرکت تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین» بر پایه خودآگاهی بخشی اجتماعی و طبقاتی و سیاسی و مذهبی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران منهای اینکه معتقد به «استراتژی حزب - جنبش قبلی جنبش روشنگری ایران» نبود برعکس بر



«استراتژی جنبش - حزب» تکیه می‌کرد و در این رابطه هر گونه «حرکت حزبی جهت قالب‌ریزی جنبش‌های مدنی و اجتماعی و سیاسی و صنفی از بالا را نفی می‌کرد» و وظیفه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در رابطه با جنبش‌های دینامیک و خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده تکوین یافته از پائین جامعه ایران در اشکال مختلف جنبش‌های مدنی و اجتماعی و سیاسی و حتی صنفی، نه رهبری این جنبش‌ها می‌دانست بلکه برعکس فقط تعیین مسیر راه‌پیمائی مارا تن آنها تعریف می‌کرد.

لذا در این رابطه بود که شریعتی برعکس استراتژی حزب - دولت لنین و تمامی جریان‌های تشکیلاتی حزبی و چریکی و ارتش خلقی جنبش روشنگری ایران در ۱۵۰ سال گذشته علاوه بر اینکه معتقد به «استراتژی تقدم حزب بر جنبش نبود» و علاوه بر اینکه معتقد به «جایگزینی رهبری حزب و چریک و ارتش خلقی به جای رهبری جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین نبود» و علاوه بر اینکه برعکس کارل مارکس در کتاب «هیجدهم لوئی بناپارت» معتقد به «درهم شکستن ماشین دولت در عرصه حاکمیت جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین به عنوان بدیل انقلابی‌گری به جای بدیل دموکراتیک نبود» و علاوه بر اینکه «وظیفه جنبش روشنگری ارشاد تنها پیشگامی می‌دانست نه پیشاهنگی و نه پیشروئی» و علاوه بر اینکه برعکس کارل مارکس در «مانیفست کمونیست»، «مبارزات تاریخ‌ساز جامعه بشری محدود به مبارزه صرف طبقاتی نمی‌کرد» و علاوه بر اینکه در عرصه استراتژی «دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی» معتقد به «بدیل دموکراتیک به جای بدیل انقلابی‌گری لنینیستی و مارکسی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای بود» و علاوه بر اینکه «مبارزه دموکراسی‌خواهانه بدون مبارزه عدالت‌طلبانه و برابری‌خواهانه سترون و عقیم می‌دانست و سوسیالیسم را شکل کامل دموکراسی می‌دانست» آنچنانکه «دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی در چارچوب مبارزه با سه قدرت زر و زور و تزویر همان سوسیالیسم تعریف می‌کرد» و علاوه بر اینکه شریعتی «هم دموکراسی و هم سوسیالیسم به صورت امر فرایندی و تاریخی در جامعه و تاریخ بشر از آغاز تا به امروز تبیین

و تعریف می‌کرد»، از همه مهمتر اینکه بزرگترین کشف شریعتی این بود که «موتور حرکت تاریخ و جامعه بشری در هر شرایطی مستضعفین به عنوان تنها نیروی بالنده و رهبری کننده می‌دانست» که البته در رویکرد دیالکتیک تاریخی او مصداق گروه اجتماعی مستضعفین در فرایندهای مختلف اجتماعی متفاوت می‌باشند.

۹- اعتقاد به دو رویکرد عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه به صورت منفرد و مکانیکی از جمله مهمترین مشخصه جریان‌های جنبش روشنگری جامعه بزرگ ایران در ۱۵۰ سال گذشته بوده است. البته به استثنای جنبش روشنگری پنج ساله ارشاد شریعتی که (برای اولین بار در تاریخ ۱۵۰ ساله حرکت جنبش روشنگری جامعه ایران) توسط مطرح کردن تز و دکترین «دموکراسی - سوسیالیستی» (نه سوسیال دموکراسی انترناسیونال دوم برنشتاینی) معتقد به «پیوند ارگانیک بین دو مؤلفه سوسیالیسم و دموکراسی گردید». آنچنانکه او در این رابطه بر این باور بود که «بدون دموکراسی نمی‌توان به سوسیالیسم دست پیدا کرد» و «بدون سوسیالیسم امکان دستیابی به دموکراسی در جوامع مختلف بشری وجود ندارد». جوهر تمامی اندیشه‌های شریعتی در طول حیات سیاسی - اجتماعی اش (که در ۳۷ جلد مجموعه آثار امروز او مدون شده است) به قول خودش تنها «در شعار مبارزه با سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر خلاصه می‌شود» و به قول خودش «در طول عمرش هر چه جز این شعار مطرح کرده است اضافی بوده است» جز این نمی‌باشد که شریعتی آنچنانکه «دموکراسی را تقسیم اجتماعی سه مؤلفه‌ای قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی تعریف می‌کند، سوسیالیسم را اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی می‌داند.»

ادامه دارد

«جنبش شورائی»

پنج

کی و چگونه تکوین پیدا می‌کند؟

ایران می‌تواند به صورت افقی به بازسازی تشکیلات و سازماندهی خود در چارچوب پراتیک اجتماعی بپردازد. قابل ذکر است که تفاوت بازسازی پیشگامان مستضعفین ایران با دیگر جریان‌های سیاسی در این است که پیشگامان مستضعفین ایران تنها در عرصه پراتیک اجتماعی آن هم به صورت افقی (نه عمودی) می‌تواند به بازسازی خود در جامعه دست پیدا کنند؛ بنابراین هر گونه بازسازی پیشگامان در عرصه صرف نظری و خارج از پراتیک اجتماعی آب در هاون کوبیدن می‌باشد.

ک - تکوین «جنبش شورائی» به صورت فرایندی شکل می‌گیرد، نه به صورت دفعی. لذا به همین دلیل گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران ابتدا به صورت جدای از هم وارد پروسس «جنبش شورائی» جهت سازماندهی خود می‌شوند در نتیجه همین رویکرد مشترک گروه‌های اجتماعی شرایط برای فراگیر شدن «جنبش شورائی» آماده می‌سازد. برای توضیح این مطلب اگر بخواهیم در اینجا به ذکر مثالی بپردازیم می‌توانیم به اعتصاب اخیر ۳۵۰ هزار کامیوندار ایرانی اشاره کنیم که با تکیه بر فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی توانستند به صورت دینامیک

ه - بنابراین بدون «جنبش شورائی» در فرایند وضعیت انقلابی، امکان رهبری جمعی خودجوش تکوین یافته از پائین در عرصه انقلاب، در فرایند پسا انقلاب وجود ندارد. همچنین بدون «جنبش شورائی» امکان تکوین جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین وجود ندارد؛ و بدون «جنبش شورائی» امکان سازماندهی همگانی جامعه در فرایند انقلاب وجود ندارد؛ و بدون «جنبش شورائی» امکان ظهور رهبری درون جوش وجود ندارد؛ و بدون «جنبش شورائی» امکان تحقق دموکراسی مستقیم در فرایند پسا انقلاب وجود ندارد؛ و بدون «جنبش شورائی» است که شرایط برای موج‌سواری فرصت‌طلبان قدرت طلب خارج از جنبش اجتماعی و خارج از جنبش ضد استبدادی و خارج از جنبش برابری طلبانه و آزادی خواهی (آنچنانکه از انقلاب مشروطیت الی الان شاهد بوده‌ایم) فراهم می‌شود.

و - «جنبش شورائی» تنها شکل سازمان‌یابی به صورت دینامیک و خودجوش می‌باشد که هر چند در فرایند ظهور آن به صورت جداگانه تکوین پیدا می‌کنند اما در عرصه استمرار این مجمع الجزائر شوراهای جدا از هم به صورت قطعات پازل به هم متصل و متحد می‌شوند و امکان سازمان‌یابی دینامیک در برابر سازمان‌یابی مکانیکی تزیق شده از بالا فراهم می‌گردد.

ز - بدین ظهور «جنبش شورائی» امکان پیوند دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه و یا امکان پیوند تنگاتنگ بین قاعده و بدنه جامعه و بین توده‌های پائینی جامعه و اقلشار میانی یا طبقه متوسط شهر و روستا وجود ندارد.

ح - تنها توسط «جنبش شورائی» است که می‌توان بین جنبش‌های مطالباتی و حاشیه‌نشینان و آکسیونی و اعتصابی و خیزش‌های انفجاری پیوند تنگاتنگ و دینامیک در عرصه میدانی ایجاد کرد.

ط - تنها توسط «جنبش شورائی» است که می‌توان در شرایط جدید جامعه بزرگ ایران بین دو عرصه فضای مجازی و فضای واقعی یا میدانی پیوند همه جانبه ایجاد کرد.

ی - تنها در عرصه «جنبش شورائی» است که جنبش پیشگامان مستضعفین



و خودجوش در پیوند با همدیگر قرار بگیرند و در رابطه با سازماندهی گروه اجتماعی خود به صورت دینامیک و خودجوش جنبش اجتماعی خود را پیش ببرند؛ و شرایط برای موفق‌ترین جنبش اعتصابی جامعه ایران در ۴۰ سال گذشته فراهم بکنند.

بنابراین اگر «جنبش شورائی» به موازات حرکت کامیون‌داران بتواند در تمامی گروه‌های مختلف اجتماعی ایران جاری و ساری بشوند، همین امر شرایط برای ظهور «جنبش شورائی» فراگیر و سراسری در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران فراهم می‌سازد؛ و در همین رابطه در اینجا اگر بخواهیم به ذکر مثال دیگری بپردازیم می‌توانیم به کمون پاریس اشاره نمائیم که در سال ۱۸۴۸ پس از حمله آلمان به فرانسه توسط جامعه پاریس ظهور پیدا کرد. در جریان کمون پاریس از آنجائیکه برعکس تئوری کارل مارکس این جنبش سوسیالیستی خارج از هژمونی طبقه کارگر تکوین پیدا کرده بود، در نتیجه همین امر باعث گردید تا کارل مارکس در آغاز ظهور کمون پاریس مخالف آن بشود، اما رفته رفته به علت فراگیر شدن این کمون و موفقیت‌های میدانی که حاصل کردند کارل مارکس از مخالفت قبلی خود دست برداشت و جزء طرفداران کمون پاریس شد مشخصه اساسی کمون پاریس این بود که:

اولاً جامعه پاریس و گروه‌های مختلف از سربازان ارتش تا کارگران در عرصه میدانی به عنوان کنشگران میدانی درآمده بودند.

ثانیاً جنبش آنها صورت خودجوش و دینامیک داشت و به صورت انفجاری ظاهر شده بودند.

ثالثاً در چارچوب «جنبش شورائی» توانسته بودند خود را به صورت دینامیک سازماندهی کنند.

رابعاً در پروسس کمون پاریس فرایند جنبش بر فرایند حزبی برتری و اولویت و تقدم زمانی در عرصه تکوین داشت.

به همین دلایل بود که کمون پاریس به عنوان نخستین تجربه بشر در چارچوب «جنبش شورائی» توانست در مغرب زمین تکوین پیدا کند. البته برای ذکر مثالی عکس مثال‌های فوق جهت تبیین جایگاه «جنبش شورائی» در عرصه حرکت تحول‌خواهانه و تغییرخواهانه در جامعه ایران

می‌توانیم به جنبش ضد استبدادی جامعه ایران در سال ۵۷ اشاره کنیم که گرچه در جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران کل جامعه ایران به عنوان کنشگران میدانی ظاهر شده بودند و در آن جنبش بین دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه ایران پیوند میدانی حاصل شده بود اما به علت اینکه در عرصه پروسس جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران «جنبش شورائی» نتوانست تکوین پیدا کند علاوه بر اینکه این جنبش نتوانست به صورت خودجوش خود را سازماندهی بکند و نتوانست شرایط برای خود سازماندهی دینامیک پیدا نماید و نتوانست در بستر پروسس و فرایند به رهبری درون‌جوش و دینامیک دست پیدا کند، این همه باعث شد تا شرایط برای موج‌سواری تازه از راه رسیده‌ها فراهم بشود؛ و رهبری جنبش ضد استبدادی در دست نیروهای بیرون از جنبش قرار بگیرد و «عاقبت کوه موش بزاید» و سرنوشت جامعه بزرگ ایران در کام و اختیار جریانی بشود که ۴۰ سال است که حاصل آن در حال درو کردن می‌باشیم.

بدون تردید اگر از بعد از ۱۷ شهریور ۵۷ «جنبش شورائی» به صورت فرایندی می‌توانست در عرصه جنبش ضد استبدادی جامعه بزرگ ایران ظاهر بشود، علاوه بر اینکه ظهور «جنبش شورائی» باعث سازماندهی درون‌جوش جامعه ایران می‌شد و همراه با ظهور «جنبش شورائی» و سازمان‌دهی خودجوش گروه‌های مختلف جامعه ایران شرایط برای ظهور رهبری درون‌جوش و دینامیک در جامعه ایران نیز فراهم می‌گردید؛ و دیگر امکان برای موج‌سواری از راه رسیده‌ها فراهم نمی‌شد تا توسط جامعه نگون‌بخت ایران عکس خود را در سطح کره ماه قرار دهند؛ و آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته شاهد بوده‌ایم این رژیم مطلقه فقهاتی‌اش را با جاش ببرند.

ک - با ظهور «جنبش شورائی» دیگر دوران عمر شعر فروغ فرخزاد که می‌گفت «خواب دیده‌ام که کسی می‌آید» به پایان می‌رسد. ◇

پایان

چگونه «جنبش دانشجویی ایران» می‌تواند در این شرایط «وزن خودش» را در عرصه «دموکراتیک کردن جامعه ایران» افزایش دهد؟



سیاسی ضد استبدادی با رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی شد که این بی‌تفاوتی نسبت به روایت‌های بزرگ گذشته خود به عنوان «ایدئولوژی بسیج‌گر» باعث گردید تا جنبش دانشجویی در سال ۵۶ در خلاء ایدئولوژی بسیج‌گر اعتقادی گذشته خود، «آمادگی ذهنی جهت پذیرش و اعتقاد به اسلام فقهاتی و ولایت فقیه خمینی پیدا کند.»

البته این آفت در فرایند پسا انقلاب ۵۷ به علت آزاد شدن کنش‌گران اصلی جریان‌های سه مؤلفه‌ای سیاسی گذشته از زندان شاه تغییر کرد، چراکه بزرگترین محصول آزاد شدن کنش‌گران اصلی از زندان شاه برای جنبش دانشجویی ایران این بود که آزادشدگان از زندان‌های شاه توانستند در فرایند پسا انقلاب ۵۷ آن «ایدئولوژی و روایت‌های بزرگ گذشته خود را به صورت مدون شده از بالا به جنبش دانشجویی تزریق کنند» که البته سنتز این امر آن شد که جنبش دانشجویی در فرایند پسا انقلاب ۵۷ هم به لحاظ عینی و عملی و میدانی و هم به لحاظ ذهنی و نظری دچار آشفتگی و تعدد در رویکرد بشوند.

۲ - اشتباه دوم جنبش دانشجویی ایران در سال ۵۶ - ۵۷ در عرصه خروج از رکود و خمود ذهنی و عینی این بود که کنش‌گران اصلی جنبش دانشجویی بدون آسیب‌شناسی حرکت ۳۶ ساله گذشته خود، به صورت خودبخودی به اعتلای این جنبش در حرکت اعتراضی به انتقال دانشگاه صنعتی آریامهر پرداختند که همین آفت باعث گردید تا جنبش دانشجویی در فرایند جدید حرکت خود در سال‌های ۵۶ و ۵۷ از چاله بیرون بیاید و داخل چاه بیفتند و گرفتار ورطه پراگماتیسم و روزمرگی و دنباله‌روی در حرکت بشوند.

۳ - اشتباه سوم جنبش دانشجویی در سال ۵۶ - ۵۷ این بود که این جنبش در شرایطی به عنوان موتور جنبش ضد استبدادی مردم ایران به جنبش اعتراضی حاشیه‌نشینان تهران بزرگ پیوست که خود جنبش دانشجویی فاقد سازماندهی و رهبری درون جوش بود. در نتیجه از آنجائیکه جنبش حاشیه‌نشینان تهران بزرگ هم در آن شرایط از همین خلاء خودسازماندهی و خودرهبری برخوردار بودند، این همه باعث گردید تا در خلاء جریان‌های سیاسی چریک‌گرا و تحزب‌گرا و ارتش خلقی و در خلاء جنبش سازمان‌گرایانه جنبشی ارشاد شریعتی، شرایط برای دنباله‌روی جنبش دانشجویی و جنبش حاشیه‌نشینان تهران از روحانیت حوزه‌های فقهاتی تابع خمینی فراهم بشود.

۴ - اشتباه دیگر جنبش دانشجویی ایران در سال ۵۶ - ۵۷ در روند خروج از رکود و خمود گذشته خود این بود که برعکس ۳۶ سال گذشته این جنبش که «حرکت و ایده‌ها و آرمان جنبش دانشجویی در چارچوب روایت‌های بزرگ (از جمله اسلام انطباقی بازرگان و حنیف‌نژاد و مارکسیست در اشکال مختلف لنینیستی و مائوئیستی آن و اسلام تطبیقی ارشاد شریعتی و غیره) تکوین پیدا کرده بود»، در سال‌های ۵۶ - ۵۷ و در فرایند خروج از رکود گذشته، جنبش دانشجویی ایران بدون عنایت به روایت‌های بزرگ گذشته خود تنها در چارچوب انگیزه سیاسی ضد رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی وارد مبارزه

۵ - اشتباه دیگر جنبش دانشجویی در سال‌های ۵۶ - ۵۷ در روند خروج از رکود گذشته خود این بود که در عرصه سازماندهی و سازمان‌گری به جای تکیه بر خودسازماندهی درون‌جوش تکوین یافته از پائین، به تاسی از رویکرد ۳۶ سال گذشته خود، کنش‌گران اصلی جنبش دانشجویی تلاش کردند تا در چارچوب همان سازماندهی تحزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی بر سازماندهی متمرکز از بالا تکیه کنند؛ که البته خود این امر باعث گردید تا تلاش کنش‌گران جنبش دانشجویی در راستای استحاله جنبش دانشجویی از حالت جنبشی دینامیک خارج بشود.

۶ - اشتباه دیگر جنبش دانشجویی در سال ۵۶ در روند خروج از رکود گذشته خود این بود که «به علت رکود جنبش کارگری در سال ۵۶ (جنبش دانشجویی به جای پیوند با جنبش کارگری که باعث می‌گردید تا خلاء خودسازماندهی و خودرهبری دینامیک جنبش دانشجویی ترمیم پیدا کند) جنبش دانشجویی در سال ۵۶ وارد پیوند با جنبش حاشیه‌نشینان تهران (که در سال ۵۶ وارد مبارزه با شهرداری تهران به خاطر تخریب خانه‌های آنها در مناطق زورآباد تهران شده بودند) شدند»؛ که این امر نه تنها نتوانست خلاء خودسازماندهی و رهبری درون‌جوش جنبش دانشجویی ایران را بر طرف سازد، بلکه برعکس باعث مزید بر علت شد؛ زیرا جنبش حاشیه‌نشینان تهران هم در سال ۵۶ گرفتار همین آفت خلاء خودسازماندهی و خلاء رهبری درون‌جوش بودند.

یادمان باشد که در سال ۵۷ به موازات ورود روحانیت موج‌سوار حوزه‌های فقه‌ای تابع خمینی به جنبش ضد استبدادی دانشجویان و حاشیه‌نشینان، روحانیت حوزه‌های فقه‌ای تابع خمینی جهت پر کردن خلاء تشکیلاتی و رهبری دو جنبش فوق بر ۵۰ هزار حسینیه و مساجد کشور و روحانیت سنتی مستقر در این مساجد تکیه کردند؛ و توسط همین مساجد و روحانیت سنتی بود که توانستند به صورت آکسیونی جنبش ضد استبدادی سال ۵۶ - ۵۷ را تحت هژمونی خمینی سازماندهی نمایند.

فراموش نکنیم که بزرگترین آفت مشترک همه فرایندهای

جنبش دانشجویی ایران در ۷۷ سال گذشته این بوده است که جنبش دانشجویی ایران در تمام ۷۷ سال گذشته عمر خود «به صورت دنباله‌رو جریان‌ها و جناح‌ها و جنبش‌های دیگر حرکت کرده است و هرگز جز در مدت استثنائی کوتاهی (مثل قیام ۱۸ تیرماه ۷۸) هژمونی جنبش‌های دیگر در دست نداشته است»، لذا همین جوهر دنباله‌روی جنبش دانشجویی از جریان‌ها سیاسی باعث شده تا این جنبش نتواند در ۷۷ سال گذشته به جنبش خودسازمانده و رهبری درون‌جوش دست پیدا کند و نتوانسته است در خلاء رهبری بسیج‌گر و ایدئولوژی بسیج‌گر و سازماندهی درون مستقل خود به هژمونی دیگر جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران دست پیدا کند؛ و همین جوهر دنباله‌روی جنبش دانشجویی در ۷۷ سال گذشته عمر و حیات سیاسی خود باعث شده است تا این جنبش از خرداد ۷۶ به دنباله‌روی از جناح‌های درونی حکومت به عنوان نماینده سیاسی خود بپردازد و در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت به عنوان اهرمی در دست جناح‌های درونی قدرت جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی این جناح‌ها درآید. حاصل اینکه جنبش دانشجویی ایران از خرداد ۷۶ الی الان پیوسته تلاش کرده است که:

اولاً از طریق جناح‌های درونی حکومت به اصلاح رژیم مطلقه فقه‌ای دست پیدا کنند.

ثانیاً توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده خود رژیم مطلقه فقه‌ای به این مهم دست بزنند.

ثالثاً به نفی هر گونه آلترناتیو برون از حکومت اعتقاد پیدا کنند.

رابعاً حرکت خود را تنها در چارچوب اصلاحات سیاسی و مبارزه آزادی‌خواهانه خارج از دایره مبارزه سوسیالیستی برابری‌طلبانه خلاصه کنند. همچنین همین رویکرد دنباله‌روانه جنبش دانشجویی باعث گردید تا بخشی از این جنبش در فرایند پسا انقلاب بهمن ماه ۵۷ در چارچوب پروژه موسوی خوئینی‌ها جهت تسویه حساب با جناح لیبرالیسم سیاسی درون حکومتی تحت عنوان دولت موقت مهندس مهدی بازرگان در ۱۳ آبان ۵۸ توسط اشغال سفارت آمریکا در بستر استراتژی نظامی خمینی و رژیم مطلقه فقه‌ای

پایه اصلی تکوین جنبش ارشاد شریعتی در سال‌های بین ۴۷ تا ۵۱ بودند، در غیبت شریعتی و بسته شدن ارشاد نتوانستند جنبش ارشاد شریعتی را حتی برای یک روز بعد از خاموش کردن چراغ‌های حسینیه ارشاد به وسیله ساواک رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی و در غیبت شریعتی بر پا نگه دارند. بطوریکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که حاصل یکسال و نیم کلاس‌های چند هزار نفری «تاریخ ادیان» و «اسلام‌شناسی» شریعتی برای جوانان دانشجوی این جنبش تقریباً هیچ بود. آنچنانکه خود شریعتی در مقدمه درس چهلم اسلام‌شناسی گفت «حتی به اندازه انگشتان یک دست در این ۴۰ جلسه اسلام‌شناسی نتوانسته افرادی بسازد که توانائی تولید فکر کردن داشته باشند» و باز به علت همین خصوصیت دنباله‌روانه و یکطرفه جنبش دانشجویی ایران در ۷۷ سال گذشته بوده است که باعث گردید تا در جریان جنبش سبز در سال ۸۸ از آنجائیکه رهبری این جنبش نه توان سازماندهی و نه توان برنامه‌ریزی درازمدت و نه توان ارائه بدیل دموکراتیک در برابر رژیم مطلقه فقهاتی داشت و «تنها ایده و آرمانش بازگشت به دوران طلائی دهه شصت خمینی بود» و تا ۲۹ خرداد سال ۸۸ (که خامنه‌ای در نماز جمعه تهران شمشیر را در برابر آنها از رو بست) رهبری جنبش سبز تلاش می‌کرد تا توسط جنبش آکسیونی و خیابانی حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به عقب‌نشینی در عرصه کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ بکند و البته همین تکیه محوری رهبری جنبش سبز بر جنبش خیابانی و آکسیونی بسترساز شکست این جنبش هم گردید. ♦

ادامه دارد

بیش از ۱۸ میلیارد دلار ضرر و زیان اقتصادی بر مردم نگون‌بخت ایران وارد کنند؛ و باز به علت همین خصوصیت دنباله‌روانه جنبش دانشجویی بود که از خرداد ۶۰ با آنتاگونیست شدن تضاد بین سازمان مجاهدین خلق و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «بخشی از جنبش دانشجویی تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق در یک شرایطی که توازن قوا به سود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بود»، مانند دهه ۴۰ و ۵۰ توسط استراتژی چریک‌گرایانه و ارتش خلقی، وارد یک جنگ نابرابر با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بشوند؛ که حاصل آن نابودی یک نسل بزرگ سیاسی جوان جامعه ایران شد.

البته ادامه این رویکرد غلط توسط مجاهدین خلق در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ و در مدت نزدیک به ۴۰ سال گذشته هنوز هم ادامه دارد و باز به علت همین خصوصیت دنباله‌روانه جنبش دانشجویی ایران بوده است که در فرایند پسا انقلاب ۵۷ بخش بزرگی از جنبش دانشجویی ایران با دنباله‌روی از جریان‌های سیاسی مارکسیستی در انواع مختلف لنینیستی و مائوئیستی و حتی تروتسکیستی آن به صورت عمده آماتور این جریان‌های مارکسیستی در حمله به یکدیگر درآمدند؛ که تا زمان فروپاشی شوروی و بلوک شرق در دهه آخر قرن بیستم این جدال زرگری بین شاخه مختلف سیاسی - مارکسیستی جنبش دانشجویی چه در داخل و چه در خارج ادامه داشت؛ که البته حاصل نهائی آن برای جامعه ایران هیچ در هیچ بود؛ و باز به علت همین جوهر دنباله‌روانه جنبش دانشجویی بود که در جریان کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به دلیل تبلیغات سوء حزب توده بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق، جنبش دانشجویی در روز ۲۸ مرداد ۳۲ نتوانست در راستای حمایت از تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران وارد صحنه بشود؛ و به صورت اجتماعی با کودتاگران برخورد نمایند؛ که البته همین غیبت جنبش دانشجویی در روز ۲۸ مرداد ۳۲ بود که باعث گردید تا کودتای دست‌ساز مشترک امپریالیسم آمریکا و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی و دربار توتالیتر پهلوی توانست توسط چند تا لومپن و نوچه‌هایش به پیروزی برسد.

باز به علت همین خصوصیت دنباله‌روانه جنبش دانشجویی بود که باعث گردید که در فرایند پسا بسته شدن حسینیه ارشاد در آبان‌ماه سال ۵۱ بخشی از جنبش دانشجویی که





«سیمای محمد» در نگاه محمد اقبال لاهوری

نقش قرآن تا در این عالم نشست
فاش گویم آنچه در دل مضمهر است
چون بجان در رفت جان دیگر شود
مثل حق پنهان و هم پیداست این
اندر و تقدیرهای غرب و شرق
با مسلمان گفت جان بر کف بنه
آفریدی شرع و آئینی دگر
از بم و زیر حیات آگه شوی
محفل ما بی‌می و بی‌ساقی است
زخمه ما بی‌اثر افتد اگر
ذکر حق از امتان آمد غنی
ذکر حق از ذکر هر ذاکر جداست
حق اگر از پیش ما برداردش
از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن
ترسم از روزی که محرومش کنند

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست
این کتابی نیست چیزی دیگر است
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود
زنده و پاینده و گویاست این
سرعت اندیشه پیدا کن چو برق
هر چه از حاجت فزون داری بده
اندکی با نور قرآنش نگر
هم زتقدیر حیات آگه شوی
ساز قرآن را نواها باقی است
آسمان دارد هزاران زخمه ور
از زمان و از مکان آمد غنی
احتیاج روم و شام او را کجاست
پیش قومی دیگری بگذاردش
هر زمان جانم بلرزد در بدن
آتش خود بر دل دیگر زنند

او تلاش می‌کند از کانال نقد ابوجهل و
اصحاب قدرت به حرکت پیامبر اسلام
این مهم را تبیین نماید. لذا بدین ترتیب
است که در این دیالوگ فرضی محمد
اقبال، ابوجهل و اصحاب قدرت خطاب
به پیامبر اسلام می‌گویند:

سینه ما از محمد داغ داغ
از دم او کعبه را گل شد چراغ
از هلاک قیصر و کسری سرود
نوجوانان را ز دست ما ربود
ساحر و اندر کلامش ساحری است
این دو حرف لا اله خود کافری است
تا بساط دین ابا درنورد
با خداوندان ما کرد آنچه کرد
پاش پاش از ضربتش لات و منات

انتقام از وی بگیری ای کائنات
دل بغایت بست و از حاضر گسست
نقش حاضر را فسون او شکست
دیده بر غایب فرو بستن خطاست
آنچه اندر دیده می‌ناید کجاست
پیش غایب سجده بردن کوری است
دین نو کور است و کوری دوری است
خم شدن پیش خدای بی‌جهت
بنده را ذوقی نه بخشد این صلوت
مذهب او قاطع ملک و نسب
از قریش و منکر از فضل عرب

در نگاه او یکی بالا و پست
با غلام خویش بر یک خوان نشست
قدر احرار عرب نشناخته
با کلفتان حبش در ساخته

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۱۷ - سطر ۱ به بعد

بدین تربیت است که در ابیات فوق محمد اقبال دومین خودویژگی سیمای پیامبر اسلام در عرصه نظر و عمل و یا در عرصه تفسیر و تغییر، «تفسیر نو از خداشناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی توسط قرآن می‌داند» که توسط این طرح نو بوده است که پیامبر اسلام توانسته است بشریت قرن هفتم میلادی را در آستانه رستاخیز جدیدی قرار دهد.

۳ - سومین خودویژگی سیمای نظری و عملی پیامبر اسلام در رویکرد محمد اقبال «مساوات‌طلبی» در عرصه‌های اجتماعی و نژادی و سیاسی و اقتصادی و جنسیتی یا نفی آپارتاید نژادی و آپارتاید جنسیتی و آپارتاید طبقاتی و غیره بوده است.

قبل از اینکه به ذکر این اشعار اقبال بپردازیم، قابل ذکر است که برای فهم جوهر و مضمون این ابیات اقبال به این نکته عنایت داشته باشیم که محمد اقبال در این ابیات جهت طرح و تبیین «پروژه مساوات‌طلبی» پیامبر اسلام و مبارزه پیامبر اسلام با آپارتاید نژادی و آپارتاید طبقاتی و غیره در این ابیات

احمران با اسودان آمیختند

ابروی دودمانی ریختند

این مساوات این مؤاخات اعجمی است

خوب میدانم که سلمان مزدکی است

ابن عبد الله فریبش خورده است

رستخیزی بر عرب آورده است

عترت هاشم زخود مهجور گشت

از دو رکعت چشمشان بی نور گشت

اعجمی را اصل عدنانی کجاست

گنگ را گفتار سحبان کجاست

چشم خاصان عرب گردیده کور

بر نیائی ای زهیر از خاک گور

ای تو ما را اندرین صحرا دلیل

بشکن افسون نو ای جبرئیل

باز گو ای سنگ اسود باز گوی

آنچه دیدیم از محمد باز گوی

ای هبل ای بنده را پوزش پذیر

خانه خود را زبی کیشان بگیر

گله شان را بگرگان کن سبیل

تلخ کن خرمایشان را بر نخیل

صرصری ده با هوای بادیه

آنهم اعجاز نخل خاویه

ای منات ای لات ازین منزل مرو

گر زمزل می روی از دل مرو

ای ترا اندر دو چشم ما وثاق

مهلتیان کنت از معت الفراق

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۰۰ - سطر ۱۱ به بعد

آنچه از ابیات فوق محمد اقبال در تبیین جوهر حرکت ۲۳ ساله مکی و مدنی پیامبر اسلام (در این دیالوگ فرضی که از نگاه نقادان صاحب قدرت حاکم بر جامعه عربستان که در رأس آنها ابوجهل قرار داشته است) قابل فهم است و توسط آن محمد اقبال به تبیین جوهر بعثت پیامبر اسلام و

مبارزه عدالت خواهانه و برابری طلبانه ۲۳ ساله او می پردازد، عبارتند از:

الف - صاحبان قدرت در باب نهضت ۲۳ ساله رهائی بخش پیامبر اسلام می گفتند که او توسط مبارزه ضد استبدادی با قیصر و کسری جوانان ما را از ما جدا کرده است و آنها را به حرکت خود وابسته کرده است.

از هلاک قیصر و کسر سرود

نوجوانان را زدست ما ربود

ب - در این دیالوگ فرضی، صاحبان قدرت در نقد حرکت رهائی بخش ۲۳ ساله پیامبر اسلام خطاب به او می گفتند که «محمد ساحر است و در کلامش سحر نهفته است» و شعار «لا اله الا الله او که بر علیه نفی خدایان ما می باشد شعار کفر است» چرا که او با این شعار به نفی بت های ما و نابود کردن هبل و لات و منات می پردازد.

ساحر و اندر کلامش ساحری است

این دو حرف لا اله خود کافری است

ج - در این دیالوگ فرضی صاحبان قدرت در راستای حمایت از خدایان دست ساز خود در برابر خدای «الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) و «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (سوره حدید - آیه ۳) پیامبر اسلام می گفتند که عبادت در برابر خدای خالق و فاعل و دائماً در حال خلق جدید محمد، «برای بندگان عشقی ایجاد نمی کند»، چرا که تفاوت خدای محمد با خدای ما در این است که خدای محمد غایب است و خدا ما یعنی این بت ها حاضر هستند.

خم شدن پیش خدای بی جهات

بنده را ذوقی نبخشند این صلوات

د - در این دیالوگ فرضی صاحبان قدرت حاکم در مبارزه

با نهضت رهائی‌بخش پیامبر اسلام خطاب به او می‌گفتند که «دین محمد نافی آپارتاید نژادی و قومی سیاه و سفید و عرب بر عجم می‌باشد و پیامبر اسلام با مبارزه با نژادپرستی و مبارزه با برتری قومیتی قدرت گذشته اعراب عربستان را به چالش کشیده است.»

احمران با اسودان آمیختند

آبروی دودمانی ریختند

ه - در این دیالوگ فرضی صاحبان قدرت حاکم در مخالفت با نهضت عدالت‌طلبانه پیامبر اسلام می‌گفتند «محمد رویکرد مساوات طبقاتی خودش را از سلمان فارسی وام گرفته است» و می‌گفتند البته سلمان فارسی خودش پیرو نهضت مساوات‌طلبی مزدک در ایران بوده است.

این مساوات این مؤاخات اعجمی است

خوب میدانم که سلمان مزدکی است

بنابراین در نگاه اصحاب قدرت حاکم، مبارزه ضد طبقاتی پیامبر اسلام وام گرفته از موضع مساوات‌طلبی و عدالت‌خواهانه سلمان فارسی می‌باشد که البته در این دیالوگ فرضی اقبال از نگاه طبقه حاکم، خود سلمان فارسی موضع مساوات‌طلبی و عدالت‌خواهانه خودش، قبلاً از جنبش مزدکیان ایرانی وام گرفته بود.

۴ - چهارمین خودویژگی سیمای نظری و عملی پیامبر اسلام در نگاه محمد اقبال این می‌باشد که پیامبر اسلام از آغاز حیات نبوی‌اش در راستای رهائی و نجات انسان‌ها و جوامع بشری قرن هفتم میلادی تلاش می‌کرده است و انتخاب فاز ۱۵ ساله حرائی زندگیش به خاطر دوری از جامعه بشری و زندگی کردن در خویش نبوده است، بلکه برعکس در رویکرد محمد اقبال انتخاب فاز حرائی توسط پیامبر اسلام از همان آغاز برای آن بوده است تا پیامبر اسلام توسط تجربه دینی (نه تجربه صوفیانه باطنی) بتواند به فهم و شناخت جامعه بشری قرن هفتم میلادی و آسیب‌شناسی بشریت قرن هفتم دست پیدا کند؛ و در چارچوب این

پراکسیس فاز حرائی بوده است که پیامبر اسلام توانست در آن فرایند به مبانی نهضت روشنگری خود دست پیدا کند. لذا در همین رابطه است که داوری محمد اقبال بر این امر قرار دارد که تمامی پیشگامان جوامع بشری که ادعای روشنگری برای جامعه خود دارند تا زمانیکه با تاسی از پیامبر اسلام نتوانند در دوران حرائی روحیه جامعه‌سازی و تغییر در خود ایجاد نمایند بدون تردید نهضت روشنگری آنها سترون و عقیم می‌شود.

یادمان باشد که در رویکرد محمد اقبال اصلی‌ترین هدف پیامبر اسلام برای بشریت «جایگزین کردن رویکرد تغییرگرایانه به جای رویکرد تفسیرگرایانه یونانی‌زده حاکم بر اندیشه بشریت قرن هفتم بوده است.»

جام جهان‌نما مجوی

دست جهان‌گشا طلب

اقبال معتقد است که پیامبر اسلام در دوران ۱۳ ساله حرکت مکی خود برای «پرورش انسان تغییرساز تلاش می‌کرده است» تا توسط پراکسیس ۱۳ ساله مکی «ابتدا انسان مختار بسازد»، چراکه در رویکرد اقبال تا زمانیکه نتوانیم جبرهای فلسفی و اجتماعی و سیاسی و مذهبی و طبقاتی تحمیل شده بر انسان بشکنیم، هرگز نخواهیم توانست «انسان مختار یا همان انسان تغییرساز بسازیم». لذا بدین ترتیب است که اقبال معتقد است که پیامبر اسلام در دوران فاز حرائی خود بزرگترین کاری که کرد این بود که توسط «تجربه دینی توانست از خود انسانی مختار و تغییرساز بیافریند تا در راستای تکوین جهانی نو و جامعه‌ای نو و انسانی نو برای بشریت گام بردارد». از نظر اقبال فرایند مکی ۱۳ ساله پیامبر اسلام همان اجتماعی و انسانی شدن فاز ۱۵ ساله حرائی توسط پیامبر اسلام می‌باشد.

مصطفی اندر حرا خلوت گزید

مدتی جز خویشتن کس را ندید

نقش ما را در دل او ریختند

ملتی از خلوتش انگیختند



می‌توانی منکر یزدان شدن

منکر از شان نبی نتوان شدن

گرچه داری جان روشن چون کلیم

هست افکار تو بی‌خلوت عقیم

از کم آمیزی تخیل زنده‌تر

زنده‌تر جوینده‌تر یا بنده‌تر

کلیات اشعار اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۰۹ - سطر ۷ به بعد

هست دین مصطفی دین حیات

شرع او تفسیر آئین حیات

تا شعار مصطفی از دست رفت

قوم را رمز بقا از دست رفت

فصل رمز بیخودی - ص ۸۷ - سطر ۱۱ به بعد

نیست از روم و عرب پیوند ما

نیست پابند نسب پیوند ما

دل به محبوب حجازی بسته‌ایم

زین جهت با یکدیگر پیوسته‌ایم

رشته ما یک تو لایش بس است

چشم ما را کیف صهبایش بس است

مستی او تا بخون ما دوید

کهنه را آتش زد و نو آفرید

عشق او سرمایه جمعیت است

همچو خون اندر عروق ملت است

عشق در جان و نسب در پیکر است

رشته عشق از نسب محکم‌تر است

عشق‌ورزی از نسب باید گذشت

هم زایران و عرب باید گذشت

امت او مثل او نور حق است

هستی ما از وجودش مشتق است

نور حق را کس نجوید زاد و بود

خلعت حق را چه حاجت تار و پود

هر که پا در بند اقلیم و جد است

بی‌خبر از لم یلد لم یولد است

فصل خلاصه مثنوی - کلیات اشعار اقبال - ص ۱۱۰ - سطر ۷ به

بعد

پایان



میزگرد مستضعفین

سوال هفدهم

«پروژه اصلاح دینی»

در جامعه ایران از کدامین مسیر باید صورت پذیرد؟

به سؤال فوق معتقد «به نجات اسلام فقه‌زده، توسط اسلام اخلاقی صوفیانه و اسلام اخلاقی زاهدانه» آنچنانکه در کتاب «احیاء العلوم» خود تبیین می‌کند، باشد.

البته ذکر این موضوع در اینجا لازم است که غزالی اگرچه در راستای انحطاط‌زدائی از مسلمانان بر انحطاط‌زدائی از اسلام تکیه داشت، اما او انحطاط‌زدائی از اسلام را از مسیر «پروژه احیاء» دنبال می‌کرد نه از مسیر «پروژه بازسازی تطبیقی» و نه از مسیر «پروژه به‌سازی انطباقی» و نه از مسیر «پروژه «واسازی» اسلام حداقلی و تحلیلی»، چراکه غزالی انحطاط اسلام را نه مانند طرفداران رویکرد تطبیقی در ویرانی کل اسلام تاریخی می‌دانست و نه مانند طرفداران رویکرد انطباقی، انحطاط اسلام را مولود بدفهمی مسلمانان از اسلام می‌دانست و نه مانند طرفداران رویکرد سلفی‌گری انحطاط اسلام را سنتز فاصله گرفتن از دوران خلافت صدر اسلام می‌دانست و نه مانند طرفداران رویکرد تحلیلی و تقلیلی و اسلام حداقلی، انحطاط اسلام مولود رشد اجتماعی و سیاسی خود می‌دانست، بلکه برعکس همه این‌ها غزالی معتقد بود که انحطاط اسلام مولود «فراموش کردن جوهر اخلاقی و جوهر صوفیانه و جوهر فردی اسلام می‌باشد»، و لذا به همین دلیل بود که غزالی جهت انحطاط‌زدائی شعار «احیاء علوم دینی» در دستور کار خود قرار داد. بدین ترتیب است که می‌توانیم مسیرهای مختلف

حال وقت آن فرا رسیده است تا به پاسخ سؤال عنوان این نوشته بپردازیم. اصل سؤال این بود که «پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران، از کدامین مسیر باید صورت پذیرد؟» قبل از پاسخ به این سؤال فریه باید عنایت داشته باشیم که پیش شرط پاسخ به این سؤال، آگاهی مقدماتی مخاطب یا سؤال کننده به چند موضوع کلیدی است که عبارتند از:

الف - جامعه ایران یک جامعه دینی است نه جامعه سکولار.

ب - اسلام در کلیت خود پتانسیل و توان اصلاح‌پذیری دینامیک دارد.

ج - بدون اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» امکان «انقلاب فرهنگی» به عنوان عقبه انقلاب اجتماعی در جامعه ایران وجود ندارد و هر گونه «تحول و انقلاب سیاسی» در جامعه ایران در صورتیکه مؤخر بر «انقلاب فرهنگی» و «انقلاب اجتماعی» نباشد محکوم به شکست خواهد بود.

د - از آنجائیکه جامعه ایران یک جامعه دینی می‌باشد هر گونه تلاش برای تکوین شرایط ذهنی و انقلاب فرهنگی فراگیر و عمیق اجتماعی دینامیک باید از کانال دین به جامعه ایران پمپاژ بشود، در چارچوب اعتقاد به اصول فوق است که پیشگام یا پیشگامان مردم ایران می‌توانند به پاسخ سؤال فوق (که پروژه اصلاح دینی به صورت بازسازی اسلام تطبیقی در جامعه ایران از کدامین مسیر باید صورت پذیرد؟) بپردازند.

عنایت داشته باشیم که از بعد از وفات پیامبر اسلام و قطع وحی نبوی بر بشریت و تاریخی شدن اسلام در فرایندهای مختلف زمانی، این سؤال توسط پیشقراولان نظری و عملی مسلمان به خصوص از بعد از قرن پنجم هجری که جوامع مسلمان گرفتار انحطاط تمدنی شدند مطرح شده است؛ و نظریه‌پردازان مسلمان در حد ظرفیت خود به این سؤال کلیدی پاسخ‌های مختلفی داده‌اند. اولین کسی که این سؤال در فرایند پسا انحطاط مسلمانان در قرن پنجم هجری مطرح کرد ابوحامد امام محمد غزالی بود که به علت اینکه اعتقاد داشت که انحطاط تمدنی مسلمانان، سنتز و مولود انحطاط خود اسلام تاریخی می‌باشد و همچنین از آنجائیکه غزالی اعتقاد داشت که «بدون نجات اسلام از انحطاط نمی‌توان مسلمانان را از انحطاط تمدنی که گرفتار آن شده‌اند نجات داد» از آنجائیکه غزالی انحطاط اسلام تاریخی مولود و سنتز سرطان اسلام فقه‌های حوزه‌های فقهی می‌دانست، طبیعی است که غزالی در پاسخ



اصلاح دینی در طول بیش از هزار ساله عمر اسلام تاریخی را به پنج رویکرد مختلف تقسیم نمائیم که عبارتند از:

۱ - مسیر اول همان «مسیر احیاء» می باشد که طرفداران این رویکرد معتقدند که راه اصلاح دینی اسلام، زنده کردن ظرفیت های درونی خود اسلام می باشد.

۲ - مسیر دوم همان «مسیر به سازی انطباقی» می باشد که طرفداران این رویکرد معتقدند که علت انحطاط اسلام بدفهمی مسلمانان از اسلام بوده است.

۳ - مسیر سوم همان «مسیر بازسازی تطبیقی» است که طرفداران این رویکرد معتقدند که کل اسلام تاریخی دچار آفت و ویرانی شده است و انحطاط زدائی اسلام در گرو «بازسازی کل اسلام تاریخی در چارچوب بازگشت به قرآن و فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر» می باشد.

۴ - مسیر چهارم همان «مسیر سلفی گری» می باشد که طرفداران این رویکرد معتقدند که «اسلام حقیقی همان اسلام حکومتی و اسلام خلافتی صدر اسلام» می باشد لذا طرفداران این رویکرد معتقدند که جهت انحطاط زدائی از اسلام باید برگشت به گذشته و صدر اسلام در عربستان بکنیم و امروز همان پروژه اسلام حکومتی و خلافتی صدر اسلام را در دستور کار خود قرار بدهیم.

۵ - مسیر پنجم همان «مسیر «واسازی» تقلیلی و تحلیلی» می باشد که طرفداران این رویکرد معتقدند که علت انحطاط اسلام، «خروج از دایره فردی و شخصی و ورود به عرصه اجتماعی و سیاسی» بوده است، لذا طرفداران این رویکرد معتقدند که برای انحطاط زدائی از اسلام تاریخی «باید اسلام حداکثری را بدل به اسلام حداقلی بکنیم و اسلام اجتماعی را بدل به اسلام فردی بنمائیم.»

نکاتی که در خصوص این پنج مسیر اصلاح دینی باید در نظر داشته باشیم اینکه در رویکرد اول که همان «رویکرد احیاء گرایانه» می باشد که سر سلسله جنبان آن ابو حامد امام محمد غزالی است، در این رویکرد غزالی جهت انحطاط زدائی از اسلام معتقد به «اصلاح ترکیبی» جهت فقه زدائی کردن اسلام تاریخی توسط «ترکیب زهد صوفیانه با همین اسلام تاریخی» بوده است. لذا در این رابطه او معتقد بود که توسط این «روش ترکیبی» می توان با زایش سنتزی اخلاق صوفیانه، علاوه بر اینکه به جنگ اسلام فقهاتی برویم توسط مبارزه با اسلام فقهاتی، به نفی و انکار اسلام فلسفی یونانی زده هم دست پیدا کنیم. البته هر چند که بعضی از نظریه پردازان مسلمان معتقدند که از بعد از غزالی فلسفه در جوامع مسلمان مرد. ولی داوری محمد اقبال لاهوری غیر از این می باشد، چرا که اقبال معتقد است که خود غزالی هم صید فلسفه و منطق ارسطو شده بود.

«به صورت کلی، موضوع نهضت اشاعره تنها مدافعه از سنت

دینی با سلاح منطق یونانی بود. معتزلیان که به دین تنها همچون مجموعه ای از معتقدات می نگریستند و از آن جنبه دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند، هیچ توجهی به روش های غیر تصویری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند و دین را تنها دستگامی از تصورات منطقی می دانستند که به اتخاذ وضعی منفی می انجامد، از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت علمی یا دینی استقلال کامل فکر از تجربه عینی امکان ناپذیر است. ولی منکر این نمی توان شد که مأموریت غزالی، بر سان مأموریت کانت در آلمان قرن هیجدهم، جنبه رسالتی داشت. عقلی گری در آلمان همچون یار و متحدی، برای دین آشکار شد، ولی این عقلی گری به زودی دریافت که جنبه جزمی و تعبدی دین قابل اثبات نیست. تنها راهی که در برابر آنها باز بود این بود که تعبدیات را از نوشته های مقدس حذف کنند. با حذف تعبدیات نظر سودمنگری اخلاق پیش آمد و بدین ترتیب عقلی گری حکومت و سلطه بی ایمانی را کامل کرد. وضع تفکر درباره مسائل الهی در آلمان، هنگامیکه که کانت ظاهر شد چنین بود. در کتاب نقد عقل خالص، کانت محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همه کارهای پیروان عقلی گری را به مشتی از ویرانه ها مبدل ساخت؛ و به حق وی را موهبتی خدایی برای کشورش خوانده اند. شکاکتی گری فلسفی غزالی که کمی از این هم دورتر رفته بود، در جهان اسلام همین کار را کرد و پشت عقلی گری مغرور ولی کم عمق را که در همان جهت عقلی گری آلمانی پیش از کانت حرکت می کرد شکست. با این همه یک اختلاف اساسی میان کانت و غزالی وجود دارد. کانت برای آنکه نسبت به اصول خویش پایبند بماند، نمی توانست امکان معرفت خدا را تصدیق کند. غزالی که امیدی به فکر تحلیلی نداشت، به آزمایش باطنی متوسل شد و در آن پایگاه مستقلی برای دین یافت به این ترتیب وی موفق شد که برای دین حق زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه را تأمین کند. ولی تجلی نامتناهی کلی در تجربه باطنی، وی را به متناهی بودن و غیر قطعی بودن فکر معتقد ساخت و بر آن اش داشت که خط افتراقی میان فکر و اشراق رسم کند. وی توفیق آن را نیافت که ارتباط اساسی میان فکر و اشراق را دریابد و به این مطلب توجه کند که فکر، از آن جهت که با زمان گذران مسلسل بستگی دارد، بالضروره با تناهی و عدم قطعیت ملازم است. این تصور که فکر اساساً متناهی و به همین جهت برای فراگرفتن نامتناهی ناتوان است، بر تصور نادرست حرکت فکر در معرفت بنا شده است. نقص فهم منطقی که کثرتی از افراد را که دافع یکدیگرند می بیند و هیچ منظره ای از بازگشت آن کثرت به وحدت در برابر خود نمی یابد، سبب آن می شود که ما درباره قطعیت فکر دچار شک شویم...» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۷ - سطر ۱۶)... «ولی غزالی روی هم رفته پیرو منطق ارسطو باقی ماند در کتاب قسطاس خود، غزالی بعضی از آیات را به اشکال



قیاسی منطق ارسطویی در آورده» (ادامه فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۸ - سطر ۲۰).

بنابراین به همین دلیل مطابق رویکرد اول یا رویکرد احیایی امام محمد غزالی از آنجائیکه در قرن چهارم و پنجم هجری فقه یا اسلام فقاهتی هم در مذهب شیعه و هم در مذهب تسنن به صورت یک هیولای سرطانی ظهور کرده بودند، همین ظهور هیولای سرطانی فقه در جهان اسلام در کنار دو هیولای یونانی‌زدگی (که از قرن دوم هجری و دوران امپراطوری عباسی وارد جامعه اسلامی شده بود) و هیولای تصوف‌زدگی هند شرقی، این سه هیولای فقه‌زدگی و یونانی‌زدگی و تصوف‌زدگی باعث گردید تا مانند موربانه تمدن اسلامی را از درون نابود کند. لذا به همین دلیل غزالی و طرفداران رویکرد احیائی از قرن پنجم هجری جهت بازتولید تمدن اسلامی و مبارزه با انحطاط اسلام تلاش کردند تا توسط هیولای تصوف‌زدگی به جنگ هیولای سرطان فقه‌زدگی و یونانی‌زدگی بروند که البته شکست خوردند، نکته دوم اینکه رویکرد سلفی‌گری که سرسلسله جنبان آن سیدمحمد رضا رشید رضا شاگرد محمد عبده بود از مرحله پسا رنسانس و پسا پروتستانیسیم و پسا انقلاب کبیر فرانسه، از اواخر قرن نوزدهم و دهه اول قرن بیستم ظهور پیدا کردند که در ادامه او توسط حسن البنا شاگرد رشید رضا این رویکرد به سیدقطب رسید و توسط سیدقطب بود که رویکرد سلفی‌گری نهادینه شد.

مطابق رویکرد سلفی‌گری (در تحلیل نهائی برعکس رویکرد احیاء‌گری امام محمد غزالی که معتقد بودند تنها راه انحطاط‌زدائی از اسلام، توسط مبارزه با هیولای اسلام فقاهتی قرن چهارم و پنجم هجری با تکیه بر اسلام ترکیبی صوفیانه و زاهدانه و اخلاقی می‌باشد) در رویکرد سلفی‌گری هر چند مانند رویکرد احیاء‌گری غزالی بر انحطاط‌زدائی اسلام تکیه داشتند، اما برعکس غزالی انحطاط‌زدائی اسلام از مبارزه با اسلام فقاهتی آغاز نکردند و به علت پیوند رشید رضا با خانواده حاکم سعودی در عربستان و گرایش او به رویکرد محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه این همه باعث گردید تا در رویکرد سلفی‌گری رشید رضا اسلام حکومتی و اسلام خلافت و قدرت جایگاه محوری پیدا کند؛ و همین انحراف بزرگ رشید رضا شاگرد محمد عبده باعث گردید تا او از کانال اسلام حکومتی و اسلام خلافتی به دامن هیولای سرطانی اسلام فقاهتی حوزه‌های فقهی در غلطد.

ظهور هیولای اسلام حکومتی امروز جهان سنی و شیعه و جنگ خونین ۴۰ ساله گذشته این دو گروه مسلمانان زائیده همین رویکرد سلفی‌گری رشید رضا و سیدقطب می‌باشد. همچنین ظهور هیولای رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بر ایران و جریان‌های القاعده و داعش و غیره از میوه‌های جهنمی شجره سلفی‌گری رشید رضا - سیدقطب می‌باشد. مطابق رویکرد سلفی‌گری رشید رضا - سیدقطب راه انحطاط‌زدائی اسلام (به جای اسلام اخلاقی

زاهدانه و صوفیانه غزالی) برگشت زمانی به صدر اسلام می‌باشد؛ بنابراین شعار سلفیه طرفداران این رویکرد به معنای برگشت به اسلام اولیه می‌باشد که البته آفت اصلی این رویکرد منهای برگشت زمانی به گذشته، سرپل انجام این برگشت می‌باشد که بالاخره نظریه‌پردازان را دچار انحراف کرد و باعث شد تا آنها گرفتار ورطه هولناک اسلام دگماتیست فقاهتی حوزه فقهی بشوند که بالاخره با ظهور هیولای اسلام حکومتی در ۴۰ سال گذشته این رویکرد هم مانند رویکرد اول شکست خورده است. نکته سوم اینکه برعکس رویکرد ترکیبی امام محمد غزالی و رویکرد دگماتیست - سلفی‌گری رشید رضا - سیدقطب، رویکرد تطبیقی - بازسازی که سر سلسله جنبان آن محمد اقبال لاهوری می‌باشد؛ و در ادامه در جامعه ما به شریعتی رسید، بر این محورها استوار است:

الف - در پروسه جنگ آزادی‌بخش مسلمانان در این شرایط تندپیچ رهائی‌بخش، آنچنانکه شریعتی معتقد بود «جنگ آزادی‌بخش اسلام باید قبل از جنگ آزادی‌بخش مسلمانان صورت پذیرد و بدون پیروزی در جنگ آزادی‌بخش اسلام (توسط اصلاح بازسازی تطبیقی اسلام) امکان پیروزی در جنگ آزادی‌بخش مسلمانان نیست.»

ب - در جنگ آزادی‌بخش اسلام تنها توسط «اجتهاد در تمام اصول و فروع اسلام تاریخی آن هم بشکل تطبیقی (نه انطباقی یا تحلیلی و ترکیبی) امکان تحقق کامل پروژه اصلاح دینی وجود دارد»؛ بنابراین در چارچوب رویکرد تطبیقی - بازسازی اقبال و شریعتی «کل اسلام تاریخی از نو در اصول و فروع در چارچوب فرمول پیوند ابدیت و تغییر باید به صورت تطبیقی مورد بازسازی قرار گیرد.»

ج - مبنای بازسازی کل اسلام در رویکرد تطبیقی - بازسازی اقبال و شریعتی (برعکس رویکرد احیاء‌گرایانه ترکیبی غزالی که در بستر ترکیب اسلام با تصوف زاهدانه انجام می‌گرفت و برعکس رویکرد سلفی‌گری - دگماتیست رشید رضا - سیدقطب که بر اسلام فقاهتی - حکومتی استوار می‌باشد) در رویکرد تطبیقی - بازسازی اقبال و شریعتی چارچوب و بستر بازسازی کل اسلام اعم از اصول و فروع آن تنها «قرآن» می‌باشد. ◇

ادامه دارد

مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی ۲۴

محورهای

«استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

اگر بخواهیم تا اینجا به یک جمع‌بندی پردازیم می‌توانیم بگوئیم که:

اجتماعی یا حرکت جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران عبارتند از:
الف - دینامیک و خو جوش بودن.
ب - خودمدیریتی و رهبری درون جوش.

ج - خودسازمانده و استقلال جنبشی و تشکیلاتی، که البته همین خودویژگی جنبش‌های افقی جامعه خود عامل آن می‌باشد که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه مؤلفه افقی استراتژی خود رفته رفته به موازات فراگیر شدن و گستردگی حرکت خود، دارای شاخص‌های خودمدیریتی و خودسازماندهی و خودجوش و دینامیک بشوند.

البته حصول به این دستاوردها در گرو آن است که مؤلفه عمودی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به صورت تطبیقی با مؤلفه افقی پراتیک اجتماعی یا جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین پیوند پیدا نمایند، چراکه توسط رابطه تطبیقی بین پیشگامان و پراتیک اجتماعی، پیشگامان با محور قرار دادن خود جنبش‌های افقی جامعه بزرگ ایران (برعکس ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران به جای سازماندهی از بالا و به جای یدک کشیدن جنبش‌ها در چارچوب اهداف حزبی خود) توسط رویکرد «تقدم اصل جنبش‌ها بر احزاب سیاسی در

۱ - در چارچوب فرایند «گفتمان‌سازی استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین» (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در شرایط خودویژه امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان فرهنگی و قومیتی و سیاسی و اجتماعی ایران (که به عنوان آلترناتیو فرایند «آلترناتیوسازی» مطرح کردیم) از آنجائیکه در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «گفتمان‌سازی» به جای اینکه سنتز و مولود بحث‌های نظری و میزگرد پلمیک نخبگان باشد، مولود کشف پیشگامان از پراتیک اجتماعی می‌باشد، در نتیجه «همین پراتیک اجتماعی به عنوان آبشخور گفتمان‌سازی پیشگامان باعث گردیده است تا گفتمان با پراتیک یا پراکسیس اجتماعی رابطه دیالکتیکی و دو طرفه داشته باشد»؛ به عبارت دیگر به موازات اینکه اعتلای پراتیک اجتماعی باعث رشد کشف گفتمان‌سازی پیشگامان می‌شود، خود رشد پروسس کشف گفتمان‌سازی پیشگامان و تزریق آن به پراتیک اجتماعی باعث رشد اعتلای پراتیک اجتماعی می‌گردد؛ که البته همین شاخص دیالکتیکی بین گفتمان‌سازی پیشگامان و پراتیک اجتماعی خود مبین رابطه دیالکتیکی بین دو مؤلفه عمودی و افقی استراتژی تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد، چراکه آنچنانکه در بحث‌های قبلی در باب فرایند جنبشی استراتژی سه فرایندی «سازمانی و جنبشی و حزبی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» مطرح کردیم، در عرصه حرکت سازمان‌گرایانه، جنبش پیشگامان باید به صورت دو مؤلفه‌ای حرکت نمایند، یعنی «از یک طرف در کادر سازماندهی پیشگامان باید بر مؤلفه عمودی تکیه نمایند و از طرف دیگر در عرصه سازمان‌گرایانه باید بر پراتیک اجتماعی یا مؤلفه افقی قوام پیدا کنند» که پیوند دیالکتیکی فوق نشانگر همین پیوند بین دو مؤلفه «افقی و عمودی» استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در فرایند جنبشی نیز می‌باشد.

یادمان باشد که آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم مشخصه حرکت افقی یا پراتیک

عرصه استراتژی خود، بر تقدم پروسس جنبش‌های پیشرو اعتقاد پیدا می‌کنند». البته توسط رویکرد انطباقی بین دو مؤلفه عمودی و افقی (مانند ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت روشنگری در جامعه ایران)، پیشگامان و جنبش پیشگامان هرگز نمی‌توانند بر اولویت جنبش بر حزب توسط پراتیک اجتماعی تکیه نمایند و نمی‌توانند در استراتژی گفتمان‌سازی «به‌حای تکیه بر پلمیک نظری نخبگان، بر پراتیک اجتماعی تکیه استراتژیک نمایند» و این حقیقت را حاصل نمایند که «گفتمان را نمی‌سازند بلکه آن را از دل پراتیک اجتماعی کشف می‌نمایند».

۲ - برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه فرایند گفتمان‌سازی، بدون تردید «گفتمان‌سازی از بالا توسط میزگرد انتزاعی پلمیک نخبگان با گفتمان‌سازی از پائین توسط کشف گفتمان از دل پراتیک اجتماعی به صورت دیالکتیکی متفاوت می‌باشد» چرا که قطعاً و جزماً هر گونه گفتمان‌سازی از بالا به صورت انتزاعی در عرصه پلمیک نظری خبرگان آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته حرکت روشنگری جامعه ایران شاهد بوده‌ایم، «صورت انطباقی و وارداتی خواهد داشت» و تنها در چارچوب «رویکرد تطبیقی است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند گفتمان‌سازی خود را از دل پراتیک اجتماعی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به صورت دیالکتیکی کشف نماید».

بنابراین تفاوت اصلی بین دو رویکرد انطباقی و تطبیقی در عرصه گفتمان‌سازی عبارت است از اینکه «گفتمان‌سازی انطباقی از بالا و خارج از پراتیک اجتماعی تکوین پیدا می‌کند، در صورتی که برعکس گفتمان‌سازی تطبیقی از پائین و در بستر پراتیک اجتماعی کشف می‌گردند».

«در گفتمان‌سازی انطباقی اصل تقدم احزاب بر جنبش‌های پیشرو مطرح می‌باشد، در صورتی که در گفتمان‌سازی تطبیقی اصل تقدم جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه مطرح می‌شود».

«در گفتمان‌سازی انطباقی آنچنانکه در رویکرد پیشاهنگی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرائی رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی شاهد بودیم توسط استراتژی کسب قدرت سیاسی از بالا، جریان‌های پیشاهنگ چریکی و حزبی و ارتش خلقی به جای تکیه تطبیقی بر جنبش‌های تکوین یافته

از پائین که در رأس آنها جنبش طبقه کارگر قرار دارند، تلاش می‌کردند تا آن جنبش‌ها را به صورت زائده و آپاندیس حرکت خود درآورند؛ اما در گفتمان‌سازی تطبیقی از آنجائیکه محور استراتژی بر تحول دموکراتیک استوار می‌باشد (نه بر تحول انقلابی‌گری) همین امر باعث می‌گردد تا در گفتمان‌سازی تطبیقی جهت تحول دموکراتیک در جامعه بزرگ ایران، تحول فراگیر اجتماعی بر کسب قدرت سیاسی از بالا اولویت پیدا کند که در راستای انجام تحول اجتماعی است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر تحول فرهنگی و جنبش اصلاح دینی در جامعه دینی ایران تکیه می‌نماید».

بدون تردید اگر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب گفتمان‌سازی انطباقی توسط کسب قدرت سیاسی از بالا حرکت می‌کرد، دیگر خود را نیازمند به تحول اجتماعی و تحول فرهنگی و اصلاح دینی در جامعه دینی ایران نمی‌دید. شعار «چریک یک حزب است» و شعار «مشی مسلحانه به عنوان تاکتیک و استراتژی» و شعار «موتور کوچک باید موتور بزرگ را به حرکت درآورد» و شعار «جنگ درازمدت مسلحانه توده‌ای» که در دهه ۴۰ تا سال ۵۵ به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران قرار داشت، همه در این رابطه گفتمان‌سازی انطباقی تکوین پیدا کرده بود.

بدین ترتیب است که در رویکرد گفتمان‌سازی انطباقی:

اولاً پراتیک اجتماعی جنبش‌های پیشرو صورت حاشیه و فرعی پیدا می‌کند.

ثانیاً گفتمان‌سازی به جای صورت دیالکتیکی شکل انتزاعی و مجرد بر پایه اندیشه‌های وارداتی محصول انقلابات و تحولات سیاسی کشورهای دیگر پیدا می‌کند.

ثالثاً وظیفه پیشاهنگ تنها مونتاز کردن پاره‌های نظری تئوری‌های وارداتی می‌باشد؛ که البته آنچنانکه در ۷۷ سال گذشته (از شهریور ۲۰ تا به امروز) شاهد بوده‌ایم، در باب علت‌یابی شکست‌های خود، به موازات بیگانگی این گفتمان‌های وارداتی، به جای آسیب‌شناسی حرکت خود، در تحلیل نهائی جامعه ایران را مقصر شکست خود می‌دانستند.

رابعاً تکیه بر ساختار هرمی در عرصه سازماندهی بزرگترین آفت گفتمان‌سازی انطباقی می‌باشد که طرفداران رویکرد گفتمان‌سازی انطباقی هم در عرصه درون تشکیلاتی - عمودی

خود و هم در عرصه برون تشکیلاتی - افقی خود، به علت «اعتقاد تقدم حزب بر جنبش»، این سازماندهی هر می اعمال می‌نمایند که خود این سازماندهی هر می به علت شکل غیر دموکراتیک و یکطرفه از بالا به پائین آن، بستر ساز ظهور هیولای اپورتونسیسم و انشعاب و سکتاریست و دسپاتیزم در این حرکت‌ها می‌گردد.

۳ - برای اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتواند رویکرد تطبیقی جایگزین رویکرد انطباقی ۷۷ سال گذشته احزاب سیاسی ایران بکند باید:

اولاً با عصای «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» حرکت نماید. ثانیاً «پراتیک اجتماعی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» را جایگزین تئوری‌های وارداتی انقلاب‌ها و تحولات سیاسی برون مرزی بکند.

ثانیاً «خودسازماندهی و خودمدیریتی و خودرهبری دینامیک» را جایگزین سازماندهی هر می تزریق شده از بالا بکنند.

ثالثاً «گفتمان‌سازی» نباید صورت آکادمیک و تقلیدی و وارداتی و مجرد از پراتیک اجتماعی پیدا کند.

رابعاً «برای پیشگام خود گفتمان‌سازی یک پراکسیس باشد نه وظیفه حاشیه‌ای یا پلمیک نظری نخبگان».

خامساً جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید از موضع بازی‌گری وارد حرکت افقی یا پراتیک اجتماعی بشوند، نه از موضع ناظر و تماشاگر و رهبر و آلترناتیوسازی و رویکرد بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت درون حکومتی.

سادساً معتقد به حرکت از پائین باشد و تحول فرهنگی و اجتماعی را بستر ساز تحول سیاسی بداند و رویکرد تحول‌گرایانه را جایگزین رویکرد رفرمیستی از بالا بکند و هرگز رویکرد پیشاهنگی را جایگزین رویکرد پیشگامی خود نکند و سازماندهی هر می عمودی را بر جنبش‌های افقی تزریق نکند و بدیل انقلابی‌گری (توسط انقلاب و کسب قدرت سیاسی از بالا و جایگزین کردن حزب طراز نوین به جای جنبش) جایگزین بدیل دموکراتیک (توسط تحول اجتماعی و فرهنگی از پائین) نکند.

سابعاً بین اصلاح‌گر و اصلاح‌طلب در پروسه تحول‌طلبانه دموکراتیک مورد اعتقاد خود تفاوت قائل بشود؛ یعنی اصلاح‌طلبی را در چارچوب پراتیک اجتماعی و جنبش‌های پیشرو اردوگاه

بزرگ مستضعفین تعریف نماید و اصلاح‌گرایی به صورت حرکت تحول‌خواهانه را در چارچوب جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تعریف بکند.

۴ - گفتمان‌سازی تطبیقی پیشگام در عرصه پراتیک اجتماعی با عصای تحلیل مشخص از شرایط مشخص که به صورت دینامیک و غیر وارداتی و غیر تقلیدی و غیر انتزاعی صورت می‌گیرد نباید صورت ارتدو کسی یا دگماتیست پیدا کند. بلکه برعکس به صورت یک پدیده دینامیک دائماً در حال اعتلا و تکمیل باشد. برای مثال در استفاده از تجارب گفتمانی گذشته، پیشگامان امروز نباید به صورت انطباقی و طابق النعل بالنعل بر گفتمان‌سازی محمد اقبال یا شریعتی معلمان کبیرمان در این عرصه تکیه نمایند، چراکه هم گفتمان اقبال و هم گفتمان شریعتی متعلق به دورانی غیر از دوران فعلی بوده‌اند. گفتمان اقبال متعلق به نیمه اول قرن بیستم بوده است و گفتمان شریعتی متعلق به نیمه دوم قرن بیستم می‌باشد؛ اما گفتمان امروز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید متعلق به قرن بیست یکم و خودویژگی جامعه امروز ایران و منطقه و عرصه بین‌المللی باشد. بنابراین هرگز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط نباید توسط «کپی - پیست» کردن از اندیشه‌ها و گفتمان اقبال و شریعتی برای خود تعیین وظایف و تعیین گفتمان بکنند بلکه برعکس برای تعیین گفتمان ابتدا باید توسط تحلیل مشخص از شرایط مشخص از پراتیک اجتماعی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه تحلیلی کنکرت حاصل نمائیم و سپس با فهم همه جانبه گفتمان اقبال و گفتمان شریعتی، خودش بتواند از دل پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران به کشف گفتمان تطبیقی دست پیدا کند. ◇

ادامه دارد



الفبای «دموکراسی سوسیالیستی»

۴۴

سه مؤلفه‌ای و فرایندی در دیکورس

«جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

بکشند؛ و دیگر پیشگام نمی‌تواند خودش را و جنبش‌های را جایگزین طبقه کارگر و جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بکند و دیگر پیشگام نمی‌تواند در زیر چتر «دیکتاتوری پرولتاریا» به عنوان شکل دولت بر سیاست تک حزبی تکیه نماید و دیگر پیشگام نمی‌تواند در راستای کسب قدرت سیاسی، استراتژی نظامی‌گری را جایگزین استراتژی تحول همه جانبه اجتماعی و فرهنگی بکند و دیگر پیشگام نمی‌تواند بر تقدم انقلاب سیاسی نسبت به انقلاب اجتماعی تکیه نماید و دیگر پیشگام نمی‌تواند در چارچوب امت بی‌شکل اسلامی ملت ایران را ذبح نماید و دیگر پیشگام نمی‌تواند توسط مطلق کردن پرولتاریا صنعتی دیگر گروه‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را حذف نماید؛ و دیگر پیشگام نمی‌تواند توسط تکیه بر احزاب ایدئولوژیک اصالت را از مردم بگیرند و به بالائی‌ها و آسمان‌ها بدهند.

پیشگام می‌تواند توسط قدرت جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در چارچوب گفتمان افقی دموکراسی، اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را در مهار قدرت بالائی‌ها هدایت نماید و پیشگام می‌تواند جوهر دموکراسی را در چارچوب مهار سه مؤلفه‌ای قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی تعریف بکند؛ و پیشگام می‌تواند در عرصه تعریف «فرهنگ دموکراسی» برای جامعه (و در راستای مرزبندی با لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری) پیوند دیالکتیکی سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی (جهت دستیابی به دموکراسی

باری، لازمه اصلی تکوین دموکراسی به عنوان یک فرایند آن است که مردم به عنوان کنش‌گر اصلی وارد میدان پراکسیس بشوند و برای دستیابی به این حقیقت است که تنها توسط تحول همه جانبه فرهنگی و اجتماعی است که می‌توانیم در سایه خودآگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی توده‌ها را به عنوان کنش‌گر اصلی به میدان پراکسیس دموکراسی خواهانه بکشانیم؛ و سپس توسط جنبش‌های دینامیک طبقاتی و سیاسی و اجتماعی به صورت خودجوش حرکت آنها را نهادینه کرد. لذا در این رابطه است که پیشگامان مستضعفین ایران باید برای دستیابی به این مهم برعکس رویکرد نخبه‌گرایانه گذشته که جهت پیوند با مردم ایران بر گفتگوی عمودی و از بالا به پائین تکیه می‌کردند، جهت استحاله مردم ایران به کنش‌گران اصلی وارد «گفتگوی افقی» با جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بشوند؛ که لازمه دستیابی به «گفتگوی افقی» با جنبش‌های پیشرو توسط پیشگام «تکیه بر استراتژی تحول فرهنگی و اجتماعی به جای استراتژی کسب قدرت سیاسی پیشاهنگ می‌باشد»، چراکه مهمترین عامل مرزبندی «استراتژی پیشاهنگی» در سه مؤلفه مختلف آن با «استراتژی پیشگامی» در همین امر «کسب قدرت سیاسی نهفته است.»

بدین ترتیب که در رویکرد پیشاهنگی در سه مؤلفه حزب‌گرایانه و چریک‌گرایی و ارتش خلقی آن، کسب قدرت سیاسی توسط پیشاهنگ به عنوان شاه کلید انقلاب سوسیالیستی و انقلاب دموکراتیک می‌باشد؛ و بدون کسب قدرت سیاسی توسط پیشاهنگ در رویکرد پیشاهنگی هر گونه تلاش برای دستیابی به سوسیالیسم و دموکراسی بیهوده می‌باشد؛ اما برعکس در رویکرد پیشگامی «کسب قدرت سیاسی جزء وظایف مردم به عنوان کنش‌گران اصلی می‌باشد نه جزء مسئولیت و وظیفه پیشگام» و به همین ترتیب است که پیشگام در تعریف دموکراسی به عنوان یک فرایند اقتصادی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در راستای حاکمیت مردم بر مردم توسط خود مردم، تمام تلاشش بر این امر قرار دارد تا در راستای اعتلای جنبش دینامیک اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قدم بردارد.

در نتیجه در این رابطه است که پیشگام (برعکس پیشاهنگ که به گفتمان از بالا به پائین عملی - نظری - تشکیلاتی عمودی تکیه می‌کند) نیازمند به «گفتمان عملی - نظری - تشکیلاتی افقی می‌باشد»؛ زیرا توسط گفتمان افقی نظری - عملی - تشکیلاتی (برعکس رویکرد حزب‌گرایانه پیشاهنگی لنینیستی) دیگر «پیشگام اصل و محور نمی‌شوند» تا مردم و توده‌ها را یک

فرایندی) تعریف نمایند؛ و پیشگام می‌تواند جهت مادیت بخشیدن به پیوند دیالکتیکی بین «فرهنگ» و «دموکراسی» در جامعه بزرگ ایران، بر ضرورت استحاله «رعیت‌گرایی» به «شهروندی» و پیوند حق علی السویه کلیه شهروندان ایرانی بدون مرزبندی قومی و مذهبی و سیاسی و خودی و غیر خودی در عرصه دو مؤلفه آزادی برای همه و برابری برای همه تکیه کنند؛ و پیشگام می‌تواند جهت بسترسازی دموکراسی فرایندی سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، بر آزادی بیان و آموزش و سواد همگانی و عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت حقوقی و عدالت جنسیتی و عدالت اقتصادی و عدالت آموزشی و جهت مبارزه با کالائی شدن نیروی کار و کالا شدن آموزش و کالائی شدن زن و کالائی شدن طبیعت و محیط زیست (که وجه مشخصه مناسبات سرمایه‌داری می‌باشد) تکیه نماید؛ و دیگر پیشگام نمی‌تواند در چارچوب استراتژی کسب قدرت سیاسی به عنوان شاه کلید تحقق انقلاب سوسیالیستی و گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم (آنچنانکه سوسیالیسم دولتی در قرن بیستم بر طبل آن می‌کوبید و همین امر عامل شکست و فروپاشی سوسیالیسم دولتی و سوسیالیسم کلاسیک در دهه آخر قرن بیستم گردید) بر استراتژی نظامی در اشکال مختلف چریکی و ارتش خلقی (و رویکرد «موتور کوچک باید موتور بزرگ را به حرکت درآورد» و «چریک یک حزب است» و یا «حزب طراز نوین لنینیستی» و یا آنچنانکه مائو می‌گفت «قدرت از لوله تفنگ بیرون می‌آید» و غیره) تکیه نماید و دیگر پیشگام نمی‌تواند استراتژی آگاهی‌بخش خود را در پای استراتژی نظامی و استراتژی کسب قدرت سیاسی و استراتژی مشارکت در قدرت ذبح نماید؛ و پیشگام می‌تواند جهت گفتمان‌سازی دموکراسی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بر پایه حق شهروندی به حقوق طبیعی «انسان» فی نفسه یا انسان بماهو انسان تکیه نماید (نه بر پایه «حقوق اهدائی» از جانب اصحاب قدرت) چراکه پیشگام معتقد است که تنها بن‌مایه ساختاری دموکراسی اعتقاد به «حقوق طبیعی انسان فی نفسه و یا انسان بما هو انسان» می‌باشد.

لذا در این رابطه است که پیشگام هر گونه جداسازی حقوقی برای شهروندان ایرانی در چارچوب آپارتاید جنسیتی و آپارتاید قومی و آپارتاید مذهبی و آپارتاید نژادی و آپارتاید سیاسی محکوم می‌کند. همچنین پیشگام می‌تواند بر دموکراسی سه مؤلفه‌ای فرایندی سوسیالیستی (به عنوان آلترناتیو سوسیالیسم دولتی و سوسیالیسم کلاسیک در مرحله پسا فروپاشی و شکست سوسیالیسم دولتی و سوسیالیسم کلاسیک در قرن بیست و یکم) تکیه نماید؛ و پیشگام می‌تواند بر جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران،

به عنوان موازین حداقل دموکراسی فرایندی تکیه نماید؛ و پیشگام می‌تواند بر پلورالیسم معرفتی و پلورالیسم حزبی و پلورالیسم مذهبی و پلورالیسم اجتماعی به عنوان میوه و سنتز شجره دموکراسی سه مؤلفه‌ای و فرایندی سوسیالیستی تکیه نماید؛ و پیشگام می‌تواند توسط پروژه سه مؤلفه‌ای و فرایندی «دموکراسی سوسیالیستی» در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از «بازتولید استبداد» (برعکس ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران) جلوگیری نماید؛ و پیشگام می‌تواند در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران توسط پروژه «دموکراسی سوسیالیستی» سه مؤلفه‌ای و فرایندی، توسط مبارزه نظری و تئوریک با اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام فقهاتی حوزه‌های دگماتیسم فقهی «فلسفه حق و حقوق» را جایگزین «فلسفه تکلیف و تعبد و تقلید» کنند.

پیشگام می‌تواند توسط اعتقاد به حق و حقوق علی السویه شهروندی در عرصه برابری و آزادی برای همه مردم ایران و توسط حق و حقوق طبیعی انسان فی نفسه، یا انسان بما هو انسان در چارچوب «دموکراسی سوسیالیستی» سه مؤلفه‌ای و فرایندی به حقوق بشر در عرصه بین‌المللی جامعه بزرگ بشری دست پیدا کند؛ و بشریت را به عنوان یک جامعه بزرگ تعریف نماید؛ و پیشگام می‌تواند در چارچوب «حق و حقوق طبیعی و ذاتی انسان‌ها» به تفسیر حقوق قراردادی انسان‌ها نیز بپردازد؛ و پیشگام می‌تواند جوهر هدف رسالت انبیاء ابراهیمی در از بین بردن واسطه‌های بین انسان و خدا و بین زمین و آسمان چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی جهت دستیابی به پروژه اسلام منهای روحانیت معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی تفسیر و تبیین نمایند؛ و پیشگام می‌تواند توسط اعتقاد به حق و حقوق شهروندی و حق حقوق طبیعی و ذاتی همگانی بشری و پیوند دو مؤلفه «حق آزادی» و «حق برابری» به صورت علی السویه برای همه انسان‌ها و شهروندان با دیسکورس اسلام فقهاتی و اسلام روایتی حوزه‌های دگماتیست فقهاتی که توسط مطلق کردن احکام فقهی مولود اسلام روایتی به نفی قوانین محصول دموکراسی بشری می‌پردازند مبارزه همه جانبه بکنند تا «حق و حقوق» را جایگزین تکلیف و قوانین اجتماعی محصول پروسه دموکراسی بشری را جایگزین احکام دگماتیست فقهی و فقهاتی بکنند؛ و برای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تبیین و تفسیر کنند که حق و حقوق غیر از احکام فقهی تکلیفی و تعبدی و تقلیدی حوزه‌های فقهاتی دگماتیستی می‌باشد.

پیشگام می‌تواند تعلیم دهد که (برعکس آنچه که شیخ فضل الله نوری در دوران تکوین انقلاب مشروطیت زیر لوای مشروعه‌خواهی می‌گفت و مانند خمینی در مرحله پسا انقلاب ضد استبدادی ۵۷


و شریعتی نمی‌توانیم به «فرهنگ دموکراسی» در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران دست پیدا کنیم.

۷ - بدون اعتقاد به «حق و حقوق طبیعی انسان فی نفسه یا انسان بما هو انسان» (در چارچوب احکام فقه‌ای و تکلیفی و تقلیدی و تعبدی اسلام روایتی حوزه‌های فقه‌ای) نمی‌توانیم اعلامیه جهانی حقوق بشر را فهم نمائیم.

۸ - بدون اعتقاد به «حق و حقوق طبیعی» همه انسان‌ها فی نفسه و بما هو انسان نمی‌توان به «آزادی و عدالت اجتماعی» دست پیدا کرد.

۹ - برای فهم جایگاه «حق و حقوق طبیعی» انسان فی نفسه یا انسان بما هو انسان در هر رویکردی باید ابتدا «تبیین فلسفی آن رویکرد به انسان» مبنای داوری قرار داد؛ بنابراین تا زمانی که تبیین و تفسیر فلسفی یک رویکرد نسبت به انسان فی نفسه و انسان بما هو انسان فهم نکنیم هرگز و هرگز نمی‌توانیم در باب داوری آن رویکرد نسبت به «حق و حقوق طبیعی» انسان فی نفسه یا انسان بما هو انسان قضاوت نمائیم. داستان آدم در قرآن که به صورت اسطوره‌ای و سمبلیک مطرح شده است، «تبیین فلسفی انسان بما هو انسان در رویکرد قرآن می‌باشد»؛ بنابراین «بدون فهم فلسفه آدم در خلقت» در رویکرد قرآن نمی‌توانیم، در خصوص «حق و حقوق طبیعی» انسان فی نفسه یا انسان بما هو انسان در رویکرد قرآن داوری نمائیم.

۱۰ - بدون اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت یعنی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی نمی‌توان به «دموکراسی سوسیالیستی» دست پیدا کرد.

۱۱ - «دین» در یک جامعه دینی تنها زمانی می‌تواند فونکسیون مثبت داشته باشد که در پیوند جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین باشد نه در خدمت اصحاب قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی. لذا «سکولاریسم سیاسی به معنای جداسازی دین از خدمتگزاری اصحاب قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر شرط دموکراتیک کردن جامعه دینی می‌باشد.» 

ادامه دارد

مردم ایران معتقد بود که جوهر انقلاب مشروطیت باید اجرای قوانین الهی و حفظ احکام فقه‌ای حوزه‌های فقهی باشد نه تکیه بر کسب حریت و مساوات) آنچنانکه در ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است، برادری (و خواهری) در جامعه بزرگ بشری تنها در گرو برابری حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی شهروندی می‌باشد؛ و گر نه آنچنانکه در انقلاب کبیر فرانسه شاهد بودیم برادری (و یا خواهری) خارج از چارچوب برابری و آزادی برای همه جامعه یک فریب و دروغ بزرگ است؛ و پیشگام می‌تواند توسط گفتمان‌سازی یا گفتمان‌یابی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران پیوند چهار پایه «دموکراسی سوسیالیستی» سه مؤلفه‌ای فرایندی یعنی:

الف - حق و حقوق.

ب - قانون.

ج - اخلاق.

د - آزادی و عدالت را در منشور همیشگی دموکراسی بشریت به نمایش بگذارند.

باری بدین ترتیب است که می‌توانیم «القبای دموکراسی» در دیسکورس پیشگام و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران را بدین صورت فرموله نمائیم:

۱ - بدون «فرهنگ دموکراتیک» در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نمی‌توانیم به «دموکراسی پایدار» دست پیدا کنیم.

۲ - بدون تکیه بر «استراتژی آگاهی‌بخش» (توسط استراتژی کسب قدرت سیاسی و استراتژی نظامی) نمی‌توانیم جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را از «پائین دموکراتیک» نمائیم.

۳ - بدون جایگزین کردن دیسکورس «حق و حقوق» به جای «احکام تکلیفی و تقلیدی و تعبدی فقه اسلام روایتی» نمی‌توانیم در جامعه ایران به «فرهنگ دموکراتیک» جهت دستیابی به «دموکراسی سوسیالیستی» سه مؤلفه‌ای فرایندی دست پیدا کنیم.

۴ - بدون نفی «واسطه‌های فردی و اجتماعی بین خداوند و انسان‌ها» نمی‌توانیم جامعه فقه‌زده و تصوف‌زده و استبدادزده ایران را دموکراتیک نمائیم.

۵ - بدون «نفی آپارتاید جنسیتی و آپارتاید قومی و آپارتاید عقیدتی و آپارتاید نژادی و آپارتاید سیاسی اجتماعی» در جامعه بزرگ و رنگین کمان امروز ایران نمی‌توانیم این جامعه استبدادزده و فقه‌زده و تصوف‌زده را دموکراتیک سازیم.

۶ - بدون انجام «پروژه اصلاح دینی» علامه محمد اقبال لاهوری

آسیب‌شناسی انقلاب مشروطیت،

نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا

«در جامعه امروز بشر بر پیشانی صاف و پاک توحید کمابیش مهر بت‌پرستی خورده است و خصوصیت این جهانی و غیر شخصی کمال مطلوب‌های اخلاقی اسلام در فرایند محلی شدن آن از بین رفته است. تنها راهی که در این قرن و در این عصر برای ما باز مانده است اینکه قشر سختی را که (از فقه حوزه‌های فقهاتی گرفته تا فلسفه یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و تصوف دنیاگریز و جامعه‌گریز و جبرگرا غزالی تا حافظ) اسلام امروز ما را پوشانیده است و باعث گردیده تا جوهر دینامیک و بالان اسلام قرآنی را نسبت به حیات و زندگی این جهانی متوقف بشود، از روی اسلام قرآن برداریم و از نو حقایق اصلی (اسلام قرآن یعنی) برابری و آزادی و همبستگی خلق‌ها را کشف کنیم، به این منظور که کمال مطلوب‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را به همان سادگی و کلیت ابتدائی آن بازگردانیم و... آن آزادی اجتهاد است که توسط آن می‌توانیم در این زمان قانون شریعت را در پرتو اندیشه و تجربه امروز بشر از نو بازسازی نمائیم... مثلاً بنابر فقه تسنن، تعیین امام یا خلیفه ضرورت مطلق دارد. نخستین سوالی که پیش می‌آید این است آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار بشود؟ اجتهاد کشور ترکیه این است که موافق روح اسلام آن است که خلافت یا امامت به یک مجلس انتخابی واگذار بشود. من شخصاً بر آنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی هم به استدلال ندارد، چراکه همکاری و مشارکت اجتماعی در تعیین دولت و حکومت خود نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار دارد، بلکه با در نظر گرفتن نیروهائی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است. ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود در باره موضوع خلافت و حکومت در میان مسلمانان سه نظریه متمایز از هم مطرح می‌کند، ۱ - اینکه خلافت امامت کلی امری الاهی و آسمانی است، ۲ - اینکه خلافت و امامت امری سودمند است، ۳ - اینکه اصلاً ما به خلافت و امامت احتیاجی نداریم. خوارج از زمان امام علی بر نظر سوم معتقد بوده‌اند (بر این باور بودند که ما در این دنیا اصلاً به خلافت و امامت نیازی نداریم) چنان به نظر می‌رسد که ترکیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده‌اند که البته نظر دوم همان نظر معتزلیان می‌باشد که خلافت و امامت را تنها امری سودمند می‌دانستند، در ترکیه جدید چنین استدلال می‌کنند که در تفکر سیاسی جدید باید از تجربه‌های سیاسی گذشته خویش عبرت و راهنمایی بگیریم، چراکه این تجربه‌ها نشان داده است که موضوع خلافت و امامت در عمل دچار شکست شده است. البته در آن هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود، این اندیشه قابل عمل و سودمند بود، ولی از زمانیکه (فرورپاشی امپراطوری

عثمانی در سال ۱۹۲۴) این امپراطوری تجزیه شده است، واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است (دولت - ملت‌ها) که باعث گردیده است تا اندیشه خلافت و امامت دیگر از عملی بودن در این عصر بیفتند؛ بنابراین در این عصر دیگر اندیشه خلافت و امامت نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید مسلمانان مؤثر واقع شوند؛ به عبارت دیگر اندیشه خلافت و امامت در این عصر به جای اینکه نتیجه سودمندی از آن به دست بیاید، در واقع سد راه اتحاد دولت - ملت‌های مستقل مسلمان می‌شود. ایران و ترکیه به علت اختلاف نظر در امر خلافت و امامت نسبت به یکدیگر دور و بیگانه مانده‌اند مراکش به هر دو آنها به چشم بد نگریسته است و عربستان به گرمی داشتن بلندپروازی‌های خصوصی خود پرداخته است. همه این گسیختگی‌ها در جهان مسلمان امروز به خاطر رمز قدرتی است که مدت‌ها پیش از تأثیر افتاده است... قرن‌ها پیش از این ابن خلدون که شخصاً به شرط قریشی بودن در خلیفه معتقد بود، به همین طریق در کتاب مقدمه تاریخ خود استدلال کرده است، لذا در این رابطه است که ابن خلدون می‌گوید: چون قدرت قریش از میان رفته بود، چاره‌ای جز این برای مسلمانان باقی نمانده بود جز آنکه نیرومندترین مرد را در آنجا که قدرت پیدا کرده‌اند، به امارت و خلافت خود انتخاب کنند. البته ابن خلدون با توجه به منطق خشن حقایق و واقعیت‌ها



چنین نظری را پیشنهاد کرده است که می‌توان آن را نخستین بارقه ضعف اسلام بین‌المللی دانست که البته این روزها به خوبی پدیدار شده است. نظر ترکیه جدید هم اینچنین است و این نظری است که ترکان از حقایق و تجربه و عمل آموخته‌اند نه از قبیل و قال‌های فقه‌های درون حوزه فقهی که آنها در اوضاع دیگری از زندگی به سر می‌برند و در چارچوب آن می‌اندیشند. به نظر من این براهین اگر در این عصر درست ارزیابی بشود، نماینده تولد کمال مطلوب بین‌المللی است، زیرا در عین آنکه روح اسلام را تشکیل می‌دهد و تا کنون استیلا و استعمارگری عربی قرن‌های اول اسلام، آن را پوشانده بود و جای آن را گرفته بود، آفتابی می‌سازد» (ادامه ص ۱۷۹ - سطر ۸).

«در حال حاضر، هر دولت - ملت مسلمان باید در عمیقترین خود خویش فرو برود و موقتاً تمامی توجه خود را تنها به جامعه خودشان و کشور خودشان و دولت - ملت خودشان معطوف بدارند تا اینکه در آینده زمانی برسد که همه دولت - ملت‌های اسلامی آنچنان نیرومند و صاحب قدرت بشوند که بتوانند با اراده و انتخاب خود اتحادیه زنده و قدرتمند و مستقلی در عرصه بین‌المللی ایجاد نمایند بدون تردید آن چنین اتحادیه و وحدتی از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان آنها، به وسیله رشته اتصالی از یک کمال مطلوب روحی با هم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان می‌رسد که اسلام نه ملی‌گری و ناسیونالیسم است و نه استعمارگری و سلطه، بلکه برعکس اتحادیه زنده مستقل و جامعه مللی است که با انتخاب و اختیار خود مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسائی قبول کرده‌اند نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود بسازد» (ص ۱۸۲ - سطر ۸).

«اگر هدف دین روحانی کردن قلب است، پس باید دین در جان و روان آدمی نفوذ بکند؛ یعنی اگر اندیشه‌های روحانی کننده دین با لباس زبان مادری هر قومی و جامعه‌ای و ملیتی ملبس بشوند بهتر در اندرون وجودی آن قوم نفوذ خواهد کرد» (ص ۱۸۴ - سطر یک).

«سرنوشت اغلب کشورهای اسلامی امروز چنین است که به صورت ماشینی ارزش‌های کهن را تکرار می‌کنند، در صورتی که ترکیه جدید در خط آن افتاده است تا ارزش‌های نو ایجاد کند» (ص ۱۸۵ - سطر ۱۶).

آنچه در چارچوب نقل قول فوق از محمد اقبال می‌توان در رابطه با نقد انقلاب مشروطیت تا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران مطرح کرد اینک:

۱ - از نظر محمد اقبال لاهوری انقلاب مشروطیت یک انقلاب «تک مؤلفه‌ای صرف» آن هم به شکل «نفی‌ائی» بوده است و البته بدون برنامه و بدون تئوری، در صورتی که آنچنانکه اقبال در عبارات فوق مطرح کرد هر حرکت تحول‌خواهانه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی در جوامع مسلمین برای اینکه دارای جوهر توحید باشد باید بتواند در «عرصه ایجابی و الائی» مانیفستی بر پایه سه اصل الف - مساوات و برابری و عدالت‌خواهی و ب - آزادی‌خواهی و دموکراسی‌طلبی و ج - همبستگی درون خلقی داشته باشد، پر پیداست که انقلاب مشروطیت هر چند در فرایند «لائی و نفی‌ائی» هم گرفتار حرکت تک مؤلفه‌ای بر پایه نفی استبداد سیاسی شده بود و از مبارزه با استبداد مذهبی (به قول شریعتی مبارزه با استحمار کهنه حوزه‌های فقه‌ای) در پنج فرایند انقلاب مشروطیت خبری نبود، با همه این احوال در «عرصه اثباتی یا فرایند الائی» هم خلاء تئوریک و خلاء برنامه وجود داشت؛ و همین خلاء موجب آن شد تا مردم ایران در جریان انقلاب مشروطیت و انقلاب ضد استبدادی ۵۷ «با اینکه می‌دانستند که چه نمی‌خواهند، ولی نمی‌دانستند که چه می‌خواهند» و باز همین خلاء برنامه و تئوریک باعث گردید تا در مشروطه و انقلاب ۵۷ شرایط برای تحمیل نظریه‌های دگماتیست فقه‌ای حوزه‌های فقهی بر جامعه ایران هموار بشود.

۲ - در رویکرد محمد اقبال لاهوری آنچنانکه در عبارات فوق مشهود است هر چند به صورت صوری و ابزاری مردم در مبارزه «نفی‌ائی» حضور داشتند، در «فرایند ایجابی» انقلاب مشروطیت و انقلاب ۵۷ مردم در خلاء برنامه و تئوری به صورت ارادی و آگاهانه شرکت نمی‌کردند؛ و همین امر باعث گردید تا آنچنانکه در سال‌های ۵۸ و ۵۹ شاهد بودیم، حاکمیت موج‌سوار از راه رسیده به نمایندگی از طرف کل جامعه نگون‌بخت ایران «برای همیشه جامعه ایران تصمیم‌گیری بکنند». لذا به قول معلم کبیرمان شریعتی به همین خاطر بود کل انقلاب مشروطیت و البته مهمتر از آن انقلاب ۵۷ با چند تا فتوا و راه‌پیمائی جنبش‌های ضد استبدادی تکوین و اعتلا پیدا کرد و توانستند رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را سرنگون سازند و عکس خمینی را تا سطح کره ماه بالا ببرند. آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در وصف انقلاب



۵۷ مردم ایران می‌گفت «حتی خود ما هم باور نمی‌کردیم که با چند تا راه‌پیمائی شاه حکومت و مملکت و ارتش تحویل ما بدهد و فرار بکند» یعنی باد آورده را باد برد.

۳ - در رویکرد محمد اقبال آنچنانکه در عبارات فوق مشهود می‌باشد استبداد مذهبی در جامعه ایران از دل سه جنبش مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران و جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ زمانی توانست تکوین و اعتلا پیدا کند و زمانی توانست بستر ساز بازتولید استبداد سیاسی در جامعه ایران بشود و زمانی روحانیت حوزه‌های فقه‌ای توانستند رژیم مطلقه فقه‌ای خودشان را در چارچوب ولایت فقیه و مشروعیت خود خوانده آسمانی بر مردم ایران تحمیل نمایند که موج‌سواران قدرت در لوای ترم حکومت اسلامی توانستند تئوکراسی یا ولایت و خلافت و امامت خودخوانده آسمان و خدا و پیامبر و امام زمان بر مردم و جامعه بزرگ ایران تحمیل و تزریق کنند.

محمد اقبال در عبارات فوق با رد تئوکراسی اسلامی و رد ولایت مطلقه فقه‌ای و رد هر گونه تبلیغ و ترویج آسمانی بودن حکومت خود بر مردم معتقد است که اسلامی بودن یک حکومت نه به معنای دخالت دین و فقه در حکومت و حاکمیت و شکل انتخاب مردم می‌باشد، بلکه برعکس در رویکرد محمد اقبال «الهی بودند به معنای جوهر حاکمیت در چارچوب سه اصل عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه و همبستگی خلق‌ها می‌باشد». لذا بدین ترتیب است که محمد اقبال ضمن رد هر گونه حکومت تئوکراسی و دسپاتیزم و توتالیتر و غیر انتخابی همه جوامع کره زمین و یا «هر گونه حکومت و حاکمیتی که در کره زمین بر سه ارزش عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه و همبستگی خلق‌ها تکیه داشته باشد و به آن پای‌بند باشند و وظیفه خودشان را تحقق و مادیت بخشیدند این سه اصل از موضع ایجابی و اثباتی بدانند، آن حکومت‌ها اگر به خدا و دین هم اعتقاد نداشته باشد از نظر اقبال یک حکومت دینی می‌باشند.»

لذا به همین دلیل است که اقبال در نقد انقلاب سوسیالیستی دولتی اکتبر روسیه که از قبل شکست و فروپاشی آن را پیش‌بینی می‌کرد (قابل ذکر است که اقبال در سال ۱۹۳۸ وفات کرد در صورتی که سوسیالیسم دولتی و اتحاد جماهیر شوروی در دهه آخر قرن بیستم متلاشی شد؛ بنابراین محمد اقبال ۶۰ سال قبل از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و سوسیالیسم دولتی شکست

و اضمحلال آن را پیش‌بینی کرده بود) می‌گوید:

روس را قلب و جگر گردیده خون

از ضمیرش حرف لا آمد برون

آن نظام کهنه را بر هم زد است

تیز نیشی بر رگ عالم زد است

کرده‌ام اندر مقاماتش نگه

لا سلاطین، لا کلیسا، لا اله

فکر او در تند باد لا بماند

مرکب خود را سوی الا نراند

آیدش روزی که از زور جنون

خویش را زین تند آباد آرد برون

در مقام لا نیاساید حیات

سوی الا می‌خرامد کائنات

لا و الا ساز و برگ امتان

نهی بی‌اثبات مرگ امتان

در محبت پخته کی گردد خلیل

تا نگرده لا سوی الا دلیل

کلیات اشعار محمد اقبال لاهوری - فصل چه باید کرد - ص ۳۹۵ -
سطر ۹ به بعد

قابل ذکر است که محمد اقبال نه تنها سوسیالیسم دولتی یا حزب دولت لنین و انقلاب اکتبر روسیه را نقد می‌کرد، حتی سوسیالیسم کلاسیک کارل مارکس را هم نقد می‌کرد و معتقد بود که عیب سوسیالیسم کلاسیک کارل مارکس در این است که در عرصه تبیین سوسیالیسم بر سوسیالیسم تک مؤلفه‌ای اقتصادی یا اکونومیستی تکیه می‌کند. یادمان باشد که تفاوت سوسیالیسم محمد اقبال با سوسیالیسم کلاسیک کارل مارکس در این می‌باشد که سوسیالیسم محمد اقبال یک «سوسیالیسم انسانی» است که از دل دموکراسی و آزادی حاصل می‌شود نه یک سوسیالیسم اقتصادی صرف. ◇

ادامه دارد



«توحید» با دو رویکرد

«اقبال» و «شریعتی»

آنها می‌باشد». یعنی تا زمانیکه تولید اجتماعی و سیاست اجتماعی و معرفت اجتماعی حاصل نشود، نمی‌توان سخن از اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت مطرح کرد.

فراموش نکنیم که در منظومه معرفتی اقبال هم آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال مشاهده کردیم، همین پلان یا نقشه حاکم می‌باشد. لذا در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق، مبانی توحید را به صورت:

- ۱ - مساوات یا سوسیالیسم.
- ۲ - آزادی یا دموکراسی.
- ۳ - همبستگی یا مسئولیت اجتماعی مطرح می‌کند.

باز هم بر این مطلب می‌افزاییم که از نظر اقبال دو مؤلفه «دموکراسی سوسیالیستی» یعنی برابری و آزادی در گروه حرکت جامعه است نه فرد. بنابراین، آنچنانکه شریعتی معتقد است، اقبال هم نیز معتقد می‌باشد که آزادی و سوسیالیسم تنها در چارچوب جامعه معنی پیدا می‌کند نه فرد.

ب - فلسفه دولت و حکومت یا تئوری نظام سیاسی از نظر اقبال آنچنانکه خود او در عبارات فوق می‌گوید عبارت است از:

«حکومت یا دولت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی (۱)

رابعاً هم اقبال و هم شریعتی در دستگاه فلسفی خود با زیرساخت توحید، در مؤلفه‌های مختلف آن می‌کوشند تا توسط توحید اجتماعی، به تبیین دموکراسی سوسیالیستی مورد نظر خود بپردازند. لذا در این رابطه است که آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال دیدیم، مبانی دموکراسی سوسیالیستی از نظر اقبال بر سه مؤلفه:

- ۱ - مساوات یا برابری یا سوسیالیسم.
 - ۲ - آزادی یا دموکراسی.
 - ۳ - همبستگی یا مشارکت یا مسئولیت اجتماعی، استوار می‌باشد.
- آنچنانکه مبانی دموکراسی سوسیالیستی از نظر شریعتی در چارچوب اجتماعی کردن مؤلفه‌های سه گانه قدرت، یعنی قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، بر سه مؤلفه استوار می‌باشد که عبارتند از:
- ۱ - دموکراسی که عبارت است از اجتماعی کردن قدرت سیاسی.
 - ۲ - سوسیالیسم که عبارت است از اجتماعی کردن قدرت اقتصادی.
 - ۳ - پلورالیسم که عبارت است از اجتماعی قدرت فرهنگی و معرفتی.

بنابراین، در دستگاه فلسفی شریعتی در تبیین مبانی فلسفی «آزادی و دموکراسی» آنچنانکه خود شریعتی می‌گوید: «در جامعه‌ای که عده‌ای سواره‌اند و عده‌ای پیاده، صحبت از رقابت و مسابقه امری عوام‌فریبانه می‌باشد»؛ یعنی از نظر شریعتی همان طور که آزادی با سوسیالیسم پیوند تنگاتنگ و ساختاری دارد و هر کدام بدون دیگری ابتر می‌باشد، آزادی نیز با اجتماعی شدن تولید و سیاست و معرفت همراه می‌باشد. بر این مطلب بیافزاییم که در منظومه معرفتی شریعتی، «اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت جهت دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی، در گرو اجتماعی شدن تولید و سیاست و معرفت می‌باشد»؛ به عبارت دیگر در منظومه معرفتی شریعتی «دموکراسی در سه مؤلفه مختلف قدرت، در گرو اجتماعی شدن

- مساوات یا سوسیالیسم، ۲ - آزادی یا دموکراسی، ۳ - همبستگی یا مسئولیت اجتماعی) به صورت نیروی زمانی و مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام الهی است، نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد.»

آنچه از این عبارت اقبال قابل فهم است اینکه:

۱ - ماهیت حکومت‌ها از نظر اسلام در ترازوی آزادی و عدالت و پیوند با جامعه مشخص می‌شود، نه مشروعیت یافتن از آسمان و خود را نماینده خدا خواندن.

۲ - وظیفه حکومت‌ها عصری کردن جایگاه سه مؤلفه برابری و آزادی و پیوند اجتماعی و بسترسازی جهت نهادینه کردن این سه اصل در جامعه می‌باشد.

۳ - اقبال معتقد است حکومت الهی در ترازوی سه اصل آزادی و برای و پیوند با مردم مشخص می‌گردد نه اینکه توسط نظام تئوکراسی خود را نماینده خدا خواندن و در ظل مشروعیت خودساخته آسمانی اراده استبدادی سیاسی خود را بر توده‌ها هموار کردن.

۴ - اقبال تئوکراسی در چارچوب مشروعیت خودساخته آسمانی برای ریاست حکومت‌ها، وسیله فرار از پاسخگویی به مردم می‌داند.

۵ - تفاوت اقبال و شریعتی در راستای ساز و کار و امکان سخت‌افزاری جهت تحقق بخشیدن به سه شعار «آزادی و برابری و پیوند اجتماعی» این است که هر چند شریعتی این شعار سه مؤلفه‌ای اقبال با کمی تغییر به صورت شعار «آگاهی و آزادی و برابری» در عرصه جامعه و «عرفان و آزادی و برابری» در عرصه فردی می‌پذیرد، ولی شریعتی در «شیعه یک حزب تمام» همبستگی اجتماعی اقبال را به صورت سازماندهی توده‌ها در چارچوب حزب قبول می‌کند نه دولت، آنچنانکه اقبال می‌گوید، زیرا از نظر شریعتی دموکراسی سوسیالیستی (نه دموکراسی لیبرالیستی) در یک جامعه وقتی جواب می‌دهد که نیروهای جامعه متوازن باشند و لذا در جامعه‌ای که نیروهای آن متوازن نباشند دموکراسی سوسیالیستی امکان تحقق پیدا نمی‌کند.

به هر حال در راستای توازن بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های جامعه است که شریعتی تنها ساز و کار ایجاد این توازن را «حزب» می‌داند که حزب از نظر شریعتی «سنگری است که توده‌ها توسط آن می‌توانند به توازن با بالائی‌های قدرت دست پیدا کنند». هر چند که اقبال به اندازه شریعتی در رابطه با سنگر حزب و توازن قوا بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های جامعه صحبت نمی‌کند، ولی تکیه اقبال بر ساز و کار دولت و حکومت، برای تحقق سه شعار «آزادی و برابری و همبستگی اجتماعی» نشان می‌دهد که اقبال این وظیفه مهم را به جای حزب، بر دوش دولت می‌گذارد.

فراموش نباید کرد که در تئوری دولت در منظومه معرفتی اقبال برای تحقق سه شعار «آزادی و برابری و همبستگی اجتماعی»، موضوع توازن بین نیروهای پائینی‌ها در برابر بالائی‌ها به عنوان بستر دموکراسی سوسیالیستی چندان مشخص نشده است؛ و شاید به این دلیل باشد که تئوری «دولت - ملت» اقبال در پاکستان که بعد از فوت اقبال تکوین کرد (اقبال در سال ۱۹۳۸ فوت کرد، اما کشور پاکستان ده سال بعد از فوت اقبال از هندوستان جدا شد) و جزء پروژه سیاسی پیشنهادی اقبال بود، شکست خورد. در صورتی که تئوری دموکراسی در هندوستان به علت توازن نیروهای درون جامعه توسط احزاب مادیت پیدا کرد.

بدین خاطر در رابطه با ساز و کارهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری تحقق دموکراسی سوسیالیستی، تئوری اقدام سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه شریعتی دارای فونکسیون به مراتب بیشتر از تئوری دولت اقبال می‌باشد.

۶ - اقبال «حکومت الهی» را برپایه مشروعیت یافتن خودساخته اصحاب قدرت از آسمان‌ها (مانند رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران) تعریف نمی‌کند، بلکه برعکس از نظر اقبال میزان ارزش‌دهی نظام‌ها به «عدالت و آزادی و همبستگی اجتماعی» است که مشخص کننده جوهر الهی آنها می‌باشد. ♦

ادامه دارد

که از نو باید او را شناخت!

استراتژی سه مؤلفه‌ای «اصلاحات» اقبال و شریعتی

لذا از نظر شریعتی تا زمانیکه اسلام از انحصار روحانیت خارج نشود و چتر اسلام روایتی و اسلام فقهاتی بر سر اسلام تاریخی برداشته نشود، امکان اصلاح و بازسازی اسلام در اصول و فروع آن توسط مصلحین نیست.

مانند اقبال، شریعتی معتقد بود که باید بین اسلام اجتماعی و اسلام حکومتی تمایز قائل شد و هر چند که اسلام حکومتی و حکومت دینی از نظر شریعتی خشن‌ترین نوع استبداد تاریخ بشر می‌باشد، در رویکرد شریعتی مانند اقبال اسلام اجتماعی می‌تواند در جامعه دینی ایران به عنوان یک عامل باعث انفجار عظیم خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی طبقاتی در جامعه بزرگ ایران بشود؛ و مانند اقبال شریعتی معتقد بود که برای بازسازی اسلام تاریخی توسط اجتهاد در اصول و فروع آن باید به جای تکیه بر سلفیه و بازگشت مکانیکی به دوران اولیه تکوین اسلام، آنچنانکه اقبال معتقد بود و بر فرمول «پیوند بین ابدیت و تغییر» تکیه کنیم، شریعتی هم مانند اقبال «ابدیت را وحی نبوی پیامبر که قرآن می‌باشد تعریف می‌کرد» و «تغییر را زمان موجود» و در چارچوب همین فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر شریعتی مانند اقبال به رویکرد تطبیقی جهت شناخت و بازسازی اسلام و فهم راستین قرآن تکیه می‌کرد؛ و مانند اقبال شریعتی در چارچوب تبیین ختم نبوت پیامبر اسلام معتقد بود که در دوران

بنابراین در این چارچوب بود که شریعتی با رویکرد تطبیقی خود به استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات اقبال، مجبور شد که از همان بدو تکوین فرایند جدید حرکت خودش، «به بازسازی استراتژی سه مؤلفه‌ای اصلاحات اقبال بپردازد». در این راستا بود که شریعتی جهت اصلاحات فرهنگی در جامعه ایران با شعار «بازگشت به خویشتن» و «تبیین هویت ایرانی و هویت اسلامی برای جامعه ایران» (مستقل از هویت غربی) مانند اقبال به پیوند تاریخی بین هویت ایرانی و هویت اسلامی رسید؛ و از اینجا بود که شریعتی به مرزبندی بین هویت ایرانی - اسلامی خود با هویت غربی پرداخت و در چارچوب این رویکرد خود به مدرنیته بود که «ماشین را در اسارت ماشینیسیم دانست»؛ و ضمن قبول ماشین و مدرنیزاسیون به نفی ماشینیسیم و مبارزه با سرمایه داری رسید؛ و در عرصه فرایند اصلاح اجتماعی، سرمایه‌داری را بزرگ‌ترین سد راه رشد و تکامل جامعه بشری تعریف کرد؛ و بدون مبارزه با سرمایه‌داری امکان هر گونه اصلاحات اجتماعی در جامعه ایران غیر ممکن دانست؛ و در عرصه فرایند اصلاحات سیاسی بود که به دموکراسی سوسیالیستی به عنوان نظام اجتماعی و نظام سیاسی تکیه کرد.

شریعتی مانند اقبال در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» معتقد گردید که به هر حال چه به مذهب اعتقاد داشته باشیم و چه نداشته باشیم باید جهت پیوند با جامعه و مردم ایران و برای ایجاد تحول فرهنگی در جامعه ایران، «از مذهب آغاز کنیم» و شریعتی مانند اقبال در عرصه تبیین استراتژی انحطاط‌زادگی جامعه ایران با شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» معتقد بود که از آنجائیکه انحطاط اسلام تاریخی آبخور انحطاط تمدنی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و اخلاقی جوامع مسلمین شده است، بنابراین ضرورت دارد تا جهت انحطاط‌زادگی جامعه ایران از انحطاط‌زادگی فرهنگی، با تکیه بر مهندسی معکوس، از «بازسازی اسلام آغاز نمائیم» و مانند اقبال، شریعتی با «شعار اسلام منهای روحانیت» معتقد بود که بدون فقه‌زادگی و روحانیت‌زادگی کردن اسلام تاریخی اصلاً و ابداً امکان بازسازی اصول و فروع اسلام تاریخی توسط اجتهاد در اصول و فروع وجود ندارد؛ و البته دلیل شریعتی در این رابطه بر این امر قرار داشت که از آنجائیکه روحانیت خود را متولی دین می‌داند و توسط رویکرد فقهی و اسلام روایتی به قرائت رسمی از دین می‌پردازد و با سلاح تکفیر و الحاد و ارتداد به جنگ مصلحین دین می‌آید،

خاتمیت و ختم نبوت پیامبر اسلام - که تا پایان تاریخ ادامه دارد - مسلمانان آزادترین انسان‌های روی زمین می‌باشند، چرا که می‌توانند توسط عقل برهانی استقرائی، نقاد و خودبنیاد فکر و اندیشه کنند.

مانند اقبال شریعتی معتقد بود که اعتقاد به امامت امام علی و امام حسین و غیره برای آن است که این‌ها برای ما مالم الطریقه‌ای بشوند تا پیامبر اسلام را در تاریخ گم نکنیم و توسط آنها بتوانیم به شناخت پیامبر و اسلام و قرآن دست پیدا کنیم نه اینکه از آنها سدی در برابر پیامبر اسلام بسازیم؛ و مانند اقبال شریعتی معتقد بود که برای دستیابی به پروژه بازسازی اسلام در عرصه اصول و فروع آن لازم است که قبل از هر چیز اسلام فرا تاریخی حوزه‌های فقهاتی را به صورت اسلام تاریخی تعریف و تبیین کنیم و تا زمانیکه اسلام موجود را به صورت تاریخی تعریف و تبیین نکنیم امکان بازسازی اسلام فراتاریخی حوزه‌های فقهاتی برای ما وجود ندارد، چراکه در زمانیکه ما اسلام را به صورت فراتاریخی و غیر قابل بازسازی دانستیم و قدرت اجتهاد خود را محدود به اجتهاد فقهی آنه م در خدمت متولیان رسمی دین یا روحانیت کردیم دیگر امکان بازسازی دین و اسلام توسط مصلحین وجود نخواهد داشت.

شریعتی مانند اقبال معتقد بود که برای اصلاح فرهنگی یا بازسازی اسلام باید از اسلام تاریخی «ارسطوزادئی و تصوفزادئی و فقه‌زادئی بکنیم». خارج کردن چتر اسلام روایتی بر سر اسلام تاریخی شرط لازم جهت بسترسازی برای بازسازی اسلام توسط مصلحین می‌باشد.

باری از اینجا بود که شریعتی در راستای استراتژی اصلاحات سه مؤلفه‌ای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی محمد اقبال، جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد خود را از سال ۴۸ در حسینیه ارشاد آغاز کرد و تمامی تلاشش بر این امر قرار داشت تا جنبش خودآگاهی‌بخش ارشاد خود را در سه فرایند (که عبارت بودند از اصلاح فرهنگی یا بازسازی اسلام و اصلاح اجتماعی و بالاخره فرایند اصلاح سیاسی) در راستای اعتلای جامعه ایران به کار گیرد؛ اما اینکه چرا شریعتی در عرصه پیشبرد استراتژی اصلاحات سه مرحله‌ای خود مانند اقبال شکست خورد سوالی است که پاسخ به آن در هر زمانی می‌تواند راه‌گشای بسی از مشکلات کلیدی برای ما بشود؛ و لذا در همین رابطه است که پیشگامان مستضعفین ایران که خود مانند شریعتی به استراتژی

سه فرایندی اصلاحات علامه محمد اقبال لاهوری اعتقاد دارند و در چارچوب اصلاحات سه فرایندی علامه محمد اقبال لاهوری استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین خود را تدوین کرده‌اند، می‌بایست در هر زمانی پاسخی علمی برای علل و دلیل شکست اقبال و شریعتی در عرصه استراتژی اصلاحات سه فرایند پیدا کنند.

پاسخی که در این جا و در این مقاله می‌خواهیم به سؤال کلیدی فوق بدهیم اینکه عامل شکست اقبال و شریعتی در عرصه استراتژی اصلاحاتی سه فرایندی این بود که آنها نتوانستند در فرایند اجتماعی و فرایند سیاسی استراتژی اصلاحات خود را مانند فرایند اصلاحات فرهنگی یا بازسازی فکر دینی در اسلام، «به صورت تئوریک پیش بروند»؛ به عبارت دیگر «نداشتن تئوری و برنامه در دو فرایند اجتماعی و سیاسی عامل شکست اقبال و شریعتی در عرصه استراتژی اصلاحات سه فرایندی شد». بدون تردید در این رابطه است که از اهم وظایف پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه استراتژی اصلاحات سه فرایندی خود اعم از اصلاحات فرهنگی و اصلاحات اجتماعی و اصلاحات سیاسی تئوری‌سازی و تئوری‌پروری می‌باشد. پیشگامان مستضعفین ایران باید به این امر مؤمن باشند که برای یک مثقال از حرکت اجتماعی و سیاسی خود باید اقدام به تئوری‌سازی و تئوری‌پروری کنند.

فراموش نکنیم که در کل عمر اسلام تاریخ محمد اقبال لاهوری نخستین مصلحی بود که اسلام بازسازی شده خود را در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام به صورت تئوریک و فرموله شدن تدوین و تبیین کرد؛ و لذا در این رابطه بر این باوریم که تمامی نظریه‌پردازان مسلمانی که می‌خواهند به صورت تئوریک به فهم اسلام دست پیدا کنند موظفند که به صورت تطبیقی از رویکرد تئوریک محمد اقبال به اسلام تاسی بکنند. البته اگر در این رابطه داوری بکنیم که با اینکه نزدیک به ۸۰ سال است که از عمر کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی اقبال می‌گذرد، هنوز نظریه‌پردازان مسلمان شیعه و سنی نتوانستند اسلام تئوریک فرموله شده‌ای در حد و قامت کتاب بازسازی فکر دینی علامه محمد اقبال لاهوری عرضه کنند، داوری دور از ذهنی نباشد. البته طرح این موضوع به عنوان یک امر خوشایند کننده نیست، بلکه برعکس این مایه تأسف است چرا که ۸۰ سال است که «نتوانسته‌ایم گامی فراتر از علامه محمد اقبال



در راستای طرح تئوریک و اسلام فرموله شده مدون برداریم؟» هر چند که در این رابطه معتقدیم که تنها سالک بزرگ این مسیر معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد. ولی تلاش او در این رابطه نتوانست به علت مرگ زودرسش به پایان و نتیجه برسد. باری بدین ترتیب است که پیشگامان مستضعفین ایران باید در این مسیر گام‌های بلندی بردارند.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - محمد اقبال لاهوری اولین نظریه‌پرداز بود که توانست در تاریخ اسلام استراتژی حرکت خودش را به صورت فرموله شده و تئوریک به جهان مسلمانان عرضه نماید. استراتژی محمد اقبال همان استراتژی اصلاحات می‌باشد و به همین دلیل اقبال در جهان اسلام به عنوان «مصلح» شناخته می‌شود نه «انقلابی». استراتژی اصلاحات اقبال، استراتژی «رفرم‌گرایانه» نیست، چرا که اقبال در تبیین استراتژی اصلاحات خود معتقد به «اصلاحات فرهنگی قبل از اصلاحات اجتماعی و معتقد به اصلاحات سیاسی بعد از اصلاحات اجتماعی است». اقبال در رویکرد استراتژی خود هر گونه اصلاحات حکومتی و اصلاحات از بالا نفی می‌کند و هر گونه اصلاحات سیاسی و اجتماعی در گرو اصلاحات فرهنگی می‌داند. اقبال اصلاحات فرهنگی در جوامع دینی و در جوامع مسلمان در گرو بازسازی اسلام می‌داند و بازسازی اسلام در گرو بازسازی کل اسلام اعم از اصول و فروع آن توسط اجتهاد در اصول و فروع تعریف می‌کند.

استراتژی اصلاحات اقبال بر پایه سه فرایند فرهنگی و اجتماعی و سیاسی استوار می‌باشد که فرایند اصلاحات فرهنگی گرانپگاه این استراتژی می‌باشد. اقبال موتور اصلاح فرهنگی در جوامع مسلمین در چارچوب اصلاح دینی توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام و بازسازی دو باره کل اصول و فروع اسلام در چارچوب فرمول «پیوند ابدیت + تغییر» تعریف می‌کند.

«اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند، بایستی برای تنظیم حیات اجتماعی خود، اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه آنچه که ابدی و دائمی باشد، در این جهان تغییر دائمی، جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین

آیات خدا می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال گذشته اصل دوم را مجسم می‌سازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵ به بعد).

اقبال در این راستا تا آخر عمر تلاش کرد و کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال مانیفست اسلام تطبیقی است که محصول تلاش ۲۰ ساله محمد اقبال در این رابطه می‌باشد. اقبال در عرصه فرایند اصلاحات فرهنگی (استراتژی اصلاحات سه فرایندی خود) در چارچوب اسلام تطبیقی (محصول پروژه بازسازی اسلام خود) معتقد بود که توسط اسلام تطبیقی که در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی مدون شده است، می‌توان در جوامع مسلمین به اصلاحات فرهنگی جهت اصلاحات اجتماعی و سیاسی دست پیدا کرد. در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی که تنها اسلام‌شناسی موجود جهان امروز مسلمین است که به صورت فرموله شده و تئوریک مدون شده است.

اقبال جهت بازسازی کل اسلام، بازسازی خود را از بازسازی کلامی شروع می‌کند. محمد اقبال در این بازسازی کلامی، با تاسی از پیامبر اسلام (در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی) از بازسازی «شناخت ما به الله و خداوند آغاز می‌کند» و در سه فصل آغازین کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، اقبال تمام تلاشش بر این قرار دارد تا به تصحیح شناخت ما از خداوند بپردازد؛ و در این رابطه است که اقبال معتقد است که تا زمانیکه «شناخت مسلمانان از خداوند اصلاح نشود، توسط خدای ارسطویی و خدای اشاعره صوفیان و عرفا، مسلمانان حاضر می‌شوند که هر ظلم و ستمی را بر خود بپذیرند» و با خدای فلاسفه یونان و خدای اشاعره عرفا و صوفیان، ستم‌پذیری جزء ایمان و اعتقاد مسلمانان می‌شود. ◇

ادامه دارد



مبانی «متافیزیک قرآن» یا «متافیزیک پیامبر اسلام» ۵۶

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

«نفس انوریتها در ذهن و عین»

است و به جای آن روحیه گوسفندی را جایگزین آنها کرده است.

۱۹ - کینه اقبال لاهوری به افلاطون در چارچوب پروژه «زمان طبیعی» به این خاطر است که اقبال معتقد است که افلاطون و فلوطین و در ادامه آنها عرفا و تصوف از مولوی تا حافظ، با بی‌اختیار دانستن انسان و بی‌مقدار خواندن دنیا، بزرگ‌ترین ارزش و شاخص انسانیت را به چالش کشیده‌اند.

۲۰ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست نظریه ذات‌گرایانه و اصالت ماهیت ارسطویی در رابطه با جهان و انسان را به چالش بکشد و نظریه «تاریخ داشتن انسان و جهان»، جایگزین نظریه ذات‌گرایانه ارسطویی در عرصه جهان و انسان بکند و «تاریخ» را جایگزین «ماهیت» از پیش مقدر شده ارسطویی در عرصه انسان و جهان بکند.

۲۱ - اقبال در عرصه پروژه «زمان طبیعی»، خود را فقط محصور «اجتهاد در کلام و فلسفه» مسلمانان نکرد، بلکه در ادامه آن، با ورود به فرایندهای

۱۵ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست خدای مختار و مرید را جایگزین خدای محصور و زندانی شده در علم خویش بنماید و با تبیین خدای مختار و خدای مرید، او توانست با جانشین خدا دانستن انسان، به آفرینش انسان مختار در قرن بیستم بپردازد.

۱۶ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست پروژه «اجتهاد در اصول» خود را استارت بزند.

۱۷ - اقبال با پروژه «زمان طبیعی»، علاوه بر اینکه توانست توحید اسکولاستیک و سوپرکتیو کلام الهیون را از آسمان به زمین بیاورد و توحید را از ذهن به عرصه عین و وجود بکشد و خدا را از ماوراءالطبیعت (نه در شکل حلولی هگلی و اسپینوزائی) وارد وجود و طبیعت بکند و رابطه حادث و قدیم و خالق و مخلوق و جهان و خدا را به صورت امری فلسفی و ابژکتیو درآورد و خدای ابژکتیو قرآن را جایگزین خدای سوپرکتیو کانتی بکند، مهم‌تر از همه اینها، او توانست توسط پروژه «زمان طبیعی»، به آفرینش انسان آزاد و مختار و مرید در قرن بیستم بپردازد.

۱۸ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست جبر عرفانی تصوف و جبر کلامی اشاعره و جبر مادی ماتریالیست‌های مکانیکی و جبر تکلیفی اسلام فقاهتی را به چالش بکشد؛ و توسط پروژه «زمان طبیعی» بود که اقبال، نظریه‌های افلاطون و فلوطین یا نئوآفلاطونی‌ها را هم به چالش کلامی و فلسفی کشانید؛ و افلاطون را در دیوان اشعار خود، «انسانی در لباس گوسفند تعریف کرد». چراکه اقبال معتقد است که افلاطون با نظریه نفی اصالت معرفت انسانی در این جهان و اصالت معرفتی دادن به عالم ناکجاآباد عالم مَثَل و تحمیل جبر فلسفی بر اراده مردم و مسلمانان و عرفای مسلمان، اختیار و آزادی بشریت را به چالش کشیده است و روحیه شیری را از انسان‌ها و مسلمانان و عرفای مسلمان گرفته

وجودی و اجتماعی و انسانی پروژه «زمان طبیعی» علاوه بر ایجاد پیوستگی بین نظریه‌های کلامی و معرفت‌شناسانه و طبیعت‌شناسانه و انسان‌شناسانه خود و ایجاد منظومه و دستگاه واحد معرفتی، خود «زمان» را وارد پروژه اصلاحات عملی خود کرد و با آفرینش انسان و مسلمان صاحب اراده و مختار و آزاد در قرن بیستم، مبنای اصلاحات عملی و اجتماعی خودش هم در این چارچوب تعریف کرد.

۲۲ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست زنجیره‌ای جهت دستگاه‌سازی واحد معرفتی و تئوریک بین پروژه اصلاحات نظری و پروژه اصلاحات عملی خود به وجود بیاورد.

۲۳ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست در عرصه منظومه نظری خود، زنجیره‌ای جهت پیوند کلام و فلسفه و منطق یا اندیشه فلسفی و اخلاقی و معرفت‌شناسانه خود بوجود آورد.

۲۴ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست به پروژه «اجتهاد در اصول و فروع» به عنوان موتور حرکت اسلام تطبیقی در مقاله ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، بپردازد.

۲۵ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست در مقاله پنجم کتاب بازسازی فکر دینی، «پدیده تجربه نبوی پیامبر اسلام و ختم نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب تبیین فلسفی حیات و هدفداری و تکامل در وجود که منجر به تکوین عقل استقرائی بشر در قرن هفتم میلادی، توسط نبوت پیامبر اسلام گردید، تعریف و تبیین نماید.»

۲۶ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» توانست «به کشف منابع معرفتی سه گانه بشر، یعنی طبیعت و تاریخ و درون انسان دست پیدا کند.»

۲۷ - اقبال توسط پروژه «زمان طبیعی» بود که توانست «به تاریخ به عنوان یکی از منابع معرفتی بشری دست پیدا کند.»

«مسئله «زمان» پیوسته نظر متفکران و عرفای اسلامی را به خود جلب کرده است. ظاهراً جزئی از این توجه از آن جهت بوده است که بنابر گفته قرآن، در پی هم آمدن شب و روز یکی از بزرگترین نشانه‌های خدا است؛ و جزء دیگر برای آن است که حضرت پیغمبر (ص) در حدیثی خدا را با دهر یا زمان یکی دانسته است. (لاتسبو الدهر، فان الدهر هو الله) به گفته محیی الدین بن العربی، «دهر» یکی از نام‌های زیبای خدا است و فخر رازی در تفسیر قرآن خود می‌گوید که یکی از پیران طریقت به او تعلیم کرده بود که ذکر «یا دهر، یا دیهور، یا دیهار» را مکرر بگوید. شاید نظریه اشاعره در باره زمان نخستین کوششی باشد که در تاریخ فکر اسلامی برای فهم فلسفی معنی زمان به کار رفته است. بنابر نظر اشاعره، زمان عبارت از توالی «اکنون‌های» مفرد است. از این نظر آشکارا چنان نتیجه می‌شود که میان هر دو «اکنون» مفرد، یا دو لحظه زمان، لحظه اشغال ناشده‌ای از زمان، یعنی یک خلاء زمانی وجود دارد. به دست آمدن این نتیجه باطل از آن است که ایشان در تحقیقات خود کاملاً از دیدگاه عینی و آفاقی نظر می‌کرده‌اند. اشاعره از تاریخ فکر یونانی هیچ درس عبرتی نگرفته بودند تا بدانند که آنان نیز، در ابتدا چنین نظری را پذیرفته و به هیچ نتیجه‌ای نرسیدند. در عصر خود ما «نیوتون، زمان را همچون چیزی وصف کرده است که به خود و بنابر طبع خود جریان یکنواخت دارد». تشبیه ضمنی به جریان آب مندرج در این وصف نیز اعتراض‌های جدی نسبت به تصور عینی و آفاقی نیوتون از زمان پیش می‌آورد... از این گذشته، اگر جریان و حرکت یا «گذشت» آخرین کلمه درباره ماهیت زمان باشد، «زمان دیگری لازم است تا با آن مدت حرکت زمان اول سنجیده شود» و زمان سومی برای سنجش زمان دوم لازم می‌شود و همچنین تا بی‌نهایت. به این ترتیب مفهوم زمان «بدین صورت کاملاً عینی را، دشواری‌هایی محاصره می‌کنند». ولی باید این را پذیرفت که ذهن عملی اعراب عصر پیغمبر نمی‌توانست «زمان را بر سان یونانیان چیزی غیر واقعی تصور کنند»؛ و نیز نمی‌توان منکر این مطلب شد که با وجود آنکه آلت حس خاصی برای دریافت زمان نداریم، زمان نوعی از جریان است و از این لحاظ، جنبه عینی اصیل یعنی سیمای ذره‌ای دارد. حقیقت



کرده است. ... از بحثی که گذشت کاملاً آشکار می‌شود که «نظر عینی محض به زمان داشتن، به صورتی جزئی برای فهم ماهیت زمان سودمند است»؛ اما «راه صحیح» آن است که «تجربه خودآگاهانه ما مورد تجزیه و تحلیل روانشناختی دقیق قرار گیرد تا ماهیت واقعی زمان آشکارتر شود». برای «تجربه زمان طبیعی باید ابتدا بین دو سیمای «خود» یعنی «خودشناسا» و «خود فعال» تفاوت قائل بشویم. چرا که «خودشناسا» در انسان مانند «زمان الهی» در دوام محض است؛ یعنی در تغییر بدون توالی حرکت می‌کند؛ و سیر آن عبارت است از حرکت از شناسایی به فعالیت و از درون‌بینی به تعقل و از همین سیر است که زمان اتمی متولد می‌شود؛ بنابراین، خصوصیت تجربه خودآگاهانه ما که مبداء هر معرفت است، ما را به مفهومی رهبری می‌کند که تعارض میان ثبات و تغییر و میان زمان همچون یک کل اساسی و زمان اتمی را از میان برمی‌دارد؛ و اگر بدین ترتیب رهبری تجربه خودآگاهانه خویش را بپذیریم و حیات «من» عالمگیر را به قیاس با «من» محدود در نظر بگیریم، زمان «من» نهائی همچون تغییر بدون توالی یک کل سازمان‌دار و اساسی جلوه‌گر می‌شود که به علت حرکت خلاق «من»، نمایش اتمی دارد. ... بنابراین در انسان، «من» از یکطرف در ابدیت زندگی می‌کند (که مقصودم از ابدیت در اینجا همان تغییر غیر تسلسلی است) و از طرف دیگر همین «من» در زمان تسلسلی زندگی می‌کند که آن را به صورت اساسی وابسته به ابدیت می‌نماید، لذا بدین ترتیب است که زمان اتمی وسیله اندازه‌گیری و مقیاسی برای سنجش زمان غیر تسلسلی می‌باشد» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۸۶ - س ۱۱).

ادامه دارد

این است که «حکم علم جدید، درست مانند حکم اشعریان است، زیرا اکتشافات جدید فیزیک درباره زمان مستلزم فرض ناپیوسته بودن ماده است...». ... ولی نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که کوشش سازنده اشاعره، مانند کوشش دانشمندان جدید، «فاقد تحلیل روانشناختی است» و نتیجه این نقصان شده است که از دریافت سیمای ذهنی و انفسی زمان عاجز مانده‌اند؛ و به علت همین عجز است که بنابر نظریه ایشان، «دستگاه‌های اتم‌های ماده و زمان از یکدیگر جدا می‌مانند و هیچ ارتباط اساسی میان آنها وجود ندارد». آشکار است که اگر به زمان از لحاظی کاملاً عینی و آفاقی نظر کنیم، دشواری‌های جدی پیش می‌آید، زیرا ما نمی‌توانیم زمان اتمی اشاعره و نیوتون و علم جدید را در مورد خدا تطبیق کنیم و خدا را همچون حیاتی در حال آفرینش تصور کنیم... زمان اجرام بزرگ که از گردش افلاک حاصل می‌شود، قابل تقسیم به گذشته و اکنون و آینده است و طبیعت آنچنان است که «تا روزی نگذرد، روز پس از آن نخواهد آمد». زمان موجودات غیر مادی (کوانتوم‌ها) نیز رنگ تسلسلی دارد؛ یعنی گذشت زمان برای کوانتوم‌ها چنان است که «یک سال از زمان اجرام بزرگ، در مقایسه با زمان یک وجود غیر مادی، یک روز بیش نیست». چون در سلسله موجودات غیر مادی به تدریج بالاتر رویم، به «زمان الهی» می‌رسیم و آن «زمانی است که مطلقاً از صفت گذشتن آزاد است» و به همین جهت تقسیم و توالی و تغییر در «زمان الهی» راه ندارد. «زمان الهی، برتر از ابدیت است، نه آغاز دارد و نه انجام»؛ یعنی در «زمان الهی، خداوند با یک فعل، غیر قابل تقسیم اداراک می‌کند و چشم خداوند همه دیدنی‌ها را می‌بیند و گوش خداوند همه شنیدنی‌ها را می‌شنود». لذا در چارچوب «زمان الهی»، قدمت خداوند به خاطر قدمت «زمان الهی» نیست، بلکه برعکس، «در زمان الهی، قدمت زمان الهی، به خاطر قدمت خداوند است»؛ و به همین دلیل در قرآن «زمان الهی» با تعبیر «ام الکتاب یا مادر کتاب‌ها» مطرح شده است که در آن تمام تاریخ، آزاد از شبکه توالی علیتی، در یک «اکنون» فوق ابدی و احد جمع شده است. چنان می‌نماید که از میان علمای الهی مسلمان، فخر رازی بیش از همه به مسئله زمان توجه دقیق



تبیین «فلسفه مرگ انسان»

۳

در رویکرد امام علی

آنچه که از خطبه فوق امام علی برای ما قابل فهم است اینکه:

۱ - مرگ و زیستن برای همه افراد بشر امری فردی است نه گروهی و اجتماعی.

۲ - مرگ و زیستن در پیوند دائمی و دیالکتیکی تنگاتنگ با یکدیگر می‌باشند، نه به صورت دو امر جدا از هم با فاصله زمانی ۵۰ ساله و ۶۰ ساله و غیره.

۳ - مرگ میوه شجره زیستن می‌باشد نه عامل انکار کننده و نفی کننده زیستن.

این جهان همچون درخت است ای کرام

ما بر او چون میوه‌های نیم خام

سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را

زانکه در خامی نشاید کاخ را

چون بپخت و گشت شیرین لب گزان

سسست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن

چون از آن اقبال شیرین شد دهان

سسست شد بر آدمی ملک جهان

مولوی - مثنوی

۴ - فلسفه مرگ با فیزیولوژی مرگ متفاوت می‌باشد، چراکه فلسفه مرگ امر اگزیزتانی می‌باشد در صورتی که فیزیولوژی مرگ امری فیزیکی است که توسط تحلیل فیزیک بدن انسان اتفاق می‌افتد.

۵ - امر اگزیزتانی فلسفه مرگ محصول عمل صالح و عمل سئئه انتخابی فرد در عرصه زیستن دنیائی او می‌باشد.

۶ - با تجربه توسط عمل صالح و عمل سئئه فردی در عرصه زیستن دنیائی، فلسفه مرگ فرد به دست خود او معماری می‌گردد.

۷ - هرگز مرگ اگزیزتانی دو نفر در پایان کار مشترک، یکسان و مساوی نمی‌باشند در صورتی که ممکن است هزاران نفر در عرصه مرگ فیزیولوژی شکل و مکانیزم مشترکی داشته باشند.

۸ - همه انسان‌های گذشته و حال و آینده سرنوشت و سرانجام مرگ فیزیولوژی و مرگ فلسفی دارند.

۹ - هر کس در عرصه پراتیک اگزیزتانی فردی خود در عرصه زیستن این دنیا می‌تواند معمار فلسفه مرگ نهائی خود باشد.

۱۰ - دغدغه امام علی در خطبه فوق به خاطر فلسفه مرگ انسان‌ها است، نه مرگ فیزیولوژی چراکه امام علی در زمان مرگ فیزیولوژی خودش با فریاد «فزت ورب الكعبه - سوگند به خدای کعبه رها شدم و رسیدم» رضایت خودش را از مرگ فیزیولوژی‌اش اعلام کرد.

رقص و جولان بر سر میدان کنند

رقص اندر خون خود مردان کنند

چون رهند از دست خود دستی زنند

چون جهند از نقص خود رقصی کنند

رقص آنجا که خود را بشکنی

بنیه را از ریش شهوت بر کنی

مطربانشان در درون دف می‌زنند

بحرها در شورششان کف می‌زنند

مطرب عشق این زند وقت سماع

بندگی بند و خداوندی صداع

مولوی - مثنوی

۱۱ - انسان موجودی مرگ آگاه است و مرگ آگاهی او می‌تواند مشوق معماری او در عرصه خودسازی اگزیستانسی خویش بشود.

۱۲ - مرگ فیزیولوژی برای امام علی رهائی از زندان وجود بود چراکه وجود و هستی برای وجود بزرگ امام علی تنگی می‌کرد.

«...وَاللَّهُ مَا فَجَّأَنِي مِنَ الْمَوْتِ وَارِدٌ كَرِهْتُهُ وَلَا طَالِعٌ أَنْكَرْتُهُ وَ مَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدٍّ وَ طَالِبٍ وَجَدٍّ...» - به خدا قسم آنچه بر من وارد شده است چیزی که برای من ناپسند باشد نیست». «وَمَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدٍّ وَ طَالِبٍ وَجَدٍّ...» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۲۳ - ص ۳۷۸ - س ۱۱) امام علی در اینجا مثلی مطرح می‌کند که برای فهم موضوع جای تأمل بسیار دارد مثلی که می‌آورد اعراب زمان امام علی فهم می‌کردند، زیرا اعراب عربستان در بیابان‌ها به طور فصلی زندگی می‌کردند و وقتی در یک جا آب و علف برای حیوانات پیدا می‌شد تا وقتی که آب و علف بود در آنجا می‌ماندند و بعد در جای دیگر به دنبال آب و علف می‌رفتند. چون روزها خیلی گرم بود، شب‌ها برای پیدا کردن آب می‌رفتند. کلمه «قارب» که امام علی در این مثال خود مطرح می‌کند اشاره به همان افرادی است که در شب‌ها در بیابان‌های عربستان به دنبال آب می‌گشتند. امام علی در این کلام خود می‌فرماید «ای مردم، مرگ برای من مثال همان آبی است که قارب در شب‌ها در دل

بیابان‌های عربستان به ناگاه پیدا می‌کند.»

۱۳ - بدون آخرت و معاد انسان نمی‌تواند برای حیات و مرگ معنا بیابد.

۱۴ - مرگ‌اندیشی یک مفهوم اگزیستانسی و تاریخی می‌باشد.

۱۵ - مرگ‌اندیشی جهت معنا بخشیدن به حیات است.

۱۶ - مرگ در دیسکورس نهج البلاغه یک واژه فرهنگی است نه طبیعی و فیزیولوژی.

۱۷ - در رویکرد امام علی مرگ با فنا و عدم فرق می‌کند.

۱۸ - در رویکرد امام علی در نهج البلاغه مرگ یک امر وجودی است.

۱۹ - از نظر امام علی مرگ‌اندیشی با هراس از مرگ متفاوت می‌باشد.

۲۰ - در نگاه امام علی مرگ یک پایان نیست یک آغاز است و مرگ پایان کار کبوتر نیست.

۲۱ - برعکس رویکرد هایدگر به مرگ که می‌گوید «به این دلیل انسان در اضطراب زندگی می‌کند که در سایه مرگ زندگی می‌نماید»، امام علی معتقد است که مرگ‌اندیشی باعث عدم اضطراب در زندگی فردی می‌شود.

۲۲ - امام علی مانند قرآن معتقد است که مرگ خلق می‌شود نه تحمیل می‌گردد. خالق مرگ خود انسان می‌باشد.

۲۳ - از نظر امام علی مرگ در عرصه فلسفی یک پدیده انسانی می‌باشد نه ایدئولوژیک و مذهبی تا توسط آن آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی شاهد بودیم (در چارچوب مرگ ایدئولوژیک اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری) که مرگ را به جای تبیین فلسفی و تبیین انسانی تبیین ایدئولوژیک می‌کنند و توسط آن

آپارتاید مرگ بر جامعه ایران (از قبرستان خاوران تا گلزارهای شهدا در شهر روستای ایران) حاکم کرده‌اند.
۲۴ - امام علی در رویکرد خود به فلسفه مرگ مانند سقراط معتقد است که مرگ برای زندگی است و مرگ برای حقیقت است.

بروز مرگ چو تابوت من روان باشد

گمان مبر که مرا درد این جهان باشد

جنزاهام چو ببینی مگو فراق فراق

مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد

مرا بگور سپاری مگو وداع وداع

که گور پرده جمعیت جنان باشد

فرو شدن چو بدیدی بر آمدن بنگر

غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد

ترا غروب نماید ولی شروق بود

حد چو حبس نماید خلاص جان باشد

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست

چرا به دانه انسانیت این گمان باشد

مولوی کلیات شمس تبریزی - غزل ۹۱۱ - ص ۳۶۷ - س ۸ به بعد

چیست نشانی آنک هست جهان دگر

نو شدن حالها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نو خوشی و نو غناست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گرنه ورای نظر عالم بی‌منتهاست

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

مولوی - کلیات شمس تبریزی - غزل ۳۶۲ - ص ۲۱۲ - س ۷ به بعد

باری آنچنانکه هایدگر در نامه به هانا آرنه می‌نویسد که «قافیه هستی مرگ است»، امام علی در نهج‌البلاغه «قافیه وجود و انسان و تاریخ را در چارچوب فلسفه مرگ تبیین می‌نماید». برای تبیین این موضوع به تفسیر مقدمه وصیت‌نامه امام علی به امام حسن می‌پردازیم. قبل از ورود به تفسیر باید عنایت داشته باشیم که این وصیت‌نامه امام علی در پایان عمر صورت نگرفته است. بلکه در یکی از جنگ‌ها امام با قاسطین و معاویه و در زمان بازگشت از جنگ صفین صورت پذیرفته است. ♦

ادامه دارد

۲۵ - آنچنانکه شوپنهاور معتقد بود که بدون مرگ فلسفه ناممکن می‌باشد امام علی معتقد است بدون مرگ تکامل در حیات غیر ممکن می‌باشد.

۲۶ - علامه محمد اقبال لاهوری معتقد است که بدون مرگ، زمان غیر ممکن می‌باشد، چرا که در رویکرد محمد اقبال زمان رمز نو شدن وجود و خارج شدن کهنه‌ها و نمایش تغییر و تحول در عرصه دیالکتیک کلان هستی است؛ بنابراین بدون مرگ نه تکامل معنی دارد و نه حرکت و شدن و سیروت و تغییر در وجود.