

به مناسبت سالگرد کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ امپریالیسم جهانی، استبداد پهلوی و ارتجاع مذهبی بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران در ۱۱ سال (۱۲ مرداد ۱۳۳۵ تا ۱۴ اسفند ۱۳۴۵) در تبعیدگاه حصر خانگی احمدآباد به دستور پهلوی دوم

مصدق تنهاست

بگو بجان مسافر زرخها که تو داری
زمکر و فعل فقاقت بگو مرا که بدانی
مصدقی تو چو براهیم بت شکن باشی
تو شهادی زگلستان باغ تنهائی
روا بود که شوی صید جغد ویرانی
ولی دریغ که محبوس بند و زندانی
ترا رسد که کنی دعوی سلیمانی
دریغ باشد اگر که رو نهی بنقصانی
چرا که تو بنیان ظالمان بجنابانی
مصدقی، پیام آوری نور روحانی
بدانکه مائده ما رفت در بلای گستاخی
بهل تو دعوت خناس چو نور فردائی
هم آبی و هم نانی و هم یاری و هم غاری
در گور کجا گنجی چون نور وفاداری
شیخا که تو رسوایی با خلق چو اغیاری
ای دیو پر از کینه وی دشمن آگاهی
در جمله مذهبها او راست زاغیاری

بگفتمت که تو سلطان حر و آزادی
تو همچو عیسی و بوذر حصار زندانی
خموش باش و چو ماهی در آب رو تنها
بده بده که چه آورده ای بتحفه مرا
مصدقا تو نور تو بت شکن تو فانوسی
مصدقا توئی همای سعادت در این طلسم زمان
مصدقا چو دیو استبداد را بکرده ای در بند
مصدقا تو آمدی که رهائی به خلق کنی حاصل
بر از چاه خیانت که چاه دیو و دد است
نه کمتری تو زیروانه و حبیب از شمع
خروج کن بر آشوب صعودت به منتها برسید
مصدقی تو به آزادی و شرافت و عدل
ای ساغر آزادی تو جامی و یا جانی
از مرگ چه اندیشی چون جان بقا داری
خوش باش از آن گوهر ایران همه شد چون زر
ای دشمن عقل و هش ای بلعم باعورا
دیوانه شدی شبها آلوده شده ملا

- ❑ مبانی تئوریک استراتژی اقدام عملی... ۸
- ❑ اقبال «پیام - آوری»... ۱۳
- ❑ شریعتی در آئینه اقبال ۲۴
- ❑ فلسفه دعا و... ۳
- ❑ بعثت شناسی ۳۷
- ❑ قرآن در آئینه نهج البلاغه ۲
- ❑ تفسیر سوره فجر ۴

- ❑ نشر مستضعفین و جنبش ۴۵ ساله... (سرمقاله)
- ❑ درس هایی از تاریخ ۲۷
- ❑ درس هایی از انتخابات دولت دوازدهم ۲
- ❑ دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی ۲
- ❑ جنبش زنان در مسیر رهایی ۴
- ❑ انتخابات «حقی» یا «تلکیفی» ۵
- ❑ نگاهی واکاوانه به «آرمان» و «نشر» ۳
- ❑ پرسش و پاسخ یازدهم ۳

نشر مستضعفین و جنبش ۴۵ ساله سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی

دهه ۴۰ به خصوص از بعد از حماسه سیاهکل، «استراتژی چریک‌گرایانه مدرن» به صورت «گفتمان غالب» جامعه ایران درآمد. بطوریکه تا آخر نیمه اول دهه ۵۰، این استراتژی آنچنان بر جامعه استبدادزده ایران چتر انداخته بود که می‌توان گفت تمامی دیگر رویکردهای جنبش سیاسی ایران را به محاق برده بود، چراکه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی از بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ با امنیتی و پلیسی کردن فضای ایران، جهت نهادینه کردن حکومت کودتائی خود، امکان هر گونه مبارزه دموکراتیک و علنی و غیر آنتاگونیستی از اپوزیسیون ملی و غیر مذهبی و مذهبی گرفته بود؛ و فضای پادگانی حاکم بر جامعه ایران، شرایط جهت «گفتمان شدن استراتژی چریک‌گرایی مدرن» در جامعه ایران فراهم کرده بود.

به همین دلیل از نیمه دوم دهه ۴۰ تا اواخر نیمه اول دهه ۵۰، این استراتژی چریک‌گرایی مدرن بود که در جامعه ایران بدل به گفتمان غالب شده بود؛ اما از آنجائیکه حرکت شریعتی در حسینیه ارشاد درست به موازات ظهور و تثبیت گفتمان چریک‌گرایی مدرن تکوین و رشد می‌کرد، بی‌شک بزرگترین مانع «گفتمان شدن استراتژی پیشگامی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه شریعتی» در آن دوران، «استراتژی پیشاهنگی چریک‌گرایی مدرن» بود. البته شریعتی بر پایه تجربه قبلی حرکت مهدی بازرگان در دهه ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ به درستی می‌دانست که «تا زمانیکه نتواند جریان فکری خود را بدل به گفتمان بکند، نخواهد توانست اندیشه‌های خود را در جامعه ایران به صورت یک جنبش اصلاح‌گرایانه (نه اصلاح‌طلبانه مانند نهضت آزادی و مهدی بازرگان که معتقد به حرکت اصلاحی توسط مشارکت در قدرت از طریق بالائی‌های قدرت بودند) درآورد و بالطبع

جهت گرامی‌داشت چهلمین سالگرد معلم کبیرمان شریعتی، مناسب دیدیم که در سرمقاله این شماره نشر مستضعفین به آسیب‌شناسی «جنبش ۴۵ ساله ارشاد شریعتی» بپردازیم. برای انجام این مقصود نخست باید روشن کنیم که، آیا سنتز کاری که شریعتی در مدت ۵ سال در حسینیه ارشاد (از ۴۷ تا آبان ۵۱) انجام داد، در طول مدت ۴۵ سال گذشته (از بعد از بستن حسینیه ارشاد در آبانماه ۵۱ الی یومناهدا)، برای جامعه ایران یک «جریان فکری» بوده، یا اینکه یک «جنبش سیاسی اجتماعی» بوده است؟

برای پاسخ به این سؤال باید نخست مشخص سازیم که معیار «جنبش شدن» یک جریان فکری کدام است؟ در پاسخ به سؤال دوم باید بگوئیم که برای اینکه یک «جریان فکری» در جامعه بدل به یک «جنبش سیاسی - اجتماعی» بشود، می‌بایست از دو مشخصه برخوردار گردد:

الف - نخست اینکه این «جریان فکری بدل به گفتمان» در آن جامعه بشود.

ب - دوم اینکه آن «جریان فکری بتواند در آن جامعه بازتولید مطالبات سیاسی - اجتماعی» بکند.

حال پس از پاسخ به سؤال دوم، در اینجا برای اینکه بتوانیم به سؤال اول پاسخ بدهیم، باید روشن کنیم که:

اولاً آیا شریعتی در مدت ۵ سال حرکت ارشاد خود (۴۷ تا ۵۱) توانسته جریان فکری خود را بدل به «گفتمان» جامعه ایران بکند؟

ثانیاً آیا شریعتی در مدت ۵ سال حرکت ارشاد توانسته توسط جریان فکری خود، «مطالبات سیاسی - اجتماعی» برای جامعه ایران حاصل نماید؟

در رابطه با پاسخ به این دو سؤال آخر، باید نخست برگردیم به جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ و ببینیم که از بعد از کودتای ۲۸ مرداد (پس از دوران سکوت دهه ۳۰) «گفتمان غالب» در جامعه ایران، کدامین «گفتمان» بوده است؟

در این رابطه و در پاسخ به سؤال آخر، مقدمتا بد نیست اشاره‌ای به دفاعیه مهندس مهدی بازرگان در آخرین جلسه دادگاه خود در دهه ۴۰ بکنیم که خطاب به رئیس دادگاه اعلام کرد: «که ما (جریان نهضت آزادی) آخرین گروهی هستیم که با شما (رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی) با زبان قانون حرف می‌زنیم». منظور مهندس مهدی بازرگان از این جمله این بود که از این به بعد پاسخ آتشین و آنتاگونیستی، جایگزین پاسخ قانونی ما می‌شود. علی‌ایحال، این پیش‌بینی مهندس بازرگان تحقق پیدا کرد و به سرعت از نیمه دوم



بدون گفتمان‌سازی اندیشه او، بدل به یک جریان فکری و یک سری ایده‌های پراکنده و چند جلد کتاب مجموعه آثار خواهد شد». آنچنانکه اندیشه بازرگان از بعد از سخنرانی و کتاب «هدف بعثت انبیاء، تنها برای خدا و آخرت بوده است» (که در دوران پایانی عمر خود مطرح کرد)، گرفتار چنین سرنوشتی شد.

لذا در این رابطه بود که بزرگترین دغدغه شریعتی جهت استحاله اندیشه‌اش به جنبش سیاسی - اجتماعی در جامعه ایران عبارت بود از «گفتمان‌سازی استراتژی پیشگامی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه خود، در رقابت با استراتژی پیشاهنگی چریک‌گرایی مدرن بود». به عبارت دیگر تا زمانیکه یک جریان فکری در چارچوب رویکرد و استراتژی، بدل به گفتمان غالب نشود، امکان جنبش سیاسی - اجتماعی شدن آن وجود ندارد؛ اما از آنجائیکه بزرگترین سد «گفتمان شدن» رویکرد پیشگامی شریعتی، استراتژی پیشاهنگی چریک‌گرایی مدرن بود، همین امر باعث گردید تا شریعتی برای دستیابی به آن فرایند، بر مؤلفه‌های نظری و عملی ذیل تکیه کند:

۱ - تکیه محوری بر «استراتژی اصلاح دینی» در چارچوب مذهب تشیع، جهت استحاله کردن «تشیع فرقه‌ای دست‌ساز هزار ساله حوزه‌های فقهاتی» به «تشیع جنبشی» به عنوان یک «جنبش اپوزیسیون» که دارای «مطالبات تاریخی، عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه و معرفتی» می‌باشد.

۲- تکیه «آلترناتیوی کردن بر استراتژی پیشگام اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه» توسط تری شیعیه یک حزب تمام، یا شعارهایی که در نامه‌های خود (پس از تعطیلی ارشاد و قبل از دستگیری در بهار ۵۲ در زمانی که به صورت مخفی زندگی کرد) به مرحوم همایون، می‌نوشت و اعلام می‌کرد که «ساختمان حسینیه ارشاد دیگر بدل به یک حزب شده است»، هر چند که فونکسیون این شعارها، فقط جنبه انگیزه‌دهی داشت.

۳ - آنچنانکه شریعتی در درس‌های آخر اسلام‌شناسی ارشاد بارها مطرح می‌کرد، معتقد به این اصل بود که «نهضت‌های بزرگ سیاسی - اجتماعی توده‌ای تنها سنتر نهضت‌های بزرگ فکری و اندیشه‌ای می‌باشند»، در این رابطه بود که او بارها به مقایسه بین «شکست انقلاب مشروطیت و پیروزی تاریخی انقلاب کبیر فرانسه» پرداخته است و داوری او در این رابطه بر این حکم قرار داشته است که

«انقلاب مشروطیت با چند فتوا شکل گرفت. اما انقلاب کبیر فرانسه با یک قرن کار فکری و تئوریک.»

۴ - ساختن دستگاه فکری منسجم در چارچوب کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد و متد هندسی یا متد حزبی در شیعیه یک حزب تمام، جهت مبارزه با اسلام فقهاتی دگماتیسم حاکم.

۵ - تبیین استراتژی پیشگامی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی به سه فرایند:

اول - دستگاه‌مند کردن فکری.

دوم - گفتمان‌سازی استراتژی پیشگامی.

سوم - جنبش‌سازی سیاسی - اجتماعی» توسط استحاله گفتمان استراتژی پیشگامی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی.

۶ - تکیه بر «جنبش دانشجویی به عنوان سریل اتصال بین جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد، با جنبش سیاسی - اجتماعی توده‌ای جامعه ایران»، زیرا از نظر او جنبش دانشجویی ایران دارای دو مشخصه کلیدی و خود ویژه می‌باشند، الف - نداشتن، ب - نخواستن.

۷ - تلاش او از سال ۵۰ جهت استحاله کردن هواداران حرکت ارشاد از صورت نیروهای آرمانی ایدئولوژیکی به صورت نیروهای سیاسی اجتماعی، چراکه او به خوبی می‌دانست که تا زمانیکه «نیروهای آرمانی - ایدئولوژیک» بدل به نیروهای «سیاسی - اجتماعی» نشوند، به عنوان بزرگترین آسیب و آفت حرکت‌های سازمان‌گر سیاسی - اجتماعی می‌باشند.

۸ - تبیین استراتژی پیشگامی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی خود، با تاسی از اقبال لاهوری به دو فرایند «لا»ئی و «الا»ئی که شعار مبارزه «لا»ئی او، مبارزه با «زر و زور و تزویر» و شعار مبارزه «الا»ئی او، «عدالت اجتماعی یا برابری» به عنوان «مطالبات اجتماعی» و «دموکراسی سوسیالیستی» (نه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری که او با آن مخالف بود) به عنوان «مطالبات سیاسی» در مبارزه با زور و مخالف با نظام سرمایه‌داری به عنوان بزرگترین مشکل بشریت عصر حاضر در عرصه مبارزه با زر، چراکه شریعتی به درستی می‌دانست تا زمانیکه اندیشه‌های او نتوانند دستاورد مطالبات برای جامعه استبدادزده و فقرزده و فقزده ایران حاصل نمایند، امکان استحاله اندیشه‌های او به جنبش سیاسی اجتماعی، وجود ندارد. بنا براین در این رابطه است که



می‌توانیم «جنبش مطالباتی مولود و سنن اندیشه‌های شریعتی» بر سه پایه «عدالت‌خواهانه اجتماعی» و «دموکراسی‌طلبانه سوسیالیستی» و «مبارزه طبقاتی سوسیالیستی ضد سرمایه‌داری» تعریف نمائیم.

باری، بدین ترتیب بود که شریعتی از سال ۵۰ به موازات اعتلای جنبش چریک‌گرایی مدرن توانست پا به پای گفتمان چریک‌گرایی مدرن، جریان فکری خود را در چارچوب مؤلفه‌های نظری - عملی فوق، ابتدا به «گفتمان» و در ادامه آن به «جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد» استحاله نماید. در نتیجه در این رابطه بود که شریعتی به خصوص از نیمه دوم سال ۵۰ به موازات اعتلای حرکت نظری‌اش توسط جلسات کلاسیک تاریخ ادیان و اسلام‌شناسی ارشاد و استحاله فرایند حرکتش از فرایند «جریان فکری» به فرایند «گفتمان استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه سیاسی - اجتماعی» و از فرایند «گفتمان پیشگامی» به فرایند «جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد»، رفته رفته تلاش می‌کرد تا هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی، جهت‌نهادینه کردن این فرایندها، توسط سازماندهی فعالیت‌های حسینییه ارشاد، شرایط جهت‌مدیریت و نهادینه کردن این استحاله فرایندی را فراهم بکند.

یادمان باشد که از بهار سال ۵۰ پس از تثبیت هژمونی شریعتی بر مدیریت حسینییه ارشاد (همراه با خروج جریان شیخ مرتضی مطهری و روحانیت وابسته به این جریان) به صورت زیرساختی نظریات شریعتی به سمت این استحاله فرایندی تغییر کرد. آنچنانکه می‌توان در این رابطه داوری کرد که تا قبل از بهار سال ۵۰ و قبل از خروج شیخ مرتضی مطهری و اعوان و انصارش از حسینییه ارشاد، جایگاه شریعتی در حسینییه ارشاد تنها صورت یک سخنران در کنار سخنرانان دیگر داشت و به همین دلیل بود که به موازات تثبیت هژمونی و مدیریت شریعتی بر حسینییه ارشاد از بهار ۵۰ به بعد، سه جبهه متفاوت در برابر او قد علم کردند که جبهه اول جبهه ساواک رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی بود و جبهه دوم جبهه ارتجاع مذهبی تحت مدیریت شیخ مرتضی مطهری (که پایگاه آنها مسجد الجواد میدان ۲۵ شهریور یا ۷ تیر فعلی) بود و جبهه سوم جبهه جریان‌های جنبش چریک‌گرایی مدرن (که در رأس آنها سازمان مجاهدین خلق قرار داشت)، بودند؛ اما آنچه در این رابطه مهم بود اینکه آنچنانکه در مقدمه درس اول اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی (با بیان اینکه به دو دلیل برنامه قبلی کلاس‌های تاریخ ادیان و جامعه‌شناسی مذهبی خود را تغییر می‌دهم و کلاس‌های اسلام‌شناسی خود را مقدم بر

جامعه‌شناسی مذهبی شروع می‌کنم، بدون مطرح کردن دلیل اول، در گیومه، به دلیل دوم پرداخت) اعلام کرد، به وضوح مشخص بود که او حساسیت شرایط خودویژه حرکت خود (پس از استحاله فرایند جریان فکری به گفتمان پیشگامی و بالاخره جنبش سیاسی - اجتماعی) در برابر سه جبهه فوق درک کرده است؛ اما از آنجائیکه شریعتی، همیشه در برابر مخالفین و دشمنان خود به صورت احساسی و عکس‌العملی برخورد نمی‌کرد، بلکه بالعکس در چارچوب آرایش مخالفین و اصلی و فرعی کردن آنها، موضع‌گیری و برخورد مشخص و کنکریت می‌کرد (برای مثال در خصوص مبارزه با ارتجاع مذهبی، با اینکه روحانیت حوزه‌های فقهاتی از قم تا مشهد و تانجف تحت هژمونی شیخ مرتضی مطهری، تمامی سلاح‌های زرادخانه خود، از تکفیر تا شانناژ و تبلیغ و تهییج توده‌های مذهبی بر علیه شریعتی به کار گرفته بودند، با همه این احوال، شریعتی در برابر جبهه ساواک پهلوی که از نظر او جبهه اول و اصلی بود، از آنها به عنوان تضادهای درون خانواده یاد می‌کرد و یا اینکه در خصوص تضاد با مارکسیست‌ها، معتقد بود که اختلاف دو طبیب بر سر درمان سرمایه‌داری می‌باشد و در خصوص مجاهدین خلق، آنچنانکه در کنفرانس شهادت و پس از شهادت و حسن محبوبه دیدیم حتی پس از کودتای اپورتونیستی درون سازمان، با آنها به عنوان شاگردان خود برخورد می‌کرد) و تلاش می‌کرد تا برعکس ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی، در حین حفظ و استقلال «استراتژی آگاهی‌بخش و پیشگامی» خود، عمل آماتور رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی، در حمله به دشمنان این رژیم ارتجاعی و قرون وسطائی نشود. چنانکه در کنفرانس «شهادت» و «پس شهادت» دیدیم که او با اعلام اینکه: «آنها که رفته‌اند کاری حسینی کرده‌اند و آنها که مانده‌اند باید کاری زینبی بکنند و مگر نه یزیدی‌اند» به صراحت صریح و آشکار ضمن حمایت معنوی از شهدای آنها، با «زینبی خواندن استراتژی خود»، استقلال حرکت خودش را در برابر آن جریان پیشاهنگ به نمایش گذاشت.

باری، در آبان‌ماه سال ۵۱ در شرایطی ساواک رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی درب‌های حسینییه ارشاد را بست و شریعتی را در بهار ۵۲ دستگیر کرد و ۵۰۰ شبانه روز شریعتی را در سلول شماره ۳ بند شش کمیته مشترک تنها به شکنجه کشید که دیگر جریان و حرکت فکری ارشاد شریعتی هم بدل به «گفتمان استراتژی پیشگامی در برابر گفتمان استراتژی پیشاهنگی شده بود و هم گفتمان استراتژی پیشگامی او بدل به جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد گردیده بود.»



باور ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که برای تعریف مشخص و کنکریته از اندیشه‌های شریعتی، می‌توانیم اندیشه‌های او را در سه مؤلفه «سیاسی و اجتماعی و اقتصادی» که عبارت است از «تکیه بر مبارزه طبقاتی سوسیالیستی در مبارزه با سرمایه‌داری حاکم در عرصه اقتصادی»، «تکیه بر دموکراسی سوسیالیستی در عرصه سیاسی» و «تکیه بر مبارزه برابری‌طلبانه جهت رفع تبعیض‌های جنسیتی و حقوقی و اجتماعی و سیاسی و مذهبی و قومی و غیره، در عرصه اجتماعی» تعریف کنیم. لذا از این به بعد منظور ما از حرکت شریعتی و اندیشه شریعتی و جوهر جریان فکری شریعتی، اشاره به سه مؤلفه فوق می‌باشد. آنچه‌تکه در رویکرد ما «هواداران واقعی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، نیروهای هستند که چه به صورت فردی و چه به صورت جریانی، معتقد به سه مؤلفه فوق حرکت شریعتی باشند.»

بنابراین در چارچوب تعریف سه مؤلفه‌ای فوق از حرکت و اندیشه‌های شریعتی است که می‌توانیم دآوری کنیم که جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی در این رابطه «گرفتار بحران ایدئولوژیک و تئوریک» می‌باشند، چراکه در فضای متمیزه شده ۴۵ سال گذشته بر اندیشه شریعتی و بر جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، اندیشه‌های شریعتی به صورت هزاران ایده‌های آرمانی پراکنده متمیزه شده درآمده است؛ و همین فضای متمیزه ایده‌های شریعتی باعث گردیده است تا جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، بدل به یک سلسله مجموعه آثار و کتاب‌های درون کتابخانه و یک سلسله سخنرانی‌های مجرد روشنفکرانه تخیلی و تبلیغی بشود؛ و البته مهمتر از همه اینها اینکه، فضای متمیزه حاکم بر اندیشه شریعتی باعث گردیده است تا «هواداران جنبش ارشاد شریعتی به صورت افرادی با آرمان‌های ایدئولوژیک درآیند که علاوه بر اینکه تشکیلات‌گریز و تشکیلات‌ستیز می‌باشند، افرادی منفردی هستند که با علم کردن کویریات شریعتی به صورت مکانیکی در ظل شعار عرفان، برابری، آزادی، می‌کوشند فارغ از مبارزه و تشکیلات و حرکت جمعی، به صورت منفرد در چارچوب همان آرمان‌های ایدئولوژیک خود به خودسازی صوفیانه و عارفانه منفک از مسئولیت‌های تغییرساز اجتماعی بپردازند.»

علیهذا، بحران ایدئولوژیک جنبش ارشاد شریعتی در طول ۴۵ سال گذشته باعث گردیده است تا علاوه بر بدل شدن اندیشه شریعتی به هزاران ایده‌های آرمانی پراکنده، باعث متمیزه و تشکیلات‌گریز و

علی‌احمال، در چنین شرایط و وضعیتی بود که جنبش ارشاد شریعتی با دستگیری شریعتی و حصر او تا سال ۵۶ و بالاخره درگذشت او در خرداد ۵۶ تقریباً «جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی» بدون سر و بدون رهبری و بدون مدیریت گردید؛ و همین امر باعث گردید تا به موازات بسته شدن ارشاد و حبس و حصر و هجرت و وفات شریعتی، جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، در طول ۴۵ سال گذشته گرفتار «بحران درونی» بشود؛ که البته بحران درونی جنبش ارشاد شریعتی در طول ۴۵ سال گذشته صورت دفعی و ایستا و مکانیکی نداشته، بلکه برعکس به صورت روندی از آبان ۵۱ الی الان، پروسه‌ای رو به پیچیده شدن داشته است؛ که این روند در فرایندهای مختلف حرکت جامعه ایران چه در ۵ سال قبل از انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ و چه در ۳۹ سال بعد از انقلاب ۵۷ ادامه داشته است.

به همین دلیل، در یک نگاه کلی «بحران درونی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی» در ۴۵ سال گذشته را می‌توانیم در سه شاخه تبیین نماییم که این سه شاخه عبارتند از:

۱ - بحران تئوریک یا ایدئولوژیک.

۲ - بحران نمایندگی.

۳ - بحران نسلی.

در خصوص تبیین «بحران تئوریک یا بحران ایدئولوژیک جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی» در ۴۵ سال گذشته، برای فهم این بحران باید نخست تعریفی مشخص و کنکریته از جوهر ایدئولوژی و منظومه اندیشه شریعتی داشته باشیم، تا در چارچوب آن بتوانیم به تبیین بحران تئوریک و ایدئولوژیک جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی در ۴۵ سال گذشته بپردازیم. فراموش نکنیم که به علت «سیالیت پروسس تکوین اندیشه‌های شریعتی» (برعکس علامه محمد اقبال لاهوری) در ۴۵ سال گذشته، «هنوز تعریفی کنکریته از اندیشه شریعتی نشده است» و همین موضوع «عامل ایجاد آناشیشیت جریان‌ها و افراد درون جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی (در ۴۵ سال گذشته) شده است» بطوریکه (در ۴۵ سال گذشته) از راست راست تا چپ چپ به صورت فردی و جریانی توانسته‌اند در خلاء تعریف مشخص (از اندیشه شریعتی) ادعای پیوند با جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی داشته باشند؛ و بدین ترتیب جنبش سیاسی - اجتماعی شریعتی را بدل به جبهه و شهر فرنگ از همه رنگ بکنند،



تشکیلات‌ستیز شدن هواداران اندیشه شریعتی در عرصه جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی شده است. بر این مطلب بیافزایم که این بحران ایدئولوژیک و تئوریک جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی باعث گردیده است تا اندیشه شریعتی برعکس دهه ۵۰ دیگر صورت «گفتمان مسلط اجتماعی» سابق نداشته باشد؛ و به همین دلیل «در این زمان این جریان نمی‌تواند به صورت تهاجمی در برابر گفتمان‌های لیبرال - سرمایه‌داری پلمیک همه جانبه بکند». لذا برای مقابله با این بحران تئوریک و ایدئولوژیک جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی و برای گفتمان کردن جوهر اندیشه شریعتی در چارچوب سه مولفه فوق و برای مقابله کردن با روحیه فردگرایانه و تشکیلات‌گریز و تشکیلات‌ستیز و صوفی‌منشانه هواداران جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، باید «توسط کار همه جانبه تئوریک و ایدئولوژیک بر روی اندیشه‌های پراکنده شریعتی کاری کنیم تا این انبوه اندیشه‌های شریعتی در این شرایط تندپیچ تاریخی و اجتماعی جامعه ایران، بتواند برای این جامعه تولید یک سنتز بکند». سنتزی که مشمول نظری و عملی مشخصات سه گانه فوق باشد.

لذا تا زمانی که این «سنتز» حاصل نشود، بحران ایدئولوژیک و تئوریک جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی حل نمی‌گردد. همچنین تا زمانی که این «سنتز» حاصل نشود، نمی‌توانیم در جامعه امروز ایران، اندیشه شریعتی را مانند دهه ۵۰ بدل به یک گفتمان بکنیم. همچنین تا زمانی که این «سنتز» حاصل نشود، نمی‌توانیم گفتمان شریعتی را بدل به جنبش سیاسی - اجتماعی و حرکت سازمان‌گر بکنیم. همچنین تا زمانی که این سنتز حاصل نشود، نمی‌توانیم هزاران نیروی آرمان‌گرای ایدئولوژیک و فردگرا و تشکیلات‌گریز هواداران امروز شریعتی را به نیروهای تشکیلات‌پذیر و مسئولیت‌پذیر اجتماعی بدل سازیم.

لذا در راستای دستیابی به این «سنتز» است که نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۹ سال گذشته توسط حرکت همه جانبه تئوریک و ایدئولوژیک می‌کوشد تا به مبارزه با این بحران ایدئولوژیک جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی بپردازد.

دومین بحران جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، «بحران نمایندگی» است. مقصود ما از «بحران نمایندگی» این است که جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی نمی‌تواند در جامعه ایران رابطه ارگانیک با گروه خاص اجتماعی ایران پیدا کند. البته در خصوص ریشه

تئوریک «بحران نمایندگی» باید بگوئیم که عقبه تئوریک این بحران برمی‌گردد به پارادوکسی که از همان زمان تکوین اندیشه‌های شریعتی و جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی (توسط خود شریعتی) شکل گرفته است، چراکه هر چند «شریعتی به صورت نظری، با تبیین تاریخی و اجتماعی ترم مستضعفین، معتقد به دینامیزم تاریخی قرآن در چارچوب ترم مستضعفین بود» و او با این کشف بزرگ - ترم مستضعفین در قرآن - توانست برای قرآن و اسلام تطبیقی، فلسفه تاریخ بیافریند و وظیفه پیشگامان مستضعفین در هر شرایطی تاریخ تعیین مصداق مستضعفین آن جامعه به عنوان پشتوانه حرکت تعریف نماید و توانست ترم مستضعفین را که در دیسکورس اسلام دگماتیسم و اسلام انطباقی، صورت فردی داشت و به معنای فقیر و ضعیف و بی‌اراده بود، در چارچوب طبقه بالنده تاریخی معنی کند (همان مسیری که نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۹ سال گذشته دنبال کرده است)، با همه این احوال، شریعتی در عرصه عمل و پراکسیس خود، به جای تکیه و تعیین طبقه مستضعفین در جامعه ایران، به صورت مطلق خارج از این چارچوب بر جنبش دانشجویی تکیه کرد. لذا در همین رابطه است که همین «پارادوکس بین نظر و عمل شریعتی» در پروسس تکوین جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی باعث گردیده است تا امروز آن پارادوکس بدل به بحران نمایندگی ۴۵ سال گذشته جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی بشود.

علی‌ایحال، برای مقابله با «بحران نمایندگی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی» باید در چارچوب «فلسفه تاریخ دیالکتیکی و طبقاتی شریعتی» بتوانیم با تعیین مصداق طبقه مستضعفین در جامعه امروز ایران، به عنوان طبقه بالنده و قائم بالقسط، در عرصه مبارزه طبقاتی سوسیالیستی مشخص کنیم؛ و سپس توسط «استراتژی پیشگامی» یا «استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرانه جنبشی تکوین یافته از پائین»، برای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی در ایران، حرکت آگاهی‌بخش همه جانبه جهت پیوند ارگانیک با این طبقه کنیم. تنها در این صورت است که «بحران نمایندگی» جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی می‌تواند حل شود.

سومین بحران جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، «بحران نسلی» است، چراکه «گسست نسلی بین نسل اول دهه ۵۰ و ۶۰ جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی با نسل امروز این جنبش، باعث



تکوین بحران نسلی در جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی شده است». مشخصه نسل امروز هواداران جنبش سیاسی- اجتماعی ارشاد شریعتی این است که:

اولاً در چارچوب ایدئولوژی‌های نئولیبرالیستی و پوزیتیویستی و پست‌مدرنیستی اراده‌گرایانه و لیبرال‌منشانه و فردگرایانه حرکت و برخورد می‌کنند، در نتیجه این امر باعث گردیده است تا هم در عرصه مسنولیت اجتماعی و هم در چارچوب آرمان‌های ایدئولوژیکی فردی خود، با مطلق کردن آزادی‌های اجتماعی در برابر آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی و در برابر عدالت اجتماعی یا حرکت برابری‌خواهانه، جهت نفی تبعیضات جنسیتی و سیاسی و طبقاتی و قومی و مذهبی و غیره، حتی خود آزادی را هم در پایه مجسمه لیبرالیست (اعم از لیبرالیست اقتصادی و لیبرالیست سیاسی و لیبرالیست اخلاقی) ذبح کنند.

ثانیاً به لحاظ تئوریک حتی در چارچوب اندیشه‌های شریعتی، به علت همان رویکرد اکلکتویته‌ای که دارند، این توان تئوریک آنها ضعیف و سطحی باشد؛ و همین ضعف تئوریک آنها باعث گردیده است تا «این نسل نیاز به پیوند با نسل گذشته جنبش سیاسی- اجتماعی ارشاد شریعتی» پیدا نکند. پر پیداست که خود «فضای مجازی» و «شبکه‌های اجتماعی» با آن همه اهمیت استراتژیکی که امروز به علت «وجود توازن مثبت قدرت، به نفع اردوگاه بزرگ جنبش‌های مستضعفین ایران، در فضای مجازی وجود دارد» (و به ضرر رژیم مطلقه فقهانی حاکم می‌باشد)، می‌تواند «فضای مجازی» و «شبکه‌های اجتماعی» به عنوان بزرگترین اهرم در خدمت مبارزه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جنبش‌های جامعه ایران با رژیم مطلقه فقهانی باشد، اما در رابطه با بحران نمایندگی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، باید دآوری کنیم که فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در این رابطه دارای فونکسیون منفی می‌باشند، چراکه امروز هر فرد هوادار جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی می‌تواند بدون هر گونه تشریفاتی توسط وبلاگ و یا سایت خاص خود، حرف‌ها و اندیشه‌های خود را به صورت غیر جمعی مطرح نماید و توسط طرح فردی اندیشه‌های خود، به اغنای پراکسیس عملی و نظری دست پیدا کند؛ و لذا آزادی و اراده و انتخاب را در چارچوب این دیسکورس لیبرالیستی و تشکیلات‌گریز و فردی تعریف نماید.

در نتیجه برای مقابله با «بحران نسلی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد

شریعتی»، باید تلاش کنیم تا توسط حرکت همه جانبه آگاهی‌بخش خود، به نسل جدید این حقیقت را گوش زد نماییم که توسط نیروهای متمیزه و توسط ایده‌های پراکنده متمیزه و توسط حرکت فردی پراکنده آرمان‌طلبانه ایدئولوژیکی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، نمی‌توان در جامعه امروز ایران ایجاد «سننزد عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه و آگاهی‌بخش» به صورت جمعی کرد.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی امروز نه در داخل و نه در خارج کشور یک تعریف واحد از اندیشه شریعتی ندارند تا حول آن بتوانند جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی را از صورت فردمحوری وارد فرایند اندیشه‌محوری یا برنامه‌محوری یا گفتمان محوری بکنند.

۲ - جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی امروز به علت «بحران تعریفی» نمی‌توانند اندیشه‌های شریعتی را بدل به «گفتمان غالب» در جامعه ایران بکنند.

۳ - نبودن اندیشه‌های شریعتی در جایگاه «گفتمان غالب» در جامعه امروز ایران باعث شده است تا در این شرایط این اندیشه در برابر گفتمان راست لیبرالیستی و نئولیبرالیستی صورت تهاجمی نداشته باشند.

۴ - بزرگترین کاری که شریعتی در دوران ۵ ساله حرکت ارشاد خود کرد این بود که در فضای آن روز ایران که گفتمان چریک‌گرایی مدرن صورت بلامنازع داشت، اندیشه خود را به صورت یک گفتمان درآورد؛ و در ادامه گفتمان کردن اندیشه خود بود که او در سال‌های ۵۰ و ۵۱ توانست این گفتمان را صورت جنبش سیاسی - اجتماعی بدهد.

۵ - با بسته شدن حسینیه ارشاد در آبان ۵۱ و دستگیری و زندان و حصر خانگی و هجرت و وفات او تا سال ۵۶ و غیبت شریعتی الی زماننا هذا باعث گردیده است تا مدت ۴۵ سال گذشته، جنبش سیاسی - اجتماعی شریعتی دچار بحران همه جانبه درونی بشود.

۶ - بحران درونی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی در طول ۴۵ سال گذشته صورتی سیال و ذومراتب و روندی داشته است؛ که به صورت کلی این بحران می‌توان در سه شاخه مختلف، الف - بحران ایدئولوژیکی، ب - بحران نمایندگی، ج - بحران نسلی تقسیم کرد.



۷ - بزرگترین فونکسیون بحران‌های سه گانه درونی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی در این زمان این می‌باشد که «این جنبش با یک خروار کتاب و ایده و ادعا نمی‌تواند برای جامعه امروز ایران سنتز نظری و عملی ایجاد کند.»

۸ - بحران سه شاخه‌ای درونی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی باعث گردیده است تا خروجی نهائی اندیشه‌های شریعتی برای جامعه امروز ایران بدل به هزاران ایده‌های پراکنده که توسط هزاران فرد پراکنده در فضای اتمیزه مطرح می‌شوند، بشود.

۹ - اتمیزه شدن اندیشه شریعتی در فضای بحرانی، جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی باعث گردیده است تا هواداران این جنبش با آرمان ایدئولوژیکی، افرادی صوفی‌منش و فردگرا و تشکیلات‌گریز یا تشکیلات‌ستیز و اراده‌محور باشند.

۱۰ - برای بازسازی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی در این شرایط، باید توسط کار همه جانبه تئوریک بر روی اندیشه شریعتی، «بتوانیم از این اندیشه برای جامعه امروز ایران ایجاد سنتز جدید نظری و عملی بکنیم؛ و سپس این سنتز را به عنوان **گفتمان جامعه ایران در آوریم؛ و در ادامه آن بتوانیم توسط جنبش سیاسی - اجتماعی محصول آن گفتمان، جنبش بحران زده سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی را در این زمان بازسازی کنیم.** یادمان باشد که کاربرد ترم «بازسازی» در اینجا کاملاً حساب شده می‌باشد نه اتفاقی. چراکه معتقدیم که جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی به علت بحران‌های سه گانه فوق قابل احیاء نیست. لذا «حتماً باید بازسازی بشود.»

۱۱ - تنها توسط نهضت فراگیر تئوریک در عرصه جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی است که می‌توان بر بحران‌های سه گانه درونی این جنبش غلبه کرد و این راهی است که در طول ۹ سال گذشته نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در راستای همگرایی با جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی طی کرده است، چرا که **نشر مستضعفین معتقد است که به جای «یارگیری و سرپازگیری از جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، باید قبل از هر کاری به حل بحران‌های سه گانه جنبش ارشاد شریعتی پردازیم.** بنابراین یارگیری در راستای سازمان‌گری و سازماندهی باعث می‌گردد تا تمامی این بحران‌های جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی به تشکیلات تابعه منتقل گردد.

۱۲ - دستگاه‌مند کردن اندیشه‌های پراکنده شریعتی حول سه محور «دموکراسی سوسیالیستی، سیاسی»، «مبارزه طبقاتی سوسیالیستی و ضد سرمایه‌داری اقتصادی» و «مبارزه برابری‌طلبانه اجتماعی در عرصه کار فراگیر تئوریک» می‌تواند یکی از بسترهای راه‌گشای این بحران‌های سه شاخه‌ای درونی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی بشود.

۱۳ - تا زمانیکه نتوانیم «جنبش مطالباتی» محصول سنتز ایجاد شده نظری و عملی اندیشه‌های شریعتی تعریف نمائیم، نخواهیم توانست اندیشه‌های شریعتی را در جامعه امروز ایران بدل به یک گفتمان بکنیم.

۱۴ - برای سازمان‌گری و سازماندهی جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی، قبل از هر امری باید تلاش کنیم تا نیروهای مسلح به «آرمان‌های ایدئولوژیک» بدل به «نیروهای سیاسی - اجتماعی» بکنیم.

۱۵ - هسته‌سازی، بذرافشانی، آگاهی‌بخشی در عرصه جنبش سیاسی - اجتماعی ارشاد شریعتی در گرو نجات این جنبش از سه بحران فوق می‌باشد.

۱۶ - علت اینکه در تشکیلات هواداران شریعتی با کوچکترین زاویه آن، جریان‌های تشکیلاتی شقه شقه می‌شوند، این است که «تضادهای درونی این تشکل‌ها صورتی خارج از پراکسیس اجتماعی و سیاسی و طبقاتی جامعه ایران دارد» و همین مجرد یا روشن‌فکر بودن تضادهای درون تشکیلاتی باعث هویت‌گرایی و سکتاریست و شقه شقه شدت این تشکل‌ها می‌شود. ❏

پایان



بازشناسی عوامل بسترساز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲

برای «بازسازی» اپوزیسیون امروز جنبش سیاسی ایران

۱ - شاخه اپوزیسیون راست.
۲ - شاخه اپوزیسیون رادیکال، البته هر کدام از این شاخه‌های اصلی خود به شاخه‌های فرعی (زیرمجموعه آن) تقسیم می‌شدند. چرا که مثلاً «اپوزیسیون راست» دولت مصدق به سه شاخه:

الف - اپوزیسیون راست مذهبی که همان جبهه‌گیری ضد مصدقی حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی ابوالقاسم کاشانی بودند که همراه و همگام و هماهنگ با استبداد دربار و امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا با دولت دموکراتیک مصدق مبارزه می‌کردند.

ب - شاخه دوم اپوزیسیون راست، جریان ملی‌گرا تحت هژمونی حسین مکی بود که به علت پایگاه اجتماعی که در شهر تهران داشتند، تلاش می‌کردند که در راستای اردوگاه امپریالیسم جهان و ارتجاع مذهبی و رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، با دولت دموکراتیک مصدق مبارزه کنند.

ج - شاخه سوم جبهه اپوزیسیون راست، شاخه حزب زحمتکشان تحت رهبری مظفر بقائی و حسن آیت بودند که در چارچوب سیاست ضد دولت دموکراتیک مصدق، همراه با اردوگاه امپریالیسم - ارتجاع مذهبی - دربار کودتائی و مستبد پهلوی، با دولت دموکراتیک مصدق مبارزه می‌کردند.

۲ - شاخه اپوزیسیون رادیکال که خود این شاخه اصلی به دو شاخه فرعی:

الف - منتقدین سیاسی سیاست دولت دموکراتیک مصدق.

قبل از اینکه به بررسی موضوع فوق بپردازیم، مقدماً به تحلیل در باب «ضرورت طرح موضوع فوق در این شرایط حساس تاریخی جامعه ایران» می‌پردازیم؛ و در رابطه با تبیین ضرورت موضوع فوق در این شرایط، باید ابتدا به پاسخ این سؤال بپردازیم که آیا طرح موضوع بازشناسی عوامل بسترساز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (در سلسله درس‌های نشر مستضعفین ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط تندبیج تاریخ ایران، صورت انتخابی دارد یا تصادفی؟

برای پاسخ به این سؤال مجبوریم که به سؤال دیگری پاسخ بدهیم و آن اینکه، چه وجه تشابهی بین شرایط تاریخی - اجتماعی - سیاسی جامعه ایران در زمان کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (اردوگاه امپریالیسم جهانی - ارتجاع مذهبی - استبداد سیاسی پهلوی بر علیه نخستین دولت دموکراتیک تاریخ ایران) با شرایط امروز جامعه ایران وجود دارد؟ اگر ما بتوانیم به سؤال دوم پاسخ بدهیم، قطعاً خود این پاسخ خودبخود پاسخ به سؤال اول هم نیز خواهد بود.

علیهذا در رابطه با پاسخ به سؤال دوم، ابتدا یک پاسخ اجمالی و کپسولی می‌دهیم و سپس به طرح تفصیلی آن می‌پردازیم؛ و اما پاسخ اجمالی به سؤال دوم اینکه «وجه تشابه شرایط امروز جامعه ایران با شرایط جامعه ایران در زمان کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در تشابه بحران در اردوگاه اپوزیسیون جنبش سیاسی ایران نهفته است». به عبارت دیگر در داوری نهائی ما، عامل اصلی موفقیت کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران «بحران در اردوگاه اپوزیسیون جنبش سیاسی ایران بوده است» و قطعاً و جزماً، اگر در روز ۲۸ مرداد ۳۲ اپوزیسیون جنبش سیاسی ایرانی توانستند فارغ از بحران درونی خود به صورت یکپارچه در برابر کودتا مقاومت کنند، می‌توانستند مانند کودتاهای قبلی بر علیه دولت مصدق، این کودتا را هم به شکست بکشاند (فراموش نکنیم که کودتای ۲۸ مرداد سومین کودتا بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق بود، دو کودتای قبل از آن شکست خورده بود).

«بحران اپوزیسیونی» که عامل اصلی موفقیت کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شد، کدامین بحران بود که با بحران امروز اپوزیسیون جنبش سیاسی ایران شباهت دارد؟ آنچه باید در خصوص بحران ۳۲ اپوزیسیون جنبش سیاسی ایران در اینجا مطرح کنیم اینک، در دوران دو ساله دولت دموکراتیک مصدق در یک تقسیم‌بندی کلی، اپوزیسیون دولت مصدق به دو شاخه بزرگ تقسیم می‌شدند:

ب - منتقدین خود دولت دموکراتیک مصدق، تقسیم می‌شدند.

تفاوت این دو شاخه فرعی اپوزیسیون رادیکال در این بود که «منتقدین سیاست دولت دموکراتیک مصدق با بعضی از برنامه‌ها و سیاست‌های درونی و برونی دولت مصدق مخالف بودند، ولی با خود دولت مصدق مخالف نبودند»، به عبارت دیگر اینها معتقد بودند که با بقاء دولت دموکراتیک مصدق، امکان دستیابی به خواسته‌های سیاسی آنها وجود دارد؛ اما «جریان دوم که با خود دولت دموکراتیک مصدق مخالف بودند، معتقد به استحاله دولت دموکراتیک مصدق از درون، در راستای خواسته‌های آنها نبودند.»

بنابراین به جای مخالف آلترناتیو دولت دموکراتیک مصدق بودن یا به قول احمد شاملو «ابله‌ها مردا / عدوی تو نیستم / من انکار توام» در همین رابطه است که می‌توانیم دو جناح شاخه اپوزیسیون رادیکال بر علیه دولت دموکراتیک مصدق، به صورت شاخه اول: جریان استحاله طلب و شاخه دوم: جریان آلترناتیو طلب یا سرنگون طلب تقسیم نماییم.

در خصوص جریان استحاله طلب می‌توانیم به جریان خلیل ملکی اشاره کنیم، آنچنانکه جریان حزب توده سردمدار شاخه آلترناتیو طلب و سرنگون طلب بر علیه دولت دموکراتیک مصدق بود؛ و در چارچوب منافع بلوک شرق تحت هژمونی اتحاد جماهیر شوروی، حزب توده تلاش می‌کرد تا با مکانیزم‌های مختلف، توسط به زانو درآوردن دولت دموکراتیک مصدق، شرایط جهت حاکمیت خود فراهم کنند. لذا در همین رابطه بود که مبارزه‌ای که حزب توده جهت به زانو درآوردن دولت دموکراتیک مصدق در راستای منافع اتحاد جماهیر شوروی و بر علیه منافع دموکراتیک مردم ایران در طول دو سال عمر دولت مصدق انجام داد، بیش از تمام مبارزه ۷۵ ساله عمر این حزب بر علیه امپریالیسم و سرمایهداری و استبداد بوده است، بطوریکه اگر در این رابطه دآوری کنیم که عامل اصلی موفقیت کودتای امپریالیسم - ارتجاع مذهبی - دربار پهلوی بر علیه دولت دموکراتیک مصدق، مبارزه آلترناتیوی و سرنگون طلبانه حزب توده بر علیه دولت دموکراتیک مصدق بوده است، دآوری غیر واقعی و اغراق آمیزی نکرده‌ایم.

یادمان باشد که حزب توده در شرایطی در چارچوب استراتژی آلترناتیو طلبی و سرنگون خواهانه با دولت دموکراتیک مصدق مبارزه می‌کرد که این حزب به عنوان بزرگترین حزب کمونیست در منطقه خاورمیانه بود. آنچنانکه برعکس می‌توان در این رابطه دآوری کرد که آنچه که باعث گردید تا حزب توده در ۶۴ سال بعد از کودتای ۲۸

مرداد ۳۲ دیگر نتواند به لحاظ عینی و ذهنی در جامعه ایران قد راست کنند، همان سیاست‌های سرنگون طلبانه و آلترناتیو خواهانه دوران دولت دموکراتیک مصدق بوده است که تا پایان عمر این حزب، این جریان مجبور به پرداخت هزینه آن می‌باشد. هر چند که از فردای کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ الی یومنا هذا این حزب در میان جریان‌های اپوزیسیون بیشترین هزینه در خصوص کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به صورت ذهنی و عینی پرداخت کرده است.

بنابراین، برای ریشه‌یابی علل کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به دو طریق می‌توانیم عمل کنیم:

اول - از طریق تکیه بر دینامیزم درونی.

ب - با روش مکانیسم و عمده کردن عوامل برونی؛ یعنی اگر بخواهیم با روش دیالکتیکی، از طریق تکیه بر دینامیزم درونی به تحلیل در باب ریشه‌یابی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و سقوط تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران بپردازیم، بی‌شک یکی از عوامل اصلی بسترساز موفقیت کودتای امپریالیست - ارتجاع مذهبی و استبداد پهلوی بر علیه دولت دموکراتیک مصدق «بحران اپوزیسیون» بوده است. آنچنانکه برعکس اگر با متد ارسطویی و به صورت غیر دیالکتیکی به ریشه‌یابی علل وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بپردازیم، قطعاً با عمده کردن دخالت خارجی در جریان کودتای ۲۸ مرداد، تمامی عوامل درونی و داخلی بسترساز این کودتا تبرئه می‌گردند. آنچنانکه بارها و بارها در طول ۶۴ سالی که از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ می‌گذرد، به علت همان رویکرد غیر دیالکتیکی به این حادثه توسط نظریه‌پردازان جامعه ایران، با «عمده کردن دخالت خارجی» تمامی عوامل بسترساز داخلی این کودتا به فراموشی سپرده شده‌اند؛ و به علت «تبرئه تاریخی عوامل داخلی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲» بوده است که پیوسته در طول ۶۴ سال گذشته پساکودتا، شاهد بوده‌ایم که همان عوامل داخلی بسترساز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ دوباره در مقاطع تندبیج تاریخ ایران بازتولید کرده‌اند؛ و با بازتولید دوباره خود، دوباره همان آفت‌های گذشته مبارزه تحول خواهانه مردم ایران تکرار شده است.

علی ایحال، در چارچوب «رویکرد دیالکتیکی» عوامل بسترساز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ توسط اصلی کردن دینامیزم درونی در برابر دخالت‌های خارجی، «بحران اپوزیسیون» یکی از عوامل مهم بسترساز کودتا ۲۸ مرداد ۳۲ بوده است؛ که در خصوص ریشه‌یابی علل بحران اپوزیسیون دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق:



اولاً باید عنایت داشته باشیم که این «بحران اپوزیسیون» در دو مولفه استراتژی:

۱ - استحاله‌گرا.

۲ - سرنگون‌طلب، مادیت پیدا کرده بود.

ثانیاً در خصوص «استراتژی سرنگون‌طلب» اپوزیسیون دولت دموکراتیک دکتر مصدق، این استراتژی هم در جریان «راست مذهبی اسلام فقهاتی دگماتیست حوزه‌های فقهاتی» جاری و ساری بوده است و هم در جریان «رادیكال غیر مذهبی» مادیت پیدا کرده بود؛ یعنی آنچنانکه فدائیان اسلام نواب صفوی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی محمدتقی بروجردی و ابوالقاسم کاشانی در جهت سرنگونی دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق تلاش می‌کردند و در این رابطه هر گونه ابزاری (داخلی و خارجی اعم از ترور و پیوند با دربار و امپریالیسم جهانی جهت بسترسازی دخالت امپریالیسم و کودتا و بازگشت شاه فراری) به کمک می‌گرفتند، حزب توده هم در همین رابطه در چارچوب استراتژی سرنگون‌طلبانه خود، بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق و در راستای منافع بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی، تمامی امکانات خود (از اعتصابات کارگری تا تظاهرات خیابانی و تعطیلی نهادهای تولیدی و حمایت غیر مستقیم از کودتای ۲۸ مرداد توسط عقب‌نشینی و عدم حضور سازمان مخفی نظامی این حزب و هوادارانش در روز ۲۸ مرداد در دفاع از دولت دموکراتیک مصدق در برابر کودتا) نیز به کار گرفت؛ و به همین دلیل است که در عرصه بسترسازی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ هیچگونه مرزبندی فونکسیون، نمی‌توان بین استراتژی سرنگون‌طلبانه فدائیان اسلام و حزب زحمتکشان مظهر بقائی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی کاشانی و بروجردی، با حزب توده ایجاد کرد.

اما در خصوص «اپوزیسیون استحاله‌گرا»ی دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق مانند «اپوزیسیون سرنگون‌طلب راست و چپ» دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق، «جریان استحاله‌گرا» به دو جریان «استحاله‌گرای درون حکومتی» و «استحاله‌گرای برون حکومتی» تقسیم می‌شدند؛ که در این رابطه در خصوص جریان‌های استحاله‌گرای درون حکومتی، حتی خود مهندس مهدی بازرگان جزء جریان‌های استحاله‌گرای درون حکومتی بر علیه دکتر محمد مصدق به حساب می‌آمد، زیرا یکی از کسانی که پیوسته بر محمد مصدق جهت تعطیل کردن مشروب فروشی‌ها فشار می‌آورد، همین مهندس مهدی بازرگان

بود؛ و اما در خصوص «جریان‌های استحاله‌گرای برون حکومتی» برعکس جریان اول، طرفداران این جریان معتقد به مشارکت در قدرت نبودند. لذا توسط احزاب سیاسی مستقل بیرون از حکومت تلاش می‌کردند تا در راستای استراتژی استحاله‌گرایانه خود و فشار بر دولت دموکراتیک مصدق، او را وادار به استحاله سیاسی - اقتصادی مورد خواسته خود بکنند.

به همین دلیل در چارچوب ریشه‌یابی بحران اپوزیسیون دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق، می‌توانیم کل اپوزیسیون دولت مصدق را به دو شاخه «منتقدین خود دولت» و «منتقدین سیاسی دولت مصدق» تقسیم نمائیم. در خصوص «منتقدین دولت» این شاخه از اپوزیسیون دولت مصدق، مانند دربار پهلوی و امپریالیسم جهانی (اعم از امپریالیسم آمریکا و امپریالیسم انگلیس) معتقد به سرنگونی دولت مصدق بودند؛ و همین هم‌گرایی آنها باعث گردید تا به صورت مستقیم یا غیر مستقیم و یا به صورت خواسته و یا ناخواسته تمامی آنها، از جبهه امپریالیسم جهانی آمریکا و انگلیس گرفته تا حزب زحمتکشان مظهر بقائی و حسن آیت و فدائیان اسلام نواب صفوی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی بروجردی و کاشانی و دربار رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی و حزب توده (طبق منشور نانوشته‌ای) در اردوگاه بزرگ سرنگون‌طلبانه علیه دولت دکتر محمد مصدق قرار گیرند.

همین موضوع جایگاه اردوگاه بزرگ سرنگون‌طلبانه بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق بود که عامل موفقیت کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ گردید. □

ادامه دارد



پادگانی خامنه‌ای در روز بازدید حسن روحانی از معدن همراه با حمله کارگران و نیروی‌های امنیتی حزب پادگانی خامنه‌ای به ماشین روحانی و حتی طرح فحش‌های مستهجن از زبان کارگران به روحانی و سپس تصویربرداری از آن صحنه و پخش آنها در برنامه مستند تبلیغاتی ابراهیم رئیسی و محمد باقر قالیباف.

ط - تکیه کردن نامزدهای جناح راست بر مشکلات صرف اقتصادی و مطلق کردن موضوع بیکاری و فقر توده‌ها و معرفی کردن دولت یازدهم به عنوان عامل اصلی این گسل‌های اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۹ سال گذشته جهت جذب حمایت حاشیه‌نشینان شهری.

ی - نبش قبر گذشته همراه با افشاگری‌های تبلیغاتی مثل سند ۲۰۳۰ یونسکو که خامنه‌ای برای اولین بار در سخنرانی با تعدادی از فرهنگیان مطرح کرد و با افشای این سند، او تلاش کرد تا خود را نسبت به امضای این سند توسط دولت یازدهم بی‌خبر نشان دهد و این سند را یک سند دفاع از همجنس‌گرایان معرفی نماید. در صورتی که:

اولاً سند ۲۰۳۰ یونسکو دفاع از برابری جنسیتی است، نه دفاع از برابری جنسی و بین برابری جنسیتی با برابر جنسی از فرش تا عرش تفاوت و اختلاف وجود دارد. چراکه برابری جنسیتی دلالت بر تساوی حقوق زن و مرد می‌کند که این شعار باعث به چالش کشیدن کل زیرساخت نظری مانیفست اسلام هزار ساله فقهاتی می‌شود. یادمان باشد که تنها اصلی که در طول عمر هزار ساله اسلام فقهاتی مورد اعتقاد و ایمان آنها بوده است، «اصل تبعیض جنسیتی زن و مرد می‌باشد» که بی‌شک به چالش کشیده شدن این اصل توسط شعار برابری حقوق زن و مرد باعث فرو ریختن عمود خیمه اسلام فقهاتی می‌گردد.

البته مکانیزم‌هایی که خامنه‌ای برای شکست روحانی در این رابطه از قبل مهندسی کرده بود عبارت بودند از:

الف - قطبی کردن انتخابات توسط مهندسی کردن شورای نگهبان، جهت دو مرحله‌ای شدن انتخابات بود. چراکه خامنه‌ای از سال ۸۴ تجربه داشت که تنها با دو مرحله‌ای کردن انتخابات است که او می‌تواند انتخابات را به نفع خود مهندسی نماید.

ب - بسیج تمام قدرت حزب پادگانی، اعم از سپاه و بسیج و تشکیلات سراسری مداحان و هنیت‌های محله‌ای مذهبی و لباس شخصی‌ها و نمازهای جمعه و جماعت و رادیو و تلویزیون و آستانه قدس رضوی و نهادهای رسمی از خبرگان رهبری گرفته تا شورای نگهبان و تمامی جریان‌های راست هزار تکه از راست پادگانی تحت هژمونی سپاه گرفته تا راست داعشی تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی و راست سنتی تحت هژمونی جامع روحانیت و جامع مدرسین حوزه قم تا راست پوپولیست تحت هژمونی تشکیلات تازه تأسیس جمنا تا راست بازاری تحت هژمونی مؤتلفه تا راست بوروکراتیک تحت هژمونی احمد توکلی و غیره به صورت یکپارچه در حمایت از کاندیداتوری سید ابراهیم رئیسی.

ج - متحد کردن جریان‌های جناح هزار تکه راست، توسط ایجاد تشکیلات نوین جمنا.

د - وارد کردن خبرگان رهبری جهت معرفی ابراهیم رئیسی به عنوان کاندید جناح راست (برعکس گذشته که خامنه‌ای تلاش می‌کرد تا خبرگان رهبری را به صورت نهادی، از ورود رسمی در جنگ قدرت جناح‌های درون حکومت جلوگیری نماید).

ه - تهدید مستقیم جناح رقیب (در دانشگاه امام حسین) در برابر عبور از خط قرمزهای نظام، مثل نسل‌کشی تابستان ۶۷ یا محکوم کردن دخالت نظامی در سوریه در حمایت از خانواده اسد تحت مدافعین حرم یا خارج کردن ایران از فصل هفتم منشور سازمان ملل تحت عنوان دستاوردهای برجام، یا شعار شکست حصر رهبران جنبش سبز و غیره.

و - دفاع از محرومین همراه با طرح پوپولیستی و شعارهای فرصت‌طلبانه اقتصادسوز مثل سه برابر کردن مبلغ یارانه‌ها جهت جلب رأی ۲۰ میلیون حاشیه‌نشینان شهری.

ز - جدا کردن خود، نسبت به مشکلات رژیم و چهره اپوزیسیون گرفتن در برابر دولت یازدهم و اگر اندیسمان کردن مشکلات روحانی جهت جلب رأی‌های خاکستری.

ح - رویارو قرار دادند زحمتکشان در برابر دولت که برای نمونه می‌توانیم به حمله کارگران زغالسنگ زمستان یورت شمال غربی گلستان به شیخ حسن روحانی اشاره کنیم (که از بعد از وقوع انفجار و کشته شدن ۴۴ نفر از کارگران مظلومان معدن، از آنجائیکه سهام‌دار اصلی این معدن صندوق مهر وابسته به بسیج و سپاه می‌باشد و خود زیرمجموعه حزب پادگانی خامنه‌ای هستند و طبعاً حزب پادگانی خامنه‌ای می‌بایست پاسخگوی این فاجعه باشد)، که با فرار به جلو و تحریک کارگران معدن و پشتیبانی نیروی‌های امنیتی حزب

ثانیاً سند ۲۰۳۰ یونسکو سال گذشته پس از تأیید در کمیسیون تطبیقی مجلس و شورای انقلاب فرهنگی رژیم مطلقه فقهانی توسط دولت یازدهم امضا گردید. بنابراین اعلام بی‌خبری خامنه‌ای نسبت به امضا این سند توسط دولت یازدهم در سال ۹۵ این همه در این شرایط جنگ نامزدها بسیار قابل توجه بود.

ثالثاً سند ۲۰۳۰ یونسکو یک سند فرهنگی پیشنهادی به کشورها، جهت دستیابی به توسعه پایدار می‌باشد.

رابعاً منهای برابری جنسیتی یا تساوی حقوق زن و مرد و دختر و پسر جهت کسب آموزش، مهمترین اصل دیگری که در این سند یونسکو از آن دفاع شده است اصل حقوق بشر جهانی است که صد البته اصل حقوق بشر جهانی با اصول سیاسی و فقهی و کلامی رژیم مطلقه فقهانی و اسلام فقهانی و ولایتی حاکم به شدت در تضاد می‌باشد. چراکه در جامعه‌ای که ۳۹ سال است که حتی توسط دادگاه‌های ویژه روحانیت این گروه حاکم بر قدرت از دیگر مردم ایران جدا می‌سازد، دیگر جایی برای اصل حقوق بشر جهانی باقی نمی‌ماند. البته هدف خامنه‌ای از طرح سند ۲۰۳۰ جهت منفرد کردن روحانی از روحانیت حوزه‌های فقهانی بود.

ک - شوه‌های مناظره مستقیم تلویزیونی بین نامزدهای رئیس جمهوری و شعار محوری جناح راست تحت عنوان «چهار درصدی‌ها، در برابر ۹۶ درصدی‌های» و مطلق کردن موضوع بیکاری و فقر همراه با طرح شعارهای حقوق‌های نجومی و فساد مالی روحانی و اعوان و انصارش.

ل - حمایت از پروژه‌های خانمانسوز و اقتصادسوز و پوپولیستی دولت نهم و دهم احمدی نژاد مثل مسکن مهر یا افزایش یارانه‌ها و غیره توسط نامزدهای جناح راست جهت پاکسازی عقبه تاریخی و هویتی خود. فراموش نکنیم که در نماز جمعه روز ۲۹ خرداد سال ۸۸ تهران، خامنه‌ای رسماً و علناً اعلام کرد که «دیدگاه من به احمدی نژاد نزدیک‌تر است تا به هاشمی رفسنجانی».

م - در سخنرانی که خامنه‌ای در روز چهارشنبه مورخ ۲۰/۲/۹۶ در دانشگاه امام حسین در همین ایام یعنی پس از مناظره دوم تلویزیونی نامزدها کرد، پس از تبیین تأثیرات جنگ جناح‌های درونی رژیم در مرحله انتخابات دولت دوازدهم، این تأثیرات را به سه مرحله کوتاهمدت و میانمدت و درازمدت تقسیم کرد؛ و در این چارچوب بود که تأثیرات کوتاهمدت جنگ جناح‌های درونی رژیم در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت در شرایط انتخابات دولت دوازدهم، «استحاله این انتخابات،

به انتخابات خرداد ۸۸ و بازتولید و اعتلای دوباره جنبش سبز اعلام کرد؛» که البته در آن سخنرانی خامنه‌ای همه اینها را با اصطلاح شروع دوباره فتنه ۸۸ مطرح می‌کرد. پر واضح بود که بزرگترین دغدغه خامنه‌ای پیوند حسن روحانی با جنبش سبز و جنبش به اصطلاح اصلاحات سیدمحمد خاتمی بود.

یادمان باشد که در مناظره دوم کاندیداها، «اسحاق جهانگیری خود را نامزد اصلاحات مطرح کرد» و در سخنرانی در شیراز زمانیکه می‌خواست به نفع روحانی کنار برود، اعلام کرد: «دوباره ایران. دوباره اسلام. دوباره اصلاحات. دوباره روحانی» و باز در همین رابطه بود که رهبری جنبش سبز اعم از میرحسین موسوی و کروبی به همراه رهبری جنبش به اصطلاح اصلاحات سیدمحمد خاتمی و تشکیلات روحانیون از نامزدی روحانی، برای اولین بار به صورت رسمی اعلام کردند؛ و مهدی کروبی در فراخوانی خود جهت مشارکت در انتخابات دولت دوازدهم اعلام کرد که «با رأی به حسن روحانی. از جمهوری اسلامی واقعی. در برابر جمهوری اسلامی رسمی حمایت کنید»؛ که خود این فراخوانی مهدی کروبی و خود این موضعگیری نسبت به دولت روحانی توسط او، «اعلام موضع نسبت به کل رژیم بود.»

مضافاً به اینکه خود این موضعگیری کروبی مانند موضعگیری حسینعلی منتظری در دفاع از سیدمهدی هاشمی در جریان نسل‌کشی تابستان ۶۷ یک موضعگیری برون از نظام بود و به همین دلیل بود که تمامی دغدغه‌های خامنه‌ای در رابطه با انتخابات دولت دوازدهم، در بازتولید و اعتلای جنبش سبز خلاصه می‌شد. فراموش نکنیم که خامنه‌ای «در جریان تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی به این حقیقت واقف شد که جنبش سبز زنده است و مانند آتش در زیر خاکستر خود را مخفی کرده است» و به همین دلیل بود که خامنه‌ای از مرحله تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی (و حمایت جنبش دانشجویی در این تشییع جنازه از جنبش سبز و بخصوص از میرحسین موسوی) پروژه مهندسی کردن انتخابات دولت دوازدهم در دستور کار خود قرار داد.

باز در همین رابطه بود که خامنه‌ای در سخنرانی دانشگاه امام حسین، اعلام جنگ با جناح رقیب کرد و خطاب به جناح رقیب گفت که: «گسل‌های جمهوری اسلامی را فعال نکنید». بی‌شک نخستین سوالی که در برابر این موضعگیری خامنه‌ای مطرح می‌شود اینکه آن گسل‌هایی که خامنه‌ای از فعال شدن دوباره آن در هراس است و رقیب را تهدید به مرگ می‌کند، کدامین گسل‌ها است؟

در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که هر چند گسل‌های رژیم مطلقه فقهانی در این شرایط عبارتند از:



۱ - گسل‌های طبقاتی.

۲ - گسل اقلیت‌های قومی.

۳ - گسل‌های اقلیت‌های مذهبی.

۴ - گسل‌های اجتماعی که در رأس آنها سرکوب و تبعیض و نابرابری حقوق زنان می‌باشد.

۵ - گسل‌های سیاسی که در رأس آنها گسل‌های جنگ جناح‌های درونی حاکمیت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت می‌باشد.

راستی در میان این گسل‌های پنجگانه کدامین گسل امکان فعال شدن آن در انتخابات دولت دوازدهم وجود داشت که خامنه‌ای نسبت به فعال شدن دوباره آن به جناح رقیب هشدار می‌داد؟

در پاسخ به این سوال باید بگوئیم که آن گسل، همان گسلی است که خامنه‌ای در آن سخنرانی با عبارت «فتنه ۸۸» از آن یاد کرد. علی‌احمال، با عنایت به موارد فوق بود که خامنه‌ای از بعد از تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی و واقف شدن به زنده بودن جنبش سبز نسبت به پروژه شکست حصر سران جنبش سبز توسط پروژه آشتی ملی سیدمحمد خاتمی و حمایت حسن خمینی و حسن روحانی و اسحاق جهانگیری از این پروژه احساس خطر استراتژیک کرد؛ و هر چند رسماً در سخنرانی خود قبل از سال ۹۶ پروژه آشتی ملی سیدمحمد خاتمی جهت شکست حصر سران جنبش سبز به چالش کشید، با همه این احوال خامنه‌ای واقف بود که انتخابات دولت دوازدهم اگر مهندسی نشود، بازتولید و اعتلای جنبش سبز امری محتوم خواهد بود.

البته خامنه‌ای از بعد از تشییع جنازه هاشمی رفسنجانی تا نوروز ۹۶ تلاش می‌کرد تا با ایجاد شکاف بین حسن روحانی و جنبش سبز و جنبش به اصطلاح اصلاحات سیدمحمد خاتمی، جلو اعتلای جنبش سبز و جنبش به اصطلاح اصلاحات سیدمحمد خاتمی را بگیرد، اما حمایت حسن روحانی از پروژه آشتی ملی سیدمحمد خاتمی رشته‌های خامنه‌ای را پنبه کرد. لذا به همین دلیل بود که خامنه‌ای از زمستان ۹۵ و بخصوص از نوروز ۹۶ پروژه جدیدی جهت مقابله کردن با اعتلای جنبش سبز در دستور کار خود قرار داد. فراموش نکنیم که خامنه‌ای از ۲۹ خرداد ۸۸ الی الان معتقد است که «جنبش سبز آلترناتیو رژیم مطلقه فقه‌ای می‌باشد، نه رقیب درونی قدرت مثل جریان اصلاحات سیدمحمد خاتمی.»

لذا پیوسته خطر جنبش سبز حتی از جریان حسینعلی منتظری بیشتر می‌داند؛ و دلیل این امر همان است که پتانسیل تشکیلاتی و پایگاه اجتماعی و نفوذ در نیروهای خود رژیم، جنبش سبز بیشتر از جریان

منتظری می‌باشد. البته خودیژگی جریان منتظری نفوذ این جریان در تشکیلات روحانیت حوزه‌های فقه‌ای بود؛ که صد البته مهدی کروی از آنچنان پتانسیلی که حسینعلی منتظری داشت، در روحانیت حوزه‌های فقه‌ای برخوردار نمی‌باشد. باری به همین دلایل خامنه‌ای پروژه حذف حسن روحانی را در رابطه با انتخابات دولت دوازدهم در دستور کار خود قرار داد؛ که مشخصات این پروژه جدید خامنه‌ای عبارت بودند از:


۱ - تلاش جهت حذف حسن روحانی از کسب دوباره قدرت.

۲ - تلاش جهت یکپارچه کردن راست.

۳ - تلاش جهت معرفی نامزدی که مورد اعتماد تمامی جریان‌های جناح راست اعم از راست سنتی یا روحانیت حامی رژیم مطلقه فقه‌ای و راست پادگانی یا سپاه و بسیج، یا راست داعشی که همان جبهه پایداری تحت مدیریت مصباح یزدی می‌باشد یا راست بازاری تحت هژمونی مؤتلفه یا راست بوروکراتیک امثال احمد توکلی و غیره یا راست پوپولیست تحت هژمونی تشکیلات نوین‌یاد جمنا و غیره باشد که بالاخره معرفی سیدابراهیم رئیسی در این رابطه بود.

۴ - بسیج تمامی امکانات تشکیلاتی و اداری و مالی و تبلیغاتی در حمایت از ابراهیم رئیسی.

۵ - مهندسی کردن توسط فیلترینگ شورای نگهبان جهت فقط دو قطبی کردن انتخابات و ممانعت از ورود جریان احمدی نژاد برای سه قطبی کردن انتخابات.

۶ - تلاش جهت دو مرحله‌ای کردن انتخابات دولت دوازدهم، چراکه خامنه‌ای با تجربه که نسبت به انتخابات دولت نهم در خرداد ۸۴ داشت، برایش مسجل بود که در مرحله دوم انتخابات به علت عدم مشارکت رأی‌های خاکستری در حمایت از روحانی، شرایط جهت حذف مهندسی شده فراهم می‌گردد. 

ادامه دارد



علل و دلایل کاهش مطالبات جنبش دانشجویی ایران

گذشته، در سه شکل تحزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایانه مدرن رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مانوئیستی، همان «بحران تئوریک در عرصه استراتژی و ایدئولوژی و تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه و تعیین وظایف سیاسی از ۲۲ بهمن ۵۷ تا بهار ۵۹ که کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی بر علیه جنبش دانشجویی ایران شکل گرفت، این جنبش در طول این یکسال و نیم باز گرفتار همان استراتژی دنباله‌روی و رویکرد برون‌گرایانه در کادر فقدان استقلال تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه و تئوریک شد که این امر باعث گردید تا در این دوران، به جای اینکه این «جنبش» یک «جنبش» باشد، به صورت یک «حزب» یا «جریان سیاسی» شد.

در نتیجه همین امر سبب شد تا جنبش دانشجویی (در راستای استراتژی دنباله‌روی گذشته خود، به سبب احزاب سیاسی بازتولید شده سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی بعد از انقلاب بهمن ۵۷)، مانند جگر زولیاخا پاره و پاره شود؛ و هر کدام از جریان‌ها و احزاب سیاسی از جناح‌های درون حکومت مطلقه فقهاتی گرفته تا جریان‌ها و احزاب سیاسی بازتولید شده چریکی و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه لنینیستی، جنبش دانشجویی ایران را در راستای تعیین بازوی سیاسی و خواستگاه عضوگیری و سربازگیری خود به کار گرفت. تا آنجا که دیدیم که در خیمه شب‌بازی حکومتی اشغال سفارت آمریکا (در ۱۳ آبان ۵۸ یعنی نزدیک به ۹ ماه بعد از انقلاب بهمن ۵۷) که توسط دانشجویان به اصطلاح پیرو خط امام صورت گرفت، هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در آن زمان توانست توسط «سناریوی مهندسی شده موسوی خوئی‌ها» نه تنها توانست جنبش دانشجویی ایران را شقه و شقه بکند و نه تنها توانست توسط این پروژه دولت انتقالی بازرگان را مانند دستمال کلینکس به زیر بکشد، حتی مهمتر از همه اینها اینکه توسط این پروژه مهندسی شده توانست تمامی سازمان‌ها و احزاب سیاسی سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی ایران را گرفتار انشعاب و بحران

باری، به دلیل این که بحران سیاسی و تئوریک جنبش دانشجویی در فرایند اول نتوانست توسط آسیب‌شناسی جدی نظریه‌پردازان این جنبش ریشه‌یابی و درمان بشود، همین بحران به شکل پیچیده‌تری در فرایندهای شش‌گانه بعدی پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران نمود پیدا کرد و همین امر باعث گردید تا به موازات تغییر در استراتژی پیشاهنگی جنبش دانشجویی ایران، این جنبش به علت آفت استراتژی دنباله‌روی و رویکرد برون‌گرایانه خود، «گرفتار تله پیشاهنگی استراتژی چریک‌گرایی مدرن رژی دبره و ارتش خلقی مانوئیستی بشود». تا آنجا که دیدیم که در طول ۲۴ سال فرایند دوم و سوم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران (که از ۲۸ مرداد ۳۲ تا سال ۵۶ ادامه داشت)، علاوه بر اینکه جنبش دانشجویی ایران خواستگاه اصلی عضوگیری سازمان‌های چریک‌گرا مدرن و ارتش خلقی اعم از مذهبی و ملی و غیر مذهبی بود و علاوه بر اینکه تمامی نظریه‌پردازان سازمان‌های چریک‌گرا مدرن و ارتش خلقی اعم از مذهبی و غیر مذهبی و ملی یعنی از شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد و سعید محسن گرفته تا امیر پرویز پویان و مسعود احمدزاده و حمید اشرف و غیره به نحو مستقیم و غیر مستقیم از جنبش دانشجویی برخاستن، خود این جنبش در تمامی مدت ۲۴ سال فرایند دوم و سوم، به عنوان بازوی سیاسی سازمان‌های چریک‌گرا و ارتش خلقی در آمده بود.

آنچنانکه در طول این ۲۴ سال فرایند دوم و سوم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران شاهد بودیم که به موازات هر گونه ضربه استراتژیک از طرف رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی بر سازمان‌های چریکی و ارتش خلقی ضربه‌ای فلج‌کننده بر جنبش دانشجویی نیز وارد می‌شد. تا آنجا که در سال ۵۵ از بعد از ضربه حمید اشرف و دستگیری وحید افراخته و کودتای جریان اپورتونویستی تقی شهرام در تشکیلات مجاهدین خلق که به صورت مطلق سازمان‌های چریک‌گرا و ارتش خلقی به بن بست رسیده بودند، جنبش دانشجویی هم به موازات آنها در این زمان گرفتار رکود مطلق شد. تا آنجا که منهای چند اعتصاب پراکنده درون دانشگاهی در روز ۱۶ آذر و کوهپیمائی روزهای جمعه، هیچ‌گونه تحرک تعیین‌کننده‌ای از این جنبش دیده نمی‌شد.

به همین دلیل به موازات اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران از سال ۵۶ همین آفت استراتژی دنباله‌روی و رویکرد برون‌گرایانه جنبش دانشجویی ایران باعث گردید تا این جنبش با دنباله‌روی از جنبش حاشیه‌نشینیان در سال ۵۶ و ۵۷ و در پروسس تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران، مانند جنبش کارگری ایران، نتواند نقش تاریخی خود را ایفا نماید. تا آنجا که در خلأ نیروها و سازمان‌های پیشاهنگی اعم از تحزب‌گرایانه لنینیستی یا چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای یا ارتش خلقی مانوئیستی، در پروسس تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ جنبش دانشجویی ایران حتی نتوانست این خلاء را به عنوان یک «جنبش پیشرو» پر کند.

علیهذا، همین امر باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران از بعد از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران به موازات بازتولید سازمان‌های استراتژی سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی



فراهم نماید و هم توانست تمامی سازمان‌ها و احزاب سیاسی را منفعل و پاسیف و دچار تشننت و تفرقه بکند و هم توانست جنبش دانشجویی ایران را از درون متلاشی سازد و هم توانست از دل این پروژه کودتای فرهنگی بسازد که بالاخره آن کودتای فرهنگی به نوبه خود توانست به عنوان فرایند پنجم پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران برای مدت ۱۷ سال (از بهار ۵۹ تا خرداد ۷۶) جنبش دانشجویی ایران را به رکود مطلق بکشاند. همان رکود مطلق که الی زماننا هذا، با اینکه ۲۰ سال از بازتولید جنبش دانشجویی می‌گذرد (از خرداد ۷۶ تا سال ۹۶) و با اینکه ۳۸ سال از کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی بر علیه جنبش دانشجویی سپری شده است، هنوز جنبش دانشجویی ایران نتوانسته است قد راست کند. لذا اگر در این رابطه داوری کنیم که علت گرفتار شدن جنبش دانشجویی ایران در چرخه کور تضاد جناح‌های درونی حکومت (در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود) در طول ۲۰ سال گذشته (از انتخابات دولت هفتم در خرداد ۷۶ الی یومنا هذا) همان کودتای سیاه حسین حاجی فرج دباغ بر علیه جنبش دانشجویی ایران بوده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

باری، در چارچوب آسیب‌شناسی ۷۶ ساله پروسس حیات جنبش دانشجویی ایران، مهم‌ترین عاملی که باعث زمین‌گیر شدن این جنبش در تمامی فرایندهای هفت گانه آن شده است، عامل «بحران تنوریک» در عرصه ایدئولوژی و استراتژی و سازمان‌گری و تشکیلاتی و تعیین وظایف سیاسی خود بوده است؛ که مهم‌ترین سنتر این «بحران تنوریک» در پروسس حیات ۷۶ ساله جنبش دانشجویی ایران، استراتژی دنباله‌روی یا رویکرد برون‌گرایانه این جنبش می‌باشد؛ که البته آفت دنباله‌روی و رویکرد برون‌گرایانه این جنبش در فرایند هفت‌گانه پروسس ۷۶ ساله حیات آن، به صورت‌های مختلفی نمودار گشته است.

آنچنانکه در فرایند اول (شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) این آفت به صورت دنباله‌روی کورکورانه از حزب توده نمود پیدا کرد و در فرایند دوم (از ۲۸ مرداد ۳۲ تا ۱۵ خرداد ۴۲) این آفت به صورت نادیده انگاشتن پتانسیل درونی این جنبش مادیت پیدا کرد؛ و در فرایند سوم (۱۵ خرداد ۴۲ تا شروع قیام ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۶) این آفت به صورت تکیه تمام عیار و یکطرفه بر استراتژی چریک‌گرایی مدرن وارداتی نمود پیدا کرد؛ و در فرایند چهارم (از سال ۵۶ تا ۲۲ بهمن ۵۷) این آفت به صورت سرسپردگی یکطرفه به هژمونی روحانیت موج‌سوار از راه رسیده مادیت پیدا کرد؛ و در فرایند پنجم (از ۲۲ بهمن ۵۷ تا بهار ۵۹) این آفت به صورت شقه شقه شدن و

تا آنجا که شاهد بودیم که در رأس همه اینها سازمان مجاهدین خلق شبانه روز در کنار دیوار سفارت آمریکا بیتوته کرده بودند تا به اصطلاح خودشان بتوانند از نمد افتاده مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی برای خود کلاهی بدوزند و به اصطلاح خودشان نگذارند که این مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی به انحراف کشیده شود و به اصطلاح خودشان شرایط جهت اعتلای این مبارزه ضد امپریالیستی فراهم کنند و به اصطلاح خودشان این مبارزه ضد امپریالیستی رژیم مطلقه فقهاتی در خدمت مبارزه ضد استبدادی خود رژیم مطلقه فقهاتی درآورند. ای کاش جریان‌های سیاسی برای فهم بحران‌های سیاسی و تشکیلاتی خودشان و جنبش دانشجویی ایران در دهه ۶۰ یکبار به کالبد شکافی پروژه اشغال سفارت آمریکا توسط رژیم مطلقه فقهاتی تحت مدیریت موسوی خوئینی‌ها می‌پرداختند. چراکه هنوز که هنوز است پس از گذشت ۳۸ سال از آن خیمه شب بازی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، یک تحلیل همه جانبه سیاسی مشخص از این واقعه و حادثه نداریم تا توسط آن دریابیم که این حادثه تا چه اندازه توانست در خدمت رژیم مطلقه فقهاتی باشد و تا چه اندازه توانست بسترها جهت تثبیت رژیم مطلقه فقهاتی فراهم کند و تا چه اندازه توانست تیر خلاصی بشود بر پیشانی جنبش دانشجویی ایران (چراکه به قول عیسی مسیح و علامه اقبال لاهوری «تعرف الشجار بالاثمارها - درخت‌ها را از میوه‌هایشان باید شناخت»).

فراموش نکنیم که اولین میوه درخت پروژه اشغال سفارت آمریکا توسط هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی تحت مدیریت موسوی خوئینی‌ها پس از سرنگون کردن دولت موقت بازرگان، کودتای فرهنگی بهار ۵۹ (تحت مدیریت نرم‌افزاری حسین حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - و مدیریت سخت‌افزاری اکبر هاشمی رفسنجانی و هادی غفاری و احمد جنتی) بود، همان کودتای فرهنگی که باعث گردید تا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی که در دهه ۶۰ جناح خط ۳ یا روحانیون (که امروزه معروف به جریان به اصطلاح اصلاح‌طلبان شده‌اند)، تشکیل می‌دادند، پروژه نابودی مطلق جنبش دانشجویی را در دستور کار خود قرار دهند.

علی‌اچال، با همه این تفاسیر شاید مهم‌ترین پروژه‌های تثبیت کننده رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۹ سال گذشته عمر این رژیم پروژه اشغال سفارت آمریکا بود؛ زیرا توسط این پروژه رژیم مطلقه فقهاتی هم توانست در حاکمیت با نفی دولت موقت بازرگان شرایط برای انتقال سیاسی قدرت به هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی در دهه ۶۰

نماینده‌گی سیاسی جریان‌های سه مؤلفه‌ای پیشاهنگی بازتولید شده مادیت پیدا کرد؛ و در فرایند ششم (از بهار ۵۹ تا خرداد ۷۶) این آفت به صورت رکود مطلق جنبش دانشجویی هویدا گردید و بالاخره در فرایند هفتم (از خرداد ۷۶ الی الان) این آفت به صورت ایزوله شدن حرکت جنبش دانشجویی ایران در چرخه تضادهای جناح‌های درونی حاکمیت مطلق فقهاتی، مادیت پیدا کرده است.

به عبارت دیگر استراتژی دنباله‌روی یا رویکرد برون‌گرایانه جنبش دانشجویی ایران باعث گردیده است تا از خرداد ۷۶ الی یومنا هذا، جنبش دانشجویی در خدمت بالا بردن قدرت چانه‌زنی جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین این جناح‌های درون حکومتی می‌باشد. در نتیجه همین «بحران تئوریک» و همین استراتژی «دنباله‌روی یا رویکرد برون‌گرایانه» جنبش دانشجویی ایران باعث گردیده است تا این جنبش در طول ۷۶ سال گذشته پروسس حیات خود، نتواند مطالبه دموکراسی‌خواهانه جنبش دانشجویی ایران را در چارچوب تعیین وظایف دموکراتیک برای خود تبیین و تعریف علمی نماید.

در نتیجه، خلاء «تعیین وظایف دموکراتیک برای جنبش دانشجویی ایران» باعث گردیده است تا این جنبش در طول مبارزه دموکراسی‌خواهانه خود گرفتار انحرافات فراوانی بشود؛ و نتواند «سراب را از آب تشخیص دهد» و نتواند به عنوان «جنبش پیشرو» در چارچوب جبهه نیروهای دموکراتیک جامعه ایران «نقش تاریخی» خود را ایفا نماید؛ و هکذا، همین خلاء باعث گردیده است تا از خرداد ۷۶ الی زماننا هذا، جنبش دانشجویی ایران «مطالبات دموکراسی‌خواهانه خود را در چارچوب تکیه بر تضادهای جناح‌های درونی حکومت مطلقه فقهاتی دنبال نماید.»

ماحصل آنچه که گفته شد:

۱ - «اصل کلیدی» که جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۶ سال پروسس حیات خود (از شهریور ۲۰ الی الان) نتوانسته است به آن واقف بشود اینک: یک «جنبش» می‌باشد نه یک «حزب سیاسی»؛ و دلیل «جنبش بودن» آن این است که در طول ۷۶ سال گذشته دارای «مطالبات مشخص سیاسی» بوده است.

۲ - جنبش دانشجویی ایران یک «جنبش سیاسی» می‌باشد نه یک «جنبش صنفی»، چرا که «مطالبات جمعی این جنبش در ۷۶ سال گذشته مطالبات سیاسی بوده است»؛ که این «مطالبات سیاسی» عبارت بوده است از «مطالبات دموکراسی‌خواهانه برای جامعه ایران.»


۳ - جنبش دانشجویی ایران برعکس جنبش کارگران و مزدبگیران، نمی‌تواند یک «جنبش صنفی» یا «صنفی - سیاسی» باشد، چرا که «مطالبه صنفی مشترکی» در طول میانگین ۴ سال عمر دانشجویی نمی‌تواند به صورت فراگیر و سراسری برای دانشجویان ایران شکل بگیرد. در صورتی که این امر می‌تواند برای مثلاً «طبقه کارگر ایران» که میانگین ۳۰ سال کار کردن برای زندگی کردن دارد، اتفاق بیافتد. مثل «مطالبات حداقلی صنفی طبقه کارگر ایران» در شرایط امروز جامعه ایران که به صورت فراگیر و سراسری عبارتند از:

الف - افزایش دستمزد.

ب - امنیت شغلی.

ج - لغو قراردادهای موقت و قراردادهای سفید امضاء.

د - تشکیلات مستقل کارگری و غیره که در چارچوب این مطالبات مشترک حداقلی چهار مؤلفه‌ای طبقه کارگر امروز جامعه ایران، امکان تشکیل «جنبش صنفی طبقه کارگر ایران وجود دارد» و برای دستیابی به این جنبش صنفی تنها کافی است که این مطالبات مشترک طبقه کارگر ایران را به صورت یک «ضرورت حیاتی» برای طبقه کارگر ایران تبیین نمائیم تا این طبقه توسط «خودآگاهی طبقاتی» (نه خودآگاهی کارگاهی)، به صورت فراگیر و سراسری دریابد که «حیات فردی و گروهی و طبقاتی‌اش در گرو دستیابی به این مطالبات چهار مؤلفه‌ای می‌باشد»؛ و دریابد که او تنها توسط «اتحاد و تشکل و حرکت جمعی و مبارزه طبقاتی» می‌تواند به این مطالبات چهار مؤلفه‌ای حیاتی خود دست پیدا کند.

یادمان باشد که به موازات اینکه این مطالبات در جنبش کارگری از صورت کارگاهی خارج شود و شکل فراگیر و سراسری و طبقه‌ای پیدا کند، خود به خود جنبش صنفی کارگری، وارد فرایند سیاسی می‌شود. 

ادامه دارد



«جنبش زنان ایران» در مسیر «رهائی»

و موج‌سوار بر انقلاب ضد استبدادی مردم ایران) «زن ایرانی» بود. چراکه سردمداران اسلام فقهاتی حاکم در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهتی پیوسته تلاش کرده‌اند تا در خلاء و ناتوانی خود جهت ارائه مدیریت و برنامه مترقیانه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، با تحمیل تبعیضات نهادینه شدن جنسیتی بر زن ایرانی از تبعیض اجتماعی، توسط تحمیل حجاب اجباری و سرنیزه‌ای بر زن ایرانی گرفته تا تبعیض سیاسی و تبعیض حقوقی و تبعیض اقتصادی «زن ایرانی را به بردگی جنسیتی بکشانند»؛ و آنچنانکه ملاصدرا و ملاهادی سبزواری معتقد بودند، «زن ایرانی را به صورت حیوان تولید کننده نسل» فرار دهند.

باری از اینجا بود که برعکس مبارزه سیاسی با رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران در ۳۸ سال گذشته، مضمون و جوهری متفاوت پیدا کرد. چراکه «مبارزه رهائی‌بخش زن ایرانی در ۳۸ سال گذشته در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، جوهر ایدئولوژیک پیدا کرده است». آنچنانکه در این رابطه شعار «تساوی حقوق زن و مرد» جنبش زنان ایران در ۳۸ گذشته، بر علیه «تبعیض جنسیتی زن و مرد اسلام فقهاتی» به مثابه فرو ریختن کل دستگاه فقهتی رژیم مطلقه فقهتی می‌باشد تا آنجائیکه، در این رابطه می‌توان داوری نهائی کرد که شعار «تساوی حقوق زن و مرد جنبش زنان ایران» در طول ۳۸ عمر رژیم مطلقه فقهاتی آنچنان دارای تأثیر استراتژیک می‌باشد که «هر گونه عقب‌نشینی رژیم مطلقه فقهاتی در این رابطه، به مثابه فرو ریختن کل اسلام فقهاتی و کل خیمه نظام اعتقادی فقهاتی حاکم و کل دستگاه حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد.»

به همین دلیل در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، این رژیم اگر چه جهت حفظ حکومت خود حتی مجبور شده است از خط قرمزهای اعتقادی خود مثل تحریم موسیقی و تحریم بازی شطرنج و حتی

بزرگ‌ترین مشخصه بعثت پیامبر اسلام این بود که تمامی امور هستی، از جهان گرفته تا انسان و جامعه و تاریخ، به صورت تاریخی (به معنای شدن دیالکتیکی تدریجی) تعریف می‌کرد، به عبارت دیگر، پیامبر اسلام و بالطبع قرآن هرگز در تبیین واقعیت‌های وجود، به صورت فرازمانی و فراتاریخی و اراده‌گرایانه بر خورد نمی‌کرد. بزرگ‌ترین فاجعه و تحریف و انحراف در فهم قرآن و اسلام زمانی تکوین پیدا کرد (که با وفات پیامبر اسلام، بخصوص از قرن چهارم هجری به بعد) توسط جایگزینی اسلام سراسر تحریف شده روایتی به جای اسلام قرآنی، بستر و عامل ظهور اسلام فقهاتی و اسلام کلامی اشاعره و معتزله و تکوین اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی، توسط فارابی و ابن سینا و اسلام صوفیانه غزالی و مولوی و غیره، فراهم گردید و با «تثبیت اسلام سراسر تحریف شده روایتی به جای اسلام قرآنی پیامبر اسلام بود که رویکرد تطبیقی و تاریخی پیامبر اسلام، به جهان و قرآن و انسان و اجتماع و تاریخ، به رویکرد انطباقی و دکماتیسم مسلمانان به جهان و قرآن و انسان و اجتماع و تاریخ بدل گردید.

لذا در چارچوب این استحاله رویکرد تطبیقی پیامبر اسلام به رویکرد انطباقی و دکماتیسم مسلمانان بود که بزرگ‌ترین فاجعه در تاریخ اسلام اتفاق افتاد. چراکه هر چند این استحاله شوم باعث شکل‌گیری و تکوین اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه مولوی و غزالی و اسلام متکلمانه اشاعره و معتزله شد، «ولی حقیقت بزرگی که قربانی این استحاله شوم گردید، همان جوهر دینامیکی و تاریخی رویکرد تطبیقی پیامبر اسلام به انسان و اجتماع و تاریخ بشر بود»؛ که این امر باعث شده تا تبعیضات طبقاتی و تبعیضات جنسیتی و تبعیضات مذهبی (که به صورت موقت توسط پیامبر اسلام در آیات فقهی قرآن که کمتر از ۳٪ آیات می‌باشند) و جهت نفی و مبارزه با آنها به صورت موقت تأیید شده بودند، در اسلام دکماتیسم روایتی و فقهاتی و کلامی و صوفیانه، آیات فقهی و حقوقی فوق صورتی فرازمانی و فراتاریخی پیدا کنند که به موازات ظهور هیولای اسلام سرطانی و دکماتیسم فقهاتی در دو شاخه تسنن و تشیع آن باعث شد تا این دو جریان شوم و انحرافی در شیعه و سنی، به موارد موقتی و تاریخی فوق، صورتی فراتاریخی و فیکس شده بدهند و لذا در این چارچوب بود که اسلام فقهاتی شیعه و سنی توسط همان رویکرد دکماتیسمی خود، به نهادینه کردن تبعیضات موقتی فوق به صورت فرازمانی و فراتاریخی بپردازند.

از اینجا بود که «بزرگ‌ترین قتل این فاجعه شوم در تاریخ اسلام زن مسلمان شد» که در چارچوب اسلام تحریف شده روایتی قرن چهارم به بعد، فاجعه «تبعیض جنسیتی» بر او تحمیل گردید. لذا از قرن چهارم هجری الی یومنا هذا، اسلام فقهاتی فراتاریخی شیعه و سنی، با تکیه بر اسلام دگم تحریف شده روایتی و با جایگزین کردن اسلام روایتی دگم به جای اسلام دینامیک قرآنی پیامبر اسلام، «تبعیض جنسیتی بر زن مسلمان» نهادینه گردید؛ و اوج فاجعه آنجا بود که در راستای انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ با حاکمیت اسلام فقهاتی دگم شیعه، توسط روحانیت موج‌سوار از راه رسیده، این اسلام فقهاتی دگم فرازمانی و فراتاریخی، به عنوان برنامه سیاسی و قضایی و حکومتی و اجتماعی روحانیت (سوار بر قدرت شده که فاقد هر گونه برنامه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حکومتی بود) درآمد.

لذا از اینجا بود که اولین و بزرگ‌ترین قتل این حاکمیت (اسلام فقهاتی و روحانیت از راه رسیده



تحریم ربا و غیره، عبور نماید، تاکنون نتوانسته است حتی یک گام در جهت نفی تحریم تبعیض جنسیتی زنان ایران عقب‌نشینی نماید. چراکه به خوبی سردمداران اسلام فقهاتی می‌دانند که هر گونه عقب‌نشینی در برابر تبعیض جنسیتی زن و مرد و قبول اصل تساوی حقوق زن و مرد به مثابه فرو ریختن ستون خیمه سیاه اسلام فقهاتی می‌باشد.

علی‌هذا به این دلیل است که حتی اگر یکساعت هم به عمر رژیم مطلقه فقهاتی باقی مانده باشد، این رژیم هرگز نمی‌تواند تحت هیچ عنوانی «تن به تساوی حقوق زن و مرد ایرانی» بدهد. لذا این همه باعث گردیده است تا شعار «تساوی حقوق زن و مرد جنبش زنان ایران» در طول ۲۸ گذشته بر علیه آپارتاید جنسیتی، صورت شعار «استراتژیک برای کل جنبش اردوگاه مستضعفین ایران در شاخه مختلف آن، امر از شاخه جنبش کارگران و زحمتکشان شهر و روستا و شاخه جنبش حاشیه‌نشینان و شاخه جنبش معلمان و شاخه جنبش مزدبگیران و حتی شاخه جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی پیدا کند».

در نتیجه همین جایگاه استراتژیک شعار تساوی حقوق زن و مرد ایرانی جنبش زنان ایران، باعث گردیده است تا جنبش زنان ایران در طول ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی به عنوان «جنبش پیشرو» (نه «جنبش پیشاهنگ» و «جنبش پیشگام») مطرح شوند. فهم جایگاه پیشرو بودن جنبش زنان ایران (در ۳۸ گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) بر جنبش مطالباتی مردم نگونبخت ایران، ضرورت پیدا می‌کند تا در مقایسه جنبش امروز زنان ایران به عنوان جنبش پیشرو با جنبش زنان ایران به عنوان جنبش پیشاهنگ، در چهار دهه (از شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷) به داوری پردازیم. چراکه در چهل سال بین شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷ هر چند زن ایرانی به عنوان جنبش پیشاهنگی در عرصه حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران حضور داشت، اما به علت اینکه زن ایرانی در عرصه جنبش پیشاهنگی نتوانست جایگاه تاریخی خودش را در چارچوب مبارزه رهایی‌بخش تاریخی مردم ایران پیدا کند، همین امر باعث گردید تا مبارزه زن ایرانی پیشاهنگ در عرصه جنبش پیشاهنگی دهه ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و حتی ۵۰ به عنوان دنباله‌رو استراتژی قدرت‌طلبانه جنبش پیشاهنگی تحزب‌گرانه لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و جنبش چریک‌گرائی مدرن رژی دبره درآید.

لذا همین جایگاه غلط زن پیشاهنگ ایرانی در چهار دهه (از شهریور ۲۰ تا بهمن ماه ۵۷) باعث گردید تا مبارزه چهل ساله زن پیشاهنگ نتواند حداقل دستاورد تاریخی و اجتماعی برای جنبش زنان ایران به بار آورد؛ و به همین دلیل جنبش زنان ایران به عنوان جنبش پیشرو (نه جنبش پیشاهنگ) از زمانی متولد شد که شعار «تساوی حقوق زن مرد» در عرصه حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی در دستور کار خود قرار داد؛ و شاید بهتر آن باشد که این چنین مطرح کنیم که جنبش زنان ایران به عنوان جنبش پیشرو (نه جنبش پیشاهنگ) از زمانی در تاریخ ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی و تاریخی مردم ایران هویت پیدا کرد که شعار «تساوی حقوق زن و مرد» در دستور کار خود قرار داد.

پر واضح است که به علت حاکمیت اسلام فقهاتی «این استحاله جنبش زنان ایران از فرایند جنبش پیشاهنگی به جنبش پیشرویی در دوران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر مردم نگون‌بخت ایران صورت گرفت». فراموش نکنیم که طرح شعار استراتژیک «تساوی حقوق زن و مرد» توسط جنبش زنان ایران، نه تنها باعث استحاله این جنبش از فرایند پیشاهنگی به فرایند پیشرویی شد بلکه مهمتر از آن اینکه، طرح این شعار باعث گردید تا (به علت جوهر ضد اسلام فقهاتی این شعار) جنبش زنان ایران در فرایندی پیشرویی حرکت خود در این زمان، جایگاه پیشرویی بالقوه و بالفعل تمامی شاخه‌های اردوگاه مستضعفین ایران، امر از شاخه جنبش کارگران و شاخه جنبش مزدبگیران و شاخه جنبش حاشیه‌نشینان و شاخه جنبش معلمان و شاخه جنبش اجتماعی و شاخه جنبش دانشجویان و شاخه جنبش دانش‌آموزان به خود تخصیص دهد.

صد البته همین شعار استراتژیک «تساوی حقوق زن و مرد» جنبش زنان ایران در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی باعث گردیده است تا «جوهر مبارزه جنبش زنان ایران مضمون رهایی‌بخش پیدا کند». زیر شعار «تساوی حقوق زن و مرد» جنبش زنان ایران دلالت بر مطالبات تاریخی زن تاریخی می‌کند؛ که در تمامی فرایندهای طبقاتی تاریخ بشر گرفتار ستم مضاعف جنسیتی و طبقاتی و اجتماعی و اقتصادی بوده است. به همین دلیل شعار تساوی «حقوق زن و مرد» جنبش پیشرو زنان ایران دلالت بر شعار جنبش مطالباتی زن تاریخی به صورت مطلق می‌کند.

بنابراین، همین «جایگاه تاریخی شعار تساوی حقوق زن و مرد» است که باعث گردیده شده است تا جنبش زنان ایران «دارای مضمون و جوهر رهایی‌بخش بشود» و زنان ایران در زیر چتر این شعار استراتژیک مسیر رهایی خود را دنبال کنند. از همه مهمتر اینکه شعار استراتژیک تساوی «حقوق زن و مرد» جنبش زنان ایران به علت جوهر ضد تبعیضی جنسیتی آن، یک شعار نفی‌کننده اسلام فقهاتی می‌باشد. لذا در میان تمامی شعارهای مطالباتی شاخه‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، تنها شعار «تساوی حقوق زن و مرد» جنبش زنان ایران است که می‌تواند در عرصه مبارزه دموکراسی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه اردوگاه مستضعفین ایران به عنوان شعار نفی‌کننده ساختار حاکمیت مطلقه فقهاتی به کار گرفته شود. بطوریکه امروز تمامی شاخه‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌توانند در زیر پرچم شعار «تساوی حقوق زن و مرد» جنبش زنان ایران جنبش مطالبات سیاسی و اقتصادی و طبقاتی خود را در مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی «از فاز صنفی، وارد فاز سیاسی بکنند» چراکه شعار «تساوی حقوق زن و مرد جنبش زنان ایران، پیش از آنکه یک شعار صنفی و گروه اجتماعی باشد یک شعار صد در صد سیاسی است» زیرا فونکسیون این شعار فقط باعث به چالش کشیدن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌شود. □

ادامه دارد

انتخابات مهملی ۳۸ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، با کدامین رویکرد انجام گرفته است؟

«انتخابات حقی؟» یا «انتخابات تکلیفی؟»

شدن) در چارچوب استانداردهای رژیم مطلقه فقهاتی، «حق انتخاب کردن» قائل شود، در نتیجه خمینی توسط این رویکرد به زنان ایران بود که:

۱ - توانست مشارکت زنان را در عرصه پیروزی انقلاب ضد استبدادی ۵۷ به نفع خود فراهم سازد.

۲ - توسط محدود کردن «حق انتخاب شدن زنان»، بستر کسب رضایت رویکرد زن‌ستیزانه هزار ساله حوزه‌های فقهاتی فراهم کرد، فراموش نکنیم که خود خمینی در سال ۴۱ مبارزه با دربار شاه را از سنگر مخالفت با مشارکت زنان در عرصه انتخابات شورای ایالتی و ولایتی شروع کرد.

بنابراین در این رابطه است که هرگز نباید موافقت رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۸ سال گذشته، جهت مشارکت زنان ایران در «انتخاب کردن» در چارچوب دموکراسی تبیین نمائیم، بلکه بالعکس این حرکت رژیم مطلقه فقهاتی می‌بایست در چارچوب «همان سه هدف اصلی‌اش از موضوع انتخابات تکلیفی و ابزاری و مهملی تحلیل بکنیم»، چراکه در طول ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی این رژیم نشان داده است که در عرصه مصلحت حفظ رژیم مطلقه فقهاتی حاضر است حتی حکم به تعطیلی نماز و روز و حج بدهد و از تمامی مرزهای فقهی گذشته خود عقب نشینی نماید، «مگر در عرصه اعلام تساوی حقوق زن و مرد که آنچنانکه در رابطه با اعتراض خمینی به پیشنویس قانون اساسی حسن حبیبی مطرح کرده‌ایم الی یومنا هذا این رژیم در این عرصه همچنان مقاومت کرده است.»

پر واضح است که مبانی زن‌ستیزانه در فقه و

علی هذا، در چارچوب همین انتخابات تکلیفی و قطبی رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۸ سال گذشته بوده است که این رژیم به خصوص در انتخابات ریاست جمهوری تلاش می‌کند تا جهت کشانیدن مردم نگون‌بخت ایران به پای صندوق‌های رأی، این انتخابات تکلیفی را به شکل صوری، چند قطبی کند؛ و از صورت تک قطبی یا غیر قطبی خارج نماید. به همین دلیل در انتخابات ریاست جمهوری ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی، پس از اینکه رژیم مطلقه فقهاتی توسط فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان، نیروهای آلترناتیو و برون از حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی از صحنه رقابت خارج کرده است، در دایره حاکمیت مطلقه فقهاتی جهت کشانیدن مردم به پای صندوق‌های رأی «اقدام به چند قطبی کردن انتخابات کرده است» قرار گرفتن سیدمحمد خاتمی در برابر اکبر ناطق نوری در انتخابات دولت هفتم در خرداد سال ۷۶ و رویارویی هاشمی رفسنجانی با محمود احمدی نژاد در انتخابات دولت نهم در خرداد ۸۴ و همچنین رویارویی کروی و میرحسین موسوی در برابر محمود احمدی نژاد در انتخابات دولت دهم در خرداد ۸۸ و رویارویی قالیباف با شیخ حسن روحانی در انتخابات دولت یازدهم در خرداد ۹۲، همه و همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشند.

بنابراین در طول ۳۸ سال گذشته، رژیم مطلقه فقهاتی جهت گرم کردن تنور انتخابات برای کسب مشروعیت برون از مرزی و کسب مقبولیت درون کشور منهای تکلیفی (و غیر حقی) کردن انتخابات کوشیده است تا توسط مهره چینی و مهندسی کردن آن در درون حکومت انتخابات ریاست جمهوری را از صورت تک قطبی خارج کند. البته «به علت فقدان تنوری و آگاهی به استبداد» مردم ایران، در پروسه انتخابات رژیم‌های مستبد «توسط انتخاب و شرکت خود در انتخابات تلاش کرده‌اند تا در انتخابات دنبال کسی که نمی‌خواهند باشند، نه دنبال کسی که می‌خواهند»، لذا در همین رابطه بوده است که در جریان انتخابات هفتم ریاست جمهوری در خرداد ۷۶ مردم ایران «برای نفی انتخاب شدن اکبر ناطق نوری که کاندید حزب پادگانی خامنه‌ای بود، به سیدمحمد خاتمی که نمی‌شناختن، رأی دادند.»

ه - حمایت رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ سال گذشته جهت شرکت زنان در انتخابات «در چارچوب دموکراسی‌خواهی نبوده است» بلکه بالعکس:

اولاً از آنجائیکه خمینی در فرانسه در سال ۵۷ دریافت که برعکس انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی، انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران به علت مشارکت همه جانبه زنان ایران بیش از آنکه یک انقلاب مذکر، مانند گذشته باشد «یک انقلاب مؤنث است»، لذا در همین رابطه بود که خمینی برای نجات از سکتاریست کوشید، از شعارهای گذشته زن‌ستیزانه هزار ساله حوزه فقهاتی دست بردارد و برای زنان در عرصه انتخاب کردن (نه انتخاب

فلسفه و کلام و تفکر هزار ساله گذشته حوزه‌های فقه‌های باعث شده است تا هر گونه عقب‌نشینی در برابر تبعیض حقوق زن و مرد توسط رژیم مطلقه فقه‌ای باعث فروپاشی فقه هزار ساله حوزه‌های فقه‌ای بشود. لذا به همین دلیل است که «جنبش زنان ایران، در راستای کسب تساوی حقوق زن و مرد باید به این ایمان رسیده باشند که تا زمانی که رژیم مطلقه فقه‌ای بر جامعه فلاکت‌زده و فقه‌زده و استبدادزده مردم ایران حکم می‌راند، امکان عقب‌نشینی این رژیم در این رابطه اصلاً و ابداً وجود ندارد»؛ زیرا اعلام «تساوی حقوق زن و مرد و نفی تبعیض فقهی زن و مرد، باعث فروپاشی بن مایه هزار ساله فقه حوزه فقه‌ای می‌گردد.»

بنابراین در این رابطه بوده است که رژیم مطلقه فقه‌ای در طول ۳۸ سال گذشته عمر خود پیوسته تلاش کرده است تا زن اجتماعی ایرانی که محصول انقلاب ضد استبدادی ۵۷ می‌باشد، «به انحاء مختلف از عرصه اجتماعی به عرصه خانواده هدایت نماید»؛ و تنها از او استفاده افزایش نسل و بازتولید نسل بکند. پروژه‌های تبلیغ زن خانواده به جای زن اجتماعی و تولید از راه دور و تبلیغ جمعیتی جهت دستیابی به ۱۵۰ میلیون جمعیت در ایران، جهت رقابت با جمعیت بیش از یک میلیارد نفری اهل تسنن، در راستای کسب هژمونی بر هلال شیعه از مدیترانه تا خلیج فارس تنها در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

و - اگر بپذیریم که انتخابات در چارچوب رویکرد لیبرالیسم در سه قرن گذشته بخصوص در قرن بیستم «تفاوتی از انتخابات تکلیفی تا انتخابات حقی داشته است» و از هیترل و ترامپ تا نلسون ماندلا و اورتگا از این انتخابات حمایت کرده‌اند، برای فهم و تفکیک خود انتخابات به دو قسم:

۱ - انتخابات حقی.

۲ - انتخابات تکلیفی، خود انتخابات فی نفسه نمی‌تواند برای ما شاقول آزادی و دموکراسی بشود. لذا قبل از داوری در باب هر انتخاباتی مجبوریم تا خود انتخابات را در ترازوی دیگری به محک بکشیم و جوهر و ماهیت انتخابات را در جای دیگری مشخص کنیم. برای تمیز جوهر انتخابات راهی جز این نداریم که خود انتخابات را در ترازوی «دموکراسی» بگذاریم و در چارچوب دموکراسی به تعیین جوهر انتخابات تکلیفی یا انتخابات حقی بپردازیم؛ زیرا در این رابطه لیبرالیسم سیاسی نمی‌تواند به عنوان شاقول و ترازو جهت فهم جوهر انتخابات به کار گرفته شود و دلیل این امر همان است که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم لیبرالیسم سیاسی از آغاز تکوین تا کنون، در خدمت لیبرالیسم اقتصادی یا نظام سرمایه‌داری جهانی بوده است. برعکس دموکراسی که از زمان پیدایش آن (در پنج قرن قبل از میلاد توسط

سقراط) که آن دموکراسی طبقه برده‌داران بوده است، به صورت فرایندی (نه فراورده‌ای) تا این زمان توسط نظریه‌پردازان و تجربیات دموکراسی بشر دائماً رشد و تکامل کرده است.

باری، اگر دموکراسی را در متکامل‌ترین شکل آن، «حکومت مردم برای مردم توسط مردم تعریف بکنیم» تنها با این تعریف از دموکراسی است که ما می‌توانیم جوهر انتخابات را مشخص کنیم، چرا که مطابق این تعریف از دموکراسی است که «انتخابات حقی» (نه انتخابات تکلیفی) می‌شود و «انتخابات یکی از ابزارهایی می‌گردد که مردم جهت انتخاب و تغییر و سرنگونی حاکمین بر خویش به کار می‌گیرند»، برعکس «انتخابات تکلیفی» که به جای اینکه ابزاری در دست مردم جهت تعیین و تغییر و سرنگونی حاکمین بر خود باشد، انتخابات ابزاری می‌شود، در دست حاکمین سه گانه قدرت:

اولاً جهت تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت یا طبقه حاکمه. ثانیاً انتخابات می‌شود وسیله کسب مقبولیت هیئت یا طبقه حاکمه.

ثالثاً انتخابات می‌شود وسیله انتخاب کردن انتخاب شده‌های خود حاکمیت.

منهای همه این تفاوت‌ها، مهم‌ترین تفاوت انتخابات تکلیفی با انتخابات حقی این است که «در انتخابات حقی، در چارچوب دموکراسی، مردم هم انتخاب کننده هستند و هم انتخاب شونده» در صورتی که در «انتخابات تکلیفی، مردم فقط انتخاب کننده هستند، نه انتخاب شونده»، برای مثال در ۳۸ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقه‌ای می‌گذرد در چارچوب همین قانون اساسی فقه‌ای و متمم آن، حاکمیت مطلقه فقه‌ای توسط مکانیزم‌های فیلترینگ خود از شورای نگهبان گرفته تا دستگاه‌های امنیتی‌اش، ابتدا نمایندگان یا کاندیداهای خود را انتخاب می‌کنند و پس از «تعیین آن انتخاب شده‌ها»، حاکمیت آنها را در برابر صندوق‌های مهندسی شده رأی مردم قرار می‌دهند تا تازه بعد از آن، آنچنانکه خود خمینی بارها و بارها تکرار می‌کرد و می‌گفت: «اگر همه مردم بگویند آری، اما اسلام (مقصود از اسلام در اینجا خود خمینی ست) بگوید نه، نه درست است.»

بنابراین در رویکرد خمینی و رژیم مطلقه فقه‌ای حتی رأی مردم در برابر انتخاب شده‌های خود حاکمیت ارزش انتخابی ندارد. چراکه رژیم مطلقه فقه‌ای در چارچوب اسلام دگماتیسم فقه‌ای اصلاً و ابداً «انتخابات به عنوان حقی برای مردم نمی‌شناسد» از نظر آنها آنچه مقام عظامی ولایت تعیین و تعریف می‌کند «شرع است و آن شرع مشروعیت خودش را از آسمان و امام زمان می‌گیرد نه از مردم.»



یادمان باشد که مشکینی رئیس مجلس خبرگان رهبری در نماز جمعه رسماً اعلام کرد که «نمایندگان مجلس هفتم مشروعیت خودشان را از امام زمان گرفته‌اند و امام زمان پای صلاحیت نمایندگان مجلس هفتم امضاء کرده است»؛ و همین مشکینی در نماز جمعه اعلام کرد که: «نظام جمهوری اسلامی یک نظام استبدادی است نه یک نظام دموکراسی» و در همین رابطه است که امروز مصباح یزدی در چارچوب همین رویکرد آقای مشکینی به انتخابات مردم معتقد است که: «این فقیه است که تعیین کننده مشروعیت و مقبولیت نظام و انتخابها و مصوبات مملکت می‌باشد نه مردم.»

بنابراین اگر حکومت را در چارچوب حاکمیت فقهای حوزه فقهاتی تعریف کردیم و مشروعیت فقها به آسمان و امام زمان واگذار نمودیم، دیگر «انتخابات مردم می‌شود یک انتخابات ابزاری و تکلیفی» آن هم در دست حاکمیت جهت پز سیاسی دادن برای جامعه جهانی، یا وسیله تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت، یا حداکثر یک حرکت ضد انگیزه‌ای برای خاموش کردن اعتراضات آزادی‌خواهانه بر حق توده‌ها، بر این مطلب بیافزاییم که تا زمانیکه جوهر انتخابات مشخص نکنیم و معین نکنیم که آیا انتخابات یک «انتخابات تکلیفی» است یا یک «انتخابات حقی»؟، هرگز نمی‌توانیم برای پیشگامان مستضعفین ایران، تعیین وظیفه سیاسی بکنیم.

دروغ بزرگی که جناح‌های رنگارنگ درون حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی در برابر مردم مطرح کرده‌اند این بوده است که «جهت کسب رأی مردم برای بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت، کوشیده‌اند تا در زمان انتخابات با ظاهر شدن در چهره‌های اصلاح‌طلبانه یا تغییرخواهانه و غیره، اینچنین به مردم تلقین کنند که آنها خود منتقد برونی نظام هستند و توسط رأی مردم آنها می‌توانند تغییرات اصلاح‌طلبانه در رژیم مطلقه فقهاتی ایجاد کنند». شعاری که سیدمحمد خاتمی در دو دوره انتخابات دولت هفتم و هشتم داد و در آخرین روزی که می‌خواست ساختمان پاستور را تحویل خلف خود محمود احمدی نژاد بدهد، در پاسخ به اینکه «چه شد آن وعده و عیدها اصلاح طلبانه؟» گفت: «من در دو دولت هفتم و هشتم جز یک ندادارکاتچی در خدمت رژیم نبوده‌ام» «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ».

علی‌هذا، از آنجائیکه «انتخابات در رژیم مطلقه فقهاتی، از جوهر تکلیفی برخوردار می‌باشد هر گونه وعده و عیدها اصلاح‌طلبانه یا تغییرخواهانه جناح‌های رنگارنگ در دوران انتخابات برای گرم کردن

تور انتخابات و کسب آراء مردم فلاکت زده ایران می‌باشد.»

ز - در هر جامعه‌ای «مردم، برعکس روشنفکران آن جامعه با اندیشه‌های‌شان رشد نمی‌کنند و به طرف جلو حرکت نمی‌کنند»، لذا «تفاوت مردم با پیشگام و پیشاهنگ و پیشرو در این است که پیشگام و پیشاهنگ و پیشرو در چارچوب اندیشه‌های‌شان می‌توانند رشد کنند و به طرف جلو حرکت نمایند، اما مردم فقط و فقط در عرصه پراتیک زندگی عادی خودشان می‌توانند رشد نمایند؛ و فقط و فقط با پراتیک در چارچوب خواسته‌های مشخص خودشان است که می‌توانند رشد و تکامل نمایند».

بنابراین همین امر باعث می‌گردد تا «توده‌ها در عرصه زندگی روزمره خودشان بتوانند دموکراسی را تجربه نمایند. انتخابات با جوهر حقی آن (نه با مضمون تکلیفی‌اش) می‌تواند یک پراتیک و تجربه دموکراسی برای توده‌ها باشد». در نتیجه، اگر مانند رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به جای تجربه حقی انتخابات، توده‌ها را با تجربه تکلیفی انتخابات عادت بدهیم، این خیانت به توده‌ها، تنها واگذار کردن سرنوشت‌شان به دست غیر نیست، بلکه مهمتر از آن عادت دادن آنها به جای دموکراسی با استبداد است. به عبارت دیگر آنچنانکه «انتخابات حقی می‌تواند تجربه دموکراسی برای توده‌ها بشود، انتخابات تکلیفی تجربه دسپاتیزم و استبداد برای توده‌ها است». لذا همین امر باعث گردیده است تا در طول ۳۸ سال گذشته مردم ایران، «توسط انتخابات تکلیفی (نه انتخابات حقی)، تجربه استبداد و دسپاتیزم بکنند، نه تجربه دموکراسی.»

پایان

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

نگاهی و کاروانان با «دیدگاه‌های نظری و عملی»

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

حکومتی در آورد).

از بعد از قانون اساسی خبرگان قانون اساسی در سال ۵۸ بود که خمینی دریافت که نظریه ولایت فقیه او می‌تواند منهای شعار آلترناتیوی و عکس‌العملی در برابر پهلوی، معرف شکل حکومتی هم باشد (بنابراین از بعد از معماری حسینعلی منتظری و سیدمحمد بهشتی در خبرگان قانون اساسی بود که نظریه ولایت فقیه خمینی شکل حکومتی به خود گرفت و بنیان رژیم مطلقه فقهاتی توانست بر آن استوار گردد).

باری به این دلیل است که بیش از آنکه خمینی را به عنوان معمار ولایت فقیه و رژیم مطلقه فقهاتی بدانیم، باید حسینعلی منتظری و سیدمحمد بهشتی را به عنوان معمار ولایت فقیه حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی مطرح کنیم. هر چند که از بعد از این آشپزی منتظری و بهشتی در خبرگان قانون اساسی، تمامی جناح‌های روحانیت طرفدار خمینی تحت رهبری خمینی حامی بی‌چون و چرای این دست‌پخت منتظری و بهشتی شدند. آنچنانکه تا امروز، تمامی جناح‌های درونی حکومت از راست تا به اصطلاح اصلاح‌طلبان و حتی جنبش سبز میرحسین موسوی و شیخ مهدی کروبی، دوران طلایی خود را همان دوران ولایت

علیهذا، سرکوب خونین قیام ۱۵ خرداد ۴۲ توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی باعث گردید تا خمینی به صورت عکس‌العملی در برابر جهت آلترناتیوسازی سیاسی، به نظریه ولایت فقیه تکیه نماید. همچنین فراموش نکنیم که خمینی تا قبل از قیام ۱۵ خرداد طرفدار مشروطیت و از هواداران مدرس بود و در کتاب «کشف الاسرار» خود - که در دهه ۲۰ نوشته است-، مشروطیت را به عنوان شکل حکومت قبول دارد و با دربار هم تا ۱۵ خرداد ۴۲ تنها برخورد ناصحانه داشت و شاه را نصیحت می‌کرد و تنها نقدی فقهی بر دربار پهلوی داشت و هرگز معتقد به سرنگونی رژیم کودتائی پهلوی دوم نبود و با مصدق بیشتر فاصله داشت تا (به قول خودش) با اعلیحضرت.

اما از بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد بود که خمینی از دربار قطع امید کرد و با تاسی از اندیشه جلال آل احمد (در کتاب غریب‌دگی و خدمت و خیانت روشنفکر) زیر پرچم مشروعیت‌طلبی شیخ فضل الله نوری (که برای اولین بار این جلال آل احمد بود که در کتاب غریب‌دگی، شیخ فضل الله نوری را به عنوان شهید مشروطیت مطرح کرد)، تز مشروعیت‌طلبی شیخ فضل الله نوری (در برابر مشروطیت‌طلبی آخوند خراسانی و محمد حسین نائینی) را در قالب تز ولایت فقیه خود به صورت کلامی - فقهی - سیاسی تئوریزه کرد. هر چند که خود خمینی از نظریه ولایت فقیه خودش «تنها به عنوان یک شعار سیاسی و آلترناتیوی حکومتی در برابر دربار پهلوی انتظار داشت، نه بیش از آن (و به همین دلیل بود که خمینی در سال ۵۸ جهت پیشنهاد قانون اساسی معتقد به پیشنهادی پیشنهادی قانون اساسی حسن حبیبی بود که اصلاً و ابداً در آن سخنی از ولایت فقیه در شکل حکومتی مطرح نشده بود، ولی این حسینعلی منتظری بود که علی‌رغم رویکرد خمینی به نظریه ولایت فقیه، در جریان خبرگان قانون اساسی با حمایت سیدمحمد بهشتی، این نظریه فقهی - کلامی خمینی را به صورت برنامه و شکل

مطلقه خمینی در دهه ۶۰ می‌دانند و در این رابطه، هیچکدام از این جناح‌های رنگارنگ درون حکومت حاضر نیستند حتی به صورت حاشیه‌ای، کوچکترین نقدی به دوران طلایی ولایت مطلقه خمینی در دهه ۶۰ بکنند.

علی‌ایحال در این رابطه است که هرگز نباید نسب تز ولایت فقیه خمینی که بستر ساز ظهور هیولای رژیم مطلقه فقه‌گرا شده است، به تز امت و امامت شریعتی منتسب نماییم. مضافاً اینکه در کالبد شکافی انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران نباید از رأس هرم به طرف قاعده کالبد شکافی نمایم بلکه برعکس، باید از قاعده به طرف رأس هرم حرکت کنیم، چراکه رأس هرم جنبش ضد استبدادی مردم ایران از نیمه دوم سال ۵۶ تا بهمن ماه ۵۷ بارها تغییر کرد و از نیمه دوم سال ۵۷ بود که در خلاء رهبری جریان‌های پیشرو و جریان‌های پیشاهنگ و جریان‌های پیشگام، روحانیت از راه رسیده بدون برنامه و سازماندهی و تجربه توانست توسط موج‌سواری بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران سوار بشود و دستاوردهای انقلاب ضد استبدادی ۵۷ را در خدمت حاکمیت فقه‌گرا خود درآورد.

طبیعی است اگر به جای کالبد شکافی از بالا، ما جنبش ضد استبدادی و انقلاب بهمن ماه ۵۷ مردم ایران را از قاعده مورد کالبد شکافی قرار دهیم، می‌توانیم به «جای - گاه» و فونکسیون حرکت نظری شریعتی در رابطه با انقلاب ۵۷ پی ببریم؛ چراکه هر چند که کالبد شکافی جنبش ضد استبدادی و انقلاب بهمن ماه ۵۷ از بالا برای جریان‌های پیشگام و جنبش‌های پیشرو و جریان‌های پیشاهنگ اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران مایوس کننده می‌باشد، برعکس آن کالبد شکافی از پائین می‌تواند برای جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران امیدوار کننده باشد.

بنابراین در این رابطه است که برای کالبد شکافی انقلاب ضد استبدادی بهمن سال ۵۷ از پائین، باید ابتدا این انقلاب را در یک رابطه قیاسی در کفه دیگر ترازوی قرار دهیم که انقلاب مشروطیت یا نهضت مقاومت ملی مردم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق در کفه مقابل آن قرار دارد. زیرا تنها در این چارچوب است که ما می‌توانیم به ممیزات و خودویژگی‌های برتر و مثبت جنبش و انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران نسبت به انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی مردم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق پی ببریم که عبارتند از:

۱ - خودویژگی اول انقلاب ۵۷ جایگاه زنان ایران در انقلاب

۵۷ می‌باشد که برعکس انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی مردم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق که در آنها «غایب بزرگ زنان ایران بودند» و همین غیبت زنان ایران در مشروطیت و نهضت مقاومت ملی بود که باعث گردید تا زنان ایران که حداقل نصف جمعیت جامعه ایران را شامل می‌شدند، در حرکت تحول‌خواهانه مشروطیت و نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق از حداقل حقوق مدنی و حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی که حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی خود می‌باشد، محروم بمانند که برای فهم اوج این فاجعه باید به یاد داشته باشیم که ریشه اولیه قیام خمینی در سال‌های ۴۱ و ۴۲ بر علیه دربار پهلوی، بازگشت پیدا می‌کند به مخالفت روحانیت و مراجع شیعه داخل ایران تحت هژمونی خمینی، با «موضوع حق انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان ایران در جریان شوراهای ایالتی و لایتنی»؛ زیرا دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم تحت فشار نهادهای بین‌المللی و پروژه رفرم سیاسی کندی و کاخ سفید مجبور به انجام آن گردید.

باری، در این رابطه بود که به علت غیبت بزرگ زنان ایران در عرصه دو حرکت تحول‌خواهانه مشروطیت و نهضت مقاومت ملی، آنها نتوانستند به حداقل حقوق سیاسی و اجتماعی و مدنی خود دست پیدا کنند، اما برعکس در جنبش و انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ زنان ایران چه در عرصه جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و چه در فرایندهای مختلف جنبش اجتماعی فوق، نقشی به مراتب فزون‌تر و فراگیرتر از مردان ایران داشتند، بطوریکه در این رابطه می‌توان دآوری کرد که «انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران برعکس انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی، یک انقلاب زنانه بود.»

حال اگر این دآوری را در باب انقلاب ۵۷ بپذیریم، سؤال سترگی که در این رابطه مطرح می‌شود اینک:

آبشخور ذهنی این حضور زنان ایران در جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران کدام بوده است؟ آیا واقعاً رهبری زن‌ستیز انقلاب بهمن ماه ۵۷ که بزرگترین دستاورد سیاسی گذشته‌اش مبارزه با حقوق مدنی و حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی زنان ایران بوده است، عامل ذهنی این حضور زنان در جنبش ضد استبدادی ۵۷ بوده است؟

آیا ظهور زن مدرن تزریق شده از بالای رضاخانی و رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی عامل ذهنی حضور فراگیر و همه جانبه

زنان ایران در انقلاب ۵۷ بوده است؟

خود را به صورت موقت مسکوت گذاشت و جهت جلب حمایت زنان ایرانی به صورت موقت شعارهای حمایت از حقوق مدنی و حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی زنان ایران سر داد. هر چند که از بعد از کسب قدرت سیاسی آن شعارها همه به فراموشی سپرده شد.

باز برای فهم جایگاه استراتژیک زنان ایران در جریان انقلاب ۵۷ باید عنایت داشته باشیم که تعداد زنان سیاسی اعدام شده توسط رژیم مطلقه فقهانی در ۳۹ سال عمر این رژیم بخصوص در دهه ۶۰ بیشتر از تعداد مردان سیاسی اعدام شده می‌باشد. **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.**

۲ - خودیژگی دوم انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران نسبت به انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی، قدرت‌سنجی توده‌های مردم ایران در این انقلاب، در سه شکل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و معرفتی بوده است و همین خصیصه قدرت‌سنجی سه مؤلفه‌ای مردم ایران در پروسس انقلاب ضد استبدادی ۵۷ بود که بسترساز آن گردید تا شعار سرنگونی رژیم پهلوی یا شاه، خمینی بتواند بشدت فراگیر بشود. آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در این رابطه می‌گفت: «ما هرگز فکر نمی‌کردیم که می‌توانیم با سه یا چهار راه‌پیمانی رژیم پهلوی را سرنگون کنیم»، این داوری شیخ مرتضی مطهری هر چند در چارچوب رهبری موج‌سوار از راه رسیده روحانیت غلط می‌باشد، اما از زاویه دیگر که نشان دهنده شدت و عمق فراگیری شعار ضداستبدادی مردم ایران می‌باشد، می‌تواند گواهی بر داوری ما در این رابطه باشد. چراکه تنها عاملی که باعث گردید تا تمامی نهادی قدرت در داخل و خارج حامی دربار پهلوی آچمز بشوند و عاملی که باعث گردید تا در گوادولوپ، سردمداران سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم حکم به رفتن شاه بدهند، فراگیری و عمق مبارزه ضد استبدادی مردم ایران بود.

هر چند که محدود بودن شعار ضد استبدادی مردم ایران «به آنچه که نمی‌خواهند» و غیبت شعار «هر چه که می‌خواهند» در چارچوب مبارزه ضد استبدادی ۵۷ باعث موج‌سواری روحانیت از راه رسیده گردید، ولی آنچه در این رابطه حائز اهمیت بود اینکه چرا برعکس انقلاب مشروطیت و نهضت مقاومت ملی، شعار ضد استبدادی و سرنگونی حاکمیت و حرکت قدرت‌سنجی مردم ایران توانست در پروسس انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ تا این اندازه فراگیر و عمیق و همه جانبه بشود؟

آیا حضور زنان جنبش پیشاهنگ جامعه ایران (که در سه مؤلفه چریک‌گرایی مدرن و تحزب‌گرایی حزب طراز نوین لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی که از شهریور ۲۰ تا نیمه اول دهه ۵۰ ظهور کردند) عامل ذهنی حضور فراگیر زنان ایران در انقلاب ۵۷ بوده است؟

آیا ورود مدرنیته فرهنگی و اجتماعی از بعد از رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ عامل ذهنی ظهور زنان ایران در انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ بوده است؟

آیا اختناق و سرکوب و استبداد مطلق رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی به خصوص در دهه ۵۰ عامل ظهور فراگیر زنان ایران در انقلاب ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ بوده است؟

آیا رشد جمعیت تحصیل‌کرده زنان ایران در مدارس و دانشگاه‌های ایران عامل ذهنی حضور زنان ایران در انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ بوده است؟

پاسخ ما به همه این سؤال‌ها منفی است. چراکه نکته محوری که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه زن ایرانی که در انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ توانست «جایگاه پیشرو» برای خود قائل بشود، بیش از آنکه یک زن مدرنیته یا یک زن پیشاهنگ در لباس چریک‌گرایی و ارتش خلقی و میلیشیایی و حزب طراز نوین لنینیستی و یا یک زن آکادمیک کلاسیک تحصیل‌کرده باشد، «یک زن سیاسی سنت‌سنج و قدرت‌سنج و استبداد‌سنج بود که خواهان حقوق مدنی و حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی تاریخی از دست رفته خود بودند.»

لذا در رابطه با این کاراکتر سیاسی و اجتماعی و تاریخی زن ظاهر شده در جنبش ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ است که می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که «این زن دستپروده مکتب ارشاد شریعتی بود» و بی‌شک اگر حرکت نظری شریعتی و جنبش نجات‌بخش اسلام و مسلمین ارشاد شریعتی نبود، این زن ایرانی ظاهر شده در انقلاب ۵۷ نمی‌توانست متولد بشود. همچنین در این رابطه برای فهم عمق این جایگاه زن ایرانی در انقلاب بهمن ماه ۵۷ باید عنایت داشته باشیم که رهبری روحانیت انقلاب ضد استبدادی ۵۷ برعکس دوران زن‌سنج گذشته خود، از زمانی که از نجف به پاریس رفت و به جایگاه زنان ایران در این جنبش واقف گردید، تمامی شعارهای زن‌سنجانه گذشته

شریعتی، «از چهره اتابک اعظم در پروسه انقلاب مشروطیت دوباره پرده‌برداری بشود. یک بار در لباس یک دژخیم که آزادی‌خواهان را در برابر سگان هارها می‌کرد. بار دوم در لباس یک آزادی‌خواه و یک اصلاح‌طلب». حال در این رابطه است که بزرگترین سوالی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه چه عوامل نظری و عملی باعث گردید تا در انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران، تا این اندازه مبارزه با استبداد و قدرت حاکم فراگیر و گسترده بشود؟

بی‌شک تنها پاسخی که در این رابطه می‌توان داد، فقط و فقط «جایگاه نظری اندیشه شریعتی در میان جامعه ایران به عنوان شرایط ذهنی انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ بود». پر واضح است که اگر بخواهیم جوهر اصلی اندیشه شریعتی را در یک جمله به صورت مختصر و مفید تعریف بکنیم، بی‌شک آن جمله «قدرت‌ستیزی این اندیشه در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی است»، آنچنانکه خود شریعتی در رابطه با شعار ضد قدرت سه مؤلفه‌ای خود که شامل مبارزه با «زر و زور و تزویر» یا «تیغ طلا و تسبیح» یا مبارزه با «استثمار و استحمار و استبداد» می‌باشد، می‌گوید: «تمام حرف من همین یک جمله می‌باشد و آنچه غیر از این در طول عمرم گفته‌ام، پشیمانم». □

ادامه دارد

یادمان باشد که در جریان نهضت مقاومت ملی مردم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق، هر چند او در مبارزه ملی کردن صنعت نفت و مبارزه رهائی‌بخش با امپریالیسم انگلیس موفق گردید، اما او در فرایند دوم پروسس حرکت تحول‌خواهانه خود که «مبارزه با دربار و استبداد سیاسی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بود، شکست خورد». همچنین فراموش نکنیم که در انقلاب مشروطیت هر چند در مرحله دوم انقلاب مشروطیت، «مبارزه مردم چهره ضد استبدادی به خود گرفت» ولی به لحاظ آسیب‌شناسی انقلاب مشروطیت، «بزرگترین آفت و آسیبی که باعث شکست انقلاب مشروطیت گردید، همین غیبت جوهر استبدادستیزی و قدرت‌ستیزی مردم در این انقلاب بود» آنچنانکه دیدیم علاوه بر اینکه سفارتخانه‌های کشورهای امپریالیستی در جریان انقلاب مشروطیت میزبان انقلابیون بودند، در راستای مبارزه با استبداد سیاسی حاکم، به جز فرایند دوم انقلاب مشروطیت تحت هژمونی ستارخان و باقرخان که استبداد محمدعلی شاه قاجار را به صورت مستقیم به چالش کشیدند، در تمامی مراحل پروسس حرکت تحول‌خواهانه مشروطیت در غیبت شعار استبدادستیزی به صورت جدی قدرت سیاسی و اقتصادی حاکم، اعم از دربار و امپریالیسم، به چالش گرفته نشد.

در نتیجه همین امر باعث گردید تا پیوسته استبداد در پروسس انقلاب مشروطیت با چهره جدیدی بازتولید بشود و به قول

وب سایت:

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

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸
۰۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳



میزگرد مستضعفین

سوال یازدهم

«انقلاب چیست؟»، «اصلاحات کدام است؟» و چه تریفی از «رفرم» دارید؟

پر پیداست که این «دیالکتیک گسستگی و پیوستگی» در تمامی فرایندهای زندگی اجتماعی - اقتصادی توده‌ها قابل تطبیق می‌باشد؛ یعنی به موازات اینکه مثلاً طبقه کارگر ایران در راستای مطالبات روزمره خود اعم از افزایش دستمزد یا شمولیت طرح طبقه‌بندی مشاغل یا امنیت شغلی به این مهم باور پیدا می‌کنند که تنها توسط مبارزه مستقل فراگیر اتحادیه‌ای و سندیکائی می‌توانند به این مطالبات و خواسته‌های خود دست پیدا کنند، «آنها در چارچوب این دیالکتیک گسستگی و پیوستگی، علاوه بر اینکه به ارتقا مبارزاتی از فرایند صنفی - کارگاهی وارد فرایند صنفی - سیاسی سندیکائی یا اتحادیه‌ای می‌شوند، می‌توانند با فاصله گرفتن و گسستگی از آن مبارزه صنفی - کارگاهی و پیوستگی با مبارزه فراگیر صنفی - اتحادیه‌ای به فرایند خود پیدا کردن اجتماعی دست پیدا کنند.»

علیهذا، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «توده‌ها در دو رابطه عمودی و افقی می‌توانند، به خود پیدا کردن فردی و اجتماعی دست پیدا کنند.» «خود پیدا کردن فردی» توده‌ها، مولود حرکت آگاهی‌بخش پیشگام به صورت شنیدنی و دیدنی در عرصه‌های صدا و سیما و اسلاید و فیلم و سخنرانی و متینگ و فضای مجازی در اشکال مختلف ترویجی و تبلیغی و تهییجی می‌باشد، اما «خود پیدا کردن اجتماعی» توده‌ها تنها در عرصه مبارزه روزمره اجتماعی - اقتصادی آنها ممکن می‌باشد.

در نتیجه تا زمانیکه توده‌ها وارد فرایند «خود پیدا کردن اجتماعی» نشوند، بسترهای دلیلی (نه علتی) انقلاب فراهم نمی‌شود و به همین دلیل است که در

شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «توده‌های امروز جامعه بزرگ ایران، بیش از آنکه بتوانند از طریق خواندن یا توسط انتقال آگاهی به خودآگاهی برسند، از طریق دیدن و شنیدن می‌توانند به این مهم دست پیدا کنند»، البته این موضوع در رابطه با «خودآگاهی فردی، توسط خودآگاهی‌سازی عمودی توده‌ها به وسیله پیشگام ممکن می‌شود. در صورتی که در رابطه با خودآگاهی‌سازی اجتماعی یا خودآگاهی‌سازی افقی که رمز خود پیدا کردن اجتماعی توده‌ها می‌باشد، پیشگام باید بر عرصه زندگی اجتماعی و اقتصادی خود توده‌ها تکیه نماید»، چرا که تنها مدرسه‌ای که توسط آن توده‌ها می‌توانند، در بستر آن خود را به صورت اجتماعی پیدا کنند، فقط و فقط زندگی اقتصادی و اجتماعی آنها است و از طریق این زندگی اقتصادی و اجتماعی آنها است که جنبش‌های جامعه مدنی‌ساز تکوین یافته از پائین حاصل می‌شود.

بنابراین در این چارچوب پیشگام مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشد که برای خودآگاه‌سازی اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران یا خودآگاهی‌سازی افقی، «مدرسه هر کدام از این گروه‌های اجتماعی، عرصه زندگی اجتماعی و اقتصادی خود همان گروه اجتماعی می‌باشد». لذا پیشگام باید تلاش کند تا در فرایند افقی حرکت خود، توده‌ها را و جنبش‌های مختلف جامعه ایران را در همان زندگی روزمره اجتماعی و اقتصادی خودشان سازمان‌گری نماید. به عبارت دیگر، «توده‌ها تنها توسط مبارزه حقوق‌محور زندگی عادی و روزمره خود می‌توانند به خودآگاهی طبقاتی برسند» و خود را به صورت اجتماعی پیدا کنند.

بنابراین اگر پیشگام می‌خواهد توده‌ها را در عرصه زندگی روزمره اجتماعی و اقتصادی آنها را به مرحله «خود پیدا کردن اجتماعی» برساند، می‌بایست توسط «حرکت افقی» بسترهای اعتلای مبارزه صنفی - صنفی یا صنفی - سیاسی یا سیاسی - صنفی یا سیاسی - سیاسی آنها توسط افزایش مطالبات آنها فراهم نمایند. فراموش نکنیم که توده‌ها در عرصه مبارزه زندگی روزمره اجتماعی، اقتصادی خود در چارچوب «دیالکتیک گسستگی و پیوستگی حرکت می‌کنند» یعنی برای مثال اگر پیشگام مستضعفین ایران می‌خواهد کارگران یک کارخانه که در عرصه مبارزه صنفی خود در چارچوب خواسته‌های کارگاهی و بومی خود محصور و محدود می‌باشند، وارد عرصه مبارزه اتحادیه‌ای مستقل یا سندیکائی مستقل بکند، باید عنایت داشته باشد که ابتدا توسط «شرایط پیوستگی سندیکائی و اتحادیه‌ای مستقل، برای کارگران آن کارخانه فراهم نماید» تا کارگران بتوانند از «فرایند پیوستگی مبارزه محدود و مصور کارگاهی خود فاصله بگیرند.»



عرصه کالبد شکافی کردن هر انقلابی باید به این امر توجه داشته باشیم که هر چند عوامل علتی انقلاب صورتی جبری و غیر ارادی دارند، عوامل دلیلی هر انقلابی می‌تواند صورتی مهندسی شده یا کارگزاری شده داشته باشند. بر این مطلب بیافزاییم که در چارچوب آسیب‌شناسی جنبش‌ها و در رأس آن آسیب‌شناسی جنبش کارگران ایران، پس از آرایش آسیب‌های طبقه کارگر ایران وقتی به این حقیقت رسیدیم که مشکل کلیدی جنبش کارگری و طبقه کارگر ایران از آغاز تکوین و ظهور در جامعه ایران الی یومنا هذا، «عدم تشکل مستقل طبقاتی می‌باشد» از بعد از این آسیب‌شناسی، برای مقابله با این مشکل کلیدی طبقه کارگر ایران، باید به این باور برسیم که «تنها توسط خود پیداکردن اجتماعی طبقه کارگران ایران است که ما می‌توانیم کارگران ایران را وارد فرایند سازمان‌گرایانه مستقل طبقاتی بکنیم»؛ یعنی تا زمانی که طبقه کارگر ایران وارد فرایند خود پیداکردن اجتماعی نشوند و به خودآگاهی اجتماعی و طبقاتی خود باور پیدا نکنند، نمی‌توانند وارد فرایند سازمان‌گری تشکل مستقل طبقاتی بشوند.

۴ - «انقلاب یک فرایند است، نه یک فرآورده». نگاهی هر چند اجمالی به این مشخصه انقلاب به ما می‌آموزد که اگر انقلاب با «رویکرد فرایندی» کالبدی شکافی کنیم، با کالبد شکافی انقلاب توسط «رویکرد فرآورده‌ای» متفاوت می‌باشد. چراکه «در رویکرد فرایندی انقلاب، خود انقلاب یک پروسس است که در بستر زمان، دائماً در حال بازتولید شدن می‌باشد»، لذا «در رویکرد فرایندی به انقلاب، انقلاب یک حادثه‌ای نیست که در زمان گذشته اتفاق افتاده باشد» و وظیفه ما تنها آن باشد که در سالروز آن انقلاب، به تجلیل یا تقبیح آن حادثه و اتفاق افتاده در گذشته بپردازیم، بلکه برعکس در رویکرد فرایندی به انقلاب، انقلاب همان حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی می‌باشد که در مقطعی از این حرکت تحول‌خواهانه، از آنجائیکه حرکت فوق به پیروزی‌های کیفی می‌رسد (همین امر باعث می‌گردد تا در نامگذاری این پروسس، نام مقطعی از حرکت تحول‌خواهانه را که انقلاب می‌باشد) و حرکت صورتی فراگیر و زیرساختی دارد، به همه پروسس و حرکت تحول‌خواهانه، عنوان انقلاب تعمیم بدهیم؛ یعنی در رویکرد فرایندی علاوه بر اینکه کل حرکت تحول‌خواهانه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی صورت فراگیر و زیرساختی دارد و جزء انقلاب می‌باشند و باید به صورت انقلاب فرهنگی و انقلاب اجتماعی و انقلاب اقتصادی و انقلاب سیاسی تعریف بکنیم، «همه این فرایندهای مختلف پروسس انقلاب، در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر قرار می‌گیرند»، نه اینکه انقلاب به عنوان محملی سیاسی در دست موج‌سواران بر انقلاب، برای تسویه حساب‌های سیاسی خود با جریان‌های دیگر بشوند.

مثل آنچه که در سال‌های ۵۸ و ۵۹ در خصوص انقلاب ضد استبدادی مردم ایران شاهد بودیم. به این ترتیب که از بعد از اینکه انقلاب سیاسی ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، توسط موج‌سواران از راه رسیده، گرفتار بن بست و شکست شد و از بعد از اینکه انقلاب ۵۷ مردم ایران شکست خورد، از آنجائیکه سردمداران فقهاتی از راه رسیده، دیگر توان و پتانسیل استمرار انقلاب به عنوان یک پروسس نداشتند و نمی‌توانستند در ادامه انقلاب سیاسی بهمن ۵۷ به سوی آینده رو به جلو، ریل‌گذاری کنند، انقلاب بهمن ۵۷ را از صورت «انقلاب پروسسی و فرایندی، بدل به انقلاب حادثه‌ای و فرآورده‌ای کردند»، تا با اعلام پایان انقلاب، بسترها جهت نهادینه کردن قانونی و حقوقی ولایت مطلقه و نیمه خدائی خود بر گرده توده‌های زحمتکش ایرانی فراهم کنند. چراکه سردمداران فقهاتی موج‌سوار از راه رسیده نه تئوری داشتند و نه برنامه و نه کادرهای همه جانبه پیش برنده و نه اصلاً از رویکرد انقلاب به عنوان یک پروسس یا فرایند، آگاهی داشتند، لذا از همان زمانیکه به قول شیخ مرتضی مطهری، با چهار تا راه‌پیمائی توانستند انقلاب سیاسی مردم ایران را مصادره کنند، تمام تلاش خودشان را در خدمت نهادینه کردن ولایتی و فقهاتی قدرت سیاسی به دست آورده، کردند؛ و نهادینه کردن ولایتی و فقهاتی قدرت سیاسی جایگزین استمرار فرایندهای انقلاب اقتصادی و انقلاب اجتماعی جامعه ایران نمودند.

در نتیجه در این رابطه بود که سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی از اسفندماه ۵۷ با استحاله تضاد سیاسی گذشته مردم ایران با بورژوازی دربار و طبقه حاکم و هیئت سیاسی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، به تضاد قومیت‌های منطقه‌ای که در رأس آنها خلق کرد قرار داشتند، تلاش کردند تا بسترها جهت نهادینه کردن قدرت ولایتی و فقهاتی خود فراهم نمایند؛ و همین انحراف فاجعه‌آمیز در پروسس انقلاب بهمن ماه ۵۷ مردم ایران بود که باعث گردید تا در ۳۸ سال گذشته، یعنی از اسفند ۵۷ الی زماننا هذا، تضادهای رژیم مطلقه فقهاتی با جناح‌ها و جریان‌ها و جنبش‌های مخالف قدرت خود چه در داخل خود رژیم و چه در کشور ایران و چه در سطح منطقه و بالاخره بین‌المللی، جایگزین صف‌بندی طبقاتی و اجتماعی جامعه ایران گردد؛ و همین استحاله تضادها، باعث انحراف خانمان‌سوزی گردید که در ۳۸ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی به جای اینکه سرمایه‌های انسانی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی این ملت بزرگ، هزینه استمرار انقلاب ضد استبدادی ۵۷ بشود، همه در خدمت کشت و کشتار و سرکوب و سرنیزه و تیغ و داغ و درفش و جنگ‌های حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی با جنبش‌های اقلیت‌های قومی و جنبش‌های جامعه ایران اعم از جنبش کارگری و جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی و جنبش زنان و غیره درآید؛ و در عرصه منطقه در راستای تثبیت هژمونی

رژیم مطلقه فقهاتی بر هلال شیعیه منطقه، از خلیج فارس تا مدیترانه، در خدمت جنگ‌های خامن‌سوز نیابتی و غیر نیابتی از جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با رژیم صدام حسین در عراق گرفته تا جنگ‌های نیابتی در سوریه و عراق و لبنان و غزه و یمن و بحرین و غیره درآید و در عرصه بین‌المللی جهت تحمیل حاکمیت منطقه‌ای خود، با جایگزین کردن «دشمنی با آمریکا به جای مبارزه با امپریالیسم که از خیمه شب بازی اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ شروع گردید و تا امروز که وارد نبرد با ترامپسیسم گردیده است» منهای هزینه بیش از هزار میلیارد دلار و میلیون‌ها کشته و زخمی و آواره و ویرانی که کمترین آثار آن جنگ استخوان‌سوز، پس از ۳۰ سال از پایان آن جنگ اقتصادسوز، به چالش کشیدن محیط زیست ۱۱ استان کشور توسط حرکت ریزگردها از سرزمین‌ها و باتلاق و نخلستان‌های سوخته عراق و خوزستان می‌باشد، بطوریکه امروز در ثروتمندترین استان کشور، یعنی استان خوزستان به وسیله این ریزگردها، نه تنها تمامی زیرساخت‌های اقتصادی به چالش گرفته شده است، حتی امکان نفس کشیدن برای مردم مظلوم و نگون‌بخت خوزستان (که در عرصه جنگ در نیمه دوم سال ۵۹ در زمان آواره‌گی در بیابان‌ها، فخرالدین حجازی نماینده اول مردم تهران در مجلس پشت تریبون مجلس از نیروی هوایی ایران می‌خواست تا آواره‌های مظلوم خوزستان را از هوا بمباران کنند) وجود ندارد. همان جنگ خامن‌سوزی که از خرداد سال ۶۱ بعد از فتح خرمشهر و عقب‌نشینی رژیم توتالیتر صدام حسین از سرزمین‌های اشغال شده ایران، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۶ سال بعد از فتح خرمشهر، تلاش می‌کرد تا با شعار «راه قدس از کربلا می‌گذرد» و شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» به خیال خام خود قدرت سیاسی خود را بر عراق و بر هلال شیعیه منطقه تثبیت نماید.

البته در تابستان ۶۷ وقتی که نتوانستند از نمد جنگ با صدام حسین برای خود کلاهی بدوزند، پس از خوردن جام زهر، به جان زندانیان سیاسی ایرانی افتادند و با دو خط فتوا «راه قدس را از کربلای اوین و گوهردشت و دیگر زندان‌های سیاسی ایران مظلوم عبور دادند». البته این ناکامی رژیم مطلقه فقهاتی در عراق (توسط جنگ ۸ ساله خود با رژیم صدام حسین) بعداً در سال ۲۰۰۳ با تهاجم جهان سرمایه تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا، به کام نشست. چراکه امپریالیسم آمریکا پس از تجاوز و اشغال کشور عراق و سرنگون کردن صدام حسین و حزب بعث عراق، کشور عراق را دو دستی تحویل رژیم مطلقه فقهاتی داد تا رژیم مطلقه فقهاتی در راستای تثبیت هژمونی خود بر هلال شیعیه منطقه از خلیج فارس تا دریای مدیترانه آنچه را که در خواب هم تصور آن نمی‌کرد، در بیداری توسط تهاجم نظامی جهان سرمایه‌داری تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا صاحبان بشود و باز در ادامه آن ناکامی جنگ ایران‌سوز ۸ ساله بود که رژیم مطلقه فقهاتی، پروژه

انرژی هسته‌ای در طول ۲۲ سال با صرف بیش از ۵۰۰ میلیارد دلار از سرمایه مردم نگون‌بخت ایران، جهت برهم زدن توازن قدرت‌های استراتژیک در منطقه خاورمیانه به نفع خود و تضمین آینده قدرت حکومت خود در برابر تجاوزات جهان سرمایه‌داری تحت هژمونی امپریالیسم، به کار گرفت؛ و از نیمه دوم سال ۹۱ پس از اینکه رژیم مطلقه فقهاتی خود را گرفتار باتلاق تحریم جهان سرمایه‌داری تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا دید و موجودیت قدرت خود را در عرصه این باتلاق تحریم اقتصادی جهان سرمایه‌داری در خطر استراتژیک دید، تحت شعار «نرمش قهرمانانه»، دومین جام زهر خود را سر کشید و با پروژه مهندسی شده انتخابات دولت یازدهم، توسط حزب پادگانی خامنه‌ای در خرداد ۹۲ توسط جایگزین کردن حسن روحانی (که‌نه کارترین مهره امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۸ سال گذشته) به جای محمود احمدی نژاد نماینده راست پادگانی و راست داعشی رژیم مطلقه فقهاتی که تاریخ مصرفی آن به پایان رسیده بود و دیگر شعار او که می‌گفت: «قطعنامه‌های شورای امنیت کاغذ پاره‌ای بیش نیست» (و هزینه بیش از ۳۰۰ میلیارد دلار حاصل فروش نفت او در خدمت راست پادگانی در این پروژه به پایان رسیده بود) از سکه افتاده بود و تحریم‌های اقتصادی جهان سرمایه‌داری (که بزرگترین پروژه تحریمی تاریخ امپریالیستی جهان سرمایه‌داری بود)، بخصوص تحریم بانک مرکزی و فروش نفت، رژیم مطلقه فقهاتی را به زانو درآورده بود، حزب پادگانی خامنه‌ای توسط تن دادن به «پروژه برجام» علاوه بر اینکه چشمه‌های تولیدی این پروژه خامن‌سوز ۲۲ ساله که با سرمایه بیش از ۵۰۰ میلیارد دلار از سرمایه مردم نگون‌بخت ایران شکل گرفته بود با بتون پر کرد، برای مدت ۳۰ سال ذلت بارتر از قرارداد ترکمنچای، تمامی فعالیت این پروژه اقتصادسوز، تحت تسلیم نظارت شبانه روزی جهان سرمایه‌داری و امپریالیسم آمریکا، سترون و عقیم کرد. □

ادامه دارد

چگونه هزینه مبارزه برای جنبش‌های

چهارگانه ایران کاهش دهیم؟

در بیش از نیم قرن گذشته در ایران شاهدان بودیم. به عبارت دیگر، در «مانیفست عملی پیشگام» (برعکس «مانیفست عملی پیشاهنگ») «اعتلای مبارزه اجتماعی» در بستر «اعتلای مبارزه‌های جنبش‌های چهارگانه اجتماعی شکل پیدا می‌کند، نه در نشست‌های تشکیلات عمودی نیروهای پیشاهنگ آن هم به صورت دستوری و اعلامیه‌ای و تزریق شده از بیرون به جنبش‌های چهارگانه. شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «پیشگام» پروسس اعتلای مبارزه در جامعه ایران در عرصه جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی مادیت می‌بخشد.

لذا برای این منظور، پیشگام وظیفه خود می‌داند تا پیوسته به «اعتلای مبارزه صنفی جنبش‌های چهارگانه، در عرصه کارگاه و کارخانه و اداره و دانشگاه و مدرسه و غیره فکر کند تا بتواند با هدایت‌گری (نه رهبری) خویش از حداقل مبارزه صنفی (حتی در شکل انفرادی و کارگاهی) حداکثر مبارزه اعتلایافته در همان عرصه توسط همان نیروها بیافریند. یعنی پیشگام برعکس پیشاهنگ، حرکت نه به شکل نظری و نه به شکل عملی از بیرون بر نیروهای جنبش‌های چهارگانه تزریق نمی‌کند بلکه بر همان حرکت حداقلی نیروهای جنبش‌های چهارگانه تکیه می‌کند و به آن بهاء می‌دهد و در کنار (نه جلوتر مانند پیشاهنگ) همان نیروها هدایت‌گری می‌نماید و در عرصه پروسس اعتلانی، از حلقه‌های مبارزه صنفی - صنفی عبور می‌دهد و وارد حلقه‌های صنفی - سیاسی و سیاسی - صنفی و سیاسی می‌کند.

در پاسخ به این سؤال سترگ و گران‌سنگ باید بگوئیم که علت شکست سه مؤلفه پیشاهنگ در ایران از دهه ۲۰ به بعد، «خود تئوری عام استراتژی پیشاهنگی، فارغ از سه شکل چریک‌گرایی مدرن و ارتش خلقی و حزب طراز نوین لنینیستی آن می‌باشد». چراکه تئوری عام استراتژی پیشاهنگی در ایران در بیش از نیم قرن گذشته، در سه شکل آن، اولاً مبتنی به کسب قدرت سیاسی است.

ثانیاً تکیه مطلق بر تشکیلات عمودی جریان خاص خود دارد. ثالثاً معتقد به قیمی و جایگزین کردن حرکت پیشاهنگ به جای جنبش و طبقه و مردم می‌باشد.

رابعاً به علت اینکه پیشاهنگ در سه شکل آن در چارچوب این استراتژی، تنها از طریق کسب قدرت سیاسی (با هر شیوه‌ای) می‌خواهد به حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی و اقتصادی و سیاسی در جامعه ایران دست پیدا کند، لذا به همین دلیل معیار داوری و ارزش‌گذاری پیشاهنگ، تنها در چارچوب هر چه بیشتر رسیدن به قدرت می‌باشد.

حال با عنایت به این خودویژگی‌های «استراتژی پیشاهنگی» می‌توانیم در اینجا به طرح «استراتژی پیشگامی» در یک رابطه مقایسه‌ای و تطبیقی با استراتژی پیشاهنگی بپردازیم:

الف - «پیشگام» برعکس «پیشاهنگ» به دنبال کسب قدرت سیاسی نیست. بلکه در چارچوب «استراتژی جامعه مدنی جنبشی، حقوقی، تکوین یافته از پائین است که در راستای سازمان‌گری افقی، همه قدرت تشکیلات عمودی خود را در خدمت استراتژی جامعه مدنی جنبشی حقوقی تکوین یافته از پائین، قرار می‌دهد.»

ب - «پیشگام» برعکس «پیشاهنگ» معتقد به نمایندگی و قیمی و رهبری و قائم مقامی جنبش‌های چهارگانه اجتماعی ایران نیست، بلکه برعکس در چارچوب «استراتژی جامع مدنی جنبشی، حقوقی، تکوین یافته از پائین، توسط جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی می‌کوشد تا خود این جنبش‌های چهارگانه را آستن رهبری جمعی جهت تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خود بکند.»

ج - «پیشگام» برعکس «پیشاهنگ» معتقد است که «مبارزه جنبش‌های چهارگانه جامعه ایران از مسیر زندگی خود آنها و مبارزه روزمره صنفی‌شان عبور می‌کند نه از حرفه‌ای شدن آنها، همراه با جداسازی از کارگاه و کارخانه و مدرسه و اداره و دانشگاه و غیره و قرار گرفتن در تشکیلات مخفی و نیمه مخفی عمودی جریان‌های پیشاهنگ» (آنچنانکه



یادمان باشد که «ترم سیاسی» در پروسس مبارزه نیروهای چهارگانه جنبش‌های ایران، «همان فراگیر شدن مطالبات نیروهای جنبش در عرصه طبقه و ملی می‌باشد و ربطی به ترم سیاسی در مبارزه پیشاهنگ که سرنگونی حاکمیت و کسب قدرت سیاسی توسط پیشاهنگ می‌باشد، ندارد.»

علی‌ایحاله، به همین دلیل است که «پیشگام» برعکس «پیشاهنگ» به حرفه‌ای کردن مبارزه برای افراد جنبش‌های چهارگانه و جدا کردن آنها از عرصه مبارزه صنفی، یا صنفی - سیاسی یا سیاسی - صنفی یا سیاسی - سیاسی فکر نمی‌کند. بلکه برای «پیشگام» حتی مبارزه صنفی و روزمره مؤلفه‌های چهارگانه جنبش‌های ایران دارای مضمون سیاسی می‌باشد.

د - «پیشگام» برعکس «پیشاهنگ» از آنجاییکه به «حرکت افقی» و «مبارزه صنفی و سیاسی» خود جنبش‌های چهارگانه فکر می‌کند (نه مانند پیشاهنگ به حرکت عمودی توسط مبارزه سیاسی تزیقی از بیرون جهت کسب قدرت سیاسی)، لذا به همین دلیل است که پیشگام خوب می‌داند که برای اعتلای «حرکت افقی» (نه حرکت عمودی جهت کسب قدرت سیاسی) باید برای اعتلای مبارزه علنی و صنفی و سیاسی جنبش‌های چهارگانه در جامعه ایران، قبل از هر چیز «هزینه مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی کاهش بدهد»، زیرا جنبش‌های چهارگانه ایران، از کارگر تا کارمند تا دانشجو تا معلم و دانش‌آموز «تنها به صورت علنی و صنفی می‌توانند وارد پروسس مبارزه اعتلا بخش شوند.»

طبیعی است که هر چه که «هزینه مبارزه با حاکمیت مطلقه فقهاتی بالا برود» توسط انسداد و اختناق فضای سیاسی حاکم بر جامعه ایران، شرایط برای مبارزه علنی نیروهای جنبش‌های چهارگانه ایران سخت‌تر می‌شود، یعنی برعکس «پیشاهنگ» که اراده‌گرا می‌باشد و تنها با بالا بردن هزینه مبارزه و انحصاری کردن مبارزه در چارچوب تشکیلات عمودی خود می‌تواند به حیات سیاسی خود ادامه بدهد، «پیشگام» واقع‌گراست، لذا از زاویه منافع تشکیلات عمودی و جریان خود به مبارزه جنبش‌های چهارگانه ایران نمی‌نگرد، بلکه بالعکس از زاویه «مبارزه جنبش‌های افقی» به «حرکت عمودی خود» می‌نگرد. در نتیجه در این رابطه است که برای «پیشگام» پانین آوردن «هزینه مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی» به عنوان یک امر حیاتی تلقی می‌شود. زیرا توده‌ها و مردم در بستر مبارزه جنبش‌های چهارگانه، تنها زمانی حاضر به ریسک در عرصه مبارزه می‌شوند که هزینه مبارزه برای آنها کمتر باشد و بتوانند به صورت علنی مبارزه کنند. به همین ترتیب است که هر گونه تلاشی که باعث بالا رفتن هزینه مبارزه برای جنبش‌های چهارگانه ایران بشود، از نظر «پیشگام» امر چپ‌روانه تعریف می‌گردد و آن را بستر ساز «سکتاریست و منفرد شدن پیشگام می‌داند.»

برای مثل طرح «شعار سرنگونی در این شرایط» که جنبش‌های چهارگانه ایران دارای بحران درونی می‌باشند و مبارزه آنها محدود به مبارزه صنفی است، هر چند می‌تواند برای «استراتژی پیشاهنگی» در جامعه ایران خوش رنگ و خوش بو باشد و «پیشاهنگ» می‌تواند راحت‌تر در خارج از کشور بنشیند و با شعار سرنگونی چهره قهرمانانه به خود بدهد، برای «پیشگام» در این «زمان و در این شرایط» امری «چپ‌روانه» می‌باشد. بنابراین بزرگ‌ترین تفاوت «استراتژی پیشاهنگی» با «استراتژی پیشگامی» در این است که پیشگام، کلیدواژه حیات سیاسی خود «در مبارزه علنی» توسط «کاهش هزینه مبارزه» برای پیوند با «حرکت افقی جامعه» در راستای استراتژی «دستیابی به جامعه مدنی، جنبشی، حقوقی، تکوینی یافته از پانین» می‌بیند.

در صورتی که در چارچوب «استراتژی پیشاهنگی»، «پیشاهنگ» کلیدواژه حیات سیاسی خود را در «مبارزه مخفی و حرکت عمودی» توسط «افزایش هزینه مبارزه و قهرمان‌سازی از خویش در برابر توده‌ها» برای «سربازگیری و کسب حمایت مادی و معنوی آنها» در راستای «استراتژی کسب قدرت سیاسی حاکم» می‌بیند.

ماحصل اینکه، «پیشگام» تنها در شرایطی می‌تواند به اعتلای مبارزه جنبش‌های چهارگانه توسط حرکت افقی دست پیدا کند که بتواند با کاهش هزینه مبارزه، شرایط برای فراگیر شدن مبارزه در طبقه و در جامعه ایران فراهم بکند. برعکس پیشاهنگ که تنها در فضای سیاسی انسداد و اختناق و استبداد می‌تواند شرایط برای اعتلای استراتژی پیشاهنگی خود فراهم نماید. چراکه «تنها در شرایط اختناق و انسداد و استبداد سیاسی است که توده‌ها نیاز به قهرمانان پیدا می‌کنند» تا در غیاب آنها و در راه منافع آنها، آن قهرمانان، به نمایندگی از آنها، برای آنها مبارزه کنند و آنها به جای بازی‌گری، به عنوان نظاره‌گر بیرون از صحنه به تماشا بنشینند و برای قهرمانان پیشاهنگ خود کف بزندند. در همین رابطه است که برشت می‌گوید: «بدبخت مردمی هستند که نیازمند به قهرمانان باشند.»

علیهذا، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «شیشه عمر استراتژی پیشگامی در فضای بسته و انسداد و اختناق و هزینه سنگین مبارزه نهفته است» در صورتی که «شیشه عمر استراتژی پیشاهنگی در فضای باز و هزینه کم مبارزه نهفته می‌باشد». زیرا هر چه هزینه مبارزه کم بشود، توده‌ها و مردم می‌توانند در چارچوب جنبش‌های چهارگانه خویش راحت‌تر وارد مبارزه مستقیم در عرصه‌های مختلف صنفی - صنفی و صنفی - سیاسی و سیاسی - صنفی و سیاسی - سیاسی بشوند. مصمم شوند تا سرنوشت خود را به دست خود تعیین نمایند.

فراموش نکنیم که «تلاش جهت کاهش هزینه مبارزه توسط پیشگام،



برای پیشگام نیست» بلکه برای بسترسازی «جهت حضور مردم در عرصه مبارزه و حرکت افقی و پیوند با جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی می‌باشد». باری، تنها در این صورت است که دیگر تلاش پیشگام برای کاهش هزینه مبارزه، «بوی عافیت‌طلبی نمی‌دهد» بلکه برعکس دارای مضمون ترقی‌خواهانه و انقلابی می‌باشد.

به یاد داشته باشیم که آنچه که باعث گردید تا در شرایط ۳۰ خرداد ۶۰ به بعد «شرایط جهت اعتلای استراتژی پیشاهنگی، تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق در جامعه ایران فراهم گردد، همان انسداد و اختناق و استبداد فضای سیاسی حاکم توسط رژیم مطلقه فقهاتی بود که باعث نابودی استراتژی پیشگامی در آن سال‌ها، در جامعه ایران گردید» و آنچه که باعث گردید «تا از نیمه دوم دهه ۸۰، شرایط جهت اعتلای استراتژی پیشگامی در ایران فراهم گردد، ظهور فضای مجازی و رشد فرهنگ اینترنتی و رشد ماهواره‌های برون مرزی و تکوین جایگاه تلفن همراه به عنوان یک امر فراگیر در جامعه ایران در عرصه مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی بود.» نه برعکس آنچه که گفته می‌شود توسط جنبش به اصطلاح «اصلاحات» یا «جنبش سبز»، چراکه خود این جنبش‌ها مولود همین مؤلفه‌ها در آن شرایط بودند، آنچنانکه بهار عربی که یکسال بعد از جنبش سبز در جهان عرب ظهور کرد، نیز مولود همین مؤلفه‌ها بود. به همین دلیل، فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، تنها عرصه‌ای هستند که در مبارزه داخلی جنبش تحول‌خواهانه مردم ایران با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۳۸ سال عمر این رژیم، رژیم مطلقه فقهاتی در برابر آن «حاضر به نوشیدن جام زهر و بالا بردن دست خود به عنوان تسلیم شد». زیرا مردم ایران تنها در عرصه فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی است که آزادانه می‌توانند بدون هیچ ترسی و بدون هیچ هزینه‌ای با هم دیالوگ مستقیم سیاسی بکنند و اطلاعات خود را به صورت جمعی یا اجتماعی درآورند.

«اجتماعی شدن معرفت یا آگاهی» که پله اول دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری) می‌باشد، در جامعه ایران مادیت اجتماعی بخشند و شرایط برای تحقق و دستیابی به دموکراسی - سوسیالیستی معلم کبیرمان شریعتی که همان اجتماعی شدن سیاسی و اقتصاد و معرفتی می‌باشد فراهم بشود. در همین رابطه بود که از نیمه دهه ۸۰ شرایط جهت ظهور دوباره «استراتژی پیشگامی» در جامعه ایران فراهم گردید و «نشر مستضعفین» در همین دوران، با هدف «استمرار استراتژی آرمان مستضعفین که همان استراتژی پیشگامی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران، در سال‌های ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ بود، ظاهر شد» و در طول ۸ سالی که از حیات سیاسی نشر مستضعفین می‌گذرد، این نشریه کوشیده است

«تا به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی پیشگام مستضعفین ایران، استراتژی پیشگامی در شرایط جدید جامعه ایران، در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی و حقوقی و تکوین یافته از پانین، توسط جنبش‌های چهارگانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری و سیاسی، تکیه‌گاه و مسیر حرکت خود بر پایه دو مؤلفه عمودی و افقی قرار دهد.»

لذا در این رابطه بوده است که «نشر مستضعفین» در طول ۸ گذشته عمر خویش:

اولاً کوشیده است تا «خلاء تئوریک عام و خاص و مشخص حرکت افقی جامعه ایران را پر کند.» ثانیاً تلاش کرده است تا در راستای «استراتژی پیشگامی خود، شرایط جهت پیوند با جنبش‌های افقی جامعه ایران فراهم نماید.» ثالثاً علت اینکه نشر مستضعفین در طول ۸ سال گذشته با زبان ترویجی (نه تهییجی) با جامعه ایران و جنبش‌های چهارگانه سخن گفته است این است که در ادامه راه اقبال و شریعتی و آرمان مستضعفین، رسالت امروز خود را در جامعه ایران یک رسالت «خودآگاهی‌بخش» تعریف می‌کند.

رابعاً در طول ۸ سال گذشته، نشر مستضعفین رسالت آگاهی‌بخش خودش را در اعتلا و ارتقاء خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی طبقاتی جامعه ایران و جنبش‌های مختلف جامعه ایران اعم از: ۱ - جنبش کارگری، ۲ - جنبش دانشجویی، ۳ - جنبش مزدبگیران، ۴ - جنبش حاشیه‌نشینان، ۵ - جنبش دانش‌آموزی، ۶ - جنبش زنان، ۷ - جنبش معلمان، ۸ - جنبش اقلیت‌های قومی، ۹ - جنبش کارمندان و طبقه متوسط شهری و غیره در ایران، تعریف کرده است.

خامساً از آنجائیکه نشر مستضعفین در تحلیل جامعه‌شناسانه خود از جامعه ایران، «جامعه ایران را یک جامعه مذهبی می‌داند» لذا در راستای «رسالت خودآگاهی‌بخش خود» آنچنانکه هگل می‌گوید، «معتقد گردید که در جامعه مذهبی تمامی مؤلفه‌های خودآگاهی‌بخش باید از کانال مذهب (آنهم نه به عنوان مذهب ابزار، بلکه مذهب رهائی‌بخش) عبور نماید». در همین رابطه است که از آنجائیکه نشر مستضعفین معتقد که اسلام قرآنی پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال و شریعتی (نه اسلام روایتی و نه اسلام فقهاتی و نه اسلام صوفیانه غزالی و مولوی و حافظ و نه اسلام کلامی اشاعره و معتزله و نه اسلام ولایتی قدرت‌گرا و نه اسلام فلسفی یونانی‌زده فارابی و ابن سینا و ملاصدرا و طباطبائی و مطهری و غیره و نه اسلام زیارتی سنت‌گرا و فرقه‌گرا)، از چنین ظرفیت و پتانسیلی برخوردار می‌باشد، لذا به همین دلیل از همان آغاز ظهور خود، «موضوع و اساسی و بازسازی اسلام توسط اجتهاد در تمامی اصول و فروع آن، در ادامه راه اقبال و شریعتی در دستور کار خود قرار داده است.»

ادامه دارد

که از نو باید او را شناخت!

توحید شش مؤلفه‌ای وجودی، انسانی، اجتماعی، تاریخی، فلسفی و معرفت‌شناسانه

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

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

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

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.

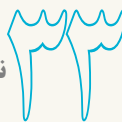
۸ - اقبال اولین متکلمین الهی است که بعد از قرآن و پیامبر اسلام با تاسی از آیات قرآن، به خصوص تاسی از آیه ۲۹ - سوره الرحمن، «...كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» و آیه ۴۷ - سوره زاریات «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» خداوند را هم زمان‌مند اعلام می‌کند و زمان طبیعی به خود خداوند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

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

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

لذا آنچنانکه بر سر در آکادمی افلاطون نوشته شده بود که «کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود»، بر سر در متافیزیک اقبال نوشته شده است که «کسی که زمان طبیعی قرآن و پیامبر اسلام فهم نمی‌کند، وارد این معبد نشود»؛ زیرا اقبال با پروژه زمان طبیعی و تعمیم دادن آن به همه وجود و زمان‌مند دانستن حتی خود خداوند، «به بازسازی توحید کلامی الهیون و مسلمان پرداخت که برای بیش از هزار سال، توسط محدود و محصور کردن این توحید به عرصه‌های ذهنی، توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید کلامی و توحید افعالی، خلانی بزرگ در متافیزیک توحیدی مسلمانان بوجود آورده بودند.»

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



۱۷ - اقبال با پروژه «زمان طبیعی»، علاوه بر اینکه توانست توحید اسکولاستیک و سوپرناتو کلام الهیون را از آسمان به زمین بیاورد و توحید را از ذهن به عرصه عین و وجود بکشاند 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 ایژکتیو درآورد و خدای ایژکتیو قرآن را جایگزین خدای سوپرناتو 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 فقهانی را به چالش بکشد؛ و توسط پروژه «زمان طبیعی» بود که اقبال، نظریه‌های افلاطون و فلوطین یا نوافلاطونی‌ها 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 مُثُل 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 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 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 استقرانی 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 نظرمتفکران 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. (لاتسبوا 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 بنا بر 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 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 خلیل 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 بنا بر نظریه ایشان، «دستگاه‌های اتوم‌های 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 اتومی 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 ادراک 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 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 «جربه خودآگاهانه ما مورد جربه و تحلیل روانشناختی دقیق قرار گیرد تا ماهیت واقعی زمان آشکارتر شود». برای «جربه 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 اتومی متولد می‌شود. بنابراین، خصوصیت جربه 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 اتومی را از میان برمی‌دارد؛ و اگر بدین ترتیب رهبری جربه 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 اتومی 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 اتومی 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

«خدای اقبال» «خدای شریعتی» ۲۴

خالق است، نه خدای ناظم و صانع. خدای اقبال ضد جبر است، ضد استبداد است، ضد تماشاگری بی‌بازیگری و ضد بازنشستگی بیرون از وجود است. خدای اقبال خالق انسانی است که این انسان به عنوان مخلوق و جانشین و برگزیده و امانتدار او مانند خود خالقش و مانند خداوندش هم اراده دارد، هم آزاد است و هم سازنده و خالق سرنوشت سیاسی و اجتماعی و تاریخی خود می‌باشد.

انسان اقبال انسان آزاد است، انسان اقبال خالق سرنوشت خویش است، انسان اقبال ضد جبر است، انسان اقبال ضد استبداد است، انسان اقبال ضد استثمار است، انسان ضد فلسفه افلاطونی و ارسطونی است، انسان اقبال ضد بی‌ارادگی کلام اشاعره و معتزله است، انسان اقبال خلیفه الله است، انسان اقبال برگزیده خدا است، انسان اقبال امانتدار خدا است، انسان اقبال هم سازنده سرنوشت خویش است، و هم مسئول تغییر جامعه و تاریخ بشر است، انسان اقبال هم مانند خداوند اراده دارد، و هم بازیگر است و پیوسته در حال تلاش و مبارزه و سازندگی است، انسان اقبال خود را جانشین خدا می‌داند، انسان اقبال خود برگزیده خدا می‌داند، انسان اقبال خود را امانتدار خداوند می‌داند.

جهان اقبال جهانی است که از حیات و تکامل و حرکت و رشد پر شده است، جهان اقبال جهانی است که از وجود که هم شامل خدا می‌شود و هم شامل موجود پر شده است، جهان اقبال جهانی است که اصل علیت به عنوان یک جبر بر آن حاکم نمی‌باشد، جهان اقبال جهانی است که همه در حرکت و تلاش و تکامل و شدن و صیوررت می‌باشد، جهان اقبال جهانی است که همه وجود است نه موجود، و همه بازیگرند نه تماشاگر، در جهان اقبال سکون و تماشاگری و موجود بودن معنا

اقبال می‌کوشد تا با شکستن جبر علم خداوند، به کار خودش، خبر حاکم بر اراده مسلمانان را در هم بشکند.

اقبال می‌کوشد، تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی به خداوند، خداوند تکامل‌پذیر را در هستی، جایگزین خداوند بی‌نیاز از تکامل بکند.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان به خداوند و تکامل‌پذیر دانستن خداوند - برعکس دیدگاه فلسفی حلولی هگلی -، تکامل خداوند را در خلقت مهندسی شده و دائماً در حال خلق در حال و آینده تعریف کند.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان حقیقی و فلسفی (نه زمان ریاضی و تسلسلی انشینی) به خداوند، بین تکامل در وجود و انسان با تکامل خداوند مرزبندی نماید.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و حقیقی و مرزبندی بین زمان فلسفی و زمان ریاضی یا تسلسلی تکامل وجود و انسان را حرکت از نقص به کمال معنی کند، اما تکامل خداوند را خلقت دائم و ساختن وجود در حال و آینده تعریف نماید.

اقبال می‌کوشد تا با تعمیم زمان فلسفی و حقیقی به خداوند، خداوند را در چارچوب آیه «کل یوم هو فی‌شان» دائماً در حال خلقت جدید بداند.

اقبال می‌کوشد تا در چارچوب تعمیم زمان فلسفی و خلقت جدید خداوند در درون وجود، خداوند آزاد و صاحب اراده و مختار و دائماً در حال خلق جدید و بازیگر را جایگزین خدای بی‌اختیار که درون علم خود محصور می‌باشد، و تنها به تماشاگری وجود نشسته است، بکند.

اقبال می‌کوشد تا توسط خداوند درون وجود و درون زمان حقیقی و تکامل‌پذیر و بازیگر و صاحب اراده و اختیار و دائماً در حال خلق جدید، «انسان مسلمان را به عنوان امانتدار و به عنوان خلیفه الله و به عنوان برگزیده چنین خداوندی، از جبر و ذلت سیاسی و اجتماعی و فلسفی و انسانی و تاریخی نجات دهد.»

اقبال می‌کوشد تا با جایگزین کردن خدای خالق و خدای بازیگر و خدای درون وجود و خدای دائماً در حال خلقت جدید و خدای تکامل‌پذیر، «با خدای حلولی هگلی و خدای سوبژکتیو کانتی و خدای عدمی مولوی و خدای ظاهری اسپینوزائی و خدای برون از خلقت ارسطویی و خدای بازنشسته نیوتنی و خدای مستبد فقهای حوزه‌های فقه‌های خدای محصور در جبر علم خویش متکلمین بجنگد.»

خدای اقبال، خدای آزاد و با اراده است، که دائماً در حال خلقت جدید است. خدای اقبال توسط حضور در وجود و حضور در زمان فلسفی، هیچگونه جبر علمی بر او حاکم نمی‌باشد. خدای اقبال با ساختن بدون نقشه قبلی دائم وجود، در حال و آینده، خدای

ندارد، در جهان اقبال، خداوند هم وجود است، در جهان اقبال حیات همان وجود است نه موجود، در جهان اقبال وجود روحانی بر وجود مادی مسلط می‌باشد، در جهان اقبال هم روح و هم بدن به صورت یک کل وجود دارد، در جهان اقبال خداوند از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است، در جهان اقبال جز وجود متحرک و دایما در حال خلق جدید و رو به جلو چیز دیگری وجود ندارد، در جهان اقبال هم خداوند وجود است هم انسان، در جهان اقبال خداوند هم معنای وجود است و هم معنای حیات و هم معنای تکامل، در جهان اقبال نه ایده ایده‌آلیستی و نه ماده ماتریالیستی معنا ندارد، بلکه آنچه معنا دارد فقط وجود است، وجود در جهان اقبال موجود ساخته اپیستمولوژی انسان است، و موجود برداشت انسان از وجود است. در جهان اقبال، خلقت وجود از آغاز تا انتها صورت تدریجی داشته و دارد و خواهد داشت نه صورت دفعی و خلق الساعه‌ای، در جهان اقبال روح از جنس اکشن و اراده است، نه مخلوقی قرار گرفته در عالم مثل افلاطونی.

در علم کلام اقبال، کلام از تصور جدید از خدا آغاز می‌شود، در علم کلام اقبال، بدون بازسازی تصور جدید از خداوند امکان بازسازی کلام و اسلام وجود ندارد، در علم کلام اقبال، بازسازی کلیت اسلام در گرو بازسازی تصور از خدا می‌باشد، در علم کلام اقبال شکست جبر انسان در گرو شکست جبر خداوند از حصار علم خود است، در علم کلام اقبال، آزادی و اراده و تغییرسازی اجتماعی و سیاسی و تاریخی انسان، در گرو تبیین بازسازی تصور ما از خداوند است. در علم کلام اقبال، خداوند به عنوان من بی‌نهایت است آنچنانکه انسان به عنوان من بانهایت است، در علم کلام اقبال هم خدای بی‌نهایت و هم انسان بانهایت ماهیت وجودی دارند.

در علم کلام اقبال موجود اصالت ندارد وجود اصالت دارد، در علم کلام اقبال اصل علیت ارسطویی و یونانی‌زده بی‌معنا است در علم کلام اقبال روح و نفس مولود فلسفه ارسطویی و یونانی‌زده بی‌معنا می‌باشد، تنها من و خود در عرصه وجود و من مطلق معنا دارد، در علم کلام اقبال، هم خدا من است، و هم انسان من است، با این تفاوت که خدا من بی‌منتهاست و انسان من با انتها است، در علم کلام اقبال وجود در چارچوب من و حیات و خود تبلور پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال روح و نفس فلاسفه یونانی بی‌معنا هستند، در علم کلام اقبال، او با دو مقوله «من و خود» به جنگ «روح و نفس» یونانی‌زده می‌رود، در علم کلام اقبال، او توسط «آگاهی و خود و حیات و من» به جنگ فلسفه یونانی می‌رود.

در علم کلام اقبال، او توسط خدای درون وجود به جنگ خدای عدمی مولوی می‌رود، در علم کلام اقبال داستان آدم در قرآن داستان انسان است نه فردی به نام آدم، در علم کلام اقبال انسان هم خلیفه الله است

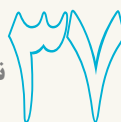
هم امانتدار و هم برگزیده خداست، در علم کلام اقبال، امانتداری انسان، همان صاحب «من بودن» انسان است، در علم کلام اقبال، عامل جاودانگی انسان، «همان من انسانی» می‌باشد، که در هر فرد انسان به صورتی خاص تکوین پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، «من در انسان‌ها، همان امانت خداوند در انسان» می‌باشد که به قول حافظ:

آسمان بار امانت نتوانست کشید / قرعه فال بنام من دیوانه زدن

در علم کلام اقبال، تا زمانیکه به شناخت «من در انسان» دست پیدا نکنیم، امکان فهم جاودانگی و قیامت و آخرت نمی‌باشد، در علم کلام اقبال، سنگ بنای فهم آخرت و قیامت انسان در گرو فهم من در انسان است، در علم کلام اقبال، جاودانگی و خلود حق همه انسان‌ها نیست، بلکه تنها انسان‌هایی صاحب خلود و جاودانگی و آخرت و قیامت می‌شوند، که توانسته باشند در دنیا «من خود را، با اراده و آگاهی و اختیار پرورش دهند»، در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم دو مکان خارج از افراد نیست، بلکه نمایش من فردی در هر انسان است، در علم کلام اقبال، قیامت و آخرت هر کس در عرصه «تبلور من فردی» هر کس تکوین پیدا می‌کند.

در علم کلام اقبال، «بهشت و جهنم و قیامت و آخرت» خارج از «من فردی انسان» که در هر فرد به صورتی خاص تکوین پیدا می‌کند، بی‌معنی است، در علم کلام اقبال هر فردی بهشت و جهنم و قیامت خاص خود دارد، که توسط پرورش من فردی خودش در این دنیا تکوین پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال بهشت و جهنم دو مکانی که در آینده افراد در آن جمع می‌شوند نیستند، بلکه بهشت و جهنم همان شکل صیورتی است که هر کس در این دنیا در عرصه پراکسیس فردی و اجتماعی خود، آن من فردی خودش را با آن پرورش می‌دهد، در علم کلام اقبال بهشت و جهنم و قیامت هر کس در همین دنیا به صورت تدریجی، توسط تکوین «من فردی‌اش» حاصل می‌شود، و هر کس در همین دنیا، حامله بهشت و جهنم خود می‌باشد.

در علم کلام اقبال، بهشت و جهنم هر کس صورت فردی دارد و متفاوت از دیگری می‌باشد، در علم کلام اقبال، برعکس دیدگاه مولوی و تصوف هند شرقی، این انسان نیست که در خدا فنا فی الله می‌شود، بلکه این خداست که در عرصه زمان حقیقی و فلسفی در انسان قرار می‌گیرد، در علم کلام اقبال این بانهایت نیست که در بی‌نهایت فنا می‌شود، بلکه این بی‌نهایت است که توسط نیایش و دعا و مناسک و عبادات در انسان حضور پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال، فنا فی الله مولوی و تصوف هند شرقی به معنای نابودی تمامی اراده و اختیار انسان است، در علم کلام اقبال تنها با نیایش و دعا و مناسک و عبادت است که انسان می‌تواند، بی‌نهایت را با اراده و اختیار و انتخاب خود، در خود حاضر نماید، و در کنار آن به مقام خلیفه الهی و امانتداری و



جاودانه فردی» از جبر ماده و جبر طبیعت و جبر جامعه و جبر تاریخ و خبر الهی رهایی پیدا می‌کند، و با دو بال عقل و عشق و سه تجربه طبیعی و باطنی و دینی، تا خدا بالا می‌رود، و با خدا در خویش همنشین می‌شود، و همچون حلاج فریاد «ان الحق» سر می‌دهد.

در علم کلام اقبال این من فردی انسان است که هم عامل صعود اوست و هم عامل سقوط او، هم بهشت‌ساز است، و هم برای انسان جهنم‌سازی می‌کند، در علم کلام اقبال عامل گم شدن حریت و آزادگی مسلمانان توسط عرفا و متکلمین و فلاسفه یونانی‌زده در بیش از هزار سال گذشته که به عنوان بزرگترین فاجعه در تاریخ گذشته مسلمانان می‌باشد، معلول نفی امانت‌داری و خلیفه الهی و برگزیدگی انسان می‌باشد، که این همه باعث شده است تا انسان مکلف و منقاد و مقلد، جایگزین انسان سازنده جهان و جامعه و تاریخ قرآن بشود، در علم کلام اقبال «من» فقط خاص خداوند و انسان است، با این تفاوت که «من خداوند» از نظر اقبال «من بی‌منتهای» است، در صورتی که «من انسان، من با انتها است» و در همین رابطه است که، اقبال «منهای من خدا و من انسان» در جهان، من دیگری قائل نیست.

در علم کلام اقبال، اصل علیت ارسطویی و یونانی، که برای بیش از هزار سال توسط فلاسفه یونانی‌زده از فارابی تا طباطبائی و مطهری، به عنوان ستون تبیین جهان و وجود مطرح می‌شد، ساخته ذهن انسان و نیاز انسان می‌باشد، و اصالت بیرونی ندارد، و به عنوان واقعیتی در جهان خارج واقعیت ندارد، در علم کلام اقبال، نفی علیت در جهان خارج، جهت اثبات اراده و آزادی در انسان و در علم خداوند است، زیرا اقبال برای اثبات آزادی و اراده در عرصه حرکت خداوند و انسان، ابتدا خود را مجبور به نفی جبر در علم خداوند و در جهان خارج می‌بیند.

علی ایحال معتقد است که تا زمانیکه نتوانیم جبر خارج را نفی کنیم، امکان اثبات آزادی و اختیار برای انسان وجود ندارد، و در همین رابطه است که اقبال بزرگترین جبر در جهان خارج را اصل علیت بر ساخته فلسفه یونانی می‌داند، همچنین در همین رابطه است که اقبال معتقد است که تنها با خدای مختار و خالق و دائماً در حال خلق و بازیگر است که می‌توانیم انسان مختار و با اراده و تغییرساز اجتماعی و تاریخی بسازیم، به عبارت دیگر، اقبال معتقد است که، اول باید خدای آزاد داشته باشیم، تا در ظل آن بتوانیم صاحب انسان آزاد و با اراده بشویم، و بدون داشتن خدای آزاد امکان دستیابی به انسان آزاد و با اراده و سازنده سرنوشت خویش نیست. □

ادامه دارد

در علم کلام اقبال نه تنها انسان بانهایت در زیر پای خدا بی‌نهایت له نمی‌شود، بلکه برعکس این بانهایت خارج از عرصه فناء فی الله و بقاء بالله مولوی و تصوف هند شرقی است که با اراده خود توسط دعا و نیایش و عبادت و صوم و صلوات این «من امانت در خویش» را رشد می‌دهد، تا به مقام خلیفه الهی برسد، در علم کلام اقبال نه تنها خدای خالق و آزاد و با اراده و بازیگر و دائماً در حال خلق جدید باعث نابودی انسان نمی‌شود بلکه برعکس از آنجائیکه انسان همان خلیفه الله و همان برگزیده و همان امانت‌دار خداوند می‌باشد، مانند خدایش صاحب اختیار و اراده و آزادی می‌شود.

در علم کلام اقبال، آنچه در باب انسان بیش از هر چیز اهمیت دارد، اراده و آزادی و اختیار است، که اقبال معتقد است، که بدون آن هر گز امکان دستیابی به انسان تغییرساز اجتماعی و سیاسی نیست، در علم کلام اقبال، «من فردی انسان» که در هر فردی صورت خاص خود دارد، و به صورت آزاد در این دنیا توسط خود انسان پرورش می‌یابد و بسترساز تکوین قیامت و بهشت و جهنم در هر کس می‌شود، همان امانتی است که قرآن برای انسان به عنوان جانشین خدا مطرح می‌کند، در علم کلام اقبال، اگر این «من فردی» امانت در انسان در دنیا توسط خود انسان پرورش پیدا نکند، علاوه بر اینکه این فرد انسان لایق خلود و جاودانگی نمی‌باشد، بهشت و جهنم و حشر نخواهد داشت.

در علم کلام اقبال، همه انسان‌ها آخرت و قیامت و بهشت و جهنم و حشر ندارند، تنها انسان‌هایی آخرت و بهشت و جهنم و حشر دارند، که توانسته باشند «من فردی خود» را در این دنیا پرورش داده باشند، در علم کلام اقبال، همه اصالت انسان‌ها، در چارچوب همین «من و خود انسانی» معنی پیدا می‌کند، در علم کلام اقبال حتی جهنم همراه با من فردی انسان صورت جاودانگی ندارد، و خود جهنم بسترساز تصفیه من انسانی می‌شود، در علم کلام اقبال خلود ابدی در جهنم، برای من انسانی نفی می‌شود، در علم کلام اقبال هر کس در همین دنیا با حضور در «من فردی خود» می‌تواند دریابد که بهشتی است یا جهنمی، و آنکه نتواند در این دنیا بهشت و جهنمی بودن «من فردی خود» را فهم کند، لایق خلود و جاودانگی نیست.

در علم کلام اقبال توسط «من و خود فردی» که از نظر او همان امانت خدا می‌باشد، جدائی روح و بدن کانتی و ارسطویی و دکارتی به چالش کشیده می‌شود، در علم کلام اقبال - او مانند شاه ولی الله دهلوی - تنها اصالت را به «من فردی انسان» می‌دهد که این من فردی انسان است که از نظر اقبال روح و بدن انسان را با خود حمل می‌کند، در علم کلام اقبال انسان دارای من فردی، هم حریت دارد، و هم خلود، هم حشر دارد، و هم جاودانگی، در علم کلام اقبال انسان توسط «من آزاد و

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



در منظومه معرفتی ادیان ابراهیمی

بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی. همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه اتصال زنده میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی بوده است اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علوم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند. اختلاف پیدا کنیم و من در سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - H ازادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - س ۲۱ به بعد).

لذا نه تنها اقبال مانند ابو حامد امام محمد غزالی معتقد نبود که «علوم اسلامی خفته‌اند یا مرده‌اند» بلکه برعکس، اقبال معتقد بود که «کل دستگاه اسلام ویران شده است» و به جز قرآن، چیزی دیگر برای احیاء علوم اسلامی اعم فقه و کلام و فلسفه و غیره باقی نمانده است و به همین دلیل بود که اقبال شعار «بازسازی فکر دینی» را جایگزین شعار «احیاء علوم الدین» غزالی کرد؛ و توسط این شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» بود که او، اولاً برای اولین بار در تاریخ اسلام «اصل اجتهاد در اصول» را مطرح کرد، او معتقد بود که در عرصه این اسلام ویران شده، پروژه بازسازی اسلام جز با «اجتهاد در اصول» امکان‌ناپذیر نمی‌باشد.

لذا برعکس رویکرد شیخ مرتضی مطهری که معتقد بود «که تنها توسط اجتهاد در فقه، توسط فقهای حوزه‌های فقهی (قابل ذکر است که شیخ مرتضی مطهری کل اسلام را در فقه خلاصه می‌کرد و معتقد

ثالثاً اخلاقی که ابو حامد امام محمد غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» خود به عنوان قوام بخشنده اسلام احیاء شده بر آن تکیه می‌نماید، از آنجائیکه این اخلاق مورد اعتقاد غزالی همان تصوفی زهدی می‌باشد و تصوف زهدی او علاوه بر اینکه یک تصوف پرهیز (نه تصوف ستیز) است، خودبخود یک تصوف فردی، دنیاگریز، اختیارستیز نیز می‌باشد. علیهذا به همین دلیل اخلاق مورد ادعای غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین»، برعکس اخلاق زهدی امام علی در نهج البلاغه که یک اخلاق:

الف - جامعه‌سازانه، ب - عدالت‌طلبانه، ج - انسان‌محور، د - جمع‌گرا، ه - ظلم‌ستیز، و - واقعیت‌گرا، ز - فرادینی، ح - تاریخ‌مند و زمان‌مند و غیره می‌باشد، یک اخلاق: ۱ - فردگرا، ۲ - دنیاگریز، ۳ - اراده‌ستیز، ۴ - آخرت‌محور، ۵ - غیر تاریخی و غیر زمان‌مند، است.

در نتیجه، «غزالی در رابطه با پروژه احیاء علوم الدین خود شکست خورد» هر چند که او در آسیب‌شناسی «علل انحطاط نظری اسلام» در قرن چهارم و پنجم هجری درست تشخیص داده بود و درست فهمیده بود که «فقه‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی، دو بیماری عمده اسلام انحطاط‌زده نظری آن زمان می‌باشد»، البته در عرصه درمان و تجویز دارو غزالی به خطا افتاد و همین خطا عامل شکست پروژه احیاء علوم الدین غزالی گردید؛ زیرا موضوعی که غزالی نتوانست در این رابطه درست بفهمد، این بود که:


اولاً «انحطاط نظری و عملی اخلاق» در جامعه برعکس آنچه که غزالی فکر می‌کرد، یک «سنن و نتیجه است نه علت».

ثانیاً توسط «زهد صوفیانه، فردگرا و دنیاستیز و اختیارستیز» هرگز نمی‌توان به «اخلاق، فرادینی و ظلم‌ستیز و جمع‌گرا و جامعه‌سازانه قرآنی» دست پیدا کرد.

ثالثاً برعکس آنچه که امام محمد غزالی می‌پنداشت، «زهد صوفیانه» نمی‌تواند «فقه سرطانی» را به چالش بکشد؛ زیرا «فقه سرطانی زده حوزه‌های فقهی، معلول رویکرد دکماتیسیم حوزه‌های فقهی شیعه و سنی بوده است، نه خصلت‌های منحرف شده نفسانی مسلمین فقه‌زده»، لذا هر چند ممکن است بتوان انحراف نفسانی را با اخلاق زهد صوفیانه او درمان کرد، اما رویکرد و بینش و نگرش دکماتیسیم ارتجاعی و فقهی حوزه‌های فقهی شیعه و سنی، هرگز با زهد صوفیانه قابل درمان نیست.

ماحصل اینکه، اقبال از آنجائیکه مانند شاه ولی الله دهلوی معتقد بود که از نو باید کل دستگاه اسلام را مورد بازسازی قرا دهیم،

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند. بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بازاندیشی کنند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و

برای رسیدن به خدا بی‌ارزش تصور می‌کردند کار بزرگی بوده است. مطابق گفته قرآن. چنانکه پیش از این هم اشاره کردیم. جهان هدف و غایتی جدی در دنبال دارد. حوادث تغییرپذیر آن وجود ما را ناگزیر از آن می‌کند که شکل‌های جدید پیدا کند. کوشش عقلی برای برداشتن موانعی که جهان در پیش پای ما می‌گذارد علاوه بر اینکه زندگی ما را وسعت می‌بخشد و ثروتمند می‌کند. بینش ما را نیز افزایش می‌دهد و به این ترتیب ما را برای برخورد با جنبه‌های دقیقتر تجربه بشری مسلط‌تر می‌سازد. تماس فکری با جریان زمانی اشیاء است که ما را برای رویت آنچه ناگذران و غیر زمانی است پرورش می‌دهد. واقعیت در ظواهر آن منزل دارد و موجودی چون آدمی که باید در محیطی پر از موانع زندگی خود را ادامه دهد. حق ندارد که از شناختن آنچه مرئی است غفلت ورزد. قرآن چشم ما را برای دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می‌کند و این تغییر چیزی است که تنها از طریق ارزشیابی و تحت ضبط در آوردن آن ساختن تمدنی قابل دوام امکان‌پذیر است. فرهنگ‌های قاره آسیا و در واقع تمام جهان قدیم از آن جهت از بین رفت که در آن فرهنگ‌ها انحصاراً از داخل به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌شدند و از داخل به خارج حرکت می‌کردند. این طرز کار برای آنها نظریه به بار می‌آورد و قدرتی از آن به دست نمی‌آمد و هیچ تمدنی قابل دوامی ممکن نیست که تنها بر پایه نظریه ساخته شود. در این تردیدی نیست که توسل به تجربه دینی. به عنوان منبعی از معرفت الاهی. از لحاظ تاریخی مقدم بر توسل به تجربه بشری به همین منظور بوده است. قرآن که توجه به اختیار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می‌داند. به همه میدان‌های تجربه بشری با اهمیت یکسان می‌نگرد و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهایی که علایم آن در باطن و ظاهر جلی می‌کند سهیم می‌داند. یک راه غیر مستقیم برای ارتباط با حقیقتی که با ما مواجه است. مشاهده همراه با تفکر و بررسی علامت‌ها و نمودارهای آن است بدانگونه که خود را در ضمن ادراکات حسی بر ما آشکار می‌سازند را دیگر پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت است بدانگونه که خود را در باطن آدمی جلوه‌گر می‌سازد. توجه قرآن به طبیعت نماینده اهمیت دادن آن کتاب است به این امر که آدمی با طبیعت پیوستگی دارد و از این پیوستگی که ممکن است به عنوان وسیله‌ای برای مهار کردن نیروی طبیعی به کار برده شود. نباید همچون عاملی برای ارضای شهوت نادرست قهر و غلبه استفاده کنند. بلکه باید در راه حرکت صعودی و آزاد حیات نفسانی به کار افتد. بنابراین. برای آنکه ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود. لازم است که ادراک عامل دیگری که قرآن آن را قلب یا فؤاد یعنی دل نامیده است. مکمل آن باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - ص ۱۹ - س ۱ به بعد). 

ادامه دارد

بود که فقه حوزه‌های فقه‌ای، از آنچنان ظرفیتی برخوردار می‌باشد که علاوه بر اینکه می‌تواند برای یک فرد از تولد تا وفات تعیین برنامه و تکلیف بکند، برای کل بشریت تا پایان تاریخ همین فقه سنتی حوزه‌های فقه‌ای توان آن را دارد تا توسط اجتهاد درون فقهی به وسیله فقهای حوزه‌های فقه‌ای تعیین تکلیف و برنامه کند) اما اقبال (برعکس شیخ مرتضی مطهری) نه تنها معتقد نبود که «فقه روایتی» حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی می‌تواند در شرایط امروز بشر دارای «فونکسیون مثبتی، اجتماعی و اخلاقی باشد»، بلکه مهمتر از آن، او مانند شاه ولی دهلوی معتقد بود حتی فقه قرآنی (نه فقه روایتی هزار ساله حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی) هم تنها صورت یک مند و نمونه دارد، نه برنامه و وظیفه و تکلیفی که در هر زمانی مسلمانان موظف باشند تا آن را به صورت مو به مو و مطابق النعل بالنعل اجرا کنند.

ثانیاً اقبال در دایره «اجتهاد در اصول» معتقد بود که این اصولی که باید مورد اجتهاد مداوم قرار بگیرد، تنها «اصول فقه» نیست بلکه اصول تمامی علوم اسلامی است که در رأس آنها علم کلام مسلمانان می‌باشد؛ و به همین دلیل، اقبال معتقد است که تا زمانی که اصول کلام اسلامی مورد بازسازی مجدد قرار نگیرند، امکان بازسازی و اجتهاد در اصول دیگر علوم اسلامی از جمله فقه حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی وجود ندارد.

ثالثاً اقبال معتقد است که برای انجام «اجتهاد در اصول تمامی علوم اسلامی از جمله علم کلام، باید سه تجربه مختلف، ۱ - تجربه حسی یا علم ساینس، ۲ - تجربه باطنی یا عرفانی، ۳ - تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام، به کار گرفته شود». به عبارت دیگر از نظر اقبال، برای «تبیین اسلام تطبیقی» توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام، در چارچوب اصلاح عملی و نظری، باید از سه مؤلفه:

الف - تجربه حسی یا علم ساینس،

ب - تجربه باطنی یا عرفانی،

ج - تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت هماهنگ و آرایش یافته استفاده کرد.

قطعاً بی‌توجهی به این رویکرد اقبالی در خصوص تدوین و تبیین اسلام تطبیقی، باعث گرفتار شدن در «ورطه اسلام انطباقی و اسلام دگماتیسم می‌شود.

«شک نیست که غرض مستقیم قرآن از مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می‌رود. ولی نکته قابل ذکر این است که وضع عمومی تجربه قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبه عملی و واقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بانی آن علم جدید ساخته است. روح تجربه را در عصری بیدار کردن که هر چیز دیدنی را در جستجوی آدمی





شوراندن عقول مردم توسط تغییر انقلابی

«عقل تفسیرگر یونانی» به «عقل تغییرگر قرآنی»

الف - پیامبر اسلام چگونه توانست برای همیشه انگیزی در احساس، فکر و شعور بشریت ایجاد کند:

اگر بگوئیم از بعد از پیدایش و تکوین مدرنیته و مدرنیسم در مغرب زمین، بزرگ‌ترین سؤال بشر پسامدرن این بوده و این هست که چه شد که در مغرب زمین انسان غربی توانست دفتر دوران پیشامدرن خود را ببندد و وارد عصر جدیدی از تاریخ تحول خود بشود، آنچنان تحولی که مانند یک سونامی جهانگیر توانست در کمتر از دو قرن تمامی زوایای ذهنی و عینی زندگی بشریت را زیر و زیر بکند؟ سوالی که گرچه از سیصد سال قبل تا کنون متفکرین و صاحب نظران و فلاسفه مغرب زمین (از هگل تا هابرماس) کوشیده‌اند به آن پاسخ بدهند اما به قول مولوی در این رابطه:

در میان جبری و اهل قدر / همچنان جنگ است تا حشر ای پسر

تا کنون پاسخی همه جانبه که مورد تأیید جمعی آن‌ها باشد، پیدا نکرده است، در نتیجه دروازه پاسخگوئی به این سؤال دوران‌ساز (که بیش از ۳۰۰ سال است باز شده است) هنوز (و شاید تا ابد) باز مانده است. البته همه پاسخ‌هایی که صاحب نظران و متفکرین و فلاسفه در طول ۳۰۰ سال گذشته به این سؤال داده‌اند تنها گوشه‌ای از زوایای این سونامی را روشن ساخته‌اند نه تمامی آن. برای مثال هگل عامل مدرنیسم و توسعه در مغرب زمین را معلول شکست اتوریته‌های سه گانه سیاسی و اجتماعی و معرفتی توسط سه حادثه:

۱ - انقلاب کبیر فرانسه. ۲ - پروتستانتیسم. ۳ - رنسانس، می‌داند. ماکس وبر در رابطه با تکوین مدرنیسم بر خروج از جهان رازآلود توسط پروتستانتیسم تکیه می‌کند آنچنانکه کارل مارکس پیدایش بورژوازی و عطش بورژوازی جهت ساختن جهانی بر مثال خویش به عنوان عامل تکوین و پیدایش مدرنیته در غرب مطرح می‌کند.

البته بعضی دیگر از صاحب نظران متأخر غرب هم رویکرد مدرنیته در مغرب زمین را معلول چرخش در چارچوب منظومه معرفتی افلاطونی و ارسطویی تبیین می‌کنند، به این ترتیب که این‌ها معتقدند که تفاوت غرب پیشامدرن با غرب پسامدرن در این است که در غرب پیشامدرن غرب در تعیین نظام حکومتی خود تکیه بر اندیشه‌های افلاطونی می‌کرد اما در عرصه متدولوژی و طبیعت‌شناسی تکیه بر اندیشه ارسطویی داشت (لذا از آنجائیکه افلاطون در عرصه تعیین نظام حکومتی معتقد به آریستوکراسی فلسفی بود نظریه حکومت حکما و فلاسفه جایگزین نظریه دموکراسی سقراطی و ارسطویی کرد).

در نتیجه این امر باعث گردید تا در مغرب زمین پیشامدرن تئوری آریستوکراسی حکومتی افلاطونی که بستر ساز تکوین نظام‌های توتالی‌تر می‌شود جایگزین تئوری دموکراسی دولت شهرهای سقراطی و ارسطویی بشود و البته از آنجائیکه در عرصه طبیعت‌شناسی غرب پیشامدرن بر معرفت‌شناسی ارسطویی تکیه می‌کرد، در نتیجه نظر به اینکه طبیعت‌شناسی ارسطو برعکس افلاطون (که به طبیعت‌شناسی هندسی و ریاضی معتقد بود) به اصالت ماهیت و قوه و فعل در عرصه تکوین

وجود اعتقاد داشت، این امر باعث گردید تا به علت اعتقاد ارسطو به ماهیت از قبل تعیین شده یا تئوری قوه، فعل زمینه جهت فهم هندسی یا ریاضی دیدن و قانونمند دانستن جهان که از نظر کپلر و نیوتن بستر ساز مدرنیته در غرب شد؛ فراهم نشود.

اما در غرب پسامدرن برعکس غرب پیشامدرن مغرب زمین در تئوری حکومت بر اندیشه ارسطو تکیه کرد ولی در طبیعت‌شناسی بر اندیشه افلاطون، لذا از آنجائیکه در تئوری حکومت ارسطو معتقد به نظام دولت شهری و دموکراسی بود و در طبیعت‌شناسی افلاطون برعکس ارسطو جهان را به صورت هندسی و ریاضی تبیین و تفسیر می‌کرد این امر باعث گردید تا مدرنیته که مولود قانونمند دیدن جهان و نظام حکومتی دموکراسی است متولد شود. البته هر چند نظریه چرخش در چارچوب تئوری حکومتی و طبیعت‌شناسانه افلاطون و ارسطو نتواند توجیه‌گر تحول و انحطاط غرب پیشامدرن و پسامدرن بشود ولی این تئوری به صورت صد در صد می‌تواند تبیین‌کننده علت عقب ماندگی و انحطاط جوامع مسلمان از بعد از قرن پنجم باشد، چراکه از قرن چهارم و پنجم هجری بود که (توسط فارابی و ابن سینا) فلسفه یونانی وارد اندیشه مسلمانان شد.

قبل از ورود فلسفه یونانی به اندیشه مسلمانان ابتدا فلسفه یونانی توسط فیلسوفان یونانی‌زده مسلمان مثل فارابی و ابن سینا و ابن رشد محجبه و مسلمان شدند و بعد وارد اندیشه مسلمانان و به خصوص شیعیان گردیدند آنچنانکه استمرار حیات آن دو مشرب فلسفی تا این زمان (یعنی بیش از هزار سال) نشانگر همان مسلمان و محجبه شدن فلسفه یونانی افلاطون و ارسطو توسط فلاسفه مسلمان می‌باشد. البته از همان آغاز آگاهانه با دخالت تمویه‌گرایانه سیاسی بعضی از سردمداران بنی‌عباس در عرصه ترجمه و انتقال فلسفه از یونان به اندیشه مسلمانان یک کجی و انحراف صورت گرفت.

به این ترتیب که فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی به صورت گزینشی وارد اندیشه مسلمانان کردند (نه آزاد و همه جانبه)



یعنی از همان آغاز فلسفه سیاسی و حکومتی افلاطون که همان اریستوکراسی فلسفی می‌باشد توسط فارابی (جدای طبیعت‌شناسی هندسی و ریاضی افلاطونی) همراه با طبیعت‌شناسی ماهیت‌گرا و قوه فعل و همچنین متد قیاسی کلی‌گرای ارسطویی (منهای فلسفه سیاسی دولت شهری و دموکراسی ارسطویی) تحت عنوان فلسفه اسلامی در اندیشه مسلمانان به صورت صد در صد وارداتی تکوین پیدا کرد (آنچنانکه تا امروز همین دو مشرب فلسفی یعنی مشرب اشراقی افلاطونی و مشرب مشائی ارسطویی تاریخ فلسفه هزار ساله مسلمانان و به خصوص شیعیان تشکیل می‌دهد) و تمامی کندوکوب‌ها و چکش‌کاری‌های فلسفی که در طول بیش از هزار سال گذشته توسط فلاسفه مسلمان از فارابی و ابن رشد و ابن سینا گرفته تا ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و در آخر علامه طباطبائی و غیره همگی در کانتکس همین دو مشرب فلسفی یا حداکثر مثل ملاصدرا ترکیبی از این دو مشرب انجام گرفته است.

بطوریکه اگر ما از تمام اندیشه‌های فلسفی بیش از هزار ساله مسلمانان، اندیشه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو را جدا کنیم چیزی از اندیشه فلسفی مستقلی تحت عنوان فلسفه اسلامی در طول بیش از هزار ساله گذشته نخواهیم داشت و همین امر باعث گردید تا منهای فونکسیون اریستوکراسی حکومتی افلاطون بر فلسفه سیاسی و حکومتی و ماهیت‌گرائی و کلی‌گرائی ارسطویی در عرصه طبیعت‌شناسی و اپیستمولوژی و منطق هزار ساله مسلمانان، هیچگونه نوآوری فلسفی و منطقی و حتی اخلاقی جدای از دو مشرب اشراقی افلاطونی و مشائی ارسطویی در اندیشه فلسفی مسلمانان صورت نپذیرد.

آنچنانکه در این رابطه، داد علامه محمد اقبال لاهوری در سر آغاز کتاب «سیر فلسفه در ایران» بلند شده است و او با طرح این سؤال که چرا در مغرب زمین در دوران پسامدرن این همه مکتب‌های فلسفی رنگارنگ تکوین پیدا کرده است اما در مشرق زمین و به خصوص مسلمانان ما تنها با دو مشرب فلسفی افلاطونی و ارسطویی روبرو هستیم؟ البته در همین رابطه گرچه افرادی مثل شیخ مرتضی مطهری و غیره تلاش می‌کنند تا عقبه اندیشه فلسفی در میان مسلمانان را به قرآن و پیامبر و دوران ائمه پیوند بزنند ولی به قول مولوی:

آفتاب باشد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

چراکه اگر آبشخور فلسفه در اندیشه مسلمانان ریشه در قرآن و نهج البلاغه و غیره داشته است به قول اقبال چرا از اندیشه فلسفی مسلمانان در طول هزار سال گذشته جز ارسطو و افلاطون چیزی جدیدی زائیده نشده است؟ و به همین ترتیب است که باید اذعان کنیم که ورود گزینشی فلسفه یونانی به خصوص از قرن چهارم و پنجم هجری تنها عامل بسترساز تکوین فلسفه در میان مسلمانان و به خصوص شیعیان شد، چراکه تا قبل از ورود گزینشی فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی به اندیشه مسلمانان اصلاً در اندیشه مسلمانان موضوعی به نام فلسفه وجود نداشت، لذا تا امروز هم همین فلسفه وارداتی یونانی افلاطونی و ارسطویی بن مایه فلسفه مسلمانان می‌باشد و لذا در همین

رابطه در پاسخ به سؤال علامه محمد اقبال لاهوری در سر آغاز کتاب «سیر فلسفه در ایران» که می‌پرسد چرا فلسفه در بین مسلمانان به جز دو مشرب اشراقی افلاطونی و مشائی ارسطویی تولید کننده مکتب‌های دیگر فلسفی نشد در حالیکه در مغرب زمین پسامدرن فلسفه توانست با شاخه‌های گوناگونی رشد بکند؟ باید بگوئیم که علت سترون بودن اندیشه فلسفی در میان مسلمانان در طول بیش از هزار سال گذشته این بوده است که:

اولاً آبشخور تکوین اندیشه فلسفی در میان مسلمانان ریشه صد در صد وارداتی از یونان داشته است.

در ثانی تأثیر اپیستمولوژی ارسطویی در کانتکس منطق صوری و کلی‌گرای او آنچنان چشمه معرفت‌اندیشی مسلمانان را کور کرد که غیر از همان آب وارداتی یونانی‌زده در طول هزار سال گذشته از این چشمه آبی دیگر نجوشیده است و این مصیبت زمانی بیشتر در اندیشه فلسفی مسلمان هویدا گردید و وجود خود را به نمایش گذاشت که از بعد از رنسانس فلسفی که طلیعه‌دار رنسانس اندیشه در مغرب زمین بود، گرچه عبدالرحمن ابن خلدون تونسوی در اواخر جلد دوم کتاب مقدمه «تاریخ العبر» خود به مسلمانان هشدار می‌داد که در مغرب زمین رنسانس فلسفی و فکری در حال رشد و پیدایش می‌باشد ولی تا زمان محمد علی فروغی که کتاب «سیر حکمت در اروپا» تدوین کرد یعنی بیش از پانصد سال بعد از ابن خلدون فلاسفه ما حداقل اطلاعی از رنسانس فلسفی مغرب زمین نداشتند و همین امر باعث گردید تا مانیفست و بن مایه فلسفی فلاسفه مسلمان در طول بیش از هزار سال گذشته فلسفه حکومتی افلاطونی همراه با طبیعت‌شناسی ماهیت‌گرا و کلی نگر از پیش تعیین شده محاط قوه، فعل و منطق «ثبوتی و ذهنی و قیاسی» ارسطویی تشکیل دهد.

به همین دلیل از آغاز ورود اندیشه‌های فلسفی یونانی به فرهنگ مسلمانان (توسط فارابی و ابن سینا و ابن رشد یعنی قرن چهارم و پنجم) یک فاجعه و انحرافی در مشرق زمین و اندیشه مسلمانان صورت گرفت که تا این زمان جوامع مسلمان و از جمله جامعه ایران دارد، چوب آن انحراف بزرگ فلسفی می‌خورد. چرا که در عرصه فلسفه سیاسی و حکومتی از آنجائیکه متفکرین مسلمان نتوانستند از مدینه النبی پیامبر و حکومت ۵ ساله امام علی فلسفه سیاسی و حکومتی اسلامی تدوین کنند جهت پر کردن این خلاء نظری آگاهانه با تحریک سلاطین معلوم الحال بنی‌عباس فلاسفه مسلمان به جای تکیه بر اندیشه‌های دموکراسی‌خواهانه ارسطو بر اندیشه اریستوکراسی سیاسی افلاطون تکیه کردند که خود این امر بسترساز تکوین استبداد نظری در میان مسلمانان و به خصوص جامعه ایران گردید که خطرناک‌ترین میوه این استبداد نظری هزار ساله افلاطونی در جامعه، تئوری ولایت فقیه خمینی می‌باشد که بیش از ۳۶ سال است که به عنوان فلسفه حکومتی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران در آمده است. □

ادامه دارد



«قرآن» در آئین «نهج البلاغه»



برای «به حرف درآوردن قرآن» باید قبل از آن توسط «معرفت بشری برون دینی» اعم از فلسفه و عرفان و کلام و علم ساینس، «ذهن را آماده به حرف درآوردن قرآن بکنیم.»

به عبارت دیگر طرفداران رویکرد انطباقی معتقدند که «ذهن خالی از معرفت بشری هرگز نمی‌تواند قرآن را به حرف درآورد»، لذا به همین دلیل آنها از همان اواخر قرن اول هجری بر اندیشه‌های وارداتی فلسفه یونانی و عرفانی هند شرقی جهت کسب معرفت بشری برای آماده کردن ذهن خود در راستای به حرف درآوردن قرآن تکیه کردند (آنچنانکه امروز طرفداران رویکرد انطباقی در جوامع شیعه و سنی بر طبل علم ساینس، در این رابطه جهت به حرف درآوردن قرآن می‌کوبند) و کوشیدند توسط کالبد فلسفه و کلام و فقه و عرفان، «به تفسیر و تأویل و تعبیر قرآن» جهت به حرف درآوردن قرآن به صورت انطباقی بپردازند.

از اینجا بود که از بعد از فوت پیامبر اسلام و شروع دوران ختم نبوت و قطع وحی نبوی بر بشریت، سه اسلام «تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم» (همراه با سه رویکرد تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم، جهت به حرف درآوردن قرآن صامت) در چارچوب اسلام تاریخی تکوین پیدا کرد.

فراموش نکنیم که در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام (آنچنانکه عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در کتاب گرانسنگ مقدمه تاریخ العبر خود می‌گوید) به علت حرارت زایدالوصف دهانه آتشفشان وحی نبوی پیامبر اسلام و مذاب بودن مواد آتشین خروجی از کوه آتشفشان وحی نبوی، این مواد مذاب آتشین در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام نتوانستند از هم تفکیک بشوند؛ و لذا در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام، چه در

بنابراین، کاربرد دو اصطلاح «ایمان و عدل» در کلام فوق توسط امام علی دلالت بر «دو فونکسیون فردی و اجتماعی قرآن می‌کند». قرآن «پایه اساسی اسلام است» و بن مایه «نظام حقی» است، دریای معرفتی است که هرگز کشندگان این دریای معرفت نمی‌توانند آب این دریا را تا آخر بکشند، صراط روشنی است که مسافران این راه هرگز «گم نمی‌شوند» و مالم الطریقه‌ای است که سیر کنندگان مسیر حق، هرگز به وسیله آن نابینا و کور نمی‌شوند: «وَأَتَافَى الْإِسْلَامَ وَبُنْيَانَهُ وَأُودِيَةَ الْحَقِّ وَغِيطَانَهُ...».

در این قسمت از خطبه امام علی:

اولاً بر «قرآن به عنوان آبخور اصلی اسلام تاریخی و اسلام قرآنی، نه اسلام روایتی ابوهریره‌ای تکیه می‌نماید» و به صراحت جهت نفی اسلام روایتی دگماتیسم، قرآن را به عنوان شاخص اصلی اسلام تاریخی و اسلام تطبیقی مطرح می‌کند و در ادامه بر «رویکرد حقی قرآن در برابر رویکرد تکلیفی اسلام روایتی دگماتیسم تاکید می‌ورزد»؛ و در این چارچوب است که امام علی در اینجا «چند لایه‌ای بودن بطون معرفتی قرآن مطرح می‌کند و داوری امام علی در این رابطه بر این امر قرار دارد که هرگز فهم همه بطون و لایه‌های معرفتی قرآن در عرصه تاریخ آینده بشر به نهایت نمی‌رسد».

«... وَ بَحْرٌ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ وَ عِيُونَ لَا يَنْضِبُهَا الْمَاتِحُونَ...» و باز در ادامه این مطلب است که امام علی به دو مشخصه دیگر قرآن اشاره می‌کند و آن اینکه «قرآن در عرصه عمل فردی انسانی و عمل اجتماعی هم راه است و هم راهنما»، «...جَعَلَهُ اللَّهُ رِيَاءً لِعَطَشِ الْعُلَمَاءِ وَ رَيْبَعًا لِقُلُوبِ الْفُقَهَاءِ وَ مَحَاجِّ لَطُرُقِ الصُّلَحَاءِ وَ دَوَاءً لَيْسَ بَعْدَهُ دَاءٌ وَ نُورًا لَيْسَ مَعَهُ ظُلْمَةٌ...» خداوند آنچنانکه قرآن را برای سیراب کردن تشنگی معرفت دانشمندان و اسلام‌شناسان قرار داده است، برای صالحان راه و برای دردمندان شفا ساخته است، چرا که «قرآن رسن و طنابی» است که تمامی آنها را که «سودای سر بالا دارند»، می‌توانند بر این «دستگیره محکم» اعتماد کنند و نیاز خود را در این رابطه اشباع سازند.

«قرآن هم دلیل است و هم معلم»، «هم سپر است و هم راه است»، «هم معرفت است و هم رهبر»، «هم طبیب است و هم نور»، «هم رسن است و هم مرصاد»، «هم سلاح است و هم فرقان.»

رویکرد سوم در خصوص «مکانیزم به حرف درآوردن قرآن صامت در برابر دو رویکرد تطبیقی امام علی و رویکرد دگماتیسم اسلام روایتی ابوهریره‌ای، رویکرد انطباقی نحل‌های کلامی اشاعره و معتزله می‌باشد» که از اواخر قرن اول هجری ظهور پیدا کردند و در ادامه بسترساز ظهور اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی، فارابی و ابن سینا و عرفان هند شرقی‌زده محی الدین عربی و عطار و سنائی و مولوی و غیره شدند. نظریه‌پردازان رویکرد انطباقی اعم از متکلمین و فلاسفه و عرفا معتقد بودند (و امروز در ادامه راه آنها پیروان این رویکرد در جوامع تسنن و تشیع معتقد هستند) که



فرایند ۱۳ ساله مکی و چه در فرایند ۱۰ ساله مدنی، از آنجائیکه وحی نبوی پیامبر اسلام (برعکس تورات و انجیل) به صورت «تاریخی و اجتماعی، در عرصه پراکسیس انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه پیامبر اسلام نازل می‌شدند»، همین امر باعث گردید تا به علت ناطق بودن قرآن، دیگر نیازی جهت به حرف درآوردن قرآن وجود نداشت، چراکه خود «قرآن و وحی نبوی» در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام ناطق و گویا بودند و دیگر به علت صامت نبودن قرآن، نیاز به حرف درآوردن آن نبود.

در نتیجه «در غیبت سه رویکرد انطباقی و دگماتیسم و تطبیقی» (جهت به حرف درآوردن قرآن) در دوران ۲۳ ساله حیات نبوی پیامبر اسلام، سه «اسلام تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم» قابل تفکیک نبودند و همه این مواد مذاب خارج شده از آتشفشان وحی در مدت ۲۳ به صورت یکپارچه در رودخانه اسلام تاریخی پیامبر اسلام جاری شدند؛ اما به موازات وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری و شروع دوران ختم نبوت و قطع وحی نبوی بر بشریت بود که آن مواد آتشین خارج شده از دهانه آتشفشان وحی رفته رفته سرد شدند و به موازات انجماد آنها، سه «اسلام تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم» در دامن اسلام تاریخی (توسط سه رویکرد تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم مختلف جهت به حرف درآوردن قرآن) متولد شدند. ماحصل این‌که:

تکوین و پیدایش سه «اسلام دگماتیسم و انطباقی و تطبیقی» در عرصه اسلام تاریخی، مولود سه رویکرد مسلمانان (از بعد از قطع وحی و ختم نبوت و وفات پیامبر اسلام در سال ۱۱ هجری) جهت «به حرف درآوردن قرآن صامت بود»، چراکه همه مسلمانان از بعد از وفات پیامبر اسلام می‌دانستند (که بر خلاف تورات و انجیل) قرآن نمی‌تواند به صورت برخورد یک طرفه و با مطلق کردن و فرازمانی و فراتاریخی پنداشتن، به عنوان کتاب هدایتگر مسلمانان به کار گرفته شود. علیهذا، مشکل مسلمانان از بعد از وفات پیامبر اسلام، «مشکل چگونه به حرف درآوردن قرآن بود»؛ که در این رابطه در بستر اسلام تاریخی، از سال ۱۱ هجری الی الان، سه نحله یا سه رویکرد یا سه دکترین مطرح شده است:

دکترین اول مشمول آنهایی می‌شوند که معتقدند برای «به حرف درآوردن قرآن صامت باید این به حرف درآوردن قرآن، در چارچوب اجتهاد در اصول و فروع جهت پیوند بین ابدیت و تغییر باشد». از نگاه طرفداران این رویکرد «ابدیت اصول لایتغیر جهان‌بینی و تئوری عام توحید در عرصه آیات قرآن می‌باشد»؛ و «تغییر در نگاه این رویکرد عبارت می‌باشد از زمان در کالبد جامعه کنکریت و تاریخ کنکریت

و مناسبات سیاسی - اقتصادی - اجتماعی حاکم». لذا به این ترتیب بود که «زبان تطبیقی در راستای به حرف درآوردن تطبیقی قرآن که بستر ساز تکوین اسلام تطبیقی گردید، تکوین پیدا کرد.»

تاریخ زبان تطبیقی قرآن در پروسس اسلام تاریخی از امام علی آغاز شد و تا اقبال لاهوری و دکتر شریعتی ادامه یافته است، چرا که تمامی این پارادایم کیس‌های سه گانه:

اولاً معتقد بودند که «بن مایه اسلام قرآن می‌باشد» و هیچ مؤلفه‌ای دیگری «نباید به عنوان متن صورت آلترناتیوی در برابر قرآن پیدا کند.»

ثانیاً قرآن به عنوان «متن محوری» (جهت فهم اسلام) خود «صورتی صامت» دارد که باید به موازات زمان در بستر اسلام تاریخی «آن را به حرف درآورد.»

ثالثاً رسالت محوری پیشگام در هر عصری و هر نسلی و در جوامع مختلف مسلمانان عبارت است از «به حرف درآوردن قرآن.»

رابعاً در رویکرد تطبیقی این‌ها جهت «به حرف درآوردن قرآن» باید زبان قرآن در چارچوب بین «ابدیت و تغییر» تکوین پیدا کند.

خامساً در این رویکرد باید قبل از هر چیز جهت دستیابی به «زبان فهم قرآن، ابدیت در آیات قرآن استنتاج نمایم». آنچنانکه «تغییر باید توسط کشف خودویژگی‌های اجتماعی و تاریخی و فرهنگی هر جامعه مسلمان در شرایط مختلف زمانی حاصل گردد.»

بنابراین «اصول ثابت جهان‌بینی توحیدی می‌بایست به عنوان ابدیت در رویکرد زبان تطبیقی از قرآن استنتاج گردد» و تنها همین «اصول ثابت جهان‌بینی توحید قرآن است که در دستگاه فوق تحت عنوان ابدیت مطرح می‌گردند» و تا زمانی که «ابدیت در رویکرد تطبیقی تبیین و تعریف نشوند، امکان کارکرد تغییر در این چارچوب وجود ندارد.»

به عبارت دیگر «رمز زبان تطبیقی» در رویکرد امام علی و اقبال و شریعتی «در نوع رویکرد آنها به ابدیت قرآن نهفته است»، زیرا «ابدیت» از نظر آنها همان «اصول ثابت جهان‌بینی توحیدی می‌باشد» و خارج از اصول ثابت جهان‌بینی توحیدی «تمامی آیات قرآن صورت تغییر پیدا می‌کنند»؛ که این «آیات تغییر» برعکس «آیات ابدیت»، باید در چارچوب همان آیات ابدیت قرآن (که اصول ثابت جهان‌بینی توحیدی قرآن می‌باشند) و در عرصه زمان و تاریخ به صورت کنکریت، پیوسته، «بازتعریف و بازسازی بشوند»؛ و لذا به همین دلیل است که آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی، مفسر و متکلم و نظریه‌پرداز مسلمان قرن هیجدهم میلادی هند می‌گوید، «حتی آیات فقهی غیر عبادی قرآن (که



اصطلاحاً در دیسکورس فقه، معاملات فقهی تعریف می‌شوند)، تماماً و کمالات جزء تغییرات می‌باشند، نه ابدیت.»

یادمان باشد که «مرز بین اسلام تطبیقی و اسلام دگماتیسم در همین تعریف جایگاه ابدیت در قرآن نهفته است»، چراکه هر چند که اسلام فقهانی از قرن چهارم الی یومنا هذا، هم در تشیع و هم در تسنن اسلام روایتی را به عنوان آلترناتیو جایگزین اسلام قرآنی پیامبر اسلام کردند و تمامی آبشخور ابدیت فقهی خود در عرصه تدوین هزار ساله اسلام فقهانی، از اسلام روایتی گرفته‌اند و توسط تدوین اسلام روایتی «اعتقاد به ابدیت تمام روایت‌های مجعول و غیر مجعول موجود» از قرن چهارم هجری به بعد دارند، ولی پر واضح است که «آبشخور اولیه و اصلی اسلام روایتی، نوع اعتقاد آنها به ابدیت تمامی آیات قرآن می‌باشد که در رویکرد اسلام دگماتیسم روایتی یا فقهانی، توسط زبان دگماتیسم، برعکس زبان تطبیقی امام علی و اقبال و شریعتی، تمامی آیات قرآن به صورت فرازمانی و فراتاریخی تبیین و تفسیر و تعریف می‌شوند»، یعنی جوهر ابدیت دارند که از جمله آنها همان آیات فقهی غیر عبادی قرآن (یا معاملات به لحاظ فقهی) می‌باشند که در رویکرد اسلام دگماتیسم، یا زبان دگماتیسم «این آیات فقهی قرآن هم جز ابدیت قرآن می‌باشند؛ یعنی لایتغیر هستند»؛ و در راستای این

رویکرد دگماتیستی به آیات قرآن بوده است که از آنجائیکه این رویکرد اصلاً برای مؤلفه «تغییر» در کنار مؤلفه «ابدیت» در چارچوب فهم و تفسیر و تأویل و تعبیر آیات قرآن در عرصه زمان و تاریخ جایگاهی قائل نیستند، همین امر و همین رویکرد دگماتیسم به آیات قرآن که همراه با نفی مؤلفه تغییر در رابطه با آیات قرآن در کنار مؤلفه ابدیت می‌باشد، باعث گردیده است تا از بعد از وفات پیامبر اسلام و قطع وحی و شروع دوران خاتمیت نبوت، از آنجائیکه «ابدیت» تمامی آیات قرآن جایی برای مؤلفه «تغییر» در رویکرد اسلام دگماتیسم و زبان دگماتیستی در رابطه با آیات قرآن نداشت، همین امر باعث گردید تا «در این رویکرد، جایی برای اجتهاد بشری» در چارچوب تبیین تغییر در عرصه زمان و جامعه و تاریخ، باقی نماند؛ و همین رویکرد دگماتیستی به قرآن، توسط مطلق کردن مؤلفه ابدیت و نادیده گرفتن مؤلفه تغییر در عرصه فهم آیات قرآن بود که باعث گردید تا رفته رفته «مؤلفه اجتهاد در اصول و فروع، به عنوان موتور دینامیسم قرآن و اسلام تطبیقی، مانند یخ در برابر آفتاب، ذوب بشود.» □

ادامه دارد

سوره «فجر» تبیین کننده سه رابطه: ع

«انسان و خدا»، «انسان و جهان»

«انسان و جامعه و تاریخ»

ثانیاً زمان فلسفی همان تکامل حیات و وجود می‌باشد.

ثالثاً از نظر اقبال مقدم بر تبیین زمان فلسفی باید به اثبات تکامل حیات در عرصه وجود پردازیم.

رابعاً زمان فلسفی در رویکرد اقبال همان تکامل مستمر وجود و حیات در جهان خارج از ذهن انسان می‌باشد. یعنی اقبال، «زمان فلسفی» را عین تکامل مستمر وجود می‌داند؛ و به همین دلیل «در رویکرد اقبال به زمان، امکان فهم و شناخت زمان فلسفی خارج از تکامل و حیات وجود ندارد.»

خامساً حیات در دستگاه تکامل‌مند و پروسسی اقبال یک امر نو پدید در وجود می‌باشد؛ که معلول پروسس تکامل قبلی وجود بوده است و به همین ترتیب است که اقبال معتقد است که «زمان فلسفی در بستر تکامل وجود در جهان خارج، مستقل از ذهن انسان، دانماً در حال تکوین می‌باشد.» لذا به همین دلیل است که «اقبال حتی خداوند را هم در عرصه زمان فهم می‌کند و زمان فلسفی را حاکم بر خلقت خداوند می‌داند، نه مانند خدای ارسطو و افلاطون و کانت و نیوتن که خداوند را خارج از زمان فلسفی، تبیین و تعریف می‌کنند.»

سادساً اقبال در چارچوب تبیین زمان فلسفی مولود تکامل مستمر وجود معتقد است که آخرت دنبال دنیا است نه مجرد از دنیا می‌باشد و بدین ترتیب آخرت یک امر جدای از تکامل وجود و زمان فلسفی، نیست. بنابراین «اقبال معتقد است که زمان فلسفی (که همان زمان حقیقی می‌باشد نه زمان اعتباری که منتج از حرکت زمین به دور خورشید می‌باشد) مثل

به همین دلیل حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل چهارم کتاب گرانسنگ و دوران‌ساز بازسازی فکر دینی در اسلام خود ص ۱۳۲ - سطر ۱۷ پس از رد نظریه نیچه و کانت به تبیین زمان فلسفی از دیدگاه قرآن در کانتکس تحول و تکامل وجود می‌پردازد: «عقیده نیچه بر پایه این فرض است که مقدار انرژی و کار در این جهان ثابت و بنابراین محدود است. مکان در رویکرد نیچه و کانت صورتی ذهنی دارد. این که گفته شود جهان در فضایی قرار دارد، به این معنی است که در خلاء مطلق واقع است. لذا بی‌معنا است؛ و به همین دلیل نظر نیچه در باره «زمان» همانند نظریه کانت و شوپنهاور است. زمان صورت ذهنی نیست. فرایندی واقعی و نامحدود است که تنها به صورت دوری قابل تصور است. به این ترتیب واضح می‌شود که در فضای نامحدود تهی، انرژی از میان نمی‌رود. مراکز این انرژی از لحاظ شماره محدود است و ترکیبات آن‌ها کاملاً قابل محاسبه است. برای این انرژی پیوسته فعال، نه آغاز و انجامی وجود دارد و نه تعادلی و نه اولین یا آخرین تغییری؛ زیرا از آنجا که زمان نامحدود است، همه ترکیبات ممکن مراکز انرژی تاکنون صورت گرفته است. هیچ حادثه جدیدی در جهان صورت نمی‌گیرد. هر چه اکنون رخ می‌دهد، پیش از این به دفعات بی‌شمار رخ داده و در آینده نیز به دفعات بی‌شمار رخ خواهد داد. به نظر نیچه، ترتیب پیش آمدن حوادث بایستی ثابت و تغییرناپذیر باشد. چه بدان علت که زمان نامحدودی گذشته است. لاجرم در این مدت دراز مراکز انرژی اشکال خاصی از رفتار برای خود پیدا کرده‌اند.... نیچه به صورت جدی با مسئله زمان مواجه نشده است. نیچه زمان را امری خارجی و عینی می‌داند و به آن فقط همچون رشته نامحدودی از حوادثی می‌نگرد که مکرر در مکرر دور می‌زند و به حال اول باز می‌گردد. البته اگر به زمان به صورت حرکت دورانی ابدی در نظر گرفته شود، فناپذیری مطلقاً قابل دوام نخواهد بود... اکنون به تعلیمات قرآن توجه می‌کنیم. نظر قرآن در باب آخرت به صورتی جزئی رنگ زیست‌شناختی دارد. از آن جهت می‌گوییم به صورت جزئی که قرآن در این باره گفتارهایی از نوع زیست‌شناختی دارد که فهم آنها بدون شناخت عمیقتر ماهیت حیات امکان‌پذیر نیست... قرآن مانند مسیحیت، امکان بعث را بر پایه عملی برانگیخته شدن یک شخص تاریخی قرار نداده است. چنان می‌نماید که قرآن مسئله بعث را همچون نمودی کلی و جهانی در نظر گرفته و در باره آن استدلال کرده است که از لحاظی در باره مرغان و جانوران دیگر نیز صحت دارد» (سوره انعام - آیه ۳۹).

بنابراین از نظر اقبال:

اولاً زمان فلسفی در چارچوب تکامل و حرکت وجود و موجود معنی پیدا می‌کند.

حرکت و تکامل در جهان خارج از ذهن انسان وجود دارد.

ج - اصلاح، «رابطه با خدا»، برای اصلاح، «رابطه با خود» و «جامعه» و «تاریخ» و «جهان»:

بی‌شک پیامبر اسلام، جهت تأسیس و استقرار و تثبیت اسلام تغییرگرایی مورد ادعای خود، کوشید تا توسط، «تفسیری نو از خدای جهان» تعریفی نو، «از سه رابطه بین انسان‌ها با خدا و انسان‌ها با انسان‌های دیگر و انسان‌ها با خودشان، بکند.» و بدین ترتیب بود که او توانست در قرن هفتم میلادی، «از» جهان قدیم، جهانی نو «در چارچوب» تغییر سه رابطه، انسان‌ها با خداوند و انسان‌ها با انسان‌های دیگر و انسان‌ها با خودشان، بسازد.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ - إِيْلَافَهُمْ رَحْلَةَ الشَّيْءِ وَالصِّيفِ - فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ - الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ -»
به نام خداوندی که بر همه وجود رحمان است و بر انسان‌ها هم رحمان است و هم رحیم - ائتلاف مستحکم و دائمی قریش - یعنی آن ائتلافی که بتواند در سفرهای زمستان و تابستان ثابت و برقرار بماند - در گرو اعتقاد به خدای واحد این کعبه است - همان اعتقادی که باعث می‌شود تا شما هم از استثمار یکدیگر نجات پیدا کنید - و هم از استبداد سیاسی حکومت‌ها در امان بمانید» (سوره قریش).

در این سوره مکی، پیامبر اسلام:

اولاً مبنای ائتلاف پایدار و مستحکم بین قبائل عربستان (که از نظر ابن خلدون، این ائتلاف بسان معجزه‌ای در کنار معجزه قرآن بوده است)، در گرو اعتقاد به خدای کعبه یا خدائی که او توسط تجربه باطنی خود در فاز حرانی به صورت «... نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) توانست فهم کند می‌داند.

ثانیاً با عنایت به اینکه، قبل از پیامبر اسلام قریش و قبائل مکه به خدا یا خدایان اعتقاد داشتند و هیچکدام از قبائل منکر خداوند به عنوان خالق آسمان و زمین نبودند و تنها اشکال آنها در پرستش خداوند و تفسیر از خداوند بود که آنها به صورت بت‌های زمینی که نمایندگان خداوندان زمین اعم صاحبان «زر و زور و تزویر» بودند، پرستش و عبادت می‌کردند. به همین دلیل پیامبر اسلام با تفسیر نو از خدای واحد خالق هستی، علاوه بر اینکه، عبودیت بت‌پرستانه آنها را به چالش کشید، روابط اجتماعی و روابط اقتصادی و روابط سیاسی گذشته آنها را هم توسط تفسیر جدید خودش از خداوند نفی کرد و در همین کانتکس است که در سوره قریش پیامبر اسلام در چارچوب تفسیر نو از خدای کعبه، سه رابطه قریش و انسان‌ها را هم‌زمان به چالش می‌کشد.

۱ - رابطه آنها با خدایشان که توسط اعتقاد به خدای کعبه تغییر کرد.

۲ - رابطه انسان‌ها با خودشان که توسط نفی بت‌های درونی و برونی

سابعاً از آنجائیکه اقبال معتقد است که واقعیت زمان فلسفی و زمان حقیقی در جهان خارج، واقعیتی عینی می‌باشد که مولود سنتزی حرکت و تکامل وجود است لذا او معتقد است که «وجود و ما» بر زمان نمی‌گذرد، بلکه این زمان است که در چارچوب حرکت و تغییر و تکامل، بر ما می‌گذرد. به همین دلیل است که اقبال معتقد است که، «هر پدیده تکامل‌پذیری در جهان دارای زمان خاص خود می‌باشد که آن زمان با زمان دیگر پدیده‌ها متفاوت است» و از اینجاست که «موضوع تاریخ به عنوان علم شدن وجود - آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی تعریف می‌کند - نه تنها شامل انسان و جوامع انسانی می‌شود، بلکه بالعکس همه پدیده‌های وجود اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و جوامع بشری نیز مشمول موضوع تاریخ می‌شوند، چراکه هر کدام زمان خاص خود را دارند.»

به عبارت دیگر «زمان فلسفی و حقیقی و تاریخ، توسط حرکت و تغییر و تکامل سنجیده می‌شود نه بالعکس؛ و شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم، که از نظر اقبال، زمان، مولود حرکت و تکامل است، نه نماد حرکت و تکامل. یا زمان فلسفی و حقیقی، فرزند تکامل است، نه وسیله سنجش تکامل.» شاید بهتر آن باشد که بگوئیم که «اگر در هستی و جهان خارج از ذهن ما حرکت و تکامل و شدنی دیالکتیکی وجود نمی‌داشت، زمان فلسفی یا زمان حقیقی، هم نیز تکوین پیدا نمی‌کرد؛ و به همین دلیل است که اقبال معتقد است که «هر موجودی در جهان و عرصه تکامل وجود، آنچنانکه تکامل ویژه خود دارد، زمان فلسفی و حقیقی خاص خودش نیز دارد. که صد البته این زمان با زمان اعتباری معلول حرکت زمین به دور خورشید، متفاوت می‌باشد. چراکه در کانتکس زمان فلسفی یا زمان حقیقی، هر کجا که وجود است و حرکت و تکامل مادیت عینی دارد، زمان فلسفی و حقیقی نیز موجود می‌باشد؛ و تنها خاص کره زمین و منظومه شمسی نیست.»

ثامناً «اقبال زمان را مانند حرکت و تکامل جزء ذات وجود و موجودات می‌داند؛ و از نظر اقبال، زمان فلسفی و حقیقی بهترین نماد جهت اثبات تکامل در عالم و کل وجود است و به همین دلیل اقبال در رویکرد فلسفی خود - مانند معلم کبیرمان شریعتی - جهان را به دو عالم صغیر و کبیر - آنچنانکه افلاطون و مولوی معتقد هستند - تقسیم نمی‌کند. بلکه در بینش توحیدی او، تنها یک عالم و یک وجود موجود می‌باشد و جهان به طبیعت و ماوراءالطبیعت، ایده و ماده، روح و بدن، فیزیک و متافیزیک تقسیم نمی‌شود، همه اینها آنچنانکه قرآن می‌گوید فقط آیه هستند.»



مورد اعتقادشان تغییر کرد.

۳ - رابطه انسان‌ها با انسان‌های دیگر که توسط نفی استبداد سیاسی و نفی استثمار اقتصادی عوض شد؛ و به همین دلیل هجرت و جهاد و مبارزه نظامی و نفسانی و اجتماعی و سیاسی، در نوک پیکان مسئولیت مسلمانان صدر اسلام در مرحله تکوین و استقرار قرار گرفت.

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

مصلحت در دین عیسی غار و کوه

مولوی

راه جدیدی که پیامبر اسلام در تاریخ بشر ایجاد کرد - آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در کتاب دوران ساز و گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام خود مطرح می‌کند - در عرصه اپیستمولوژی جدید قرآن، با طرح «تاریخ و طبیعت و باطن و درون» به عنوان منابع جدید معرفت، در کنار تک منبع قبلی وحی قرار داد؛ و به این ترتیب آنچنانکه اقبال می‌گوید، پیامبر اسلام توسط تکثر منابع معرفتی توانست راه جدیدی در عرصه کسب معرفت بشر ایجاد کند که به وسیله آن، با تکیه بر عقلانیت نظری و عملی انسان‌ها و تائید مدرکات حسی در کنار دیگر مدرکات انسانی، شرایط جهت تولد عقل برهان استقرائی در انسان آنچنانکه اقبال می‌گوید، فراهم کردید.

لذا با تولد عقل برهانی استقرائی بشر در دوران پیامبر اسلام بود که شرایط جهت «ختم نبوت پیامبران ابراهیمی فراهم گردید» و در چارچوب «ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» آنچنانکه اقبال می‌گوید، «بسترها جهت آزادی انسان‌ها از شر استبداد سیاسی و استثمار اقتصادی و استثمار فرهنگی و مذهبی، فراهم گردید.» بنابراین راه جدیدی که پیامبر اسلام توانست در تاریخ بشر ایجاد نماید، «بسترسازی سخت‌افزاری و نرم‌افزاری، جهت استمرار حیات تاریخی بشر در مرحله ختم نبوت و غیبت انبیاء الهی است.»

آنچنانکه اقبال در این رابطه می‌گوید، «راهی که پیامبر اسلام در تاریخ بشر آغاز کرد، راه استقلال و آزادی انسان، در فرایند ختم نبوت انبیاء الهی می‌باشد.» هدف بعثت انبیاء ابراهیمی و در رأس آنها بعثت پیامبر اسلام، آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید توسط قرآن و خود پیامبر اسلام تبیین گردیده است، «شوراندن عملی و نظری توده‌ها بر علیه نظام‌های استبدادگرایانه و استثمارگرایانه و استثمارگرانه و استبدادگرایانه حاکم بر خود توسط نظام‌های مبتنی بر قسط در چارچوب توزیع عادلانه قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی است.»

بنابراین اگر قرآن ۹۵٪ آیات فرایند مکی‌اش در باب آخرت و قیامت است و تقریباً در ده سال اول بعثت پیامبر اسلام، قرآن هیچ تکیه‌ای

روی توحید و آیات توحیدی ندارد و از سال ده بعثت به بعد، بخصوص در فرایند مدنی حرکت پیامبر است که قرآن در آیات خود بر توحید تکیه می‌کند، به خاطر این است که قرآن در آغاز بعثت پیامبر اسلام تلاش می‌کرد تا با تبیین فلسفی مبانی حرکت و دعوت پیامبر اسلام و با تبیین انسان ابدی و «انسان کرامتی و انسان خلیفه الهی، انسان محوری بودن دعوت پیامبر اسلام را به نمایش بگذارد» تا به آیندگان تاریخ در غیبت انبیاء الهی این پیام را بدهد که «اسلام برای انسان است، نه انسان برای اسلام.» آنچنانکه قبل از پیامبر اسلام، عیسی بن مریم به حواریون خود گفت، دین برای انسان است، نه انسان برای دین.

لذا در چارچوب این دعوت بود که «هدف بعثت پیامبر اسلام و پیامبران ابراهیمی، بسترسازی جهت رهائی انسان‌ها از بند قدرت‌های سه گانه اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌باشد»؛ و در همین رابطه است که گرچه، «هم خدا و هم آخرت قبل از پیامبر اسلام توسط انبیاء ابراهیمی و غیر ابراهیمی مطرح شده بود ولی پیامبر اسلام برای بشریت تفسیر نوین از خدا و آخرت توسط قرآنی نو از جهان و جامعه و تاریخ و انسان، عرضه کرد و به وسیله آن به اصلاح تصدیقات قبلی توده‌ها در این رابطه پرداخت.» پیامبر اسلام توسط اصلاح تصدیقات قبلی توده‌ها از خداوند و آخرت و جهان و انسان و جامعه و تاریخ و انسان و تبیین دستگاه انسان‌محور اسلام، شرایط جهت شوراندن عقول توده‌ها و شوراندن توده‌ها بر علیه دستگاه‌های قدرت حاکم فراهم کرد.

علی ایحال، هدف بعثت انبیاء و در رأس آنها هدف بعثت پیامبر اسلام شوراندن وجود و ماهیت توده‌ها بر علیه قاسطین جهت ایجاد نظام قسط، توسط مقسطین در جامعه بشری می‌باشد. ماهیت جامعه همانی است که امام علی می‌فرماید:

«...فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالتَّلْبِيغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ مِنْ سَقْفِ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَ مِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ...» - خداوند پیامبرانش را مبعوث کرد تا مردم را به ادای پیمانی که با پروردگارشان بسته بودند وادار نمایند و نعمت‌های فراموش شده را به یادشان بیاورد و عقول توده‌ها را بر آشوبانند و آنها را بارور سازند و آیات هستی را به آنان بنمایانند» (خطبه یک نهج‌البلاغه - صبحی الصالح - ص ۴۳ - س ۱۰). □

ادامه دارد

