

چرا «انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، شکست خورد؟»

سر مقاله

اصل مشترکی که تمامی نظریه‌پردازان علمی در خصوص «تعیین مبانی ساختار تکوین هر تحول و انقلاب اجتماعی» به آن معتقد می‌باشند، این است که «تمامی تحولات و انقلاب‌های اجتماعی (به خصوص در فرایند تاریخی بعد از انقلاب کبیر فرانسه و بعد از تکوین سرمایه‌داری جهانی)، مولود دو مؤلفه علتی و دلیلی یا دو مؤلفه عینی و ذهنی می‌باشند». البته ذکر این موضوع در اینجا خالی از عریضه نیست که «حرکت‌ها یا تحولات خودانگیخته و خودجوش، در غیبت مؤلفه ذهنی یا دلیلی، امری ممکن می‌باشد». (و تاریخ نزدیک به سیصد سال گذشته بشری در این رابطه شواهدی نیز دارد) اما تجربه نشان داده است که «حرکت‌های خودانگیخته و خودجوش، بدون رهبری هدایت‌گرانه و سازمان‌گرایانه و نظریه‌پردازانه، به بن بست و رکود و خمود رسیده‌اند.»

بنابراین، در خصوص «کالبد شکافی، یا آسیب‌شناسی هر انقلاب و تحول اجتماعی، قبل از هر امری، باید موضوع با رویکردی دیالکتیکی، در چارچوب دو مؤلفه علتی و دلیلی، یا شرایط عینی و شرایط ذهنی، کنکریت و مشخص آن انقلاب یا آن تحول اجتماعی، مورد قرع و انیق و واکاوی و کنکاش قرار گیرد». فراموش نکنیم که هر چند رابطه بین دو مؤلفه علتی و دلیلی یا شرایط عینی و ذهنی، تحولات و انقلاب‌های اجتماعی بشر (به خصوص در سیصد سال گذشته بعد از انقلاب کبیر فرانسه و ظهور سرمایه‌داری جهانی)، دو طرفه و دیالکتیکی بوده است، ولی آرایش و هیرارشی علتی و دلیلی یا شرایط عینی و ذهنی این تحولات اجتماعی، به علت کنکریت بودن آنها، در شرایط مختلف تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی و اجتماعی، صورتی یکسان و مشابه نداشته است.

۲

مقالات دیگر

- ☀ جنبش کارگری در برابر دو آوردگاه-۱
- ☀ دموکراسی و آزادی - ۳۰
- ☀ علل و دلایل تشکیلات گریزی ایرانیان - ۱
- ☀ انتخابات آمریکا - ۳
- ☀ پرسش و پاسخ دهم - ۲
- ☀ شریعتی در آئینه اقبال - ۱۸
- ☀ جنبش دانشجویی، پیشرو، پیشگام... - ۲
- ☀ مبانی تئوریک اقدام عملی سازمان‌گرایانه - ۲
- ☀ جنبش حاشیه نشینان ایران - ۵
- ☀ بعثت شناسی - ۳۲
- ☀ اقبال «پیام - آوری»... - ۷
- ☀ درس هائی از نهج البلاغه - ۱
- ☀ تفسیر سوره انبیاء - ۴

بومی شدن تحولات و انقلابات اجتماعی، قشر پیشاهنگ یا پیشتاز، از دایره تعریف حزب طراز نوین طبقه کارگر لنین خارج شدند و در جریان انقلاب چین (توسط مائو)، تحت عنوان ارتش خلقی و در پروسس تکوین انقلاب کوبا (توسط رژی دبره و کاسترو و چه‌گوارا)، پیشاهنگ یا پیشتاز، تحت عنوان چریک تعریف شدند.»

بنابراین، در تئوری تعریف پیشاهنگ یا پیشتاز:

اولاً «قشر پیشتاز یا پیشاهنگ» تحت هر عنوانی که مطرح شود، «خواه حزب طراز نوین باشد یا ارتش خلقی و یا چریک» دلالت بر گروه نخبگان جامعه می‌کند که به عنوان موتور کوچک در شرایطی که موتور بزرگ (جامعه، حتی با فراهم بودن شرایط عینی و علتی، در فقدان شرایط ذهنی)، در رکود به سر می‌برد، (در لوای تئوری موتور بزرگ، تنها توسط موتور کوچک به حرکت در می‌آید) می‌کوشند تا در غیبت توده‌ها به جای موتور بزرگ، خود حرکت و تحول و انقلاب به انجام برسانند.

ثانیاً «قشر پیشاهنگ یا پیشتاز» از آنجائیکه در غیبت توده‌ها و طبقه «تنها راه تحول و انقلاب در جامعه را، در سرنگونی قدرت حاکم تعریف می‌کنند»، هر چند که در عرصه نظری معتقد به خواسته‌های دموکراتیک و عدالت‌طلبانه هم می‌باشند، اما به علت اینکه برای «دستیابی به قدرت» مجبور به تکیه بر «استراتژی سرنگونی قدرت حاکم»، به جای «استراتژی دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی» می‌شوند، در چارچوب «استراتژی سرنگونی حاکمیت» ستون‌های «استراتژی دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی»، (جنبش عدالت‌خواهانه و دموکراتیک) که عبارتند از: «جامعه مدنی و تشکل‌های سیاسی و تحزب‌گرایانه غیر حکومتی و تکوین یافته از پائینی‌های جامعه و مبارزه مستقل سراسری سندیکائی و غیره»، وجود ندارند.

علیهذا، علاوه بر اینکه توسط تغییر استراتژی دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی، به استراتژی سرنگونی قدرت حاکم، در پروسس تکوین تحولات و انقلاب‌های اجتماعی، آرمان‌های عدالت‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه قشر پیشاهنگ در پای کسب قدرت قربانی می‌گردد، از بعد از کسب قدرت، مبارزه پیشاهنگ یا پیشتاز به قدرت رسیده، تنها در خدمت حفظ و پاسداری از قدرت به دست آمده می‌باشد، نه استمرار تحول و انقلاب اجتماعی جهت دستیابی به دموکراسی و خواسته عدالت‌خواهانه نظری خود. (که مبارزه بیش از نیم قرن کاسترو در کوبا که کماکان هنوز کشور کوبا، حتی بعد از فوت کاسترو به صورت تک حزبی در چارچوب حزب کمونیست حکومتی حاکم اداره می‌شود، یا جایگزینی استالین به جای لنین در شوروی سابق،

به طوریکه در بعضی از این تحولات «شرایط عینی یا شرایط علتی عمده بوده است و در بعضی دیگر، شرایط دلیلی یا شرایط ذهنی».

البته خود این «شرایط ذهنی یا دلیلی، (در سیصد سال گذشته) به دو صورت مستقیم فیزیکی و غیرمستقیم توسط عنصر آگاهی عمل کرده است». شکی نیست که در صورتی که شرایط دلیلی یا ذهنی تحول و انقلاب اجتماعی، صورت غیر مستقیم توسط عنصر آگاهی داشته باشد، (آنچنانکه در فرایند دوم انقلاب مشروطیت ایران شاهدان بودیم) خود این عنصر آگاهی یا خودآگاهی طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و انسانی، زمانی که با مادیت یافتن آنها، بسترساز قیام و نهضت و تحول اجتماعی می‌شوند، به صورت فیزیکی نیروهای هدایت‌کننده و سازمان‌دهنده (مانند ستارخان‌ها و باقرخان‌ها) از دل این جنبش‌ها بیرون می‌آیند و رهبری و سازماندهی و برنامه‌ریزی و هدایت آن تحول و انقلاب اجتماعی را در دست می‌گیرند.

البته برحسب اینکه «شرایط ذهنی کنکریته هر انقلاب و تحول اجتماعی، در دو مؤلفه فیزیکی و غیر فیزیکی آن، کدامین اولویت داشته باشند، نوع جایگاه نیروهای هدایت‌گر و رهبری‌کننده و سازمان‌گر و برنامه‌ریز و نظریه‌پرداز، شرایط ذهنی یا دلیلی متفاوت می‌شوند». بطوریکه در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم، «جایگاه نیروهای شرایط ذهنی یا دلیلی هر انقلاب یا تحول اجتماعی را به سه دسته: ۱- پیشاهنگ یا پیشتاز، ۲- پیشگام، ۳- پیشرو، تقسیم کنیم.»

۱ - پیشاهنگ یا پیشتاز:

در رابطه با ترم «پیشاهنگ یا پیشتاز» منظور همان نیروهای کنکریته و مشخص جنبش سیاسی است که در پروسس تکوین انقلاب و تحول اجتماعی، «مجرد از توده‌ها و به نمایندگی از توده‌های غایب، به عنوان لکوموتیو یا موتور کوچک، رهبری انقلاب و تحول اجتماعی، در فرایندهای مختلف در دست می‌گیرند و خود را قیم توده یا گروه‌های مختلف اجتماعی یا طبقه می‌دانند و در غیبت آنها به صورت تام الاختیار، تمامی تصمیمات و برنامه‌ریزی‌ها را به نمایندگی از آنها می‌کنند.»

هر چند در آغاز قرن بیستم به صورت مشخص و تاریخی، قشر پیشاهنگ یا پیشتاز برای اولین بار به صورت کلاسیک در جریان پروسس انقلاب اکتبر روسیه توسط بلشویک‌ها و لنین (در مبارزه با رهبری منشویک‌ها)، «تحت عنوان حزب طراز نوین طبقه کار» ظهور پیدا کرد، ولی در ادامه آن، در پروسس زمان و تاریخ به علت

معرف این حقیقت می‌باشند)، بطوریکه در این رابطه می‌توان داوری نهائی و قطعی کرد که «رویکرد پیشاهنگ یا پیشتاز آنچنانکه در گذشته نشان داده است، در آینده نمی‌تواند، نماینده واقعی جنبش‌های دموکراتیک و عدالت‌خواهانه جامعه باشند». هر چند که در عرصه سرنگونی قدرت‌های حاکم، به خصوص کسب قدرت سیاسی، دارای پتانسیل تعیین کننده‌ای هستند.

انقلاب اکتبر و انقلاب چین و انقلاب کوبا، «پارادایم کیس‌های کسب قدرت سیاسی توسط پیشاهنگ می‌باشند که تنها به جنبش سرنگونی قدرت حاکم، بسنده کردند و هرگز آنچنانکه در آرمان و تئوری و شعار معتقد بودند، نتوانستند جنبش سرنگونی خود را پس از کسب قدرت، به جنبش دموکراتیک یا عدالت‌خواهانه استحاله نمایند». لذا در همان فاز سرنگونی توسط پاسداری از قدرت سیاسی کسب کرده تا پایان باقی ماندند. علت ناتوانی آنها در دگرپسویی از جنبش سرنگونی به جنبش و حرکت عدالت‌خواهانه یا دموکراتیک، باید در فقدان توانائی رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی جهت دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین و تشکل‌های سیاسی غیر حکومتی یا احزاب یقه آبی‌ها و تشکل مستقل حکومتی صنفی و سندیکائی جستجو کرد. چراکه یک اصل و قانون به اثبات رسیده است که در عرصه مبارزه رهائی‌بخش دموکراتیک و عدالت‌خواهانه، همان پراکسیس و مسیر تحول قبل از پیروزی، تحول و انقلاب بعد از پیروزی بر قدرت جهت پاسداری از قدرت به دست آمده، ادامه پیدا خواهد کرد.

به عبارت دیگر این تنها با استراتژی مبارزه دموکراتیک و سوسیالیستی است که توسط جامعه مدنی جنبشی و تشکل‌های دموکراتیک تحزب‌گرایانه و مبارزات سندیکائی و صنفی طبقه‌ای (نه کارگاهی و گروهی) می‌توان بعد از پیروزی بر قدرت، در عرصه استقرار و تثبیت قدرت، هم استراتژی سرنگونی بدل به جنبش فراگیر دموکراتیک و سوسیالیستی کرد. چرا که ستون‌های مبارزه دموکراتیک و سوسیالیستی، یعنی جامعه مدنی جنبشی و تشکل تحزب‌گرایانه یقه آبی‌های تکوین یافته از پائین و مستقل از حکومت، همراه با سندیکاهای سراسری طبقه‌ای، آنچنانکه موتور تکوین و تحقق جنبش دموکراتیک و سوسیالیسم در یک جامعه تا سرنگونی قدرت می‌باشند، خود همین ستون‌های دموکراتیک می‌توانند «حافظ جامعه دموکراتیک و سوسیالیستی» تا پایان هم باشند؛ و این همان واقعیتی است که خلاء آن در رویکرد بیش از صد ساله عمر تاریخی پیشاهنگ یا پیشتاز به شدت مشهود است؛ و عامل اصلی شکست رویکرد پیشاهنگی، به خصوص در پایان قرن بیستم در جهان بوده است. بطوریکه می‌توان

به ضرس قاطع داوری کرد که تقریباً در قرن بیست و یکم، بشریت به این آگاهی رسیده است که دیگر رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی، در عرصه جنبش‌های دموکراتیک و عدالت‌خواهانه توده‌ای، فونکسیون ندارد؛ و تنها فونکسیون آن، فقط و فقط در دایره استراتژی سرنگونی و کسب قدرت بوده است.

ولی در عرصه جنبش و حرکت تحول‌خواهانه دموکراتیک و سوسیالیستی، هر گز چاقوی رویکرد پیشاهنگی برندگی نداشته است. بطوریکه اگر بگوئیم که بشریت در قرن بیست و یکم برای همیشه با رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی وداع کرده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. البته معنای این داوری ما این نیست که بعد از این دیگر ما با جریان‌های چریک‌گرایی و تحزب‌گرایانه لنینیستی مغلوب (نه مسلط به صورت گفتمان حاکم، آنچنانکه در دهه ۲۰ در شکل لنینیستی آن توسط حزب توده و در دهه ۴۰ و نیمه اول دهه ۵۰، در شکل چریک‌گرایی مدرن رژه دبره - کاسترو - چه‌گوارا، توسط فدائیان خلق و مجاهدین خلق و در دهه ۶۰ و هفتاد در شکل ارتش خلقی مائو، توسط مجاهدین خلق در جامعه ایران شاه‌دان بودیم)، در کشورهای پیرامونی از جمله در کشور خودمان روبرو نخواهیم بود، چرا که از آنجائیکه، در تحلیل نهائی هر کدام از رویکردهای مختلف مبارزاتی، دارای خواستگاه معین طبقاتی می‌باشند و نمایندگی گروه‌های مشخصی اجتماعی در دست دارند، به همین دلیل تا واپسین مرحله‌ای که خواستگاه و پایگاه طبقاتی آنها، وجود تاریخی داشته باشند، این رویکرد پیشاهنگی در سه شکل تحزب‌گرایانه لنینیستی و چریک‌گرایی رژی دبره - کاسترو - چه‌گوارا و ارتش خلقی مائو می‌توانند به حیات مغلوب خود در جامعه‌های مختلف ادامه دهند.

۲ - پیشگام:

دومین رویکرد جنبش‌های سیاسی در صد سال گذشته، مبارزه تحول‌خواهانه جوامع مختلف جهانی، «رویکرد پیشگامی است». رویکرد پیشگامی، از اساس با «رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی» چه در عرصه نظری و تئوریک یا ایدئولوژیک و چه در عرصه عملی و استراتژی و تاکتیک متفاوت می‌باشد؛ که مبانی این تفاوت عبارتند از: الف - در رویکرد پیشگامی بر عکس رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی، هدف پیشگام کسب قدرت نیست، هر چند که پیشگام ممکن است، این هدف را در عرصه برنامه درازمدت جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و اجتماعی و سوسیالیستی تعریف کرده باشد. یادمان باشد که حرکت



پیشگام برعکس حرکت پیشاهنگ (که تک مؤلفه‌ای عمودی می‌باشد)، دو مؤلفه‌ای است، چراکه پیشگام از یکطرف توسط حرکت عمودی به سازماندهی و سازمان‌گری خود می‌پردازد و از طرف دیگر توسط حرکت افقی باید به هدایت‌گری و سازماندهی و سازمان‌گری جنبش‌های سه‌گانه دموکراتیک (اعم از جنبش دانشجویان و جنبش دانش‌آموزان و جنبش معلمان و جنبش زنان و جنبش مزدبگیران یا کارمندان و غیره) و جنبش اجتماعی و جنبش زحمتکشان شهر و روستا (از طبقه کارگر تا جنبش حاشیه‌نشینان) بپردازد.

ب - در «رویکرد پیشگامی» به علت اینکه «استراتژی پیشگام اقدام سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی می‌باشد»، همین امر باعث می‌گردد تا «اهداف عملی پیشگام در عرصه تکوین جامعه مدنی جنبشی و تکوین سندیکاهای سراسری طبقه‌ای و دستیابی به احزاب مستقل یقه آبی‌های تکوین یافته از پائین، تعریف گردد.»

ج - در رویکرد پیشگامی هر چند «پیشگام در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی خود، معتقد به سازماندهی دو مؤلفه عمودی برای پیشگام و افقی برای جنبش‌های سه‌گانه دموکراتیک و اجتماعی و سوسیالیستی می‌باشد، با همه این احوال، هرگز پیشگام، نه خود را نماینده جنبش‌ها و توده‌های مردم تعریف می‌نماید، و نه حاضر است در غیبت مبارزه جنبش‌ها و گروه‌های اجتماعی، اقدام به حرکت عمودی مستقلانه مانند رویکرد پیشاهنگی بکند.»

د - در «رویکرد پیشگامی» و در عرصه رسالت پیشگام که در چارچوب دو حرکت عمودی و افقی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه تعریف می‌شود (برعکس رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی که رسالت عملی‌اش تنها در بستر استراتژی سرنگونی و کسب قدرت خلاصه می‌شود)، «استراتژی آگاهی‌بخشی در خصوص جنبش دموکراتیک و جنبش عدالت‌خواهانه سوسیالیستی نقش محوری دارد. چرا که پیشگام معتقد است که در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه، اراده جمعی گروه‌های اجتماعی و جنبش‌های سه‌گانه، معلول انتقال خودآگاهی طبقاتی و انسانی و اجتماعی و تاریخی به احساس طبقه و احساس جنبش و احساس جامعه و احساس گروه‌های مختلف اجتماعی می‌باشد.»

لذا در این رابطه است که در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش، در خصوص جنبش دموکراتیک و جنبش عدالت‌خواهانه، رویکرد پیشگامی طبقه و جنبش و گروه‌های اجتماعی به دو فرایند «فی نفسه» یا در خود و فرایند «لنفسه یا برای خود» تقسیم می‌شوند. فراموش

نکنیم که در رویکرد پیشگامی عامل اصلی که باعث می‌گردد تا فرایند «فی نفسه یا در خود» طبقه و جنبش و گروه‌های اجتماعی بدل به «فرایند لنفسه یا برای خود» بشود، انتقال خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی به متن طبقه و جنبش و گروه‌های اجتماعی است. چراکه پیشگام معتقد است که تنها با انتقال آگاهی موجود در شرایط عینی و محیط طبقه یا جنبش یا گروه‌های اجتماعی به احساس آنها است که می‌تواند «خودآگاهی» به عنوان موتور حرکت جنبش و جامعه تکوین پیدا کند؛ یعنی تنها پس انتقال آگاهی به احساس توده‌ها، آن آگاهی بدل به اراده و حرکت می‌شود، به عبارت دیگر از نظر پیشگام، «اعتلای جنبش‌های سه‌گانه معلول ایجاد حرکت و اراده، زائیده خودآگاهی حاصل انتقال آگاهی محیط (توسط پیشگام) به احساس گروه‌های اجتماعی یا طبقه می‌باشد» و از اینجاست که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «تنها تحول‌های اجتماعی، معلول حرکت پیشگام است که بتواند از جوهر دموکراتیک برخوردار باشد». در صورتی که بدون استثناء تمامی تحول‌های اجتماعی معلول رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی، به جای جوهر دموکراتیک، از جوهر سرنگونی و کسب قدرت برخوردار می‌باشند.

علی‌ای حال، داوری نهایی ما این است که گرچه تمام جنبش‌های عدالت‌خواهانه نیمه دوم قرن نوزدهم و قرن بیستم در جهان به لحاظ آرمانی و نظری از جوهر دموکراتیک برخوردار بودند، ولی در عرصه عمل تمامی آنها، پس از کسب قدرت و سوار شدن بر خر مراد قدرت، جوهر جنبش آنها از صورت دموکراتیک به صورت سرنگونی دگرپرسی کرده است. چراکه «پس از کسب قدرت، دیگر تمام هم و غم آنها، معطوف به حفاظت از قدرت به دست آورده می‌شد». به همین دلیل از نیمه قرن نوزدهم که جنبش عدالت‌خواهانه مدرن در جهان شروع گردید الی یومنا هذا، هیچ کدام از جنبش‌های عدالت‌خواهانه نتوانستند، پس از کسب قدرت، جوهر دموکراتیک خود را حفظ نمایند.

لذا همین امر باعث گردید تا «همه جنبش‌های عدالت‌خواهانه قرن نوزدهم و قرن بیستم بدل به جنبش‌های سرنگونی و کسب قدرت حاکم بشوند» و پس از کسب قدرت حاکم در سه مؤلفه آن، دیگر موضوع اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت که لازمه جنبش دموکراتیک هست به فراموشی سپرده شد؛ و همین امر بستر ساز پیدایش «سوسیالیسم دولتی و تک حزبی شدن جوامع سوسیالیسم دولتی و بالاخره فروپاشی نظام سوسیالیسم دولتی در دهه آخر قرن بیستم گردید.»

پر پیداست که پیدایش رویکرد پیشاهنگ یا پیشتاز در سه شکل حزب طراز نوین لنین و ارتش خلقی مائو و چریک‌گرایی مدرن کاسترو



— رژی دبره از آغاز قرن بیستم «معلول همین تغییر رویکرد جنبش دموکراتیک به جنبش سرنگونی و کسب قدرت بوده است». چراکه «لازمه تحقق برنامه دموکراتیک، اجتماعی کردن قدرت سه گانه زر و زور و تزویر و شیوه مبارزه دموکراتیک می باشد و لازمه شیوه مبارزه دموکراتیک، تکیه بر استراتژی اقدام عملی سازمان گرایانه و تحزب گرایانه جنبشی توسط تکیه بر جامعه مدنی جنبشی و تشکل های حزبی تکوین یافته از پائینی های جامعه و مستقل از حکومت و مبارزه سندیکائی سراسری طبقه زحمتکش است که همه اینها تنها با رویکرد پیشگامی ممکن شدنی است.»

۳ - پیشرو:

در خصوص ترم «پیشرو» باید نخست توجه داشته باشیم که برعکس ترم «پیشاهنگ یا پیشتاز» و ترم «پیشگام»، ترم «پیشرو»:

اولاً «فقط مشمول جنبش های سه گانه دموکراتیک و اجتماعی و سوسیالیستی یا کارگری می شود»، در صورتی که «موضوع دو ترم پیشاهنگ و پیشگام در تحلیل نهائی، نخبه های اجتماعی که همان جنبش سیاسی هست، می باشند». به همین دلیل در دایره «پیشرو» ما باید در این چارچوب صحبت کنیم که، کدامیک از جنبش های دموکراتیک یا اجتماعی یا کارگری می توانند در عرصه حرکت تحول خواهانه اجتماعی، پیشرو جنبش های دیگر بشوند؟

آیا بر جنبش دانشجویی - آنچنانکه شریعتی معتقد بود -، باید به عنوان پیشرو جنبش های سه گانه دموکراتیک و اجتماعی و کارگری تکیه کنیم، یا بر جنبش کارگری یا جنبش معلمان یا جنبش زنان یا اصلاً خود جنبش اجتماعی و غیره، تکیه کنیم؟ زیرا اینکه بگوئیم، همه جنبش های سه گانه می توانند همزمان پیشرو بشوند و با هم سازمان گیری شوند و حرکت کنند، امری ذهن گرایانه و والنتاریستی می باشد. باری، باید هر چند که بر استراتژی اقدام سازمان گرایانه و تحزب گرایانه جنبشی تکیه می کنیم، بر یکی از این جنبش ها تکیه استراتژیک داشته باشیم؛ و همین «تکیه استراتژیک بران جنبش»، جایگاه آن جنبش در عرصه استراتژی جنبشی پیشگام را مشخص می سازد.

علیهذا، منظور از «پیشرو، جنبشی است که به عنوان لکوموتیو استراتژی جنبشی، می تواند نقش هدایتگری و راهبری بر جنبش های دیگر داشته باشد». البته تعیین این امر در عرصه تبیین استراتژی جنبشی پیشگام حائز بسی اهمیت است؛ و علت شکست استراتژی جنبشی شریعتی، پس از بسته شدن ارشاد در آبانماه ۵۱، «اشتباه

شریعتی بر تکیه استراتژیک کردن بر جنبش دانشجویی بود». چرا که جنبش دانشجویی به علت عمر کوتاه دوران دانشجویی، یک جنبش بی ثبات و لرزان می باشد و این موضوعی بود که شریعتی متوجه آن نبود.

ثانیاً هرگز نباید دیوار چین بین استراتژی اقدام عملی سازمان گرایانه و تحزب گرایانه جنبشی با رویکرد پیشگامی، با پیشرو قائل شویم. چرا که آنچنانکه در بحث تشکیلات افقی و عمودی رویکرد پیشگامی مطرح کردیم، لازمه استراتژی رویکرد پیشگامی «پیوند با جنبش های سه گانه می باشد؛ که این مهم در عرصه استراتژی رویکرد پیشگامی اتفاق نمی افتد، مگر زمانیکه ما در عرصه تبیین استراتژی جنبشی خود، «جنبش پیشرو» را مشخص سازیم». پر واضح است که «تشکیلات افقی پیشگام، پس از مشخص کردن جنبش پیشرو، مشخص می شود». چرا که برعکس تشکیلات عمودی پیشگام (که مشمول سازماندهی نخبه ها می شود) در تشکیلات افقی پیشگام، «سازمان گیری از زندگی و کار و مبارزه صنفی گروه های اجتماعی می گذرد» و به همین دلیل از آنجائیکه زندگی و کار در رابطه با جنبش های سه گانه متفاوت می باشد، همین امر باعث می گردد تا برحسب تغییر «جنبش پیشرو» نوع سازماندهی افقی رویکرد پیشگام متفاوت بشود.

ثالثاً در عرصه تکوین حرکت «پیشرو» برعکس «پیشاهنگ» و «پیشگام» (که عامل ذهنی تعیین کننده می باشد)، دیالکتیک بین علت و دلیل یا عامل عینی و عامل ذهنی که به صورت خودآگاهی متبلور می گردد، تعیین کننده هستند. به عبارت دیگر، در دایره حرکت پیشرو تا زمانیکه دیالکتیک عین و ذهن از کانال انتقال آگاهی، توسط پیشگام از محیط به احساس طبقه یا گروه اجتماعی انجام نگیرد، اعتلا و نقش هژمونی و راهبردی حرکت پیشرو در عرصه استراتژی جنبشی غیر ممکن می باشد. بنابراین در این رابطه است که در عرصه مبارزه پیشرو و جنبش های سه گانه، «موضوع ایدئولوژی، به عنوان محوری مطرح می گردد». ایدئولوژی در این رابطه تنظیم کننده رابطه گروه های اجتماعی و طبقه با «محیط برون از خود» است؛ که از کانال انتقال آگاهی به احساس طبقه یا گروه های اجتماعی عمل می نماید.

حال با عنایت به موارد فوق می توانیم در باب علل و دلایل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ به کالبد شکافی بپردازیم.

بی شک در طول ۳۸ سال گذشته در باب علل و دلایل شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ تحلیل های بسیاری از طرف نظریه پردازان مطرح گردیده است که با نگاهی هر چند اجمالی به این تحلیل ها، می توان اینچنین جمع بندی کرد که:



بعضی علت شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷ «در خلاء جنبش سیاسی، اعم از جنبش چریکی و جنبش حزبی تحلیل می‌کنند» که این خلاء به علت سرکوب فراگیر و استخوان‌سوز دهه ۵۰ رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، حاصل شده بود. در نتیجه از نظر این دسته خلاء جنبش سیاسی، «شرایط جهت موج‌سواری جریان‌های فقهاتی از راه رسیده فراهم کرد» و از آنجائیکه موج‌سواران از راه رسیده فقهاتی نه به لحاظ نظری و نه به لحاظ عملی و تجربی، هیچگونه پتانسیل مبارزه و برنامه دموکراتیک نداشتند، لذا در چارچوب همان اندیشه فقهاتی هزار ساله گذشته خود، کوشیدند پس از قطع کردن سر سرمایه‌داری وابسته ایران، کله‌ای جدید برای مناسبات سرمایه‌داری وابسته ایران با رنگ و لعاب فقه و فقهات بسازند. در نتیجه همین امر عامل شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران گردید.

دسته دیگر در تحلیل علت یا علل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، بر «خلاء جنبش کارگری» در جایگاه هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران تکیه می‌کنند. از نظر این دسته علت شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷، «خلأ هژمونیک جنبش کارگری ایران می‌باشد»، دلایلی که این دسته در رابطه با خلاء هژمونیک طبقه ایران در سال ۵۷ و بعد از آن نقل می‌کنند، بازگشت پیدا می‌کند به بر هم خوردن تعادل طبقاتی در جامعه ایران از بعد شکست رفرم شاه - کندی و هجرت و فرار زحمتکشان روستائی به طرف حاشیه شهرها؛ که این امر باعث رشد سونامی‌وار حاشیه‌نشینی شهرها گردید.

البته این امر همراه بود با رشد غیر متعارف طیف خرده بورژوازی شهری که محصول همه اینها آن شد تا توازن طبقاتی در جامعه ایران به ضرر طبقه کارگر ایران بر هم بخورد، مضافاً از آنجائیکه، استبداد عریان و همه جانبه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی امکان هر گونه فعالیت مستقل سندیکائی و صنفی از طبقه کارگر ایران گرفته بود، لذا همین ضعف دو مؤلفه‌ای باعث گردید تا حتی زمانیکه (از بعد از واقعه ۱۷ شهریور ۵۷ میدان ژاله، یعنی از روز ۱۸ شهریور ۵۷)، جنبش کارگری ایران، به صورت فراگیر وارد مبارزه ضد استبدادی با رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم گردید و به علت ضعف تشکیلاتی نتواند هژمونی جنبش اجتماعی ضد استبدادی حاضر در صحنه را در دست بگیرد. در نتیجه راهی جز دنباله‌روی از جنبش اجتماعی برای جنبش کارگری ایران باقی نماند. همین دنباله‌روی از جنبش اجتماعی ایران از بعد از ۱۸ شهریور ۵۷ باعث گردید تا خواسته یا ناخواسته، موج‌سواران فقهاتی از راه رسیده، هژمونی خود را بر طبقه کارگر

ایران تحمیل کنند.

علیهذا، از نظر این دسته علت شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷، ضعف طبقه کارگر ایران جهت هژمونی بر جنبش اجتماعی در حال اعتلا بود. اگر جنبش کارگری ایران می‌توانست از بعد ۱۸ شهریور ۵۷، هژمونی جنبش اجتماعی ایران (که علاوه بر بخش اعظم حاشیه‌نشینان در بدنه جنبش اجتماعی، رهبری آن جنبش در دست طیف خرده بورژوازی شهری قرار داشت) را در دست بگیرد، شرایط کاملاً تغییر می‌کرد. «زیرا تنها جنبشی که توان مبارزه درازمدت سوسیالیستی و دموکراتیک دارد، جنبش کارگری است»، آنچنانکه کارل مارکس در آخرین جمله کتاب مانیفست خود، در این رابطه می‌گوید: «کارگران در راه مبارزه سوسیالیستی چیزی جز زنجیرهای بسته بر دست و پای خود از دست نمی‌دهند.»

دسته دیگر در تحلیل علل و دلایل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷، شکاف بین سنت و مدرنیته در جامعه ایران را عمده می‌کنند. لذا در این رابطه معتقدند که از بعد از حرکت مدرنیزاسیون رضاخان و در ادامه آن به خصوص از بعد از پروژه رفرم ارضی شاه - کندی، «مدرنیزاسیون، خارج از شرایط عینی و تثبیت سرمایه‌داری ساختی، به صورت روبنائی وارد ایران شد که به علت خلاء سرمایه‌داری تثبیت شده صنعتی و تولیدی و ساختی، ورود یکطرفه مدرنیزاسیون، باعث کشاکش تاریخی بین مدرنیته و سنت فقه‌زده و استبدادزده جامعه ایران شد». که در غیاب بورژوازی ملی و رهبری آن دکتر محمد مصدق (که توسط کودتای ۲۸ مرداد، ارتجاع مذهبی - دربار و امپریالیسم در ۲۸ مرداد ۳۲ سرنگون شده بود)، نماینده سنت فقه‌زده و استبدادزده، توانست از بعد مرگ بروجردی، در قضیه شورای ایالتی و ولایتی، در راستای مشارکت در قدرت، توسط مخالفت کردن «با حق انتخاب شدن و حق انتخاب کردن زنان» قد علم کند، که قیام ۱۵ خرداد تحت مدیریت طیب حاجی رضائی و نوچه‌هایش، در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

باری، از بعد از سرکوب قیام ۱۵ خرداد توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم و تبعید خمینی به ترکیه و سپس به عراق، رفته رفته این جریان سنت‌گرا کوشید تا تحت هدایت‌گری و تأثیر نظریه‌پردازانی چون جلال آل احمد و سیداحمد فرید و حسین نصر، با مخالفت با مشروطیت، نظریه سنت‌گرایانه خود را در چارچوب نظریه فقه حکومتی خمینی تئوریزه نمایند. (یادمان باشد که در تیرماه سال ۴۲ وقتی جلال آل احمد و همسرش سیمین دانشور جهت بیعت با خمینی در منزل او در قم حاضر شدند، در شرایطی که دست خمینی و دست سیمین دانشور همسر جلال، جهت بیعت در طشت آب قرار داشت، چشم جلال به دو



کتاب خود، یعنی «خدمت و خیانت روشنفکران» و «غربزدگی» می‌افتاد که بر روی زانوهای خمینی قرار داشتند و جلال به صورت مزاح از خمینی می‌پرسد، مثل اینکه شما هم این چرت و پرت‌ها می‌خوانید؟ خمینی در پاسخ به جلال می‌گوید که «بسیار زیاد». یادمان باشد که تا قبل از آشنائی خمینی با اندیشه جلال آل احمد، خمینی در کتاب «کشف الاسرار» خود، یک مشروطه‌طلب دو آتشه در ادامه راه مدرس بود و از بعد از آشنائی خمینی با اندیشه‌های ضد مشروطیت و سنت‌گرایانه جلال آل احمد بود که خمینی ضد مشروطه می‌گردد و از اندیشه مشروطه‌طلبانه مدرس فاصله می‌گیرد و با روی‌آوری به «شیخ فضل الله نوری، شهید جلال آل احمد در کتاب غربزدگی»، همان شهیدی که حتی آخوند خراسانی او را تکفیر کرده بود، اندیشه ارتجاعی مشروطه‌طلبانه شیخ فضل الله نوری را توسط «نظریه کلامی - فقهی ولایت فقیه» در تابستان سال ۱۳۴۶، برای اولین بار در تاریخ شیعه جنبه حکومتی بخشید که البته بعداً در سال ۵۸ توسط حسینعلی منتظری با حمایت سیدمحمد بهشتی، تز حکومتی کلامی - فقهی ولایت فقیه خمینی، به صورت حقوقی و قانونی و قانون اساسی در آمد. یادمان باشد که سیدعلی خامنه‌ای توسط ترجمه کتاب‌های سیدقطب بنیانگذار اسلامی داعشی و مطرح کننده شعار «الاسلام هو الفقه و الفقه هو الحل»، نظریه فقه حکومتی سیدقطب را در اختیار خمینی گذاشت.

بنابراین از نظر این دسته، شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ معلول «تضاد بین مدرنیسم و روبنائی و ارداتی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی اول و دوم با سنت ارتجاعی، فقه‌زده و استبدادزده جامعه ایران می‌باشد». پر واضح است که از نظر این دسته، علت تضاد مدرنیسم و سنت فقه‌زده و استبدادزده ایران، «معلول عدم پیوند بین مدرنیته و مناسبات سرمایه‌داری در جامعه ایران می‌باشد». به این ترتیب که برعکس جامعه مغرب زمین (که ابتدا مناسبات سرمایه‌داری صنعتی و تولیدی به صورت روابط تولیدی مسلط تکوین پیدا کرد و بعد از آن بود که مدرنیته به عنوان فرهنگ و روبنائی این مناسبات در مغرب زمین شکل گرفت)، در جامعه ایران از بعد کودتای ۱۲۹۹، «رضاخان با تاسی از مصطفی آتاتورک، کوشید تا جهت مقابله کردن با سنت فقه‌زده و استبدادزده حاکم بر فرهنگ مردم ایران با سلاح مدرنیته فرهنگی به جنگ سنت فقه‌زده و استبدادزده حاکم بر فرهنگ مردم ایران برود، اما تکوین جنگ بین‌الملل دوم همراه با تبعید رضاخان و انجام کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و شکست بورژوازی ملی و نماینده سیاسی آن و از بعد از آن شکست پروژه رفم ارضی شاه- کندی و تزریق سرمایه‌داری وابسته درباری توسط سرمایه نفتی به مناسبات زمین‌داری مسلط ایران، باعث گردید تا مدرنیته فرهنگی و وارداتی رضاخانی نتواند

زیربنای ساختی و مناسباتی سرمایه‌داری در جامعه ایران مانند مغرب زمین پیدا کند.»

در نتیجه از آنجائیکه مدرنیته فرهنگی وارداتی یک مدرنیته فرهنگی مذهب‌ستیز، معلول انقلاب کبیر فرانسه بود (که صد البته مدرنیته فرهنگی آلمانی و حتی مدرنیته فرهنگی انگلیسی برعکس مدرنیته فرهنگی فرانسوی نه تنها مذهب‌ستیز نیست، بلکه مانند مدرنیته فرهنگی آمریکا مذهب‌گرا هم می‌باشند، آن هم در شکل پروتستانیست آن، ولی متأسفانه به علت «اشتباه راه رفتن نهضت فرهنگی روشنفکران ایرانی» همراه با سیل ترجمه مدرنیته فرهنگی فرانسوی زائیده انقلاب کبیر فرانسه، مدرنیته فرهنگی وارداتی جامعه ایران از همان آغاز یک مدرنیته فرهنگی مذهب‌ستیز فرانسوی بود)، همین مدرنیته مذهب‌ستیز فرانسوی وارداتی به جامعه ایران باعث گردید تا «جدال بین مدرنیته فرهنگی و سنت فقه‌زده و استبدادزده جامعه ایران در سال ۵۷ به نفع خمینی به عنوان نماینده فقهی این سنت فقه‌زده حل شود.»

در نتیجه همین تضاد بین مدرنیته فرهنگی مذهب‌ستیز فرانسوی با سنت فقه‌زده و استبداد که عامل هژمونی خمینی بر انقلاب بهمن ۵۷ گردید، «در فرایند بعد از انقلاب بهمن ماه ۵۷ عامل شکست همین انقلاب گردید». چراکه، از بعد از پیروزی انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷، حاکمیت جدید قدرت که خود را نماینده سنت فقه‌زده و استبدادزده جامعه ایران می‌دانست، جهت مقابله با مشروطیت و مقابله با مدرنیته مذهب‌ستیز فرانسوی، کوشید تا در لواء فقه و فقاقت و تز ولایت فقیه خود، تمامی ادعاهای سنت‌طلبانه خود را تئوریزه و نهادینه و قانونی نماید. لذا همین امر باعث گردید تا گور انقلاب بهمن ماه ۵۷ توسط تز ولایت فقیه بکند؛ و با نهادینه شدن نظریه ولایت فقیه خمینی، به لحاظ نظام سیاسی و نظام حقوقی و قانون اساسی، جامعه ایران به قبل از انقلاب مشروطیت بازگشت؛ و به لحاظ عینی، با شکست پروژه رفم ارضی شاه - کندی و تکیه یکطرفه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بر سرمایه‌داری جهانی، توسط تکیه کردن بر سرمایه نفتی و بدل کرن اقتصاد ایران به بازار مصرفی کالاهای تولیدی سرمایه‌داری جهانی، شرایط جهت پیوند حاشیه‌نشینان شهری با خرده بورژوازی شهری یا طبقه متوسط شهری فراهم گردید؛ که خود این امر بستری جهت موج‌سواری از راه رسیدن فقاقتی، در غیبت یک جنبش سیاسی مترقی و سازمان‌گرا شد.

در تحلیل نهانی با قرار گرفتن عکس خمینی در ماه توسط جنبش اجتماعی حاشیه‌نشینان و طبقه متوسط شهری در بهمن ماه سال ۵۷، هژمونی خمینی بر جنبش اجتماعی ضد استبدادی جامعه ایران تثبیت



گردید. در نتیجه همین تثبیت هژمونی خمینی بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران بود که در بهمن ماه ۵۷ شرایط جهت نهادینه شدن و تثبیت رژیم مطلقه فقهاتی و شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران فراهم کرد.

اما داوری نهائی ما، با عنایت به نظریه‌های مطرح شده فوق در باب پاسخ به سؤال، «چرا انقلاب بهمن ماه ۵۷ شکست خورد؟»، با تاسی از تز معلم کبیرمان شریعتی که می‌گفت: «من نه مارکسم و نه ماکس وبر. من مارکس وبر هستم» این است که معتقدیم که برای کالبد شکافی علل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، باید «به صورت دو مؤلفه‌ای برخورد کنیم»، یعنی «هم به صورت علتی و هم به صورت دلیلی». به عبارت دیگر، «علت شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ که شرایط عینی انقلاب ۵۷ می‌باشد، در کنار دلیل شکست انقلاب ۵۷ که شرایط ذهنی انقلاب ۵۷ می‌باشد، قرار دهیم و با عنایت به این دو مؤلفه به تحلیل در باب علت و دلیل شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ بپردازیم.»

بنابر این هرگز نباید در تحلیل علل و دلایل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ به صورت «تک مؤلفه‌ای برخورد نماییم»، چرا که آنچنانکه در تحلیل‌های فوق مشهود است، بعضی از تحلیل‌های فوق در باب علل و دلایل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، علت‌های شکست را می‌بینند، اما دلایل شکست را نمی‌بینند و بعضی دیگر برعکس دلایل شکست را مطلق می‌کنند، از علت‌های شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ غافل می‌شوند.

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| گه درون را بنگرند. حال را | نی برون را بنگرند. حال را |
| گه برون را بنگرند و حال را | نی درون را بنگرند. حال را |
| ما درون را بنگریم. حال را | هم برون را بنگریم. حال را |

رویکرد دیالکتیکی در تحلیل مسائل اجتماعی و تاریخی و انسانی به ما حکم می‌کند تا برای تحلیل در باب علل و دلایل شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، «شرایط عینی را در کنار شرایط ذهنی قرار دهیم و هیچکدام از اینها را در غیاب دیگری مطلق و عمده نکنیم». در نتیجه هر کدام از تحلیل‌های فوق در باب علل و دلایل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران تنها وجهی از آن را مطرح می‌کنند، نه تمامی علل و دلایل آن. به همین دلایل سعی ما بر این امر قرار دارد که در تحلیل علل و دلایل شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ مردم ایران، با تاسی از رویکرد معلم کبیرمان شریعتی، توسط تکیه بر رویکرد دیالکتیکی شرایط عینی انقلاب ۵۷، در کنار شرایط ذهنی آن قرار دهیم و توسط کالبد شکافی انقلاب بهمن ماه ۵۷، علل و دلایل

شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ را تبیین نمائیم.

در این رابطه است که آنچنانکه در مقدمه این سرمقاله مطرح کردیم، نخست باید مشخص کنیم که «آیا استراتژی انقلاب بهمن ماه ۵۷، واقعاً یک استراتژی سرنگونی جهت کسب قدرت بود، یا برعکس استراتژی انقلاب بهمن ماه ۵۷، یک استراتژی دموکراتیک برای دستیابی به دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی توسط اجتماعی کردن قدرت در سه مؤلفه آن یعنی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی بوده است؟»، چراکه آنچنانکه در همین سرمقاله مشخص کردیم تا زمانیکه نتوانیم برای این سؤال پاسخی قانع کننده و علمی و در خور پیدا کنیم، هر گونه پاسخ به سؤال «چرا انقلاب بهمن ماه ۵۷ مردم ایران شکست خورد؟» اکتیویته و ابتر می‌باشد؛ زیرا اگر پاسخ ما به سؤال، «کدامین استراتژی، استراتژی انقلاب بهمن ماه ۵۷ بوده است؟» استراتژی سرنگونی و کسب قدرت باشد، قطعاً و جزماً، پاسخ به سؤال اول که «چرا انقلاب بهمن ماه ۵۷ شکست خورد؟» با پاسخ «استراتژی دموکراتیک، برای دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی» متفاوت می‌باشد. پر بیداست که در چارچوب انتخاب هر کدام از دو گونه استراتژی فوق، علت یا شرایط عینی شکست انقلاب با دلیل یا شرایط ذهنی شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷ متفاوت می‌باشد.

ماحصل اینکه، استراتژی حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی مردم ایران در بیش از صد سال گذشته در جریان سه جنبش بزرگ اجتماعی: ۱ - نهضت مشروطه، ۲ - جنبش ملی کردن صنعت نفت، ۳ - مبارزه علیه دیکتاتوری و رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، «استراتژی سرنگونی، برای کسب قدرت بوده است» نه «استراتژی برای دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی» و به همین دلیل از نظر ما، «علت شکست سه جنبش بزرگ اجتماعی مشروطیت و جنبش مقاومت ملی مصدق و انقلاب بهمن ماه ۵۷، تکیه بر استراتژی سرنگونی جهت کسب قدرت، به جای استراتژی دستیابی دموکراسی سوسیالیستی می‌باشد.»

چراکه، آنچنانکه مطرح کردیم، وقتی که ما «استراتژی سرنگونی جهت کسب قدرت» در دستور کار خود قرار دادیم، خود به خود این استراتژی ساز و کارهای خود را هم با خود می‌آورد. به همین دلیل در جامعه ایران ساز و کارهای استراتژی دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی که عبارت است از:

الف - جامعه مدنی جنبشی.

ب - احزاب یقه آبی غیر دولتی تکوین یافته از پائین.



ج - فعالیت‌های سراسری سندیکائی مستقل از حکومت، اصلاً و ابدا در طول صد سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران شکل نگرفت؛ اما برعکس از نهضت مشروطیت در چارچوب استراتژی سرنگونی جهت کسب قدرت، ساز و کارهای آن در اشکال و انواع مختلف آن در طول بیش از صد سال گذشته تکوین پیدا کرده است که اینها عبارتند از:

۱ - حرکت ارتش خلقی از قیام مسلحانه ستارخان و باقرخان گرفته تا قیام جنگل تا امروز که مجاهدین خلق ادامه دهنده آنها می‌باشند.

۲ - حرکت حزب‌گرایانه طراز نوین پیشاهنگ لنینیستی که از حزب حیدر عمو اوغلی و حزب کمونیست ارانی گرفته تا حزب توده که الی یومنا هذا ادامه پیدا کرده است.

۳ - حرکت پارلمان‌ناریستی که از جریان جبهه ملی دکتر مصدق گرفته تا الی زماننا هذا که تمام احزاب رنگارنگ ادامه می‌دهند.

۴ - حرکت چریک‌گرایی و ترور در دو مؤلفه «چریک‌گرایی سنتی» آن که از فدائیان اسلام و هئیت‌های مؤتلفه گرفته تا فرقان و مؤلفه «چریک‌گرایی مدرن» آن که از فدائیان خلق و مجاهدین خلق گرفته تا امروز که در چارچوب جریان‌های کومله و حزب دموکرات کردستان ادامه دارند.

۵ - قیام‌های بدون برنامه و در خدمت اصحاب بالائی‌های قدرت که از قیام ۱۵ خرداد ۴۲ تحت مدیریت طبیب حاجی رضائی و نوچه‌هایش گرفته تا قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی و جنبش سبز در ۸۸ ادامه پیدا کرده است.

۶ - شورش‌های خود به خودی و بدون رهبری و برنامه و سازماندهی شده که به وفور در طول بیش از صد سال گذشته در اطراف و اکناف ایران شاهد آن بوده‌ایم و در سال‌های گذشته در مشهد و اسلام شهر و غیره ادامه پیدا کرده است.

۷ - حرکت‌های قومی و منطقه‌ای تجزیه‌طلبانه که در صد سال گذشته در مناطق قومی ایران شاهد آن بوده‌ایم.

۸ - تکیه بر کودتای نظامی که هم در دوران رژیم توتالیتار و کودتائی پهلوی و هم در دوران ۳۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی به وفور شاهد آن بوده‌ایم.

۹ - حرکت‌های اپورتوننیستی جهت مشارکت در قدرت حاکم که امروزه به صورت سکه رایج توسط جریان‌های رنگارنگ به اصطلاح «اصلاح‌طلب» و غیره دنبال می‌گردد.

۱۰ - جنبش‌های اجتماعی که توسط مبارزه کوتاه‌مدت و قهرآمیز

آنتاگونیستی در طول صد سال گذشته تلاش می‌کردند تا به صورت کوتاه‌مدت توسط حرکت‌های آنارشیستی به کسب قدرت دست پیدا کنند و غیره همه این ساز و کارها که در صد سال گذشته مانند چتری بر حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی مردم ایران حاکم بوده است، معلول همان رویکرد سرنگونی جهت کسب قدرت می‌باشد.

لذا به همین دلیل است که در راستای «آسیب‌شناسی استراتژی رویکرد پیشاهنگ یا پیشتاز» که تکوین و رشد و ادامه تاریخی این رویکرد در حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، معلول همین استراتژی سرنگونی، جهت کسب قدرت بوده است، هم شرایط عینی و هم شرایط ذهنی تاریخی و اجتماعی جامعه ایران، دخالت داشته‌اند.

علی‌ای حال تا زمانی‌که این شرایط عینی و شرایط ذهنی مولد رویکرد پیشاهنگی در سه مؤلفه حزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی و چریک‌گرایی تغییر نکند، امکان «دگردیسی استراتژی سرنگونی و رویکرد پیشاهنگی یا پیشتازی، به استراتژی دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی همراه با رویکرد پیشگامی وجود ندارد». برای فهم این مهم کافی است که وضعیت تاریخ بیش از یکصد سال حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران را با کشورهای اروپائی از بعد از انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی، مورد مقایسه قرار دهیم تا به خوبی پاسخی برای این سوال‌ها پیدا کنیم که:

۱ - چرا انقلاب کبیر فرانسه در اروپا آخرین انقلاب بود، اما در جامعه ما هر تحول اجتماعی تا به انقلاب جدیدی نرسد خاموش نمی‌شود؟

۲ - چرا انقلاب کبیر فرانسه با یک قرن کار تئوریک تکوین پیدا کرد اما انقلاب‌های جامعه ایران با چند فتوا شروع می‌شود و با چند فتوا شکست می‌خورد؟

۳ - چرا انقلاب کبیر فرانسه در ادامه تعمیق و رشد خود در قرن نوزدهم به جنبش جهانی سوسیالیسم کلاسیک رسید، اما انقلاب مشروطیت ما به جنبش فقهاتی خرداد ۴۲ ختم گردید؟

۴ - چرا جنبش سوسیالیستی قرن ۱۹ نوزدهم اروپا به کمون پاریس ختم شد؛ اما جنبش سوسیالیستی ما به کودتای اپورتوننیست‌ها و کشته، سوزاندن شریف واقفی، مرتضی صمدی لباف ختم گردید؟

۵ - چرا نهضت پروتستانسیم لوتر و کالون در اروپا آنچنانکه مارکس می‌گوید به سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم انجامید، اما نهضت پروتستانسیم اقبال، شریعتی در ایران به حاکمیت سیاسی اسلام فقهاتی تمام شد؟

۶ - چرا نهضت اصلاح‌طلبانه جان لاک و مونتسکیو و ژان ژاک

روسو در اروپا به حقوق بشر و سکولاریسم و لیبرالیسم انجامید، اما نهضت اصلاح‌طلبانه سیدجمال در ایران به رشد فقه حکومتی و تکوین رژیم مخوف مطلقه فقه‌گهتی توسط محمد عبده و سیدقطب انجامید؟

۷ - چرا نهضت فلسفی در اروپا از بعد از رنسانس باعث رویش فلسفه‌های رنگارنگ دکارت و هیوم و اسپینوزا و کانت و هگل و مارکس و هایدگر و غیره شد، اما نهضت فلسفی ما در طول بیش از هزار سال گذشته از فارابی و ابن سینا گرفته تا مرتضی مطهری و محمدحسین طباطبائی نتوانستند یک گام از فلسفه یونان قدیم ارسطو و افلاطون فاصله بگیرند؟

۸ - چرا نهضت روشنفکرانه اصحاب دایره المعارف در مغرب زمین توانست به آزادی و دموکراسی برسد، اما نهضت روشنفکرانه اواخر قرن نوزدهم ایران به عصیان احمد کسروی و اگزیستانسیالیسم مذهب‌ستیز صادق هدایت انجامید؟

پاسخ به همه این سوال‌ها این است که ما برعکس مغرب زمین، از همان قرن نوزدهم و از بعد از شکست جنگ‌های ایران روس که جنبش تحول‌خواهانه جامعه ایران را شروع کردیم، به جای استراتژی دموکراسی‌خواهانه، استراتژی سرنگونی جهت کسب قدرت پیش گرفتیم و برای کسب قدرت و بعداً حفاظت از قدرت به دست آمده، کمترین هزینه‌ای که پرداخت کردیم، فروش تجربه دموکراسی و جامعه مدنی جنبشی و مبارزه سراسری سندیکائی طبقه بود که تا امروز هم در حال پرداخت هزینه آن می‌باشیم.

علیهذا، از دیدگاه ما علت و دلیل شکست انقلاب بهمن ماه ۵۷، «تکیه جنبش سیاسی و جنبش اجتماعی و جنبش کارگری و جنبش حاشیه‌نشینان و جنبش دانشجویی و جنبش زنان و جنبش معلمان و جنبش کارمندان ایران و غیره در سال ۵۷، بر استراتژی سرنگونی جهت کسب قدرت، به جای استراتژی دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی بود». شرایط عینی جامعه ایران در سال ۵۷ که بستر ساز این شرایط ذهنی گردید عبارت بودند از:

۱ - شکست رفرم ارضی شاه - کندی و فرار روستائیان از روستاها به علت فقر زائیده این شکست به شهرها.

۲ - ناتوانی و اضمحلال و نابودی بورژوازی ملی ایران، هم در مرحله بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و از دست دادن نماینده سیاسی خود در قدرت و هم عدم توانائی آنها در حمایت از مصدق در برابر ارتجاع مذهبی و در بار و امپریالیسم جهانی.

۳ - حاکمیت اقتصاد نفتی و رانتی بر مناسبات سرمایه‌داری وابسته

تزریقی.

۴ - جایگزینی بورژوازی رانتی و نفتی و دستوری و فرمایشی بزرگ دربار به جای بورژوازی ملی فرسوده و نابود شده.

من حیث المجموع در این رابطه بود که در سال ۵۷ و در جریان انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷، زمانی که خمینی شعار «شاه باید برود» سر داد، همین شعار (بدون اینکه جریانی از جنبش‌های سیاسی و اجتماعی و دموکراتیک و کارگری ایران از او بپرسند که بعد از سرنگونی شاه چه می‌شود؟ و بعد از سرنگونی شاه چه برنامه‌ای دارید؟ ولایت فقیه‌ی که تو در کتاب «ولایت فقیه» ترسیم کرده‌ای در عرصه قدرت چه معنایی پیدا می‌کند؟ و جایگاه عدالت و آزادی و دموکراسی به معنای حق سیاست و حق اقتصاد و حق معرفت برای مردم در پروژه ولایت فقیه تو چه معنی دارد؟ و جایگاه حق کارگران و حق معلمان و حق زنان و حق زحمتکشان در تز ولایت فقیه تو چه می‌باشد؟)، سرنگونی شاه توسط خمینی، «باعث وحدت همه جریان‌ها حول خمینی گردید»؛ و به یکباره خمینی تنها با شعار «شاه باید برود»، عکس خود را (توسط همه شاخه‌های جنبش ایران از جنبش اجتماعی و سیاسی گرفته تا جنبش کارگری) در ماه قرار داد؛ زیرا همه جریان‌های جنبش سیاسی از جریان جبهه ملی گرفته تا نهضت آزادی تا حزب توده تا جریان‌های چریک‌گرای رویکرد پیشاهنگی فدائیان خلق و مجاهدین خلق و جنبش‌های مختلف از جنبش حاشیه‌نشینان گرفته تا جنبش دانشجویان و جنبش اجتماعی و جنبش کارگری و جنبش معلمان و جنبش زنان و غیره همه در چارچوب اعتقاد به استراتژی سرنگونی برای کسب قدرت، «فقط به سرنگونی شاه فکر می‌کردند و سرنگونی شاه را دعوی همه دردهای خود و جامعه فقرزده و فقه‌زده و استبدادزده ایران می‌دانستند»؛ یعنی «فقط خوب می‌دانستند که چه نمی‌خواهند و خوب می‌دانستند که چه کسی باید برود و چه کسی باید جانشین او بشود، بدون اینکه بدانند، بعد از آن نخواستن چه می‌خواهند»؛ و آیا در رابطه با خواسته بعدی، خود این شخص توان پاسخگویی دارد یا خیر؟ این بود دلیل و علت

شکست انقلاب بهمن ۵۷ ایران. ❏

والسلام



«جنبش کارگری» در برابر دو آوردگاه:

مقابله با «لایحه اصلاح قانون کار» جهت دستیابی به حقوق از دست رفته،

«تعیین حداقل دستمزد سال ۹۶»

حال نهائی شدن است که در مقایسه با افزایش حقوق کارمندان در سال ۹۴ که ۱۴٪ و در سال ۹۵ که ۱۲٪ بوده است، کاهش چهار درصدی و دو درصدی حقوق کارکنان دولت، در سال ۹۶ در مقایسه با سال‌های ۹۴ و ۹۵ می‌تواند پیام‌آور خبر بدی برای طبقه کارگر ایران باشد.

چراکه آنچنانکه در سنوات گذشته شاهد آن بوده‌ایم «افزایش تحمیلی حداقل دستمزد کارگران، در چارچوب همین افزایش حقوق کارمندان با یکی دو درصد اختلاف صورت می‌گیرد.» بطوریکه در سال ۹۵ با افزایش ۱۲٪ حقوق کارمندان حداقل دستمزد کارگران ۱۴٪ افزایش پیدا کرد؛ و این در حالی است که تنها محمل دولت یازدهم در لایحه بودجه ۹۶ برای افزایش ۱۰ درصدی حقوق کارمندان دولت در سال ۹۶، «اعلام تورم ۷/۵٪ دولت در سال ۹۵ است.» یادمان باشد که در خصوص کارمندان دولت، طبق آمارهای خود دولت یازدهم در شرایط فعلی، «میانگین حقوق کارمندان دولت یک میلیون و ۳۰۰ هزار تومان می‌باشد، در صورتی که میانگین هزینه خانوار دو نفری در کشور طبق آمارهای خود دولت دو میلیون و ۶۰۰ هزار تومان است؛ که خود این امر نشان دهنده، فاصله بین نرخ تورم و میانگین دستمزد کارمندان دولت در این شرایط می‌باشد.

مضافاً بر اینکه شیوه محاسبه نرخ تورم

با نزدیک شدن سه ماهه چهارم سال ۹۵، مطابق عرف سه دهه گذشته، زمزمه «تعیین نرخ دستمزد سال ۹۶» و چانه‌زنی برای تعیین حداقل حقوق کارگران در سال ۹۶ توسط شورای عالی کار، رفته رفته به گوش می‌رسد. چراکه در سه دهه گذشته، یعنی از بعد از تصویب قانون کار فعلی، هر سال در چارچوب ماده ۴۱ قانون کار، در سه ماهه چهارم هر سال (که خروجی نهائی آن، در نیمه دوم اسفندماه هر سال اعلام می‌گردد) شاهد چانه‌زنی‌های جناح سه گانه، یعنی «نمایندگان دولت و نمایندگان کارفرما و نمایندگان تشکیلات زرد کارگری در شورای عالی کار می‌باشیم» و در همین رابطه است که «برای تعیین نرخ دستمزد و حداقل حقوق کارگران در سال ۹۶»، در نیمه دوم آبان‌ماه ۹۵، معاونت روابط کار و وزارت کار به صورت مکتوب، از تشکل‌های زرد کارگری درخواست کرد تا نمایندگان خود را برای شرکت در کار گروه ویژه تعیین مزد سال ۹۶ معرفی نمایند.

بنابه گزارش خبرگزاری مهر قرار شد «جلسات این کارگروه از آذرماه ۹۵ در وزارت کار آغاز بشود» تا پیشنهادهای مختلف دستمزد در این جلسات مورد چکش‌کاری و آشپزی قرار گیرد.

علیهذا، طبق گفته اولیاء علی بیگی رئیس کانون تشکیلات زرد شوراهای اسلامی کار کارگران قرار است، در مدت سه ماه آخر سال ۹۵ در باره تعیین حداقل مزد سال ۹۶ کارگران ایران تصمیم‌گیری بشود. در نتیجه از آنجائیکه سرنوشت معیشتی ۲۴ میلیون خانوار زحمتکش ایرانی، در پیوند با تصمیم این کارگروه می‌باشد، تصمیم گرفتیم تا به موازات بالا رفتن کرکره‌ها و روشن شدن چراغ‌های شورای عالی کار در این زمان، به جای تماشاگری آن صحنه‌های فرمایشی، ما هم از بیرون به رصد این جنگ خرفروشانه بپردازیم.

باری، برای انجام این مقصود است که در رابطه با خودیژگی‌های شرایط سیاسی و اقتصادی فعلی جامعه ایران که نقش تعیین کننده در تحمیل حداقل دستمزد در سال ۹۶ به طبقه کارگر ایران دارد، مجبور و موظفیم که موضوع را در چارچوب این موارد، به طرح موضوع در این شرایط خودیژه بپردازیم.

۱ - آخرین اطلاعات در باب اعداد و ارقام لایحه بودجه ۹۶ دولت یازدهم، حاکی از آن است که افزایش ۱۰ درصدی حقوق کارمندان دولت، برای سال ۹۶ در



توسط دستگاه‌های دولتی از مرکز آمار تا بانک مرکزی و مرکز پژوهش‌های مجلس و غیره یک ایراد عمده که دارد، این است که این نهادهای حکومتی و دولتی، «در تعیین نرخ تورم، کالاهای بزرگ و لوکسی مانند مسکن و خودرو را هم در سبد هزینه خانوار قرار می‌دهند و متغیرها را با سهم بالای این کالاها، جا به جا می‌کنند؛ و این در حالی است که در شرایط فعلی به علت رکود سنگین حاکم بر اقتصاد سرمایه‌داری ایران و کمبود تقاضا، این دو کالای سنگین دارای نرخ تورم کمی می‌باشند، در نتیجه حضور آنها در سبد هزینه‌های خانوار زحمتکشان، باعث کاهش نرخ تورم فرمایشی می‌شود.» این در حالی است که طبق نظر کارشناسان خود حکومت، نرخ تورم بدون در نظر گرفتن مسکن و خودرو و دیگر اقلام لوکس در شرایط فعلی بیش از ۱۵٪ است.

۲ - آنچنانکه در سه دهه گذشته شاهد بوده‌ایم، در خصوص تعیین نرخ دستمزد و حداقل حقوق طبقه کارگران ایران توسط شورایی عالی کار، گرچه در قانون کار صحبت از توافق سه جانبه، نمایندگان، کارگران و کارفرمایان و دولت می‌باشد، ولی دولت یا نماینده دولت در این مثلث، هم به عنوان حاکمیت و هم به عنوان یک کارفرمای بزرگ پیوسته حرف آخر در حمایت از کارفرمایان و به ضرر کارگران در تعیین دستمزد می‌زند؛ زیرا: اولاً نماینده کارگران در شورایی عالی کار، انتصاب تشکیلات زرد کارگری می‌باشد، نه منتخب تشکیلات مستقل کارگری.

ثانیاً طبقه کارگر ایران فاقد تشکیلات رسمی مستقل کارگری جهت تعیین نماینده به شورایی عالی کار می‌باشند.

ثالثاً نماینده کارفرما هم به علت قدرت اقتصادی و سیاسی حکومت و دولت مانند نماینده تشکیلات زرد کارگری در شورایی عالی در پشت پرده و در تحلیل نهانی با دولت یکی می‌باشند.

بنابراین قصه توافق سه جانبه در شورایی عالی کار در خصوص تعیین حداقل حقوق سالانه طبقه کارگر ایران موضوع ماده ۴۱ قانون کار، «به لحاظ فلسفی، همان تثلیث در عین وحدت و وحدت در عین تثلیث است که خروجی نهانی آنها، تخم دو زرده‌ای است که همه ساله در طول سه دهه گذشته شاهدان بوده‌ایم و شاهدان هستیم». لذا این امر باعث شده است تا تعیین دستمزد کارگران در سه دهه گذشته، به صورت یکطرفه طبق

پلان از پیش تعیین شده، (با هماهنگی بین نمایندگان کارفرما و تشکیلات زرد کارگری و هژمونی دولت) به طبقه کارگر ایران تحمیل بشود.

۳ - در سه دهه گذشته، در راستای تعیین دستمزد کارگران ایران، همواره حتی ماده ۴۱ قانون کار هم نادیده گرفته شده است، زیرا طبق ماده ۴۱ «شورایی عالی کار همه ساله موظف است، میزان حداقل مزد کارگران را برای نقاط کشور و یا صنایع مختلف با توجه به معیارهای ذیل تعیین نماید:

الف - حداقل مزد کارگران با توجه به درصد تورمی که از طرف بانک مرکزی اعلام می‌شود.

ب - حداقل مزد بدون آنکه مشخصات جسمی و روحی کارگران و ویژگی‌های کار محول شده را مورد توجه قرار دهند، باید به اندازه‌ای باشد تا زندگی یک خانوار چهار نفری تأمین نماید.»

بنابراین ماده ۴۱ قانون کار، در راستای تعیین حداقل دستمزد سالانه کارگران ایران «بر دو مؤلفه نرخ تورم و تأمین هزینه معیشت خانواده چهار نفری کارگری صراحت دارد»؛ اما در سه دهه گذشته آنچه در این رابطه شاهد بودیم عکس این بوده است، زیرا با اینکه نرخ تورم در دولت‌های پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی و دولت نهم و دهم احمدی نژاد - طبق آمار خود رژیم - از ۴۰٪ تجاوز کرده بود و با اینکه طبق اعلام خبرگزاری ایلنا در ۱۰ آذر سال ۹۴ هزینه معیشت خانواده ۴ نفری سه میلیون و هفتصد هزار تومان بوده است، آنچه شاهد بوده‌ایم این بوده است که دولت با ترفندهای مختلف از تعیین دستمزد کارگران بر اساس نرخ تورم و هزینه معیشت خانوار ۴ نفره طفره رفته است.

لذا طبیعی است که در رابطه با تعیین حداقل دستمزد کارگران در سال ۹۶، در این شرایط که با حاکم شدن رکود بر اقتصاد سرمایه‌داری رانتی و نفتی کشور و به علت کاهش تقاضا و کاهش قدرت خرید مردم ایران و کاهش تورم قیمت مواد مورد استفاده در صنعت ساختمان و همچنین تعیین نرخ تورم بر پایه میانگین ۲۵۰ قلم که شامل مواد ساختمانی نیز می‌شود، این همه باعث می‌شود تا دولت آنچنانکه برای سال ۹۵ با اعلام نرخ تورم ۱۲٪ حداقل حقوق طبقه کارگر ایران را ۸۱۲ هزار تومان اعلام کرد (که خود این مبلغ به معنای یک پنجم خط فقر می‌باشد که طبق اعلام خبرگزاری ایلنا در ۱۷ بهمن ماه ۹۴ بیش از ۸۰٪ بیمه



زرد کارگری، در راستای تعیین حداقل دستمزد کارگران در سال ۹۶، در جلسه شورایی عالی کار، در برابر صف واحد نمایندگان دولت و کارفرمایان ضعیف باشد.»

یادمان باشد که طبق گفته معاون روابط کار، وزیر کار علی ربیعی، توسط خبرگزاری مهر در ۱۴ اسفند ماه سال ۹۴، «سهم دستمزد در قیمت تمام شده کالا، از سال ۷۵ تا ۹۳ از ۱۵٪ به ۵/۶٪ کاهش پیدا کرده است.» بر این مطلب بیافزایم که یکسال پیش طبق گزارش خبرگزاری ایرنا در ۲۲ اسفندماه ۹۴، علی ربیعی وزیر کار در دیدار با نخست وزیر و وزیر کار پیشین فرانسه در محل وزارت کار فرانسه با اشاره به جمعیت فارغ التحصیلان بیکار گفت: «به زودی ۴/۵ میلیون فارغ التحصیل بیکار جدید وارد بازار کار ایران می‌شوند که فرانسه می‌تواند از این موقعیت بیشترین بهره‌برداری بکند.»

۵ - طبق گزارش روزنامه آرمان در ۱۶ آبان ۹۵، بر اساس برآورد کارشناسان تا پایان سال ۹۵ با حفظ روند فعلی افزایش نقدینگی در ایران، «حجم نقدینگی کشور به عدد ششگرف ۱۳۰۰ تریلیون تومان می‌رسد که این رقم تا پایان سال ۹۶ به عدد ۱۷۰۰ میلیارد تومان خواهد رسید، یعنی نظام بانکی کشور، تنها در دو سال ۹۵ و ۹۶ حدود ۷۰۰ هزار میلیارد تومان نقدینگی جدید خلق می‌کنند» که این رشد نجومی نقدینگی در سال ۹۶ باعث خواهد شد تا «نرخ تورم در سال ۹۶، سیر صعودی به خود بگیرد.» ❏

ادامه دارد

شدگان تأمین اجتماعی حداقل حقوق می‌گیرند؛ برای سال ۹۶، با اعلام سناریوی نرخ تورم تک رقمی توسط دولت، حداکثر به خاطر انتخابات ۲۹ اردیبهشت ۹۶ و نیاز روحانی به رأی بیش از ۴۰ میلیون نفر افراد خانواده مزدبگیران ایرانی، همان افزایش ۱۴٪ سال ۹۵ دستمزد کارگران (که بیانگر یک سوم خط فقر است)، تکرار بشود.

۴ - رکود حاکم بر اقتصاد سرمایه‌داری رانتی و نفتی ایران که از زمان دولت نهم و دهم احمدی نژاد به موازات اجرای قانون هدفمندی یارانه‌ها، جهت آزادسازی اقتصاد و پیوند با سازمان جهانی تجارت تکوین پیدا کرده است و همراه با افزایش قیمت حامل‌های انرژی، شرایط جهت تعطیلی گسترده واحدهای صنعتی فراهم گردیده است (طبق گزارش روزنامه اعتماد در ۴ آبان‌ماه سال ۹۵، «در شرایط فعلی بیشترین تعطیلی در کارگاه‌های شیمیایی با یک هزار و ۹۸۳ واحد و در صنایع غذایی با ۱۵۴۲ کارگاه و در کارگاه‌های فلزی با ۱۵۴۱ واحد و در کارگاه‌های کانی و غیر فلزی با ۸۱۶ واحد و در صنایع نساجی با ۶۳۴ واحد. همراه می‌باشد»).

علیهذا، همین امر باعث گردیده است تا در این شرایط «به موازات رشد لشکر ۱۵ میلیون نفری بیکاران، نیروی کار ارزان برای جذب سرمایه‌های انحصاری امپریالیستی، به کشور فراهم بشود». باری، استمرار رکود پنج ساله، در این شرایط که طبق گفته خبرگزاری ایسنا در دوم خرداد ۹۴، «این رکود باعث تکوین لشکر ۱۵ میلیون نفری بیکاران در ایران شده است»، همین لشکر ۱۵ میلیون نفری بیکاران، در این شرایط بسترساز آن گردیده است، «تا قدرت چانه‌زنی نمایندگان کارگری منتخب تشکیلات

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

حلال و حلال‌پس



«تشکیلات گریزی ایرانیان»

ولایت مطلقه فقهاتی خود (در پاسخ به اعلام مواضع علی خامنه‌ای در نماز جمعه تهران) رسماً اعلام کرد که «حفظ حکومت و نظام. اوجب الواجبات می‌باشد» و بدین ترتیب بود که برعکس رویکرد گذشته حوزه‌های فقهاتی، برای خمینی در ادامه راه سید قطب و اخوان المسلمین، «احکام فقهی هم در مؤلفه عبادات و هم در مؤلفه معاملات، جنبه طریقت در راستای حکومت پیدا کردند، نه مانند گذشته جنبه موضوعیت»، در نتیجه خمینی رسماً اعلام کرد که: «نظام می‌تواند. در راستای حفظ حکومت. از هر امر عبادی و غیر عبادی جلوگیری کند و حتی حکم به تعطیلی نماز و روزه بدهد.» چرا که از نظر سید قطب و خمینی «همه اسلام حکومت است و حفظ این حکومت اوجب الواجبات می‌باشد» و بالطبع احکام فقهی در راستای حفظ این حکومت و قدرت جنبه طریقت پیدا می‌کنند.

علی ابیحال، به استثنای فقه حکومتی سید قطب و خمینی، (که فقه شش دانگ در خدمت حکومت و برای حفظ حکومت در می‌آید) فقه حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی هم در عرصه مؤلفه عبادی و هم در عرصه مؤلفه معاملات، منصوص و ثابت و دارای جوهر فردی می‌باشند و به علت اینکه فقه حوزه‌های فقهاتی هرگز در چارچوب نظام اجتماعی و تجربه اجتماعی پراتیک نکرده است، به همین دلیل علاوه بر اینکه پیوسته در جبهه مخالفین سر سخت نظام اجتماع‌گرایی قرار داشته‌اند، از آغاز تکوین آن الی زمانها، مدافع سرسخت نظام‌های فردگرا، از برده‌داری تا زمین‌داری و اکنون سرمایه‌داری می‌باشند.

یکی از خودویژگی‌های «روان‌شناختی تاریخی جامعه ایران، تشکیلات گریزی ایرانیان می‌باشد.» در باب علل تکوین و رشد این بیماری مهلک تاریخی، چهار علت محوری می‌توان مطرح کرد که عبارتند از:

الف - فقه‌زدگی، ب - صوفزدگی، ج - مناسبات عقب مانده تولیدی، د - استبدادزدگی.

الف - فقه‌زدگی:

از آنجائیکه رویکرد و جوهر و مضمون اصلی فقه حوزه‌های فقهاتی شیعه و سنی در طول بیش از ۱۰۰۰ سالی که از عمر آنها می‌گذرد (به استثنای فقه حکومتی سید قطب و خمینی) یک رویکرد فردی می‌باشد، هر چند که به لحاظ ساختاری فقه حوزه‌های فقهاتی «از دو مؤلفه عبادات و معاملات تشکیل می‌شوند» که مؤلفه معاملات در فقه (برعکس مؤلفه عبادات در فقه که فردی هستند و اجتهادناپذیر و ثابت می‌باشند) احکام مربوط به آنها، احکام منصوص هستند و تعیین کننده تکلیف انسان در رابطه با خداوند می‌باشند) احکامی متغیر و غیر منصوص و زمان‌مند و اجتهادپذیر می‌باشند.

ولی از آنجائیکه حتی جوهر احکام غیر منصوص و متغیر و اجتهادپذیر مؤلفه معاملات فقهی از فرد شروع به تعیین تکلیف می‌نماید، همین امر باعث گردیده است «تا حتی جوهر مؤلفه معاملات فقهی حوزه‌های فقهاتی هم صورت فردی پیدا کند.» لذا به همین دلیل بود که در بحث بازی شطرنج، از آنجائیکه در فقه حوزه‌های فقهاتی در طول هزار سال گذشته، حکم بازی شطرنج حرام بود، زمانیکه خمینی در سال ۵۹ در تعطیلی حکم بازی شطرنج، حکم جدید اعلام کرد، خمینی در برابر مخالفت حوزه‌های فقهاتی اعلام کرد که: «اجتهاد مصطلح حوزه‌های فقهاتی توان حل مسائل جامعه ایران را ندارد و با این شیوه اگر بخواهید اجتهاد بکنید. باید به تعطیل تمدن بشر رأی بدهیم.»

البته مبانی که در چارچوب آن خمینی مجبور شد تا در ادامه راه سید قطب و اخوان المسلمین، فقه فردی را حکومتی بکند، اینکه:

اولاً خمینی مانند سید قطب، رسماً در کتاب بیع خود اعلام کرد که «الاسلام هو الحکومه - اسلام همه‌اش حکومت است.»

ثانیاً خمینی پس از اینکه مانند سید قطب اعلام کرد که «اسلام همه‌اش حکومت است» و بعد از اینکه توانست به حکومت دست پیدا کند و سوار قدرت بشود، در بیانیه اعلام



فراموش نکنیم که جوهر هر دو مؤلفه فقه حوزه‌های فقه‌ای فردی می‌باشند، یعنی حتی آن بخشی از عبادات و معاملات هم که دارای قالب اجتماعی هستند، «به لحاظ انجام تکلیف از فرد به اجتماع می‌رسند، از نماز جماعت گرفته تا مناسک حج.»

ماحصل اینکه، جوهر فردی فقه حوزه‌های فقه‌ای اعم از شیعه و سنی در طول هزار ساله گذشته یکی از عواملی بوده است که باعث گردیده تا روحیه فردی در مردم ایران رشد نماید و این روحیه فردگرایی با رشد سرطانی خود، جایگزین روحیه جمعی و روحیه اجتماعی بشود که خروجی نهانی این پروسه آن شده است که با جایگزینی روحیه فردی به جای روحیه جمعی و روحیه اجتماعی، مردم ایران روحیه تشکیلات گریزی پیدا کنند، یعنی برای مبارزه جمعی منظم تشکیلاتی که لازمه مبارزه درازمدت عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه و رهایی‌بخش می‌باشد و مستلزم پرداخت هزینه‌های فردی و اجتماعی می‌باشد، آمادگی صرف هزینه و ایثار و فداکاری نباشند.

طرح ضرب المثالی در میان مردم ایران مثل «دامن خود را نگهدار که آتش نگیرد» یا «کس نخارد پشت من، جز ناخن انگشت من» و غیره همه در این رابطه معنی و تفسیر می‌شوند.

ب - تصوف زدگی:

رشد تصوف در اشکال مختلف آن «اعم از تصوف زاهدانه غزالی و تصوف عاشقانه مولوی و تصوف رندانه حافظی» که مدت بیش از هزار سال است که جامعه ایران را گرفتار خود کرده است، هرچند در چارچوب متفاوت و مختلف رویکردهای سه گانه زهدی و عشقی و رندی عمل کرده‌اند، ولی نباید فراموش کنیم که «فونکسیون اجتماعی و تاریخی هر سه نوع تصوف فوق در نهایت یکسان بوده است» که آن فونکسیون مشترک سه نوع تصوف فوق عبارت بوده‌اند از:

۱ - دنیاگریزی.

۲ - اختیار و ارادستیزی.

۳ - فردگرایی.

۴ - درون گرایی.

همین چهار فونکسیون مشترک سه رویکرد تصوفگرایی زهدی و عشقی و رندی باعث گردیده است تا «روحیه فردگرایی و درون‌گرایی و بی‌نیازی به اجتماع و زندگی جمعی و بی‌اختیاری نسبت به خود و جبرگرایی نسبت به تعیین سرنوشت خود و حواله کردن تمام داده‌ها

و نداده‌ها به آسمان، در مردم ایران بدل به ایمان و اعتقاد بشود» که خروجی نهانی این ایمان و اعتقاد مردم ایران، تشکیلات‌گریزی و عدم اعتقاد به حرکت جمعی و پرداخت هزینه زندگی اجتماعی و جامعه‌سازی می‌باشد.

بر این مطلب بیافزاییم که تمامی مصلحین و اصلاح‌طلبان نظری و سیاسی و عملی جهان اسلام از قرن هشتم الی یومنا هذا در راستای حرکت اصلاح‌طلبانه نظری و عملی خود، در نوک پیکان حرکت خود جهت به حرکت در آوردن مسلمین «سه بیماری فقه‌زدگی و صوفی‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی مورد هجمه و حمله مستمر خود قرار داده‌اند.» یعنی از ابن خلدون تا معلم کبیرمان شریعتی همه و همه در «آسیب‌شناسی علل انحطاط مسلمین، سه بیماری فقه‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی و تصوف‌زدگی، به عنوان مؤلفه‌های انحطاط‌آور جامعه مسلمین بخصوص از قرن چهارم و پنجم الی زماننا هذا مطرح کرده‌اند». تنها تفاوتی که در این رابطه میان این مصلحین وجود داشته است آرایش آسیب‌های سه گانه فوق بوده است، به این ترتیب که مثلاً سیدجمال تصوف‌زدگی را عمده می‌کرد و تلاش می‌کرد که در نوک پیکان حرکت اصلاح‌گرایانه نظری خودش توسط علم ساینس و فلسفه به جنگ تصوف‌زدگی برود. در صورتی که ابن خلدون فقه‌زدگی را عمده می‌ساخت و اقبال فلسفه یونانی‌زدگی را به عنوان عامل اصلی انحطاط مسلمین مطرح می‌کرد.

با همه این احوال تمامی مصلحین ۷۰۰ سال گذشته جامعه مسلمین در رابطه با علل انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، جامعه مسلمین از قرن چهارم و پنجم به بعد «سه بیماری فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی، به عنوان عوامل انحطاط مسلمین به چالش می‌کشیدند». تنها استثنائی که در این رابطه وجود دارد، شریعتی است که منهای اینکه در حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی خود مانند تمامی مصلحین قبل از خود، فلسفه یونانی و فقه حوزه‌های فقه‌ای و تصوف سه گانه عشقی و زهدی و رندی به چالش می‌کشد، در رابطه با «علل انحطاط مسلمین و جامعه ایران، موضوع اتوریته و قدرت‌های سه گانه زر و زور و تزویر را مورد چالش قرار می‌دهد». لذا شریعتی معتقد است که، از آنجائیکه حتی سه آسیب فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی جزء عوامل انحطاط‌آور مسلمین بوده است، «اما وجود این سه مؤلفه اگر به صورت تاریخی مورد مطالعه قرار دهیم از نظر شریعتی، خود این سه مؤلفه و ظهور و رشد آنها در عرصه نظری و عملی جامعه مسلمین معلول تلاش صاحبان قدرت سه گانه زر و زور و تزویر جهت تخدیر



توده‌ها بوده است.»

به همین دلیل از آنجائیکه شریعتی در تبیین تاریخ بشر در چارچوب مبارزه طبقاتی عامل زور را به عنوان عامل تکوین مالکیت مطرح می‌کند و خود مالکیت را عامل اصلی تکوین طبقه و مبارزه طبقاتی در جامعه بشر می‌داند، در نتیجه سلاح تزویر در پروسس تکوین تاریخ بشر مؤخر بر دو مؤلفه زور و زر تبیین می‌کند.

ماحصل اینکه، سه بیماری فقه‌زدگی و یا به زبان شریعتی روحانیت‌زدگی و مذهب‌زدگی همراه با تصوف‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی اگر به صورت تاریخی مطالعه شود، در دیسکورس شریعتی جزء مؤلفه تزویر قرار می‌گیرند که در این چارچوب از آنجائیکه شریعتی مؤلفه سه گانه قدرت یعنی زر و زور و تزویر به عنوان عامل انحطاط جامعه مسلمین در ۷۰۰ سال گذشته تبیین می‌کند و از آنجائیکه او «سه بیماری فقه‌زدگی و فلسفه‌زدگی و تصوف‌زدگی را در چارچوب قدرت تزویر به چالش می‌کشد»، این همه باعث می‌گردد تا او برعکس مصلحین نظری و عملی قبل از خود، جهت به چالش کشیدن سه بیماری فقه‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی و تصوف‌زدگی، این‌ها را در چارچوب به چالش کشیدن مؤلفه‌های سه گانه قدرت که از نظر شریعتی عبارتند از زر و زور و تزویر، مورد نقد نظری خود قرار دهد.

به همین دلیل است که شریعتی پس از برخورد نقدی، جهت برخورد اثباتی با موضوع، برعکس ابن خلدون و سیدجمال و حتی خود قبال معتقد است که «در راستای به چالش کشیدن اثباتی قدرت سه مؤلفه‌های زر و زور و تزویر، باید تنها توسط پروژه اجتماعی کردن قدرت سه گانه زر و زور و تزویر، توسط دموکراسی سوسیالیستی، به مقابله ریشه‌ای و ساختاری با سه بیماری فقه‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی و تصوف‌زدگی بپردازیم». از نظر او تنها با برخوردهای نقدی و نفی‌اثری و نظری مکانیکی مانند سیدجمال یا عبده و یا حتی کواکبی با این بیماری‌های سه گانه نمی‌تواند، دوای ریشه‌ای و ساختاری درد باشد.

علی هذا در این رابطه است که او «دموکراسی سوسیالیستی که عبارت است از اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی، به صورت نسخه درمان زیرساختی، با عوامل انحطاطی و سه بیماری فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی، تجویز می‌نماید.» شعار «دموکراسی سوسیالیستی شریعتی» به همان میزان که قدرت سیاسی و اقتصادی طبقه و هیئت حاکمه غاصب بر تاریخ را به چالش می‌کشد، قدرت معرفتی و اطلاعاتی قدرت‌های سه گانه حاکم را هم نیز نقد نظری و عملی می‌نماید.

لذا در این رابطه است که او با به چالش کشیدن قدرت تزویر که از نظر شریعتی، «اگر با رویکرد تاریخی به آن نگرسته شود و با نگاه ذات‌گرایانه آن را تبیین نکنیم»، همین قدرت تزویر در فرایند سوم تکوین پروسس تاریخ بشر، «پس از پیدایش دو قدرت زر و زور یا استثمار و استبداد، به عنوان وسیله استثمار توده‌ها در خدمت آنها در آمده است». به هر ترتیب در رویکرد شریعتی به این بیماری‌های سه گانه، اگر به صورت تاریخی و غیر ذات‌گرایانه مورد مطالعه و تبیین قرار گیرند، «تنها توسط دموکراسی سوسیالیستی یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت می‌توان به درمان نهانی آنها دست پیدا کرد.»

تعجب نکنید که چرا ما در تحلیل بیماری تشکیلات‌گریزی مردم ایران، به دلیل چهار بیماری فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و استبدادزدگی و عقب‌ماندگی مناسبات تولیدی، سر از انحطاط مسلمین و دموکراسی سوسیالیستی شریعتی و مبارزه سیدجمال با تصوف و مبارزه اقبال با فقه‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی و تصوف‌زدگی و مبارزه ابن خلدون با فقه سرطانی و مبارزه شریعتی با مؤلفه سه گانه قدرت یعنی زر و زور و تزویر در آورده‌ایم. بی شک خود بیماری تشکیلات‌گریزی جامعه ایران در بوته آسیب‌شناسی همه جانبه یکی از میوه‌های تلخ درخت انحطاط جامعه ایران در هزار ساله گذشته می‌باشد. چرا که «جامعه‌ای که تشکیلات‌گرای است، همان جامعه‌ای است که در راستای تکامل تاریخی و اجتماعی خود به تغییر نمی‌اندیشد» و با تکیه بر تقدیر و جبر و سرنوشت تعیین شده از طریق آسمان، «مسئولیت‌پذیر نیست» و حاضر نمی‌شود تا در راستای تغییر سرنوشت خود، هزینه اجتماعی پرداخت نماید؛ و به مبارزه درازمدت دست بزنند؛ و اتوریته‌های سه گانه قدرت در عرصه زر و زور و تزویر به چالش بکشد؛ و زمینی فکر کند؛ و واقعی ببیند؛ و یا آنچنانکه حافظ تعلیم می‌دهد به منصفه ظهور برساند:

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند

تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم

و یا مطابق رویکرد محمد اقبال حرکت کند:

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش به دست خویش بنوشت

به آن ملت سر کاری ندارد

که دهقانش برای دیگری کشت ❏

ادامه دارد

میزگرد مستضعفین

سوال دهم قسمت دوم

در ترم «پیشگامان مستضعفین»، «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان کدام؟»

آیا می‌توانیم «مبنای سوسیالیسم تاریخی شریعتی»، یعنی اجتماعی کردن مؤلفه‌های سه گانه قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، «خارج از چارچوب پدیده استثمار تاریخی» به عنوان یک فرایند در پروسس تاریخ غاصب بشر از آغاز تا این زمان تبیین نمائیم؟

آیا می‌توانیم پروسس تکوین سه مقوله تاریخی قدرت یعنی زر و زور و تزویر یا استثمار و استحمار و استبداد، در چارچوب پدیده دیگری از قدرت غیر از استثمار تاریخی، مثل استحمار تاریخی یا استبداد تاریخی تبیین نمائیم؟

چرا شریعتی پیوسته تاکید بر این امر داشته است که «غیر از مبارزه تاریخی با زر و زور و تزویر یا استثمار و استبداد و استحمار» هر چه مطرح کرده است اضافی بوده است؟

چرا شریعتی مدل منظومه معرفتی خودش در عرصه مبارزه با سه مؤلفه قدرت یعنی زر و زور و تزویر، نه مدل مارکس می‌داند و نه مدل ماکس وبر، بلکه برعکس «مدل منظومه اندیشه خودش را در این رابطه به صورت مارکس وبر تعریف می‌کند؟»

چرا در چارچوب آسیب‌شناسی بحران تشکیلاتی جریان آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹ یکی از مبنای بنسرت‌ساز آن بحران عدم آرایش سه مؤلفه قدرت در تبیین تاریخی سوسیالیسم و مبارزه طبقاتی بشر بوده است که برخورد تئلیتی قدرت در عرصه تبیین تاریخی مبارزه طبقاتی بشر باعث گردید تا عده‌ای از طرفداران آرمان مستضعفین، استضعاف تاریخی و اجتماعی بشر را توسط عمده کردن استثمار تبیین نمایند، همین امر باعث گردید تا این دسته از هواداران آرمان مستضعفین، استثمار تاریخی و استبداد تاریخی را هم در چارچوب استحمار تبیین

چرا شریعتی در تعیین مصداق‌های تاریخی مستضعفین از آغاز تکوین تاریخ بشر الی زماننا هذا در اشکال مختلف برده‌ها و سرف‌ها و دهقانان و کارگران و پرولتاریای صنعتی و قس علی هذا تبیین و تعریف می‌کند و مستکبرین هم در جایگاه تاریخی آن به طبقات حاکم از آغاز تکوین تاریخ الی یومنا هذا به طبقه برده‌دار و طبقه فئودال و زمین‌دار و طبقه سرمایه‌دار تعریف می‌نماید؟

چرا شریعتی در تبیین تاریخ مبارزه طبقاتی بشر از آغاز تا حال، در چارچوب «پدیده مالکیت تاریخی»، تمام تاریخ طبقاتی بشر را به دو دوره «مالکیت فردی» و «مالکیت اجتماعی»، به عنوان زیربنا تقسیم می‌کند؟
چرا شریعتی در تبیین «مناسبات استثمارگرانه سرمایه‌داری بر ماشینیسم (نه ماشین) به عنوان یک عامل عمده تکیه می‌نماید؟»

چرا شریعتی در تبیین استضعاف و مستضعفین در چهار مؤلفه «استثمار و استحمار و استبداد و استتباد» یا «زر و زور و تزویر» استضعاف‌ساز تاریخ «عامل استثمار را عمده می‌نماید» و مؤلفه‌های دیگر «استحمار نو و کهنه و استتباد و استتباد» را در چارچوب «استثمار در عرصه مناسبات استثمار گرایانه تاریخ» تبیین و تعریف می‌نماید؟
چرا «مبنای سوسیالیسم شریعتی بر پایه اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف» استوار می‌باشد؟

چرا ساختار سه آشکوبه‌ای سوسیالیسم شریعتی عبارت است از «اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت؟»

چرا شریعتی «اجتماعی کردن اقتصاد در عرصه تولید و توزیع و مصرف با سوسیالیسم علمی تعریف می‌نماید» و «اجتماعی کردن قدرت در عرصه سیاست را با دموکراسی» مشخص می‌سازد و «اجتماعی کردن معرفت، توسط پلورالیسم» تعریف می‌کند؟

چرا از نگاه شریعتی «سه مؤلفه قدرت، اعم از قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی در عرصه تاریخی، استضعاف‌ساز می‌باشند» و به همین دلیل شریعتی استضعاف از طریق اقتصادی توسط استثمار تبیین می‌نماید و استضعاف از طریق معرفتی را توسط استحمار تبیین می‌کند و استضعاف از طریق سیاست و زور را توسط استبداد تبیین می‌کند؟

چرا «سوسیالیسم شریعتی» که بر پایه اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت، یعنی زر و زور و تزویر استوار می‌باشد، در برابر «سوسیالیسم دولتی جهانی»، «سوسیالیسم انسانی» نامیده می‌شود؟

سه پایه «سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم» اسلام تاریخی شریعتی، در چارچوب «استثمار تاریخی» چگونه تعریف و تبیین می‌گردد؟



نمایند؟ در نتیجه خروجی نهائی این رویکرد آن گردید که این دسته از هواداران آرمان مستضعفین «کار فرهنگی به صورت فردی و جمعی، خارج از کار سیاسی و تحزب‌گرایانه و تشکیلاتی مطلق کنند»؛ و مبارزه رهائی‌بخش مستضعفین را در گرو کار فرهنگی صرف تبیین نمایند و هر گونه کار غیر فرهنگی را عبث و اتلاف وقت بدانند. برعکس این گروه از هواداران آرمان مستضعفین، گروه دیگری از هواداران آرمان مستضعفین که «با عمده و مطلق کردن استبداد تاریخی و سیاسی» پروسس تکوین تاریخی استضعاف و مستضعفین تاریخی را تبیین و تعریف می‌کردند و استبداد سیاسی را به عنوان عامل عمده استضعاف‌ساز، تاریخ می‌دانستند.

در نتیجه این گروه در تشکیلات آرمان مستضعفین، «استثمار تاریخی و استثمار تاریخی را به صورت فرآورده، محصول استبداد سیاسی تاریخی تعریف و تبیین می‌کردند» و تنها فرایند عمده استضعاف‌ساز تاریخ بشر را استبداد سیاسی تاریخی می‌دانستند. در نتیجه این گروه از هواداران آرمان مستضعفین (برعکس گروه اول که تنها استثمار را به صورت فرایند استضعاف‌ساز تاریخی می‌دانستند و استثمار را به صورت دو فرآورده؛ فرایند استثمار تبیین تاریخی می‌کردند) به دلیل مطلق کردن استبداد سیاسی، به عنوان یک فرایند استضعاف‌ساز تاریخی، مستضعفین مجبور شدن تا بارها کردن مبارزه درازمدت اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی آرمان مستضعفین از بعد از ۳۰ خرداد سال ۶۰ به موازات تثبیت فضای چریک‌گرانی بر جامعه ایران، به دنباله روی از رویکرد چریک‌گرانی بپردازند.

پرا واضح بود که کلیدواژه اندیشه این گروه در هواداری از حرکت سازمان‌مآه‌دین خلق از بعد از ۳۰ خرداد ۶۰ در همین مطلق کردن استبداد سیاسی نهفته بود، در نتیجه این همه باعث گردید تا از بعد از شکست پلنوم آرمان مستضعفین در سال ۶۰ نظریه‌پردازان این جریان در راستای ایجاد وحدت‌تئوریک درون تشکیلاتی به تبیین صحیح استضعاف تاریخی و مستضعفین تاریخی در چارچوب استثمار تاریخی را به عنوان فرایند پرداختند.

چرا تبیین استضعاف تاریخی و مستضعفین در چارچوب استثمار تاریخی، به عنوان یک فرایند (نه یک فرآورده) باعث می‌گردد تا ما در عرصه مبارزه رهائی‌بخش و مبارزه ضد استثمار‌گرایانه «به حرکت تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی، تکیه داشته باشیم» و به جای تکیه بر «رهائی فردی و رهائی فرهنگی و نفی مستبدین» به رهائی طبقه زحمتکش و اجتماعی کردن معرفت و نفی استبداد که همه اینها در دموکراسی سه شاخه‌ای دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی تعریف می‌شوند، تکیه کنیم؟

چرا تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی بر پایه استثمار و استبداد (نه در چارچوب فرایند استثمار تاریخی) باعث می‌گردد تا به جای تکیه

بر حرکت جمعی و سازمان‌گرایانه پیشگامان مستضعفین، بر حرکت انفرادی روشنفکرانه تکیه نماییم؟

چرا تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی در چارچوب پدیده استثمار تاریخی به عنوان یک فرایند تاریخی مشمول مؤلفه‌های دیگر استضعاف‌ساز و مستضعف‌پرور تاریخی، اعم از استثمار نو و کهنه و استبداد سیاسی به عنوان یک فرآورده تاریخی می‌گردد؛ اما تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی در چارچوب استثمار و استبداد به عنوان فرایندهای تاریخی (نه فرآورده‌های تاریخی) مشمول استثمار تاریخی، به صورت فرایندی نمی‌گردد؟

چرا تبیین انفرادی و مکانیکی استضعاف و مستضعفین تاریخی، در چارچوب مؤلفه استثمار (چه در شکل استثمار نو و چه در شکل استثمار کهنه) باعث می‌گردد تا «مبارزه فردی در شکل کار فرهنگی، جدای از کار سیاسی و کار سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی عمده و مطلق کنیم و اهمیتی حاشیه‌ای برای خودآگاهی طبقاتی توسط انتقال تضادهای تاریخی و اجتماعی قائل بشویم و با کار فرهنگی برخوردی غیر تاریخی و غیر اجتماعی و غیر سیاسی بکنیم و بین کار فرهنگی و کار سیاسی دیوار چین بکشیم و نقد تاریخی و اجتماعی قدرت در مؤلفه‌های مختلف آن اعم از قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی و قدرت معرفتی که بسترساز انتقال آگاهی‌های اجتماعی و تاریخی به خودآگاهی توده‌ها می‌باشد، به عنوان حرکتی تغییرساز و تحول‌آفرین اجتماعی تلقی نکنیم و وظیفه پیشگام که انتقال تضادهای طبقاتی و تاریخی و اجتماعی توسط نقد مؤلفه‌های قدرت به خودآگاهی مردم جهت اقدام سازمان‌گرایانه جنبشی در اشکال مختلف جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی و جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی می‌باشد، تنها محدود به کار ذهنی و انفسی و سوژکتیو بکنیم و بین خودآگاهی آفاقی و خودآگاهی انفسی دیوار چین ایجاد نماییم و حرکت تحول‌خواهانه و تغییرساز آفاقی و برونی و عینی و ابژکتیو در گرو حرکت یکطرفه و مکانیکی فردی و انفسی و سوژکتیو بدانیم و کاهش درد رنج و مزارت مردم را در گرو کشف حقیقتی بدانیم که روشنفکر به صورت فردی و ذهنی و انفسی بدنبال آن می‌باشد؟

چرا تبیین استضعاف در چارچوب استثمار در شکل غیر تاریخی آن باعث می‌گردد تا علاوه بر اینکه کار فرهنگی را از کار سیاسی جدا کنیم و کار فردی را از کار اجتماعی جدا کنیم و کار آفاقی را از کار انفسی جدا کنیم و کار عینی را از کار ذهنی جدا کنیم و کار ابژکتیو را از کار سوژکتیو فرق بگذاریم و عقلانیت ابزاری را از عقلانیت نقدی جدا کنیم. در راستای کاهش درد و رنج مردم گرفتار پوپولیسم بی در پیکر بشویم و به جای کار اصلاح‌گرایانه و تحول‌خواهانه اجتماعی، گرفتار کار خدماتی پوپولیستی بشویم؟

چرا در تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی در چارچوب استثمار



به صورت غیر تاریخی و در شکل فرآورده‌ای نه فرایندی، علاوه بر اینکه باعث می‌گردد تا «کار ذهنی و انفسی و سوژکتیو و درونی عمده و مطلق بشوند، کشف حقیقت که رسالت اصلی پیشگام مستضعفین می‌باشد، صورت نظری و ذهنی و فردی و انتزاعی و مجرد و غیر تاریخی پیدا می‌کند؟»

چرا در تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی در چارچوب استثمار تاریخی به صورت یک فرایندی که از آغاز تکوین تاریخ الی زمانها جدا ادامه دارد، «کشف حقیقت برای پیشگامان مستضعفین در راستای اقدام عملی سازمان‌گرایانه جنبشی خود به صورت مبارزه نقادانه نظری و عملی با مؤلفه‌های قدرت در می‌آید؟»

چرا در تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی در کادر استبداد سیاسی غیر تاریخی و به صورت فرآورده‌ای نه فرایندی، آنچنانکه نهضت آزادی تحت مدیریت مهندس مهدی بازرگان دنبال می‌کرد، باعث می‌گردد تا علاوه بر اینکه نظام‌های مستبد سیاسی را «جدای از مناسبات امپریالیسم جهانی و سرمایه‌داری داخلی تبیین نماییم» و علاوه بر اینکه نقشی برای جنبش‌های اجتماعی و در رأس آنها جنبش مستضعفین و زحمتکشان و کارگران قائل نشویم، جهت مقابله با استبداد و مستبدین حاکم، راهی جز تکیه بر لیبرالیسم برای ما باقی نماند؟

چرا تمام جریان‌هایی که می‌خواهند جهت مبارزه با استبداد بر لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف آن اعم از لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم اخلاقی تکیه کنند جهت بسترسازی نظری آن، قبل از آن می‌کوشند تا استضعاف و مستضعفین تاریخی را «توسط استبداد غیر تاریخی و منفک از مناسبات اقتصادی تبیین نمایند؟»

چرا تنها عامل نظری که باعث وحدت تئوریک در حرکت‌های سازمان‌گرایانه جنبشی مستضعفین می‌شود «تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی در چارچوب استثمار به عنوان یک فرایند تاریخی است» که در بستر تاریخ از زمان تکوین مبارزه طبقاتی «این فرایند استثمار تاریخی، باعث تکوین استثمار و استبداد در اشکال مختلف نو و کهنه آن شده است؟»

چرا تکیه نظری حرکت‌های سازمان‌گرایانه جنبشی طرفدار شریعتی به صورت یکسان و بدون آرایش و در نظر گرفتن هیرارشی تاریخی آن بر مثلث «زر و زور و تزویر» یا «استثمار و استبداد و استثمار» بسترساز اصلی تکوین بحران و انشعاب تشکیلاتی می‌شود و تا زمانیکه این جریان‌ها نتوانند خود را از بحران این تثلیث، توسط عمده کردن مؤلفه استثمار تاریخی و فرایندی و تبیین دو مؤلفه استبداد و استثمار در کادر مؤلفه استثمار نجات دهند، امکان رهایی از بحران برای آنها وجود ندارد؟

چرا یکی از علل بحران تشکیلاتی سال ۵۹ - ۶۰ آرمان مستضعفین «تکیه تثلیثی به صورت یکسان بر مثلث «زر و زور و تزویر» یا

«استبداد و استثمار و استثمار» بود که این تکیه تثلیثی بر مثلث «زر و زور و تزویر» یا «استبداد و استثمار و استثمار» باعث گردید تا علاوه بر اینکه وحدت تئوریک در عرصه تشکیلات آرمان مستضعفین به چالش کشیده شود، از آنجائیکه بالاجبار هر فرد و دسته در تشکیلات آرمان مستضعفین بر حسب سلیقه خود به آرایش این تثلیث می‌پرداخت، بسترساز آن شد تا نیروی تشکیلاتی آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹ به سه دسته یا سه شاخه تقسیم شوند:

دسته اول که نیروی غالب بودند و تحت تأثیر فضای چریکی حاکم به سکان‌داری سازمان مجاهدین خلق قرار داشتند و بعداً هم به آنها پیوستند، افرادی بودند که با عمده و مطلق کردن استبداد سیاسی حاکم و برخورد غیر تاریخی و غیر فرایندی با مؤلفه «زر» یا «استبداد سیاسی»، تلاش می‌کردند تا دو مؤلفه دیگر قدرت یعنی مؤلفه «زر» و مؤلفه «تزویر» که همان «استثمار و استثمار» می‌باشند، در چارچوب این مؤلفه به صورت مکانیکی و غیر تاریخی تبیین نمایند، که البته نتوانستند و حرکت زیگزاگی سیاسی مجاهدین خلق از سال ۶۰ الی یومنا هذا نشان داده است که تکیه مکانیکی کردن بر استبداد سیاسی به صورت غیر تاریخی و مطلق کردن آن بشکل غیر علمی، راهی جز این باقی نمی‌گذارد که مبارزه ضد استثماری و ضد استثماری نظری و عملی خود را هم قربانی این امر بکنیم.

دسته دوم جریانی بودند که با مطلق کردن مبارزه ضد استثماری خارج از چارچوب فرایند تاریخی مبارزه ضد استثماری، گرفتار تله‌ای شدند که خروجی نهائی آن، این گردید تا آنها کار فرهنگی را به صورت مکانیکی بر کار سیاسی اولویت بدهند و کار فردی را بر کار جمعی برتری بخشند و کار ذهنی را بر کار عملی رجحان دهند و کار انفسی را بر کار آفاقی عمده بکنند و کار نظری را بر کار میدانی ارجحیت بخشند و کار غیر تشکیلاتی و غیر سازمان‌گرایانه را بر کار تحزب‌گرایانه و تشکیلاتی برتری دهند و شعارشان این بشود که ما در تشکیلات نمی‌گنجیم.

جریان سوم آنهایی بودند که گرچه بر موضع ضد استثماری و مبارزه با «زر» تکیه داشتند، اما از آنجائیکه به مبارزه ضد استثماری از زاویه فرایندی و تاریخی نگاه نمی‌کردند، در نتیجه این رویکرد باعث گردید تا آنها گرفتار ورطه قشری‌گرائی و زهد صوفیانه و پوزیتیویست بشوند و شعارشان این بشود که «الفقر فخری»، این جریان زهدگرا و صوفی‌منش و قشری‌گرا و پوزیتیویست هم به علت اینکه بالاخره نتوانستند به تغییر رویکرد غیر تاریخی و غیر اجتماعی و غیر فرایندی خود بپردازند، مانند جریان دوم پاسیف شدند و عطای مبارزه را به

لقائش بخشیدند؟ ❏

ادامه دارد

«جنبش دانشجویی ایران» در کدامین جایگاه استراتژی قرار دارد؟

«پیشرو؟» یا «پیشگام؟» یا «پیشاهنگ؟»

۲

هم نمی‌باشد، لذا جنبش دانشجویی ایران، تنها و فقط پیشرو است؛ و تنها جنبشی که در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی می‌تواند «پتانسیل پیشگامی داشته باشد، فقط و فقط جنبش کارگری ایران است.»

چرا که «تنها جنبش کارگری ایران است که هم ظرفیت کار جمعی دارند و هم ظرفیت مبارزه مستمر و درازمدت دارند و هم به علت استثمار استخوان‌سوز، این طبقه در مناسبات سرمایه‌داری وابسته و راننی و نفتی حاکم بر ایران، به لحاظ عینی بیش از سایر گروه‌های اجتماعی دارای پتانسیل عینی و ذهنی می‌باشد»؛ بنابراین رمز موفقیت ره پویان راه شریعتی در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی در ایران و در این زمان، «تنها در گرو تکیه پیشگامی کردن بر جنبش کارگری ایران، در قالب دو فرایند عمودی و افقی است» و در نتیجه هر گونه تکیه آلترناتیوی غیر از این، (رهپویان راه شریعتی در این زمان)، بر جنبش‌های دیگر، آب در هاون کوبیدن است.

ماحصل اینکه، «هر گونه تکیه پیشاهنگی در استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی، بر جنبش‌های سیاسی و اجتماعی کارگری و دانشجویی و غیره، غلط و باطل می‌باشد». همچنین هر گونه تکیه پیشگامانه، به غیر از جنبش کارگری ایران، در عرصه استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی، اشتباه و غلط می‌باشد. لذا تنها تکیه پیشروئی کردن (نه پیشگامی و نه پیشاهنگی) بر جنبش دانشجویی می‌تواند، باعث تثبیت جایگاه استراتژیک جنبش دانشجویی در عرصه استراتژی اقدام عملی و سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی بشود؛ و تنها در

تنها تغییری که از نیمه دوم سال ۵۵ در اندیشه شریعتی در این رابطه اتفاق افتاده بود این بود که شریعتی «به این باور رسیده بود تا دانشجویان خارج از کشور را جایگزین دانشجویان داخل کشور بکند». لذا به همین دلیل است که «ما معتقدیم، حتی اگر شریعتی می‌توانست از سال ۵۶ در خارج از کشور تثبیت بشود و اندیشه خود را در این رابطه به پیش ببرد، باز شریعتی مانند فرایند اول خود شکست می‌خورد، چراکه اشتباه استراتژیک شریعتی، در استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی او نبود، بلکه بالعکس در تکیه استراتژیک او بر جنبش دانشجویی ایران بود.»

دلیل این امر آن بود که «شریعتی جنبش دانشجویی ایران را در کادر پیشگام تعریف می‌کرد، نه در کادر پیشرو» هر چند که شریعتی در این تعریف خود «توانسته بود، با تعریف پیشاهنگ لنین و حزب توده از جنبش دانشجویی فاصله بگیرد ولی گرچه این فاصله‌گیری شریعتی در عرصه استراتژی و تئوری لازم بود، اما کافی نبود، به این دلیل که شریعتی نتوانست بفهمد که جنبش دانشجویی ایران، یک جنبش پیشرو است، نه یک جنبش پیشگام»؛ زیرا لازمه «پیشگام بودن یک جنبش یا یک حرکت و یا یک جریان و یا یک سازمان، ثبات و دوام استمرار و پتانسیل تاریخی مدیریت آنها می‌باشد که این مشخصه‌ها اصلاً و ابداً در جنبش دانشجویی وجود نداشت و در میان جنبش‌های گوناگون امروز و دیروز ایران، تنها جنبش کارگری ایران است که از چنین شاخص و خودویژگی‌هایی برخوردار می‌باشند.»

پر واضح است که به همین دلیل «در تمامی نوشته‌ها و گفته‌های شریعتی از آغاز تا پایان عمرش، حتی یکبار هم او خود را با جنبش کارگری ایران، مخاطب نمی‌بیند»؛ و حتی برای یکبار هم ما کاربرد اصطلاح جنبش کارگری ایران از قلم و نوشته شریعتی نمی‌بینیم؛ اما تا دلتان بخواهد در اندیشه و قلم و زبان شریعتی، کلمه دانشجو و روشنفکر وجود دارد. طبیعی است که حرکت شریعتی، در طول نیم قرن گذشته خود، بابت این اشتباه مجبور به پرداختن هزینه‌ها و جریمه‌های گزافی شده است؛ و لذا تا زمانیکه رهپویان راه شریعتی در این زمان به این اشتباه فاحش شریعتی آگاهی پیدا نکنند و در جهت رفع این اشتباه بزرگ گام بردارند، امکان موفقیت برای آنها نیست؛ و همه اینها گرفتار همان شکست شریعتی خواهند شد.

لذا برای نجات راه شریعتی، امروز رهپویان استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی، قبل هر چیز باید باور پیدا کنند که جنبش دانشجویی ایران، «برعکس آنچه که حزب توده و جنبش چریکی فکر می‌کردند، یک پیشاهنگ نیست، بلکه برعکس آنچه که شریعتی فکر می‌کرد، جنبش دانشجویی ایران پیشگام



چارچوب تعریف پیشروئی (نه پیشاهنگی و نه پیشگامی) از جنبش دانشجویی ایران است که این جنبش می‌تواند، در شرایط فعلی ضمن آسیب‌شناسی از فرایندهای پیشاهنگی دهه ۲۰ و غیبت ۲۸ مرداد ۳۲ و فرایندهای چریک‌گرایی دهه ۴۰ و فرایند دنباله‌روی از ارتجاع مذهبی در سال‌های ۵۶ و ۵۷ و فرایند دنباله‌روی از ارتجاع مذهبی در جریان خیمه شب بازی اشغال سفارت در آبان ۵۸ و قربانی شدن نرم‌افزاری و سخت‌افزاری در جریان کودتای فرهنگی بهار ۵۹ به بعد و دنباله‌روی از استراتژی پیشاهنگ چریک‌گرایی و ارتش خلقی، از بعد از ۳۰ خرداد ۶۰ و دنباله‌روی یکطرفه در خرداد ۷۶ و ۸۸ از دو جنبش به اصطلاح «اصلاحات» و «جنبش سبز» و سر در گمی و بی‌برنامگی در قیام تیرماه و رکودهای پیوسته در طول ۹۰ سال گذشته عمر خود، راه آینده خود را به صورت مهندسی شده به دست خود ترسیم نماید.

باری، گرچه از دهه اول قرن چهاردهم هجری، به موازات تأسیس دانشگاه تهران، جنبش دانشجویی ایران پا به عرصه وجود گذاشته است، اما اگر پیروسی تکوین و اعتلای جنبش دانشجویی ایران، از آغاز «در دو فرایند درون‌زاد و برون‌زاد تقسیم کنیم» بی‌شک به موازات تأسیس دانشگاه تهران و بعداً دانشگاه تبریز، «از آنجائیکه دانشجو در آن زمان برگزیده‌ترین و آگاه‌ترین فرزندان جامعه ایران بودند که در محوطه دانشگاه، این بستر آماده می‌شد تا این نخبگان و فرهیختگان جامعه ایران (در شرایطی که بدنه و قاعده جامعه ایران گرفتار سنت‌زدگی و فقه‌زدگی و استبدادزدگی شده بودند و دارای تأخر تاریخی و تأخر فرهنگی بودند)، در کنار هم قرار گیرند، همین امر باعث می‌شد تا در برابر فسادها و عقب‌ماندگی‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران، دیالکتیکی ذهنی و عینی جهت تکوین و رویش جنبش دانشجویی ایران فراهم بشود.»

علی‌هذا، اگر تکوین جنبش دانشجویی ایران در دهه اول قرن چهاردهم هجری معلول دیالکتیک فوق بدانیم، بی‌شک در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که «دیالکتیک فوق، معرف فرایند درون‌زاد جنبش دانشجویی می‌باشد؛ اما هر چند جنبش دانشجویی ایران در فرایند درون‌زاد خود، در عرصه پارادوکس بین سنت و مدرنیته مادیت پیدا کرد و به موازات رشد و بالندگی خود رفته رفته، با استحاله این شکاف بین سنت و مدرنیته (به عنوان بستر حرکت) به شکاف بین عدالت و ظلم یا دموکراسی و استبداد، جنبش دانشجویی ایران در عرصه این استحاله، در برابر علل عقب‌ماندگی و انحطاط سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه آن روز ایران، خود را در برابر این سؤال تاریخی می‌دید که عامل اصلی فسادها و عقب‌افتادگی و انحطاط تاریخی و سیاسی و اجتماعی و تمدنی جامعه ایران چیست؟»

همین قرار گرفتن دانشجوی ایرانی در برابر سؤال جبری فوق بود

که فرایند درون‌زاد جنبش دانشجویی ایران را به سرعت وارد فرایند برون‌زاد کرد؛ و در عرصه فرایند برون‌زاد جنبش دانشجویی ایران بود که به سرعت جنبش دانشجویی ایران در پاسخ به سؤال فوق دریافت که استبداد سیاسی و دیکتاتورهای حاکم عامل اصلی فساد و انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ایران می‌باشد. به همین دلیل و در همین رابطه بود که جنبش دانشجویی ایران بی‌درنگ بدل به یک جنبش سیاسی شد و سکانداری جنبش‌های دیگر جامعه ایران، (اعم از جنبش اجتماعی و جنبش کارگری و...) در دست گرفت.

سقوط دیکتاتوری رضاخان و تبعید او به موریس در عرصه جنگ دوم بین‌الملل و اشغال ایران توسط متفقین باعث گردید تا از شهریور ۲۰ جنبش دانشجویی ایران برای خود رسالت هژمونیک در هدایت‌گری دیگر جنبش‌ها هم تعریف نماید. همچنین شروع نهضت مقاومت ملی به رهبری دکتر محمد مصدق، در این فرایند و اعتلای جنبش رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم، باعث گردید، تا رفته رفته جنبش دانشجویی ایران در پلاتفرم مبارزاتی خود، مبارزه رهایی‌بخش و ضد امپریالیستی را در چارچوب شعار ملی کردن صنعت نفت دکتر مصدق (سرسلسله جنبان مبارزه رهایی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم) هم تعریف نماید.

همین قرار گرفتن مبارزه رهایی‌بخش و ضد امپریالیستی از بعد از شهریور ۲۰ در کنار مبارزه ضد استبدادی و ضد دیکتاتوری در دستور کار جنبش دانشجویی ایران بود که باعث گردید تا رفته رفته، جنبش دانشجویی ایران به موازات اعتلای جنبش اجتماعی ایران (در چارچوب شعار ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق و اعتلای جنبش کارگری ایران، تحت هژمونی جنبش کارگران صنعت نفت ایران به خصوص شاخه خوزستان این جنبش)، در فرایند زمانی بین شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به عنوان سرپل بین جبهه ملی مصدق و جنبش‌های اجتماعی و کارگری جامعه ایران مطرح شود.

یادمان باشد که بزرگترین آفت حرکت دکتر محمد مصدق در عرصه تشکیلاتی و مبارزاتی‌اش، یکی استراتژی پارلمانتاریستی مصدق به جای استراتژی جنبشی بود و دیگر خواستگاه روشنفکری و انتלקتوئلی جبهه ملی، بازوی تشکیلاتی دکتر محمد مصدق بود. باری، در نتیجه همین دو آفت حرکت دکتر مصدق بود که باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران، در چرخه مبارزاتی دکتر محمد مصدق، «به عنوان سرپل اتصال بین تشکیلات جبهه ملی و جنبش‌های اجتماعی و کارگری ایران در چارچوب مبارزه رهایی‌بخش و ضد امپریالیستی و شعار ملی کردن صنعت نفت، مطرح شوند.»

همین قرار گرفتن جنبش دانشجویی ایران در دهه ۲۰ بین دو حلقه تشکیلات پارلمانتاریستی مصدق و جنبش‌های سه گانه قاعده جامعه

ایران باعث گردید تا جایگاه جنبش دانشجویی ایران در عرصه مبارزه رهایی‌بخش و ضد امپریالیستی و ضد استبدادی دکتر محمد مصدق نقش کلیدی و محوری پیدا کند. لذا در این رابطه بود که هم جریان غیر مذهبی، تحت هژمونی حزب توده و هم دربار و امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم نوظهور آمریکا دریافتند که شیشه عمر حرکت دکتر محمد مصدق، در جنبش دانشجویی ایران نهفته است.

علی ایحال، داوری آنها در این رابطه این بود که تا زمانی که نتوانند بین مصدق و جنبش دانشجویی ایران شکاف ایجاد کنند، نخواهند توانست بر مصدق غلبه کنند. البته هر کدام از دو رویکرد چپ و راست در این رابطه به اتخاذ استراتژی و تصمیمات متفاوتی دست زدند، به این ترتیب که حزب توده جهت ایجاد شکاف بین جنبش دانشجویی و مصدق، از یکطرف توسط تشکیلات دانشجویی وابسته به حزب خود کوشید تا وحدت درون تشکیلاتی جنبش دانشجویی ایران را در رابطه با حرکت رهایی‌بخش مصدق به چالش بکشد و از طرف دیگر با اولویت بخشیدن به مبارزه ضد استثماری داخلی، نسبت به مبارزه ضد استثماری و ضد امپریالیستی خارجی دکتر محمد مصدق، وحدت درون خلقی مردم ایران را به چالش بکشد، تا شرایط جهت شکستن هژمونی مصدق بر جنبش‌های سه گانه داخلی فراهم بشود.

به همین دلیل «بزرگترین ضربه‌ای که حزب توده به مصدق زد، همین ایجاد دو دستگی در عرصه جنبش‌های سه گانه داخلی و دوگانگی در عرصه شعار مبارزه رهایی‌بخش دکتر محمد مصدق توسط عمده کردن تضاد طبقاتی بر تضاد ملی ضد امپریالیستی بود. تا آنجا که ایجاد این دوگانگی در عرصه تشکیلات و شعار و استراتژی دکتر محمد مصدق، توسط حزب توده باعث گردید تا به موازات تکوین شکاف بین جبهه ملی و جنبش دانشجویی، رفته رفته شکاف بین مصدق و جنبش‌های اجتماعی هم فراهم بشود.»

فراموش نکنیم که ارتجاع مذهبی تحت رهبری کاشانی و حوزه‌های فقهانی در همین شرایط، به خصوص از بعد واقعه ۳۰ تیر (که مصدق توانست جایگاه بی‌بدیل خود را در عرصه هژمونی جنبش اجتماعی در میدان بهارستان به نمایش بگذارد)، از آنجائیکه مدعی هژمونی جنبش اجتماعی با عصای مذهب و سنت بود، همین ارتجاع مذهبی، از بعد از واقعه ۳۰ تیر کوشیدند تا جایگاه کاریزماتیک مصدق در عرصه جنبش اجتماعی را به چالش بکشند. ماحصل اینکه، در این رابطه بود که «به موازات شکاف بین جبهه ملی مصدق با جنبش کارگری و جنبش دانشجویی توسط حزب توده و ارتجاع مذهبی، بین مصدق و جنبش اجتماعی شکاف و فاصله افتاد و در نتیجه این شکاف بود که باعث گردید تا در فرایند زمانی بین ۳۰ تیر تا مرداد ۳۲ رفته رفته همراه با ریزش جنبش‌ها و تفرقه و دوگانگی در جامعه ایران، شرایط جهت

کودتای مصدق آماده بشود.»

بد نیست که اگر در این رابطه داوری کنیم که قبل از کودتای دربار، ارتجاع مذهبی و امپریالیسم آمریکا و انگلیس در ۲۸ مرداد بر علیه مصدق «کودتای بزرگی که بر علیه مصدق صورت گرفت، کودتای حزب توده و ارتجاع مذهبی به رهبری کاشانی و حوزه‌های فقهانی بود». چراکه کودتای قبل از کودتای ۲۸ مرداد چپ و راست بر علیه مصدق باعث گردید تا بین مصدق و جنبش‌های سه گانه اجتماعی و کارگری و دانشجویی ایران شکاف بوجود بیاید. یادمان باشد که تنها بازوی عملیاتی دکتر محمد مصدق در عرصه مبارزه رهایی‌بخش ضد امپریالیستی و ضد استبدادی‌اش، همین جنبش‌های سه گانه اجتماعی و کارگری و دموکراتیک بود.

طبیعی است که شکاف بین مصدق و این جنبش‌های سه گانه باعث گردید تا در روز ۲۸ مرداد ۳۲ در غیبت جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری، با حضور فیزیکی چند لومین به همراه نوچه‌هایشان، امثال شعبان بی‌مخ و رمضان یخی و طیب حاجی رضائی و غیره بستر اجتماعی برای کودتاچیان وابسته به دربار و امپریالیسم و ارتجاع مذهبی تحت رهبری کاشانی و حوزه‌های فقهانی فراهم گردد.

فراموش نکنیم که یکی از دلایل انتخاب مردادماه جهت انجام کودتا توسط طراحان کودتا، تعطیل بودن دانشگاه‌ها و مدارس ایران در این ماه بود؛ که خود این امر مبین این حقیقت است که طراحان کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق با اینکه واقف به شکاف بین مصدق و جنبش‌های سه گانه جامعه ایران بودند، نسبت به جنبش دانشجویی و جنبش دانش‌آموزی در حمایت از مصدق، جهت شکست کودتا وحشت داشتند.

پیروزی کودتای ۲۸ مرداد بر علیه دکتر محمد مصدق به همان میزان که بر مذاق ارتجاع مذهبی تحت رهبری کاشانی و حوزه‌های فقهانی شیرین آمد، بر مذاق جنبش دانشجویی ایران تلخ گردید، شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که آنچنانکه مرجعیت حوزه‌های فقهانی در رابطه با کودتا ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دکتر محمد مصدق، بلافاصله پس از ورود شاه فراری به کشور برای تیریک فرستادن به دربار گوی سبقت از هم می‌ربودند و از بعد از ورود نیکسون به ایران، بلافاصله بین کاشانی که در بیمارستان بستری بود و نیکسون پیام تشکر و سپاسگزاری از هم دیگر رد بدل می‌شد. ❏

ادامه دارد

جنبش حاشیه‌نشینی ایران

و «پوپولیسیم ستیزه‌گر و غارتگر و دگماتیسیم»

ماحصل آنچه گفته شد: اینکه:

- ۱ - پدیده حاشیه‌نشینی در تاریخ اقتصاد ایران مولود شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ می‌باشد.
- ۲ - پدیده حاشیه‌نشینی در تاریخ اجتماعی جامعه ایران، از آنجائی شکل گرفت که به علت نقش استراتژیک سرمایه‌های نفتی در استحاله الغای مناسبات زمین‌داری به سرمایه‌داری، با عنایت به اینکه سرمایه‌های نفتی در ایران از آغاز پیدایش نفت الی زماننا هذا در دست حکومت‌ها بوده است، «جایگزین شدن این سرمایه‌های حکومتی به جای سرمایه‌های تجاری بخش خصوصی، باعث گردید تا پروژه استحاله مناسبات تولیدی ایران در دهه ۴۰ از زمین‌داری به سرمایه به صورت دستوری و وارداتی و تزییقی از بالا به پائین صورت بگیرد.» علیهذا پروژه تغییر مناسبات تولیدی در ایران در دهه ۴۰ توسط سرمایه‌های نفتی حکومتی در راستای منافع سرمایه‌داری جهانی صورت گرفته است.
- ۳ - از آنجائیکه در رفرم ارضی دهه ۴۰ شاه - کندی جهت استحاله مناسبات تولیدی از زمین‌داری به سرمایه‌داری، سرمایه به عنوان بازوی اجرائی و تحولی از صورت سرمایه‌های تجاری بخش خصوصی، به سرمایه‌های نفتی حکومتی بدل گردید، همین امر باعث گردید تا به صورت دستوری و فرمایشی توسط دربار همان طبقه زمین‌دار روستائی با فروش زمین‌های خود به دربار، توسط سرمایه‌های نفتی به دست آورده از روستا به شهر بیایند و با سرمایه‌گذاری آنها در عرصه بخش‌های سه گانه سرمایه‌داری اعم از تولید و تجارت و خدمات «بدل به بورژوازی بزرگ دربار بشوند.»
- ۴ - تکوین سرمایه‌داری در ایران در دهه ۴۰ به عنوان مناسبات تولیدی (محیطی نه محاطی) از آنجائیکه به جای سرمایه‌داری مستقل تجاری بخش خصوصی سرمایه‌های حکومتی نفتی و رانتی تاثیرگذار بودند، همین امر باعث گردید تا سرمایه‌داری ایران برعکس سرمایه‌داری قرن ۱۷ و ۱۸ اروپا دارای مضمون وابسته بشود.
- ۵ - شکست رفرم ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ در ایران مولود:
- ۶ - تجزیه و تفکیک زمین‌های کشاورزی.
- ۷ - عدم جایگزینی مدیریت برنامه‌ای سرمایه‌داری در عرصه اقتصاد کشاورزی، به جای مدیریت قبلی زمین‌داران.
- ۸ - عدم سرمایه‌گذاری برنامه‌ریزی شده دربار، جهت هدایت برنامه اقتصاد کشاورزی در چارچوب تعاونی‌های تولید در روستاهای ایران.
- ۹ - شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی در دهه ۴۰ باعث گردید تا دهقانان خرده مالک شده، توان تامین معیشت خود در اقتصاد جدید کشاورزی پیدا نکنند و از آنجائیکه هیچ نهاد حکومتی و تامین اجتماعی جهت مقابله با فقر استخوان‌سوز آنها از بعد از شکست پروژه رفرم شاه - کندی نبود تا از طبقه زحمتکش روستائی حمایت کند، در نتیجه از بعد از شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی تنها راه بقاء برای طبقه زحمتکش روستاهای ایران، خروج از روستا و رها کردن همه چیز و فرار به طرف شهرها و زندگی کردن در زاغه‌ها و کپرها و آلوک‌ها در حاشیه شهرها با بدترین شکل ممکن بود.
- ۱۰ - با تشکیل کمربند حاشیه‌نشین‌ها در دهه ۵۰ در اطراف شهرهای ایران به علت اینکه فقر استخوان‌سوز و خرمن‌سوز و خانمان‌سوز این

حاشیه‌نشین‌ها مانع از عرضه نیروی کار متخصص آنها به عرصه سرمایه‌داری وابسته ایران می‌شد، در نتیجه هر چند حاشیه‌نشین‌ها خواستگاه کارگران سرمایه‌داری تولیدی و خدماتی ایران بوده است، در عرصه بدنه سرمایه‌داری نتوانسته‌اند حضور چشمگیری داشته باشند.

۸ - خودویژگی‌های روانشناسی اجتماعی حاشیه‌نشینان ایران که از دهه ۴۰ به علت شکست پروژه رفرم ارضی شاه - کندی تکوین پیدا کرده‌اند عبارتند از:

الف - نگاه سنتی به مذهب.

ب - فردگرا.

ج - تشکل ناپذیری.

د - خودبین.

ه - حال‌بین.

و - کوتامبین.

ز - اندک‌بین.

۹ - جایگزینی سرمایه نفتی و رانتی و حکومتی به جای سرمایه‌های تجاری بخش خصوصی در پروسس استحاله مناسبات تولیدی جامعه ایران توسط رفرم شاه - کندی در دهه ۴۰ در چارچوب جایگزین شدن سرمایه‌داری وابسته به جای سرمایه‌داری مستقل دینامیک تاریخی باعث گردید تا سرمایه‌داری وابسته تکوین یافته در دهه ۴۰ در جامعه ایران توسط رفرم شاه - کندی نتواند آن فونکسیون که سرمایه‌داری در مغرب زمین در قرن ۱۷ و ۱۸ داشته است در جامعه ایران ایجاد نماید. به همین دلیل سرمایه‌داری وابسته در جامعه ایران نتوانست در دهه چهل الی زماننا هذا، مانند مغرب زمین بسترساز تحول و استحاله سنت‌های گذشته بشود.

ح - جدال «طرفداران توسعه» با «طرفداران مدرنیته» در مقابله با «سرمایه‌داری وابسته» ایران:

جنگ طرفداران سنت با طرفداران مدرنیته در طول بیش از نیم قرنی

که از عمر حاکمیت سرمایه‌داری وابسته در ایران می‌گذرد تا کنون نتوانسته است در راستای تحول مثبت ذهنی و عینی جامعه ایران تأثیر چندانی داشته باشد؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که شکاف و جدال بین سنت و مدرنیته، در عمر نیم قرن حاکمیت سرمایه‌داری وابسته در ایران، بیش از آنکه در راستای تحول مثبت تاریخی ذهنی - عینی جامعه ایران باشد، فونکسیون منفی داشته است. به طوری که از زمان سید حسن تقی زاده که با شعار «از فرق سرتا ناخن پا. باید مدرنیته و غربی بشویم» به استقبال مدرنیته رفت تا زمان جلال آل احمد (و اکنون سید حسین نصر) که با شعار «تکیه بر سنت‌های گذشته به جنگ با مدرنیته رفته‌ایم»، این جنگ سنت و مدرنیته نتوانسته در اعتلای ذهنی و عینی جامعه ایران تأثیر زیر ساختی داشته باشد.

لذا در این رابطه هنوز حتی برای طرفداران مدرنیته، نوع مدل مدرنیته‌ای که آنها معتقدند جامعه ایران برای دستیابی به توسعه باید به آن دست پیدا کند، مشخص نیست؛ یعنی آیا ما می‌خواهیم مانند ژاپن و چین و هندوستان، با دور زدن مدرنیته در چارچوب سنت‌های گذشته خود به توسعه سرمایه‌داری در جامعه ایران دست پیدا کنیم؟ یا اینکه مانند کشورهای دیگر آسیای جنوب شرقی مثل مالزی، با آتش زدن به سنت‌های گذشته (آنچنانکه سیدحسن تقی زاده می‌خواست)، در چارچوب تکیه یکطرفه بر مدرنیته مغرب زمین، (آنهم از نوع مدرنیته مذهب ستیز فرانسوی آن) می‌خواهیم به توسعه سرمایه‌داری در جامعه ایران دست پیدا کنیم؟

به عبارت دیگر پروسس تکوین سرمایه‌داری در مغرب زمین که در رابطه با دستیابی به توسعه، ابتدا جامعه اروپا توانست به تحول نظری و ذهنی دست پیدا کند و پس از آن تا انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ و بعد از آن بود که آن تحولات ذهنی و نظری جامعه مغرب زمین در چارچوب لیبرالیسم ستیزه‌گر فلسفی و کلامی و سیاسی و اخلاقی و اقتصادی توانست به توسعه از طریق مناسبات سرمایه‌داری دست پیدا کنند؛ اما در ایران از آنجائیکه در دهه ۴۰ در چارچوب رفرم شاه - کندی به یکباره یک سرمایه‌داری وارداتی و بی‌سابقه، مانند یک عروسک، تحویل زمین‌داران زمین فروخته به دربار شاه توسط سرمایه‌های نفتی شد، این سرمایه‌داری وابسته از آنجائیکه برعکس سرمایه‌داری مغرب زمین دارای بسترهای ذهنی و نظری قبلی نبود، باعث گردید تا در طول نیم قرن گذشته، تنها یک مدرنیته مذهب ستیز زانیده انقلاب کبیر فرانسه در کادر سکولاریسم



کلامی به بخشی از انتلکوتول جامعه ایران هدیه کند و از آنجائیکه این مدرنیته ستیزه‌گر ریشه در دینامیسم تاریخی جامعه ایران ندارد، تا کنون تنها فونکسیون که داشته است گرایش بیشتر توده‌های جامعه ایران به سنت‌های گذشته بوده است.

به همین دلیل سنت‌های گذشته جامعه ایران نه تنها در نیم قرن گذشته در جدال با مدرنیته ستیزه‌گر مذهب‌ستیز ضعیف‌تر نشده است، بلکه برعکس این چالش مکانیکی و غیر تاریخی و غیر دینامیکی بین مدرنیته ستیزه‌گر مذهب‌ستیز فرانسوی با تمامیت سنت‌های گذشته مردم ایران بدون غربال کردن آن، باعث شده است تا در چارچوب دیالکتیک سوردل پیوند مردم با سنت‌های گذشته غیر قابل استحاله بشود؛ که خروجی نهایی این امر آن شده تا رژیم مطلقه فقه‌ای در ۳۷ سال گذشته با حمایت از این سنت‌ها در برابر آن مدرنیته ستیزه‌گر مذهب‌ستیز برای خود مشروعیت تاریخی صوری ایجاد نماید.

علی‌هذا، به همین دلیل شاهد هستیم که هر چه از عمر این سرمایه‌داری وارداتی و تزریقی و رانتی و نفتی می‌گذرد شکاف بین سنت و مدرنیته یا بین مردم و انتلکوتول سنت‌ستیز مدرنیته‌طلب روز به روز بیشتر و بیشتر می‌شود. لذا همین جدال بی‌حاصل بین طرفداران مدرنیته و طرفداران سنت باعث گردیده است تا پروسس دستیابی به توسعه در جامعه ایران با بن‌بست‌های نظری و عملی رویرو گردد. بطوریکه مدت نیم قرن است که هنوز روشنفکر ما نمی‌داند که «سنت عبارت است از تمامی گذشته تاریخی و فرهنگی و اجتماعی و مذهبی جامعه ایران، که مقابله بدون تعریف و مرزبندی با این سنت در راستای اثبات مدرنیته، به معنای قطع ریشه تمامی گذشته این جامعه می‌باشد؛ که بی‌هویتی اولین ثمره این درخت خواهد بود»؛ و آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید، در تحلیل نهایی «درخت‌ها

را باید از روی میوه‌هایشان شناسائی بکنیم.»

به همین دلیل از آنجائیکه در راستای دستیابی به توسعه، هنوز روشنفکر ما نه توان عرضه کردن یک تعریف مشخص از سنت یا گذشته تاریخی جامعه ایران دارد و نه می‌تواند نوع مدل فرهنگی (از طریق مدرنیته یا دور زدن مدرنیته توسط سنت‌ها) جهت دستیابی به توسعه عرضه نماید، در نتیجه در عرضه مدل اقتصادی جهت دستیابی به توسعه نیز ناکام می‌باشد. لذا مدل اقتصادی توسعه برای روشنفکران ایرانی هنوز مشخص نیست، آنچنانکه در این شرایط گروهی بر طبل مدل سوسیالیستی جهت دستیابی به توسعه می‌کوبند و معتقدند که از نیمه دوم قرن بیستم الی زمانها هذا به علت فرایند ارتجاعی سرمایه‌داری جهانی و چتر استعمارگرانه و استعمارگرانه و تقسیم کار سرمایه‌داری جهانی در عرصه کالا و بازار و مواد اولیه و تکنولوژی و انواع سرمایه از سرمایه تجاری تا سرمایه مالی و بانکی غیره، دیگر شرایط برای اینکه بتوان در کشورهای پیرامونی از طریق راه رشد سرمایه‌داری به توسعه دست پیدا کرد، وجود ندارد.

برعکس این رویکرد دکتترین دیگری که به صورت آلترناتیوی در برابر این رویکرد قرار دارد، دیدگاهی است که هنوز بر طبل راه رشد سرمایه‌داری جهت دستیابی به توسعه می‌کوبند و معتقدند که تنها از طریق سرمایه‌داری می‌توانیم در جامعه ایران به توسعه دست پیدا کنیم. چراکه اصلا از دیدگاه طرفداران این دکتترین، سوسیالیسم نه به لحاظ نظری و نه به لحاظ تاریخی و نه به لحاظ عملی دارای هویت و اصالت علمی و تجربی نمی‌باشد. ❏

ادامه دارد





که از نو باید او را شناخت!

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

خداشناسی و انسان‌شناسی و معادشناسی قرآن پردازد؛ و توسط آن، مبانی منظومه معرفتی پروژه بازسازی اصلاح نظری اسلام، در قرن بیستم تدوین نماید؛ و در عرصه «اجتهاد در اصول»، اعتقادات و اخلاق و احکام قرآنی و مقدم بر همه اجتهاد در خداشناسی و انسان‌شناسی و معادشناسی مسلمانان، در بستر «دعا و نیایش، رابطه انسان را با خداوند، از عرصه تماشاگری محض وارد فرایند دو طرفه بازی‌گری بکند.»

علی ایحال، رویکرد اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی به دعا و نیایش بر این امر قرار دارد که اکنون نیایش برای بشر و مسلمانان «تنها واکنش یکطرفه و تماشاگرانه با خداوند و جهان بوده است»، در صورتی که در رویکرد قرآن از نظر محمد اقبال «دعا و نیایش بستر ساز و تبیین کننده رابطه بازی‌گرانه دو طرفه بین انسان و خداوند می‌باشد». لذا در همین رابطه است که علامه محمد اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان معرفت و تجربه دینی در ظل تفسیر آیه ۱۱ سوره رعد: «... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» - خداوند اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند» می‌گوید:

«قسمت آدمی این است که در ژرفترین بلند

کارل مارکس در تزه‌های فویر باغ جمله‌ای دارد که هر چند بعداً مجال آن پیدا نکرد تا به شرح مبسوط آن پردازد، ولی بی‌شک می‌توان در باب آن جمله چنین داوری کرد که یکی از جملات دوران‌ساز تاریخ اندیشه‌ساز بشریت است؛ یعنی آنچنانکه جمله: «من می‌اندیشم، پس من هستم» دکارت توانست سر فصل نوینی در عرصه اپیستمولوژی بشر بشود و دوران جدیدی در شناخت و معرفت و رابطه انسان با جهان خارج، بوجود بیاورد، این سخن کارل مارکس در تزه‌های فویر باخ که می‌گوید: «تاکنون فلاسفه جهان را تفسیر کرده‌اند. اما سخن بر سر تغییر آن است»، توانست سرفصلی نوینی در رویکرد انسان به جهان و خودش و جامعه و تاریخ بوجود بیاورد؛ و فرایند تاریخی انسان تفسیر‌گرای انطباقی یونانی‌زده را از پاشنه رویکرد ارسطویی آن، «بر پاشنه انسان تطبیقی تغییر‌گرا و تاریخ‌ساز بچرخاند.»

هر چند هدف کارل مارکس از طرح این کلام و جمله داوری در باب فلاسفه بوده است، اما بی‌شک «این جمله دوران‌ساز کارل مارکس را می‌توان به تمامی مؤلفه‌های نظری و عملی تاریخ اندیشه و عمل انسان تعمیم داد»، از جمله اینکه در عرصه «رابطه انسان با جامعه» در چارچوب این کلام مارکس می‌توانیم بگوئیم که «تاکنون جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان و تاریخ‌شناسان تنها، (با رویکرد یکطرفه ذهن مرکزی کانت - دکارت) به شناخت جامعه و انسان و جامعه و تاریخ بسنده می‌کردند، اما سخن بر سر تغییر انسان و جامعه و تاریخ می‌باشد.»

به عبارت دیگر، با این رویکرد بر عکس رویکرد کانت و دکارت، دیگر شناخت برای شناخت نیست بلکه «شناخت برای تغییر است». آنچنانکه در یک رابطه دیالکتیکی همین تغییر باز در فرایند دیگر در خدمت بازتولید و بازسازی و بازآزمایی همان شناخت اولیه درمی‌آید؛ یعنی «در عرصه پراکسیس، تغییر خود در خدمت اعتلای شناخت درمی‌آید». علیهذا در همین رابطه است که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، از انتهای فصل دوم و به خصوص در فصل سوم و چهارم کتاب دوران‌ساز و گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست تمامی اندیشه‌های اقبال می‌باشد و البته سه فصل دوم و سوم و چهارم کتاب بازسازی، تحت عنوان‌های محک فلسفی تجربیات تجلیات تجربه دینی، تصور خدا و معنی نیایش، من بشری - آزادی و جاودانی آن، سه فصل کلامی و فلسفی کتاب بازسازی فکر دینی او می‌باشند) که در این سه فصل اقبال می‌کوشد تا به بازسازی و بازشناسی و بازتولید

پروازهای جهان اطراف خویش شرکت جوید و به سرنوشت خویش و نیز به سرنوشت طبیعت شکل بدهد و این کار را گاه با همساز کردن خود با نیروهای طبیعت و گاه از طریق به کار انداختن همه نیرومندی خویش برای به قالب ریختن طبیعت بنابر هدف و غرضی که خود دارد. به انجام برساند؛ و در این فرایند تغییر تدریجی. خدا یار و مدد کار آدمی خواهد بود. به شرط اینکه از جانب خود او اقدامی بشود. اگر از طرف او اقدام نشود و ثروت درونی خویش را آشکار نسازد و فشار رو به داخل را که زندگی در حال پیشرفت وارد می‌آورد احساس نکند. آنگاه روحی که در درون او است چون سنگ سخت می‌شود و خود به صورت ماده بی‌جان درمی‌آید. ولی زندگی او و حرکت رو به پیش نفس او بسته به این است که با واقعیتی که رو به روی او است ارتباط برقرار سازد؛ و آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند معرفت است و معرفت همان ادراک حسی است که به وسیله فهم حالت کمال و بختگی پیدا کرده است» (بازسازی فکر دینی - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۶ - س ۱۲).

آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال به وضوح مشهود است، اینکه تمام تلاش اقبال بر این امر قرار دارد تا «رویکرد مسلمانان را نسبت به انسان و جامعه و تاریخ عوض نماید و این حقیقت را به مسلمانان تفهیم نماید که در دیسکورس قرآن، انسان تغییرگرا باید جایگزین انسان تفسیرگرا بشود، یا انسان بازیگر باید جایگزین انسان تماشاگر بشود و یا انسان تطبیقی باید جایگزین انسان انطباقی بشود و یا انسان جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز باید جایگزین انسان تقدیرگرا و انسان تکلیفگرا بشود و یا انسان انتخابگرا و اختیارگرا جایگزین انسان جبرگرا بشود.»

در نتیجه به همین دلیل است که «اقبال مقدم بر حرکت اصلاح عملی معتقد به اصلاح نظری می‌باشد و اصلاح سیاسی مسلمانان را در گرو اصلاح نظری اسلام می‌داند؛ و انجام پروژه نظری بازسازی اسلام مقدم بر انجام پروژه بازسازی عملی مسلمانان می‌داند؛ و در عرصه اصلاح نظری اسلام در چارچوب اجتهاد در اصول اعتقادی و اخلاقی و فقهی، مقدم بر اجتهاد فقهی، معتقد به اجتهاد در تمامی اصول اعتقادی و اخلاقی قرآن و اسلام می‌باشد.»

به همین دلیل او در عرصه اجتهاد در اصول اعتقادی، معتقد به تقدم اجتهاد در اصول کلامی و اصول فلسفی و اصول اخلاقی

و عرفانی، بر اصول فقهی و احکامی قرآن گردید و در عرصه اجتهاد در اصول اعتقادی و کلامی، قبل از هر چیز او معتقد به تقدم اجتهاد در خداشناسی و توحید و انسان‌شناسی در رویکرد قرآن گردید؛ و در عرصه اجتهاد در خداشناسی مسلمانان بود که او معتقد به جایگزین خدای خالق و فاعل و مرید و انتخابگر و دائماً در حال خلق جدید و حاضر در وجود و زمان‌مند به جای خدای ناظر و صانع و بیرون از وجود و جای گرفته در ماوراءالطبیعت و مجبور و محصور در علم خود و بیکار و بازنشسته گردید. در عرصه اجتهاد در انسان‌شناسی، معتقد به پیوند و مشارکت بین خدای خالق و فاعل و مرید و مختار و آینده‌ساز، با انسان خالق و فاعل و با اراده و مختار گردید.

علی ایحال، در این رابطه است که می‌توان گفت وجه مشترک حرکت اصلاح‌گرایانه شریعتی و اقبال، در این است که هر دو: اولاً حرکت اصلاح‌گرایانه نظری برای حرکت اصلاح‌گرایانه عملی می‌خواهند،

ثانیاً استراتژی هر دو آنها در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه عملی و سیاسی، بر پایه نجات اسلام قبل از مسلمین استوار می‌باشد، ثالثاً هر دو در عرصه اصلاح نظری اسلام، معتقد به پروژه بازسازی اسلام می‌باشند نه پروژه احیاء اسلام مانند محمد عبده و سیدجمال و ابن خلدون و غزالی، چراکه هم اقبال و هم شریعتی معتقدند که امروز تمامی اصول و پایه‌های اسلام دچار انحطاط کلامی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفانی و انحطاط فقهی شده است و دیگر از مبانی اسلام چیزی سالم باقی نمانده است تا با تکیه بر آنها بخواهیم مانند غزالی و ابن خلدون و سیدجمال و عبده معتقد به احیاء مبانی فراموش شده اسلام بشویم.

رابعاً هر دو در عرصه پروژه بازسازی اسلام بر عکس شاه ولی الله دهلوی، (که جهت بازسازی اسلام، معتقد به بازسازی اصول فقهی و بازسازی فقه اسلام بود) معتقدند که تمامی مبانی اسلام از توحید و خداشناسی گرفته تا نبوت و معاد و غیره باید مورد بازسازی و بازشناسی و بازخوانی و بازتولید مجدد قرار گیرد.

به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی از سرسلسله جنبانان اعتقاد به اجتهاد در تمامی اصول زیربنای اعتقادی و اخلاقی و احکامی اسلام بودند. به عبارت دیگر هم اقبال و شریعتی برای دستیابی



شدن چتر اسلام روایتی بر اسلام قرآنی، «کوشیدند تا ما قرآن را بد بفهمیم»؛ و همین بد فهمیدن قرآن یا به قول اقبال فهم قرآن از زاویه و عینک فلسفه یونانی و اسلام روایتی و اسلام فقاهتی و اسلام صوفیانه دنیاستیز و اجتماع گریز باعث گردید تا ما برعکس گذشته، «به جای راه اشتباه رفتن، گرفتار اشتباه رفتن در راه بشویم.»

در نتیجه هم اقبال و هم شریعتی در نوک پیکان چالش نظری خویش، اسلام فقاهتی و اسلام روایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز به چالش گرفتند؛ یعنی معتقد بودند که تنها به موازات مرزبندی و مبارزه همه جانبه نظری با اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام فقاهتی فقه‌زده و اسلام روایتی تحریف شده و اسلام صوفیانه اختیارستیز و اجتماع‌گریز است که ما می‌توانیم به پروژه بازسازی اسلام دست پیدا کنیم.

همین امر باعث گردید تا هم اقبال و هم شریعتی بیشترین هزینه در عرصه مبارزه با اسلام فقاهتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام روایتی تحریف شده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز پرداخت کنند، آنچنانکه «هنوز هم در حال پرداخت این هزینه کلان استخوان‌سوز و هویت‌سوز هستند» به همین دلیل بود که معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه فریاد برآورد که «خدایا کاری کن که دین برایم نام و نان نیاورد. یاریم ده که نامم و حتی نام فدای دینم بکنم.» ❏

ادامه دارد

به پروژه بازسازی اسلام تنها (مانند شاه ولی الله دهلوی مفسر و متکلم بزرگ قرن هیجدهم هندوستان) به اجتهاد در اصول مبانی فقهی اعتقاد نداشتند، بلکه برعکس هم اقبال و هم شریعتی جهت دستیابی به پروژه بازسازی اسلام معتقد بودند که جهت بازسازی این اسلامی که تمامی شالوده و مبانی و اصول آن دچار انحطاط و تحریف شده است، باید از صفر تا صد اسلام، در کادر اجتهاد در اصول مورد بازسازی و بازشناسی و بازخوانی و بازتولید مجدد قرار گیرد.

به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی، پروژه بازسازی اسلام خود را از بازسازی خدا و توحید، (که هسته سخت و اولیه و زیربنای کلامی و فلسفی و عرفانی و اعتقاداتی و اخلاقی اسلام‌شناسی آنها می‌باشد) شروع کردند. لذا در این رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که:

ببازم از این کهنه خدائی که تو داری

هر لحظه مرا تازه خدای دگر استی

و باز در همین رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند تا زمانی که نتوانیم تصور خدای ارسطویی یا تصور خدای بیگانه با انسان و وجود و تصور خدای خارج از طبیعت یونانی‌زده - که از قرن دوم وارد اندیشه مسلمانان شده است - بازسازی بکنیم، امکان استارت پروژه بازسازی اسلام اصلاً و ابداً وجود ندارد.

همچنین در این رابطه بود که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که در خصوص قرآن اگرچه نتوانستند خود متن قرآن را دچار تحریف مستقیم بکنند، توسط اسلام تحریف شده روایتی و حاکم



مبانی فلسفی

۳۰

مقوله آزادی و عدالت

در منظومه معرفت اقبال و شریعت

رابطه مطرح می‌شود و آن اینکه، اقبال با چه نگاه و رویکردی به پروژه «ختم نبوت و ختم ولایت» پیامبر اسلام، اینچنین دعوی فربهی می‌کند که ما مسلمانان می‌توانیم «در چارچوب دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام آزادترین مردمان روی زمین بشویم؟»

برای پاسخ به این سؤال کلیدی تنها کافی است که به کالبد شکافی نظری و تئوریک «استبداد مطلق ۳۸ سال گذشته حاکم بر جامعه ایران بپردازیم». چراکه با کالبد شکافی نظری مبانی فقهی و کلامی رژیم مطلقه فقهانی حاکم بر جامعه ایران که ۳۸ سال است که در جامعه ایران توسط رژیم مطلقه فقهانی حاکم،

صحبت از پژمردن یک برگ نیست

آه. جنگل را بیابان کرده‌اند

می‌توانیم با عنایت به اصل‌های پنجم، پنجاه و هفتم، شصتم، نود و یکم، یکصد و هفتم، یکصد و هشتم، یکصد و نهم، یکصد و دهم، یکصد و یازدهم، یکصد و سیام، یکصد و پنجاه و هفتم، یکصد و هفتاد و پنجم، یکصد و شصت و دوم، یکصد و هفتاد و ششم قانون اساسی رژیم مطلقه فقهانی، به روشنی درمی‌یابیم که «آبشخور تمامی مبانی فقهی و کلامی و سیاسی رژیم مطلقه فقهانی حاکم، اصل ولایت فقیه می‌باشد که از سال ۵۸ الی یومنا هذا، به عنوان زیرساخت حقوقی قانون اساسی رژیم مطلقه فقهانی در آمده است». علی‌هذا اگر مبانی کلامی و فقهی اصل ولایت فقیه (که برای اولین بار توسط خمینی در سال ۴۶ در نجف

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در انتهای فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان «اصل حرکت در ساختمان اسلام» موضوعی مطرح می‌کند که طرح آن در اینجا به عنوان «مقدمه تبیین مبانی فلسفی مقوله آزادی و دموکراسی در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی» ضرورت پیدا می‌کند. او می‌گوید:

«چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود. بایستی که ما از لحاظ روحی «آزادترین مردمان روی زمین باشیم». مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند. در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن «دموکراسی معنوی» را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گسترش آن بپردازند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۶ - س ۱).

در این عبارت کوتاه، علامه محمد اقبال لاهوری به طرح چند موضوع محوری در باب «آزادی و دموکراسی» می‌پردازد؛ که این موضوع‌های محوری عبارتند از:

۱ - ما مسلمانان به علت «ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» باید «آزادترین مردمان روی زمین بشویم.»

۲ - مسلمانان نخستین در شرایط مناسب تاریخی نبودند تا به اهمیت «دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» واقف شوند، اما امروز «وظیفه اول سیاسی همه مسلمانان است که با فهم جوهر دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام، حیات سیاسی و اجتماعی خود را در روشنی دو اصل اساسی فوق، مورد بازسازی مجدد قرار دهند.»

۳ - هدف اساسی اسلام و هدف اساسی بعثت پیامبر اسلام از دو پروژه «ختم نبوت و ختم ولایت» دستیابی بشر و مسلمانان به «دموکراسی معنوی» بوده است.

۴ - وظیفه سیاسی امروز همه مسلمانان این است که در چارچوب دو پروژه «ختم نبوت و ختم ولایت»، ابتدا به «تبیین نظری مبانی دموکراسی معنوی»، در چارچوب «اجتهاد در اصول اساسی اسلام» و «آشتی دادن بین ابدیت و تغییر» بپردازند و در مرتبه بعد از آن، پس از کامل کردن «مبانی نظری و کلامی و فلسفی دموکراسی معنوی» به «گسترش عملی دموکراسی معنوی» بپردازند.

نگاهی هر چند اجمالی به این ادعاهای علامه محمد اقبال لاهوری، یک سؤال کلیدی در این

به صورت مبنای فقه حکومتی مطرح گردید)، از کتاب «ولایت فقیه» خمینی مورد واکاوی کلامی - فقهی قرار دهیم، «به روشنی مشخص می‌شود که تمامی حرف خمینی در کتاب ولایت فقیه، بر این اصل قرار دارد که ولایت پیامبر اسلام ختم نشده است و فقهای حوزه‌های فقه‌ای در چارچوب ادامه ولایت پیامبر اسلام از همان اختیاراتی برخوردار می‌باشند که پیامبر اسلام برخوردار بوده است.»

«اثبات ولایت فقیه از طریق نص - و اگر فرضاً گفته شود که از روایت استفاده می‌شود که رسول الله (ص) جز علم چیزی به ارث نگذاشته است و امر ولایت و خلافت هم ارثی نیست و اگر خود رسول الله (ص) می‌فرمود: علی وارثی. استفاده نمی‌کردیم که حضرت امیر (ع) خلیفه آن حضرت است. در این صورت. ناچاریم که راجع به خلافت امیرالمومنین و ائمه علیهم السلام. به نص متشبه شویم و بگوئیم که رسول الله (ص) امیرالمومنین (ع) را به خلافت منصوب کرده است و همین مطلب را نسبت به ولایت فقیه می‌گوئیم. چون بنا بر آن روایتی که سابقاً ذکر شد. فقها از طرف رسول الله به خلافت و حکومت منصوبند» (کتاب ولایت فقیه - ص ۱۰۴ - ص ۱۴).

«و اما دلالت حدیث شریف بر «ولایت فقیه» نباید جای تردید باشد. زیرا «خلافت» همان جانشینی در «تمام شئون نبوت است» (... همان منبع - ص ۶۵ - ص ۱۵).

«ولایتی که برای پیغمبر اکرم (ص) و ائمه (ع) می‌باشد. برای «فقیه» هم ثابت است» (همان منبع - ص ۱۲۴ - ص ۴).

بنابراین وقتی که اقبال در عبارات فوق می‌گوید، «دوران ختم نبوت و ختم ولایت، دورانی است که دیگر به مسلمانان وحی نخواهد رسید که مایه محدودیت آنها بشود و در این رابطه ما مسلمانان در این دوران باید آزادترین مردم جهان باشیم»، دقیقاً با رویکردی کاملاً برعکس خمینی به ولایت نگاه می‌کند. علت تفاوت رویکرد اقبال به اصل ولایت پیامبر اسلام با رویکرد خمینی در این است که «خمینی جوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری می‌گوید، در کمال فقه تبیین می‌نماید». در صورتی که «اقبال جوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را در تولد عقل برهانی استقرائی می‌داند.»

طبیعی است که وقتی که ما مانند خمینی و شیخ مرتضی مطهری «جوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را در کمال فقه فقیهان ارزیابی کردیم و همین فقه را هم، آنچنان که سید قطب معتقد بود: «همه اسلام دانستیم - الاسلام هو الحل - الفقه هو الحل - الاسلام هو الفقه»، نتیجه‌ای که در تحلیل نهانی می‌توانیم از این تعریف خود بگیریم، «جز آنچه که خمینی و مطهری گرفته‌اند، نمی‌باشد». چراکه در چارچوب این تعریف «اجرای احکام فقهی، تمامی هدف پیامبر و ائمه و فقها می‌باشد.»

بنابراین وقتی که اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در

اسلام، تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی تلاش می‌کند تا در سر لوحه «پروژه بازسازی اسلام» خود، پروژه بازفهمی و بازتفسیر ختم نبوت پیامبر اسلام، در دستور کار قرار دهد و در این رابطه تلاش می‌کند تا «برعکس مطهری و خمینی، به جای گوهر فقه، گوهر عقل برهانی استقرائی را به عنوان عامل بسترساز پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام اعلام کند»، هدف اقبال از جایگزینی عقل برهانی استقرائی به جای فقه، آن است که:

اولاً اقبال معتقد است که ظهور و رشد عقل برهانی استقرائی انسان باعث ختم نبوت گردید، در صورتی که مطهری و خمینی معتقدند که «کمال فقه اسلام باعث ختم نبوت پیامبر گردید» برای فهم این نظریه مطهری و خمینی، تنها کافی است که توجه داشته باشیم که اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی، تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، با تاسی از نظریه فقهی و کلامی شاه ولی الله دهلوی، در فصل اول کتاب «حجه الله بالغه»، معتقد است که حتی فقه قرآن تا آنجا که جوهر و محتوای قانونی دارد، مانند قانون بشری امری سیال می‌باشد و صورت عصری و زمانی - مکانی دارد و اصلاً و ابداً قابل انطباق و تطبیق با زمان‌ها و مکان‌های مختلف نیست.

ثانیاً اقبال (برعکس مطهری و خمینی که پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام را در چارچوب حوزه‌های فقه‌ای و روحانیت و فقه محصور و محدود می‌کنند)، «پروژه ختم نبوت را در عرصه انسان و تاریخ مورد مطالعه و تبیین و تحلیل قرار می‌دهد.»

ثالثاً اقبال موتور حرکت اسلام را در فرایند ختم نبوت پیامبر اسلام، «اجتهاد مستمر در اصول و فروع اسلام می‌داند و اجتهاد را در چارچوب آشتی دادن بین ابدیت و تغییر، تفسیر می‌نماید» و در همین راستا او «اجتهاد در اصول» را در محدود کلامی تفسیر نماید و «اجتهاد در اصول» را مقدمه «اجتهاد در فروع و فقه» می‌داند؛ و لذا در همین رابطه «در پروژه بازسازی اسلام خود» او بدون اجتهاد در اصول در عرصه کلام، هر گونه اجتهاد در فروع فقهی را رد می‌کند. در نتیجه او، در این رابطه در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام، «نه تنها فقه روایتی حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی را به چالش می‌کشد، حتی معتقد است که فقه خود قرآن هم به دلیل اینکه صورت قوانین دارد باید آنچنانکه قوانین بشر سیال می‌باشند، فقه قرآن را هم امری سیال بدانیم و مشمول اجتهاد اصول در چارچوب پیوند ابدیت و تغییر قرار دهیم.»

یعنی از نظر اقبال حتی به فقه قرآن هم نباید به صورت قوانین ثابت و لایتغیر و فرازمانی و فرامکانی برای جوامع مسلمین در تاریخ نگاه کنیم، بلکه بالعکس، باید جدای از اینکه فقه قرآن را مانند



باطنی از همان پتانسیلی برخوردار می‌باشند که تجربه طبیعی یا تجربه حسی برخوردارند.

ساده‌تر از نظر اقبال موضوع تجربه حسی همان طبیعت می‌باشد که بیش از هر منبعی دیگر قرآن تلاش می‌کند تا بشر به عنوان منبع معرفتی بر آن تکیه نماید. منظور اقبال از تجربه حسی و معرفت منبع طبیعت در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، «همان عقل برهانی استقرائی است که اقبال هم گوهر ختم نبوت پیامبر اسلام در چارچوب همین عقل استقرائی تبیین می‌نماید و هم گوهر آزادی»؛ و برای پاسداری از این عقل استقرائی انسان است که اقبال در سرتاسر کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام و در کلیات دیوان خود، هر کجا که فرصتی پیدا کرده است، عقل قیاسی ارسطویی و عقل مثالی افلاطونی را به چالش می‌کشد. «چرا که اقبال معتقد است که بزرگترین آفت عقل استقرائی انسان، عقل قیاسی ارسطویی و عقل مثالی افلاطونی می‌باشد.»

باز در همین رابطه است که اقبال بزرگترین آفت عقل استقرائی مسلمانان در چهارده قرن گذشته، عقل قیاسی ارسطویی و عقل مثالی افلاطونی می‌داند. اقبال نه تنها شکست معتزله را معلول وابستگی منظومه معرفتی آنها به عقل قیاسی ارسطویی می‌داند، حتی اندیشه فلسفی غزالی را هم که در ظاهر ادعای مخالفت و مبارزه با اندیشه فلسفی یونانیان می‌کرد، مغلوب و مسحور عقل قیاسی ارسطویی می‌داند، اقبال در نقد عقل صوفیانه عرفای گذشته مسلمان، چه در شاخه افلاطونی آنها و در شاخه نئوافلاطونی و افلوپینی آنها، «عامل انحراف آنها گرفتار شدن در حصار دستگاه دوآلیسم افلاطونی می‌داند.»

اقبال بزرگترین دستاورد قرآن و تجربه نبوی پیامبر اسلام برای بشریت ظهور عقل استقرائی می‌داند، اقبال برعکس اشاعره «عقل استقرائی بشر را یک عقل غیر دینی و سکولار می‌داند». اقبال معتقد است که آنچنانکه معتزله با اسیر کردن عقل استقرائی بشر در زندان عقل قیاسی ارسطویی بزرگترین زیان بر مسلمانان و عقل استقرائی قرآن وارد کردند، اشاعره توسط محصور کردن «عقل استقرائی قرآن و انسان، در زندان عقل دینی ضربه‌ای به مراتب بزرگتر از ضربه معتزله به عقل استقرائی انسان و قرآن وارد کردند». اقبال معتقد است که اشکال معتزله این بود که «توسط فلسفه یونانی می‌خواستند، در مبارزه نظری و فلسفی خود با عقل دینی اشاعره، به اثبات عقل غیر دینی بپردازند.» ❏

ادامه دارد

قوانین دست‌ساز بشر سیال بدانیم، برخورد ما با آیات فقهی قرآن باید صورت الگویی داشته باشد، نه صورت تقیینی، به عبارت دیگر فقط یاد بگیریم که پیامبر چگونه جوهر توحید قرآن را به جامعه بربری و ماقبل تاریخ مکه و مدینه توسط این احکام فقهی قرآن تزریق کرده است، برعکس رویکرد سیدقطب و مطهری و خمینی که معتقدند که فقه اسلام اموری سیال و ثابت نمی‌باشند و احکامی مثل «لاضرر و لااضرار فی السلام» تا ابد باقی است، لذا اجتهاد از نظر مطهری و خمینی و سیدقطب برعکس اقبال، نه تنها مشمول اجتهاد در اصول نمی‌شوند، بلکه حتی در عرصه فقهی هم اجتهاد فقط شامل فروع فقهی می‌شود نه اصول فقهی.

رابعاً اقبال «خرد مولود عقل برهانی استقرائی بشر را امری جمعی می‌داند، نه صنفی و گروهی و فردی»، لذا معتقد است که خرد جمعی صورت کاروانی دارد؛ و در همین رابطه در خصوص فقه قضائی، «اقبال معتقد به جایگزین علم حقوق (که معرف خرد کاروانی بشر می‌باشد) است. برعکس مطهری و خمینی و روحانیت حوزه‌های فقهی که «معتقد به خرد فقهی در انحصار فقه‌های حوزه فقه‌های هستند» و با صنفی کردن فقه آن هم توسط صنف روحانیت، علاوه بر اینکه علما از نظر آنها محدود به فقیهان حوزه‌های فقه‌های می‌باشند، تنها همین فقیهان حوزه‌های فقه‌های را به عنوان جانشین پیامبر در عصر ختم نبوت مطرح می‌کنند.

خامساً اقبال علاوه بر اینکه «گوهر ختم نبوت پیامبر اسلام را در تولد عقل برهانی استقرائی می‌داند»، «گوهر آزادی در انسان را هم در عقل و عقلانیت استقرائی تبیین می‌نماید». بنابراین در راستای همین جایگاه عقل استقرائی و تعقل استقرائی است که اقبال در سرتاسر کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، هر جا که فرصتی پیدا کند چهار اسبه به مبارزه با عقل قیاسی و تعقل قیاسی ارسطویی می‌رود. چراکه در دستگاه فلسفی ارسطویی «عقل استقرائی ارزش معرفتی و شناختی و اپیستمولوژی ندارد و ارسطو معرفت را فقط مشمول کلیات می‌داند؛ و برای شناخت حسی و استقرائی و جزئی ارزشی قائل نیست». آنچنانکه در دستگاه معرفتی افلاطونی، شناخت به عالم واقعیات این جهان ممکن نیست. معرفت و شناخت از نظر افلاطون فقط مشمول حقایق موجود در ناکجاآباد عالم مُثل می‌شود. علیهذا در این رابطه است که اقبال از فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان معرفت و تجربه دینی، تلاش می‌کند تا به تبیین سه تجربه: ۱ - تجربه حسی، ۲ - تجربه دینی و ۳ - تجربه عقلی، به موازات هم بپردازد و آنچنانکه برای اقبال منابع معرفتی عبارتند از: ۱ - طبیعت، ۲ - تاریخ و ۳ - تجربه درونی، تجربه‌های انسانی هم شامل سه تجربه: ۱ - حسی، ۲ - باطنی و ۳ - دینی می‌شوند. به همین دلیل اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی، بران است که نشان دهد که تجربه دینی و تجربه



«پوپولیسم ساختاری»

«پوپولیسم سیاسی؟»

انتخابات
چهل و پنجمین
رئیس جمهوری
در آمریکا

بزرگ ایران با سرمایه‌های نفتی یک شبه همراه با فروش زمین‌های خود به دربار جهت انجام پروژه اصلاحات ارضی بدل به بورژوازی بزرگ دربار شدند.

توسط این کودتا بود که دربار پهلوی و ارتش وابسته به او، در برابر چشمان نیکسون، در ۱۶ آذر ۳۲ جنیش دانشجویی ایران را به خاک و خون کشید؛ و توسط این کودتا بود که دربار پهلوی، با حمایت امپریالیسم آمریکا بلافاصله بعد از کودتا توسط سرنیزه تمام آزادی‌های داخلی ایران را به بند کشید، یعنی درب‌های احزاب را تخته کرد و قلم‌ها را شکست و زبان‌ها را برید و سانسور را بر همه نهاد‌های فکری و قلمی حاکم کرد و با سرکوب هر گونه فریاد آزادی‌خواهانه، تمامی آزادی‌های بیان و قلم و مطبوعات و تظاهرات و اعتصابات و احزاب و تشکیلات صنفی به چالش کشید؛ و توسط این کودتا بود که تا سال ۵۵ تمامی جریان‌های تحزب‌گرا و سازمان‌گرای جنبشی و حزبی لنینیستی و چریکی و ارتش خلقی توسط ارتش و ساواک آمریکائی شاه سرکوب و قلع و قمع شدند «و شرایط جهت در ماه قرار گرفتن، عکس خمینی در سال ۵۷ همراه با تثبیت آلترناتیوی ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی فراهم کردند.»

توسط این کودتا بود که به علت شکست پروژه رفرم ارضی کندی - شاه، زحمتکشان تولید کننده روستاهای ایران، با ترک روستاها بدل به کمر بند حاشیه‌نشینان شهری شدند و همین کمر بند حاشیه‌نشینان شهری هستند که عامل بحران طبقاتی

توسط این کودتا بود که نظام و دیکتاتوری میلیتاریستی، توانست در جامعه ایران جایگزین نظام دموکراسی نو پای بشود، همان نظام میلیتاریستی که امروز بعد از ۶۳ سال که از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ می‌گذرد به عنوان بورژوازی پادگانی بیش از ۵۰٪ کل اقتصاد و سیاست و قدرت تقنینی و قضائی و اداری و نظامی و انتظامی و امنیتی ایران را در قبضه خود درآورده است و مدیریت کننده تمامی مؤلفه‌های سیاسی و اداری و نظامی و انتظامی و تقنینی و قضائی و اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی باشد؛ و توسط این کودتا بود که در چارچوب کنفرانس گوادولپ در سال ۵۷ امپریالیسم آمریکا و همپیمانان جهان‌خوارش در مغرب زمین، شاه را مجبور به رفتن کردن و ارتش شاه مجبور به تسلیم شدن در برابر خمینی نمودند و در پی این سناریوی از پیش تعیین شده امپریالیسم آمریکا بود که هائیزر در بهمن ماه ۵۷ جهت وادار کردن ارتش به تسلیم در برابر خمینی به ایران آمد، «و شد آنچه که نمی‌بایست می‌شد.»

توسط این کودتا بود که ارتش ایران برای ۲۵ سال بزرگترین بازار کالاهای نظامی امپریالیسم آمریکا در جهان گردید؛ و توسط این کودتا بود که رژیم کودتائی پهلوی دوم بدل به ژاندارم امپریالیسم آمریکا در منطقه خلیج فارس شد تا به عنوان سر انگشت نظامی امپریالیسم آمریکا، به قتل و عام انقلابیون ظفار پردازد؛ و توسط این کودتا بود که بین سرمایه‌داری و وابسته تکوین یافته توسط پروژه رفرم ارضی کندی - شاه با سرمایه ملی‌های و بورژوازی ملی ایران، خندق پر نشدنی ایجاد شد؛ و توسط این کودتا بود که سرمایه‌های تجاری و کلاسیک بازار ایران، نتوانست بستر ساز انباشت اولیه سرمایه‌داری مستقل ایران بشود؛ و توسط این کودتا بود که ارتش کلاسیک در نظام سیاسی ایران، علاوه بر اینکه به عنوان بازار کالاهای نظامی امپریالیسم آمریکا شد، خود به عنوان بازوی تعیین کننده و حمایت کننده رژیم‌های ارتجاعی سیاسی حاکم و بازوی سرکوب قیام‌های اعتراضی مردم ایران گردید.

توسط این کودتا بود که در چارچوب پیمان سنتو، ارتش رژیم کودتائی حاکم بر ایران، جهت بنای دیوار آهنین بر گرد اتحاد جماهیر شوروی در پیوند مستقیم با ناتو قرار گرفت؛ و توسط این کودتا بود که معادن ملی ایران و در رأس آنها نفت و گاز ایران، با حداقل قیمت ممکن در خدمت اقتصاد سرمایه‌داری جهانی و در رأس آنها اقتصاد امپریالیسم آمریکا قرار گرفت؛ و توسط این کودتا بود که زمین‌داران در فاز اول تا سال ۴۲ توانستند بر بورژوازی ملی ایران مسلط بشوند؛ و از سال ۴۲ توسط پروژه رفرم ارضی شاه - کندی همین زمین‌داران

نیم قرن گذشته تاریخ ایران می‌باشند؛ و توسط این کودتا بود که با عمده کردن جایگاه صدور نفت خام در اقتصاد ایران، جهت بدل کردن اقتصاد ایران به بازار فروش کالاهای سرمایه‌داری جهانی تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا و تأمین نیروی کار ارزان کل اقتصاد تولیدی ایران در عرصه کشاورزی و سنتی و صنعتی نابود کردند.

بنابراین، هر گونه تغییر و تحول سیاسی و اقتصادی و راهبردی در کشور آمریکا، توسط طبقه حاکمه و هیئت حاکمه آن کشور، در تحلیل نهائی معلول همین رقابت بین لایه‌های مختلف هیرارشی سرمایه‌ها در آمریکا می‌باشد، با عنایت به اینکه، از آنجائیکه از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، «سرمایه‌داری انحصاری» در جهان سرمایه‌داری و متروپل و بخصوص در کشور آمریکا، «جایگزین سرمایه‌داری رقابتی» قبلی گردید، به موازات «تثبیت سرمایه‌داری انحصاری در کشور آمریکا» لایه‌های مختلف سرمایه در این کشور، اعم از لایه سرمایه‌های نفتی یا لایه سرمایه‌های نظامی یا لایه سرمایه‌های مالی و بانکی یا لایه سرمایه‌های صنعتی، در چارچوب «مکانیزم‌های سرمایه‌داری انحصاری»، جهت مقابله با «رقابت ویرانگر سرمایه‌داری رقابتی» توسط تکوین کارتل‌ها و تراست‌های جهانی، سرمایه‌های طبقه حاکمه آمریکا که دیگر امکان انباشت در کشور خود نداشتند، جهت انباشت به طرف کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی سرریز شدند.

همین امر علاوه بر اینکه باعث ادغام سرمایه‌های طبقه حاکمه آمریکا با سرمایه‌های جهانی گردید، شرایط جهت سلطه این سرمایه‌ها بر سرمایه‌های جهانی فراهم کرد و باعث گردید تا طبقه حاکمه کشور آمریکا مسلط بر اقتصاد سرمایه‌داری جهان بشود. بر این امر بیافزائیم که تثبیت دلار به عنوان ارز واحد برتر در عرصه معاملات جهانی، به همراه رشد تولید ناخالص ملی این کشور که برابر با یک سوم کل تولید ناخالص کره زمین گردید و هژمونی امپریالیسم آمریکا بر مدیریت نظم بین‌المللی همراه با توان نظامی و قدرت برتر ارتش این کشور که تنها بودجه نظامی کشور امپریالیسم آمریکا از مجموع کل بودجه ارتش‌های کشورهای کره زمین بیشتر می‌باشد، باعث گردید تا در طول یک قرن گذشته امپریالیسم آمریکا به عنوان پدر خوانده جهان سرمایه‌داری و کشورهای متروپل در همه عرصه‌ها، اعم از نظامی و مالی و صنعتی و نفتی و بانکی حرف اول بزند.

البته تمامی این دعاها برای آمین است، یعنی این همه گفتیم تا به تبیین

این امر بپردازیم که ما در تحلیل و تفسیر تغییرات سیاسی و راهبردی و اقتصادی در کشور آمریکا، در همه جا باید دنبال «همین رقابت بین لایه‌های سرمایه در کشور آمریکا باشیم». برای مثال اگر می‌بینیم که در آمریکا سیستم دو حزبی در ۲۰۰ سال گذشته جز چند رئیس جمهور اولیه در تاریخ این کشور باقی به دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه متعلق هستند و اگر می‌بینیم که در طی تاریخ آمریکا، یعنی در ۲۵۰ سال گذشته، تنها دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه باقی مانده‌اند و مابقی یا کاملاً حذف شده‌اند و یا اینکه مطالبات و آرمان‌های خود را در دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه باز یافته‌اند و اگر می‌بینیم که جنگ‌های داخلی آمریکا میان ایالات شمالی و پانزده ایالات جنوب، در فاصله سال‌های ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۵ خونین‌ترین جنگ تاریخ آمریکا را رقم می‌زند و طی این جنگ‌ها بیش از ۷۵۰ هزار نفر از مردم آمریکا کشته می‌شوند و اگر می‌بینیم که با ورود ریگان به کاخ سفید، رشد تورم افزایش پیدا می‌کند و رکود فراگیر می‌شود و بحران انرژی جهان را فرا می‌گیرد و قیمت نفت سیر صعودی پیدا می‌کند و شکست امپریالیسم آمریکا در ویتنام قطعی می‌گردد و مذاکرات بین آمریکا و شوروی تحت لوای خلع سلاح هسته‌ای شکست می‌خورد و اگر می‌بینیم که دونالد ریگان از موضع آنتی کمونیستی با سیاست تأمین اجتماعی در آمریکا مخالفت می‌ورزد و با بیمه درمانی همگانی مخالفت می‌کند و آن را نشانی از سوسیالیسم می‌دانست و اگر می‌بینیم که ۴۶ میلیون نفر از مردم آمریکا محروم از تأمین اجتماعی و بیمه درمانی هستند و اگر می‌بینیم که دونالد ترامپ در مبارزه انتخاباتی خود سخن از باز گرداندن غرور ملی آمریکا می‌کند و اگر می‌بینیم که دونالد ترامپ سخن از فساد نظام سیاسی حاکم بر آمریکا می‌کند و اگر می‌بینیم که دونالد ترامپ سخن از اخراج دو میلیون مهاجر از آمریکا می‌کند و اگر می‌بینیم که دونالد ترامپ سخن از دیوار کشیدن در مرز مکزیک می‌کند و اگر می‌بینیم که ترامپ شش تریلیون هزینه جنگ در خاورمیانه توسط دولت باراک اوباما را فاجعه می‌خواند و اگر می‌بینیم که دونالد ترامپ نظام انتخابات رئیس جمهوری در آمریکا را نظام مهندسی شده می‌خواند، همه و همه نشان دهنده بازتاب همان رقابت لایه‌های سرمایه در کشور آمریکا می‌باشد.

علی ایحال، «هرگز نباید رقابت و جنگ منفعت بین جناح‌ها و لایه‌های سرمایه در آمریکا رت صوری و ظاهری بدانیم، بلکه بالعکس تمامی تغییر و تحولات سیاسی و اقتصادی و نظامی و راهبردی در کشور آمریکا در چارچوب همین رقابت بین لایه‌های مختلف سرمایه شکل



لایه از هیرارشی لایه‌های سرمایه در کشور آمریکا می‌باشد، «دیگر نمی‌توانند، در چارچوب استراتژی جهانی گذشته امپریالیسم آمریکا و حزب دموکرات و آن بخش از لایه‌های سرمایه به حیات خود در عرصه هژمونی بین‌المللی ادامه دهند.»

بنابراین هر چند پیروزی دونالد ترامپ و حزب جمهوری‌خواه در چهل و پنجمین انتخابات رئیس‌جمهوری آمریکا، بخش بزرگی از جهان را در بهت و حیرت فرو برد، این امر در عرصه رقابت بین سرمایه‌های امپریالیسم آمریکا و حامیان سیاسی و طبقاتی آنها در داخل آمریکا غیر منتظره و غیر مترقبه نمی‌باشد؛ و به همین دلیل چهل و پنجمین انتخابات رئیس‌جمهوری آمریکا، نشان دهنده بحران همه جانبه نظام کاپیتالیسم آمریکا می‌باشد. فراموش نکنید که در انتخابات اخیر بیش از ۵۰٪ مردم صاحب رأی آمریکائی مشارکت داشتند؛ و این حجم مشارکت در چهل و چهار انتخابات قبلی بی مثال بوده است.

علیهذا پناه بردن دونالد ترامپ در مبارزه انتخاباتی اخیر آمریکا به شعارهای عامه پسند و پوپولیسم در عرصه‌هایی که خود میلیاردرهای بزرگی چون ترامپ در ایجاد این بحران‌ها و نابسامانی اجتماعی بی نقش نبوده‌اند تنها در چارچوب پوپولیسم سیاسی قابل تعریف می‌باشد، نه پوپولیسم ساختاری.

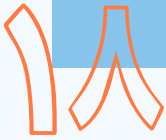
به هر حال اگر می‌بینیم که دونالد ترامپ مانند چاوز در لباس یک پوپولیسم سخن از حقوق از دست رفته کارگران می‌گوید و سخن از کارتن خواب‌ها و ۲۰ میلیون بیکار در آمریکا می‌گوید، نشان دهنده این حقیقت است که نظام اقتصادی و سیاسی و اجتماعی امپریالیسم آمریکا آنچنانکه در عرصه بین‌المللی از بعد از بحران جهانی ۲۰۰۸ در حال بحران می‌باشد، در عرصه داخلی هم دچار بحران و سونامی ویرانگر اقتصادی و اجتماعی و ساختاری و سیاسی می‌باشد. ❏

ادامه دارد

بنابراین بدین ترتیب است که، پدیده نو ظهور پوپولیسم سنیزمگر در انتخابات چهل و پنجمین ریاست جمهوری آمریکا هم نباید، مانند پدیده ظهور پوپولیسم در ایران یا در آمریکای مرکزی و جنوبی تحلیل نمائیم. چرا که پیروزی دونالد ترامپ نماینده پوپولیسم نو ظهور سنیزمگر در کشور آمریکا از آغاز تا انجام در چارچوب رقابت دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه که هر کدام نمایندگی لایه‌هایی از هیرارشی سرمایه‌ها در آمریکا می‌باشند، صورت گرفته است.

به عبارت دیگر اینچنین نبوده و اینچنین هم نیست که دونالد ترامپ بتواند مانند مثلاً محمود احمدی نژاد در ایران یا چاوز در ونزوئلا به صورت جریانی یا فردی یا سلیقه‌ای خارج از منافع طبقاتی خود در عرصه رقابت انتخاباتی به طرح شعارهای پوپولیستی بپردازد. چراکه برعکس جریان‌های پوپولیستی در کشورهای پیرامونی، در کشورهای متروپل سرمایه‌داری و در رأس آنها در انتخابات چهل و پنجم رئیس‌جمهوری آمریکا، پوپولیسم سیاسی در راستای تأمین منافع لایه‌هایی از هیرارشی سرمایه‌های امپریالیسم آمریکا می‌باشد.

بنابراین اگر دونالد ترامپ در مبارزه انتخاباتی با هیلاری کلینتون سخن از بازتولید عظمت از دست رفته آمریکا می‌کند و سخن از فساد سیاسی در دستگاه قدرت آمریکا می‌گوید و سخن از بیرون کردن دو میلیون مهاجر از کشور آمریکا می‌گوید و سخن از بطلان شش تریلیون دلار هزینه تجاوز به عراق و خاورمیانه توسط حزب دموکرات و رئیس‌جمهوری آمریکا می‌کند و سخن از پاره کردن توافقنامه برجام می‌کند و محروم بودن ۴۰ میلیون نفر از مردم آمریکا از خدمات تأمین اجتماعی و ۲۰ میلیون بیکار در آمریکا به نقد می‌کشد، همه و همه این شعارها در راستای یک واقعیت است و آن اینکه حزب جمهوری‌خواه که امروز در آمریکا، علاوه بر رئیس‌جمهوری و دولت و قدرت اجرائی، اکثریت نمایندگان در مجلسین آمریکا در اختیار دارد و نماینده لایه‌های یا چند



«پیوند جدولی یا دو طرفه».

اقبال لاهوری = شریعتی

بدین ترتیب است که، اقبال در سرلوحه کار خود در امر بازسازی فکر دینی در اسلام، «موضوع تکوین عقل برهانی استقرایی در چارچوب وحی نبوی پیامبر اسلام قرار داد»؛ و مطابق این رویکرد است که تمام تلاش اقبال در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام بر آن است که، «علاوه بر نفی عقل مستقل از وحی دکارت و کانت تبیین نماید که اصلا عقل برهانی استقرائی میوه و محصول تجربه نبوی پیامبر اسلام بوده است.» یعنی، از نظر اقبال عامل تکوین عقل برهانی استقرایی در بشر خروج بشریت از مرحله تک منبعی معرفت‌شناسی دوران انبیاء ابراهیمی ماقبل اسلام می‌باشد، که بشر تنها توسط منبع وحی که اقبال با فرایند غریزی از آن یاد می‌کند، می‌اندیشید و منهای منبع وحی هیچگونه منبع دیگری جهت معرفت نمی‌شناخت.

طبیعی بود که در کانتکس چنین رویکردی به معرفت شعار عقل مستقل از وحی دکارت و کانت می‌توانست «بستر ساز تولد عقل خودبنیاد انسان در مغرب زمین بشود.» اما موضوع مهم‌تر از این که اقبال در این رابطه مطرح می‌کند اینکه، «انقلاب بزرگی که پیامبر اسلام توسط قرآن و وحی نبوی در بشریت ایجاد کرد آن بود که با چند منبعی کردن معرفت بشر و قرار دادن طبیعت و تاریخ در کنار منبع وحی،

رابعا بن مایه پروژه مشترک اقبال و شریعتی در تدوین عرفان مدرن، در چارچوب «واسازی و بازسازی و بازخوانی اسلام‌شناسی تطبیقی و تفکر دینی در اسلام تطبیقی، بر پایه، تبیین رابطه وحی نبوی پیامبر اسلام با عقل برهانی و استقرایی یا عقل خودبنیاد انسان استوار می‌باشد.» به این ترتیب که از قرن ۱۷ میلادی که، دکارت فیلسوف فرانسوی با شعار «من می‌اندیشم پس من هستم» به جنگ منظومه معرفتی ارسطویی، که برعکس دکارت معتقد بود که «من هستم پس من می‌اندیشم» رفت. دکارت، رویکرد اپیستمولوژی را جایگزین رویکرد آنتولوژیک ارسطویی کرد، چرا که دکارت، با این شعار معتقد «به تقدم اندیشه بر هستی من انسانی»، شد که برعکس رویکرد ارسطویی که در چارچوب ذهن آئینه‌ای انسان، «معرفت را مطابقت ذهن با عین» تعریف می‌کرد، دکارت و در ادامه او کانت، «معرفت را مطابقت عین با ذهن» تعریف کرد.

به عبارت دیگر دکارت و کانت برعکس ارسطو که، «در چارچوب رویکرد آنتولوژیک یا وجودشناسانه خود معتقد بود که اول باید عین یا بیرون را بشناسیم و بعد باید به شناخت ذهن انسان دست پیدا کنیم» دکارت و کانت معتقد شدند که، «اول باید ذهن انسان را بشناسیم بعد باید در چارچوب ذهن انسان به معرفت جهان بیرون دست پیدا کنیم» و در این رابطه بود که، «از بعد از انقلاب کپرنیکی دکارت و کانت، توسط جابجایی ذهن و عین، موضوع مهمی که در عرصه معرفت‌شناسی مغرب زمین مطرح گردید، «عقل مستقل از وحی بود و همین عقل مستقل از وحی دکارت و کانت بود که، گرچه مدت ۳۰۰ سال، بر دیسکورس فلسفی مغرب زمین در مبارزه با اسکولاستیک و حاکمیت کلیسا حاکم بود و در این رابطه توانست، در مغرب زمین کلیسا را توسط این شعار وادار به عقب نشینی کند، با همه این احوال اقبال و بعد از او شریعتی به این حقیقت واقف شدند که، گرچه شعار «عقل مستقل از وحی» دکارت و کانت در طول ۳۰۰ سال توانست برای مغرب زمین باعث دستاوردهای مثبتی بشود و توسط این شعار کلیسا را جهت حاکمیت هزار ساله بر اندیشه مغرب زمین وادار به عقب نشینی سازد، اما شعار «عقل مستقل از وحی» دکارت و کانت نمی‌تواند در جوامع مسلمین، دارای دستاورد مثبتی بشود. چراکه رابطه قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام با عقل خودبنیاد انسان یا به قول اقبال عقل برهانی استقرایی، با آنچه که فلسفه یونانی یا اسکولاستیک در مغرب زمین تشویق و تبلیغ می‌کرد کاملاً متفاوت می‌باشد.

بستر ساز تولد عقل برهانی استقرایی در بشریت گردید» به عبارت دیگر، «اقبال نه تنها معتقد به شعار عقل مستقل از وحی دکارت و کانت نبود، بلکه بالعکس عقیده داشت که، خود عقل برهانی استقرایی بشر مولود وحی نبوی پیامبر اسلام است.»

علیهذا، هر چند که اقبال عقیده دارد که با تولد عقل برهانی استقرایی بشر توسط چند منبعی شدن معرفت انسان به وسیله وحی نبوی، وارد فرایند جدیدی از حیات و تکامل گردید، که این فرایند همان وداع انسانیت با فرایند قبل یعنی دوران غریزه می‌باشد، و مشخصه اصلی این فرایند اینکه عقل برهانی استقرایی مولود وحی نبوی پیامبر اسلام است و در چارچوب منابع معرفتی مشخص شده توسط قرآن عقل انسان حرکتی خود اتکا در جهت هدایتگری دارد با همه این‌ها از نظر اقبال همین عقل برهانی استقرایی بشر، «بستر ساز ختمیت نبوت پیامبر اسلام گردید» بنابراین از نظر اقبال و بعدا شریعتی، «جوهر وحی نبوی پیامبر اسلام تکوین و رشد عقل برهانی و استقرایی بشر می‌باشد» که البته از دیدگاه اقبال و شریعتی پیامبر اسلام منهای اینکه توسط نجات عقلانیت انسان از تک منبع وحی انبیاء ابراهیمی ماقبل خود همراه با چند منبعی کردن معرفت، شرایط جهت تکوین عقل برهانی استقرایی بشر فراهم کرد جهت نجات این عقل برهانی استقرایی از آفت فلسفه‌های یونانی و اندیشه ارسطویی که زنجیری بر دست و پای این عقل برهان استقرایی بود، کوشش بلیغ کرد.

در همین رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی جهت نجات این عقل برهانی استقرایی انسان مبارزه‌ای مستمر با فلسفه یونانی و منطق ارسطویی داشته‌اند و تمام قد تلاش می‌کردند تا پیوسته به موازات مبارزه با عرفان کلاسیک و سنتی فلسفه یونان و به ویژه منطق ارسطویی را که حکومتی هزار ساله بر فقه و اصول و کلام و فلسفه و حتی عرفان ما داشت، به چالش بکشند.

ماحصل درس چهارم، «شریعتی در آینه اقبال»

۱ - گوهر اندیشه شریعتی و اقبال عبارتند از: الف - آگاهی. ب - مسئولیت. ج - تغییر.

۲ - گوهر، «اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی و اقبال» عبارتند از، «عقل برهانی استقرایی» یا «عقل خودبنیاد نقاد.»

۳ - پیوند منظومه معرفتی شریعتی با منظومه معرفتی اقبال یک

پیوند جدولی است نه خطی و طولی، به این ترتیب که در چارچوب بازسازی فکر دینی و اسلام‌شناسی تطبیقی حرکت تئوریک و نظری این دو نظریه‌پرداز دوران در خصوص هر کدام از محورهای تئوریک بازسازی اسلام تطبیقی، در پیوند عمودی و افقی با یکدیگر معنی پیدا می‌کنند و کامل می‌شوند و قطعا برخورد مکانیکی با نظریه هر کدام از این دو نظریه‌پرداز منهای دیگری، در خصوص مؤلفه‌های تئوریک اسلام تطبیقی ابتر و ناقص می‌باشد.

برای نمونه، بن مایه تئوریک اقبال، در رابطه با بازسازی فکر دینی و اسلام‌شناسی تطبیقی، «اجتهاد در اصل وحی نبوی» و «تجربی دانستن وحی پیامبر اسلام» و «تفکیک بین تجربه دینی و تجربه عرفانی» و «بیگانگی تجربه دینی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی صوفیانه»، «تولد عقل برهانی استقرایی بشر در عصر نبوت پیامبر اسلام توسط چند منبعی کردن معرفت بشر به وسیله قرآن» و «پیوند ختم نبوت پیامبر اسلام با تولد عقل برهانی استقرایی بشر» و «تفکیک بین ختم نبوت پیامبر اسلام با ختم ولایت پیامبر» و «تکیه بر عقل برهانی استقرایی بشر یا عقل خودبنیاد نقاد» در دوران بعد از رحلت پیامبر اسلام می‌باشد.

در صورتی که، بن مایه تئوریک اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی که در اسلام‌شناسی ارشاد، به خصوص در درس اول و دوم تدوین شده است، عبارتند از، «اجتهاد در اصل توحید و نجات توحید از حصار کلامی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید ذاتی و وارد کردن توحید به دایره انسان و اجتماع و تاریخ، و تکیه بر تاریخ نه به عنوان نقل حوادث گذشته، بلکه به عنوان علم شدن انسان و جایگزین کردن، تاریخ به عنوان علم شدن وجود، به جای ماهیت ذاتی و از پیش تعیین شده ارسطویی، توسط تاریخ‌دار کردن، کل وجود اعم از طبیعت و جامعه و انسان، و اگزیزستانسی یا وجودی دیدن، معراج و اسرای پیامبر اسلام، و تجربی و اگزیزستانسی دیدن وحی نبوی پیامبر اسلام و مخالفت کردن با جهان‌شناسی ثنوی و دو ساحتی افلاطونی، می‌باشد.»

با نگاهی هر چند اجمالی به این مبانی تئوریک، این دو نظریه‌پرداز به وضوح روشن می‌شود که، پیوند اندیشه آن‌ها در باب هر کدام از موضوعات ستبر و فربه تئوریک اسلام‌شناسی تطبیقی، صورت جدولی دارد. به این ترتیب که، در بعضی از موضوعات مثل وحی اگر اقبال به صورت عمودی کار کرده است، شریعتی توسط تبیین اجتماعی و

انسانی و تاریخی وحی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس اسرای پیامبر، به تبیین افقی همان وحی نبوی پیامبر اسلام پرداخته است. مضافاً، بر اینکه این دو نظریه پرداز، در چارچوب، «اجتهاد در اصول، نه در فروع فقهی»، اسلام شناسی تطبیقی خود را بنا کرده اند. البته، با این تفاوت که اقبال توسط «اجتهاد در اصل وحی نبوی» نظریه پردازی خود را در کتاب بازسازی فکر دینی به انجام رسانیده است، (تمامی نظریات اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی در چارچوب اجتهاد در اصل وحی نبوی تکوین پیدا کرده است) در صورتیکه، شریعتی توسط «اجتهاد در اصل توحید» نظریه پردازی خود را در درس اول و دوم اسلام شناسی ارشاد که زیربنای منظومه معرفتی شریعتی می باشد به انجام رسانیده است (و در همین رابطه، تمامی نظریات شریعتی به لحاظ تئوریک در چارچوب اجتهاد در اصل توحید تکوین پیدا کرده است) به طوری که اگر بگوئیم، «ستون خیمه منظومه معرفتی اقبال اجتهاد در اصل وحی می باشد»، در صورتی که «ستون خیمه منظومه معرفتی شریعتی اجتهاد در اصل توحید است»، سخنی به گزاف نگفته ایم.

به عبارت دیگر، «بازفهمی منظومه معرفتی اقبال در گرو فهم اصل وحی نبوی از منظر اقبال است»، در صورتی که «بازفهمی منظومه معرفتی شریعتی، در گرو فهم اصل توحید از نگاه شریعتی» می باشد.

۴ - گرچه هم اقبال و هم شریعتی، وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت آگزیستانسی و تجربی تبیین و تعریف کرده اند، ولی هر دو آن ها در عرصه تبیین تئوریک پدیده وحی نبوی پیامبر اسلام، با «تفکیک تجربه دینی و تجربه عرفانی اهل تصوف، وحی نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه دینی می دانند نه از جنس تجربه عرفانی» چرا که هر چند به لحاظ ساختاری، هم تجربه دینی و هم تجربه عرفانی جوهر وجودی و آگزیستانسی دارند، لیکن از نگاه این دو نظریه پرداز، از آنجائی که زیرساخت و آبخور اولیه تجربه عرفانی اعتقاد به جهان دو ساحتی افلاطون می باشد، همین امر باعث گردیده تا تجربه عرفانی با تجربه دینی که زیرساخت آن جهان بینی توحید می باشد کاملاً در دو جنبه رویاروی یکدیگر قرار گیرند و به همین دلیل آنچنانکه اقبال معتقد است که، «جبر حافظی برای جامعه مسلمین سم می باشد، شریعتی اندیشه مولوی را برای جامعه مسلمین به عنوان سم» تعریف می کند.

۵ - هر چند که هم شریعتی و هم اقبال، وحی نبوی پیامبر اسلام را در چارچوب تجربه دینی و تجربه آگزیستانسی پیامبر اسلام تبیین و

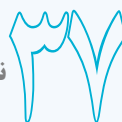
تعریف می کنند ولی هر دو این نظریه پرداز، تجربه آگزیستانسی و وجودی پیامبر اسلام را که آبخور اصلی تکوین وحی نبوی و تکوین دین اسلام می باشد، به صورت یک پروسس تعریف می کنند نه یک حادثه دفعی که برای پیامبر تنها یکبار در غار حرا انجام گرفته باشد و همین پروسه ای دیدن تجربه دینی پیامبر اسلام (که از غار حرا طبق گفته قرآن در یکی از شب های ماه رمضان قبل از بعثت آغاز می شود و تا زمان رحلت پیامبر اسلام ادامه داشته است) نه دفعی پنداشتن آن و نه محدود کردن آن به یکبار، اس اساس تبیین وازسازی و بازسازی اسلام تطبیقی توسط اقبال و شریعتی می باشد. چراکه اگر تجربه دینی پیامبر اسلام، آنچنانکه شریعتی در تبیین معراج و اسرای پیامبر اسلام و اقبال، در «فصل روح و فرهنگ و تمدن اسلام کتاب بازسازی فکر دینی» تبیین می کنند، به صورت یک پروسس ۲۳ ساله مکی و مدنی بدانیم، دیگر حق نداریم، «بین تجربه دینی و معرفت دینی یا بین نومن دین و فنون دین خندق پر ناشدنی (منظومه معرفتی کانت) ایجاد کنیم و هرگونه قرائت از دین را، به رسمیت بشناسیم» و برای قرائت ۲۳ ساله پیامبر اسلام آنچنانکه اقبال و شریعتی «تحت عنوان سنت نبوی به عنوان قرائت رسمی از دین به رسمیت می شناسند» ارزش مبنائی قائل نشویم و قرائت اشعری گری و صوفیانه مولوی از اسلام را به عنوان قرائت رسمی اسلام معرفی کنیم و مولوی را بر صدر اسلام شناسان قرار دهیم و حتی قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام را از زاویه اسلام شناسی صوفیانه و اشعری گری مولوی تفسیر نمائیم؛ و دامنه تفسیر صوفیانه و فردگرایانه و دنیاستیز و عقل ستیز و اراده ستیز و اجتماع ستیز و تغیر ستیز مولوی، نه تنها محدود به عرفان و کلام و تفسیر و فلسفه و اخلاق نکنیم و حتی به عرصه سیاست هم بکشانیم.

بنابراین در صورتی که ما مانند اقبال و شریعتی، تجربه دینی پیامبر اسلام:

اولاً متباین با تجربه عرفانی صوفیه بدانیم.

ثانیاً این تجربه دینی پیامبر اسلام را محدود به یکبار آنهم به صورت دفعی نکنیم، بلکه به صورت یک پروسس ۲۳ ساله مکی و مدنی تبیین نمائیم که کل قرآن نماد این پروسس ۲۳ ساله تجربه دینی پیامبر اسلام در دو مؤلفه عمودی یا فردی یا معراج و تجربه افقی یا اجتماعی یا اسرا می باشد.

ثالثاً پروسس ۲۳ ساله وحی نبوی پیامبر اسلام در دو فرایند سیزده ساله



مکی و ده ساله مدنی، در کانتکس سنت نبی «به عنوان قرآنت رسمی از دین اسلام ایمان پیدا کنیم» در آن صورت مانند اقبال و شریعتی دیگر نمی‌توانیم بین ذات دین (به عنوان نومن منظومه معرفت‌شناسی کانتی) که غیر قابل شناخت و غیر قابل دسترسی می‌باشد و نومن دین که آداب و مناسک و اخلاق و فقه می‌باشد تفکیک قائل شویم.

۶ - اصل بنیادین دیگر منظومه معرفتی شریعتی و اقبال در وازسازی و بازسازی اسلام تطبیقی، «اصل لایتغیر تقدم انسانیت بر عقیده می‌باشد» که پیامبر اسلام تحت شعار «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (سوره بقره - آیه ۲۵۵) بر آن تاکید می‌ورزید؛ لذا «در چارچوب اصل تقدم انسانیت بر عقیده است»، که اقبال و شریعتی توانستند توسط تاریخی و اجتماعی و سیاسی کردن (نه حکومتی کردن) اسلام‌شناسی تطبیقی، اسلام سیاسی اجتماعی و تغییرساز بازسازی شده را، جایگزین اسلام حکومتی فقهانی یا ولایتی و اسلام صوفیانه فردی بکنند، که خود این امر باعث گردید تا اسلام تاریخی، توسط اسلام بازسازی شده اقبال و شریعتی، از کنج حجره‌های فقهانی و کنج خانقاه‌ها، وارد صحنه جامعه و تاریخ و انسانیت بشود و «اسلام تغییرساز تطبیقی اجتماعی و انسانی و تاریخی، جایگزین اسلام تفسیری کلامی و روایتی و فقهانی و شفاعتی و ولایتی و صوفیانه بشود.»

اقبال و شریعتی از آنجائیکه «تاریخ را به عنوان علم شدن انسان تعریف می‌کنند نه نقل حوادث گذشته یا طرح قانون‌بندی حرکت جامعه در پروسه زمان» توسط این تعریف آگزیستانسی از تاریخ، «رابطه ذهنی انسان با عالم خارج که در منظومه معرفت‌شناسانه دکارت و کانت و پوپر، صورت مجرد و کلی و عام دارد و خندق پر نشدنی بین انسان یا ذهن او با واقعیت عینی خارج از ذهن ایجاد می‌کند، در کانتکس تاریخی کردن معرفت و انسان و اجتماع این خندق پر نشدنی بین ذهن و عین منظومه معرفتی دکارت، کانت، پوپر را از بین بردند.» در نتیجه در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی، رابطه انسان با عالم خارج به جای شکل ذهنی و مجرد و کلی دکارتی - کانتی - پوپری، صورت آگزیستانسی و وجودی پیدا می‌کند.

۷ - تحول بزرگ دیگری که اقبال و شریعتی در عرصه منظومه معرفت‌شناسی دینی ایجاد کردند، این بود که، با تاریخی کردن معرفت بشر در چارچوب تبیین پدیده وحی به عنوان مؤلفه هدایت‌گرانه در پروسس تکامل وجود از آغاز تکوین هستی الی زماننا هذا، علاوه

بر اینکه توانستند منظومه معرفتی بشر را از حصار آنتولوژیک و ذهن منفعلانه و آینه‌ای فردی ارسطویی نجات دهند، با نجات منظومه معرفتی بشر از خندق ذهن و عین دکارتی - کانتی - پوپری، توانستند مضمون مجرد و انتزاعی و فردی آگاهی دکارتی - کانتی - پوپری را بدل به آگاهی مشخص و کنکریب اجتماعی و تاریخی کنند، البته در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی، خود این معرفت تاریخی و اجتماعی و غیر مجرد و غیر انتزاعی، هویت جاری و جمعی دارد که برای فهم این مهم تنها کافی است تا به جایگاه پروسس وحی در عرصه وجود در دیسکورس اقبال - شریعتی به صفحات ۱۴۴ به بعد فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال، تکیه بشود.

۸ - انقلاب کپرنیکی که اقبال و شریعتی در عرصه منظومه معرفت‌شناسی دینی ایجاد کردند، منهای نفی معرفت منفعلانه و فردی معلول ذهن آینه‌ای ارسطویی و منهای نفی معرفت مجرد و انتزاعی دکارتی - کانتی - پوپری و منهای پر کردن خندق ذهن و عین منظومه اپیستمولوژی دکارتی - کانتی - پوپری، این بود که آگاهی تفسیری و مجرد در عرصه دین‌شناسی بدل به آگاهی تغییرساز اجتماعی و تاریخی کردند. ❏

ادامه دارد



اقدام عملی سازمان‌گرایانه

یا

تجزیب‌گرایانه جنبشی

دیگر هیچ آرزویی ندارم؛ و شاید در اینجا بتوانیم چنین داوری بکنیم که از نظر شریعتی «هنر و مذهب در یک جامعه دینی بهترین ابزاری است که می‌تواند آگاهی را وارد احساس توده‌های اجتماعی بکند.» البته «ضعف شریعتی، در این رابطه این بود که او نمی‌توانست بین احساس تضادها با ادراک تضادها مرزبندی بکند» چرا که هر چند هنر و مذهب در یک جامعه دینی می‌تواند «با انتقال تضادها، از باور ذهنی و واقعیت جامعه، به احساس توده‌ها، خودآگاهی احساسی ایجاد نماید، اما خودآگاهی احساسی، غیر از خودآگاهی ادراکی است.»

به عبارت دیگر «ایجاد خودآگاهی احساس از طریق هنر و مذهب در یک جامعه دینی حاصل شدنی است، اما خودآگاهی ادراکی، تنها از طریق زندگی توده‌ها قابل دست‌یافتنی می‌باشد؛ یعنی برای مثال طبقه زحمتکش ایران و در رأس آنها طبقه کارگر ایران، اگرچه از طریق هنر و مذهب می‌توانند به احساس تضادهای اجتماعی دست پیدا کنند، ولی هرگز توسط این‌ها نمی‌توانند «به ادراک تضادها دست پیدا کنند؛ زیرا آنها برای ادراک تضادها مجبورند که «از طریق پراتیک صنفی و اجتماعی و سیاسی در زندگی طبقاتی خود استثمار و استبداد و استثمار را فهم کنند، نه از طریق کتاب خواندن و سینما رفتن.»

البته این موضوع به معنای نفی کتاب خواندن و سینما رفتن طبقه کارگر و زحمتکشان شهر و روستاهای ایران نیست، بلکه بالعکس فقط برای این است تا نشان دهیم «که بین احساس تضادها با ادراک

به همین دلیل، شریعتی معتقد بود که «پیشگامان مستضعفین با انتقال این خودآگاهی سه مؤلفه‌ای به متن جامعه خود، می‌توانند به حرکت دینامیکی و درون جوش دست پیدا کنند» و از حرکت مکانیکی لنینیستی و مائوایستی و رژی دبره‌ای فاصله بگیرند، پر پیوسته که در این رابطه بود که به موازات اعتلای حرکت سازمان‌گرایانه و تجزیب‌گرایانه جنبشی، شریعتی (بخصوص از فروردین ۵۰ که با خروج جناح شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد، توانست سکندار حرکت بشود)، جریان‌های مختلف طرفدار دیسکورس چریک‌گرائی و ارتش خلقی و تجزیب‌گرایانه لنینیستی به موازات جریان ارتجاع مذهبی و اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام مداحی‌گری و اسلام ولایتی، به جان حرکت سازمان‌گرایانه و تجزیب‌گرایانه جنبشی نو پای شریعتی افتادند و در پس این حرکت همه جانبه به استراتژی تجزیب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی شریعتی بود که در تند پیچ تاریخ بحران استراتژی مبارزه در ایران که شریعتی این شعار استراتژیک سر داد که «آنهاست که رفته‌اند، کار حسینی کرده‌اند و آنهاست که مانده‌اند. باید کاری زینبی بکنند و گرنه بزیدی‌اند.»

در این شعار و در این موضع‌گیری، «شریعتی کار حسینی را همان استراتژی معتقد به انتقال حرکت از پیشگام به جامعه می‌داند و نفی می‌کند، در صورتی که کار زینبی، از نظر او، (اشاره به استراتژی خودش که) همان ایجاد حرکت در گروه‌های اجتماعی به صورت دینامیک از طریق ایجاد خودآگاهی در مؤلفه‌های مختلف آن می‌باشد.» باری، در این رابطه بود که از بعد از تکیه شریعتی «بر استراتژی حرکت دینامیک توسط موتور خودآگاهی»، او به دنبال دستیابی این موتور خودآگاهی و ایجاد و تکوین آن در گروه‌های مختلف اجتماعی افتاد. چراکه شریعتی به نیکی می‌دانست، «که تنها آگاهی‌های نظری او توسط قلم و بیان و کلاس و درس‌هایش در حسینیه ارشاد، نمی‌تواند حرکت‌ساز و حرکت‌آفرین به صورت دینامیکی توسط خودآگاهی در مؤلفه مختلف آن در گروه‌های مختلف اجتماعی بشود.»

در نتیجه، در راستای سرپل ابزاری گم شده خود، جهت استحاله آگاهی به خودآگاهی بود که «به هنر و مذهب به عنوان این ابزار استحاله تکیه کرد» و باز در همین رابطه بود که وقتی که تئاتر ابوذر در حسینیه ارشاد برقرار گردید، شریعتی هنرمندی که نقش ابوذر در این تئاتر به عهده داشت، در آغوش کشید و به او اعلام کرد، «اکبرالین بمیرم

تصادفها تفاوت وجود دارد.» فراموش نکنیم که «هیرارشی ساحت‌های خودآگاهی در هر انسانی در سه لایه:

۱ - باورهای ذهنی.

۲ - باورهای احساسی.

۳ - باورهای ادراکی، تقسیم می‌شوند.»

لذا تا زمانی که در عرصه تعیین مؤلفه‌های خودآگاهی به این هیرارشی توجه و تکیه نکنیم، هرگز نمی‌توانیم به جایگاه این مؤلفه‌های مختلف خودآگاهی پی ببریم؛ و تا زمانی که به جایگاه سه مؤلفه خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی و خودآگاهی ادراکی پی نبریم، هرگز نمی‌توانیم به تبیین مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی، دست پیدا کنیم. چراکه در تحلیل نهائی، «هدف ما دستیابی به خودآگاهی ادراکی می‌باشد» یعنی در این رابطه تمامی دعاها برای آمین است. در نتیجه «هم خودآگاهی ذهنی و هم خودآگاهی احساسی را برای خودآگاهی ادراکی می‌خواهیم»؛ و تنها «توسط خودآگاهی ادراکی است که استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی، ممکن شدنی و دست‌یافتنی می‌شود.»

اگر تنها با خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی ما می‌توانیم شورش‌گر اجتماعی، جهت انجام انقلاب‌های زودرس بسازیم (آنچنانکه در انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ عامل اصلی و بسترساز آن همین خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی بود و خلأی که باعث شکست انقلاب ۵۷ گردید، هم همین خودآگاهی ادراکی بود و عامل شکست حرکت ارشاد شریعتی در عرصه استراتژی از بعد از بستن حسینیه ارشاد و در ادامه آن عامل بحران تشکیلاتی آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹، باز همین خلأ خودآگاهی ادراکی و تکیه مکانیکی و یکطرفه شریعتی و آرمان مستضعفین بر خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی بود، البته باز هم بر این نکته تاکید کنیم که طرح این موضوع در اینجا به معنای نفی یا کم‌بهاء دادن به باورهای ذهنی و باورهای احساسی نیست، بلکه هدف ما از طرح این موضوع برای آن است تا مشخص کنیم که لازمه کمال پروسس خودآگاهی، دستیابی به خودآگاهی ادراکی است.)

یعنی ما «توسط خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی می‌خواهیم به خودآگاهی ادراکی دست پیدا کنیم؛ و در عرصه خودآگاهی ادراکی به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی دست پیدا کنیم.» لذا اگر در پروسس خودآگاهی‌بخش، به دو فرایند خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی بسنده کردیم و وارد خودآگاهی ادراکی نشدیم این پروسس سترون و عقیم می‌باشد. در نتیجه هرگز این مرکب نمی‌تواند ما را به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه

و تحزب‌گرایانه جنبشی هدایت‌گر و بسترساز بشود و قطعاً در این رابطه اگر تنها بر دو فرایند خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی تکیه کنیم، در غیاب خودآگاهی ادراکی همان بلانی دستگیر ما می‌شود که نصیب حرکت ارشاد شریعتی بعد از بستن ارشاد و نصیب آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹ شد، می‌شود.

ماحصل اینکه، برای آفت‌زدائی کردن استراتژی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی، «باید قبل از هر چیز بر محور خودآگاهی ادراکی که فرایند نهائی پروسس خودآگاهی‌ساز بعد از خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی می‌باشد، تکیه نمایم». علی‌هذا، در این رابطه است که برای دستیابی به خودآگاهی ادراکی، باید بر این باور باشیم که خودآگاهی ادراکی تنها توسط احساس تضادها در عرصه زندگی سیاسی و زندگی اقتصادی و زندگی اجتماعی حاصل می‌شود.

لذا در اینجا است که «پیشگام مستضعفین، به اهمیت مطالعه زندگی عینی گروه‌های مختلف جامعه جهت دستیابی به خودآگاهی ادراکی پی می‌برد». در نتیجه به جای اینکه پیوسته به دنبال انبار کردن ذهن خود از مطالب متفرقه باشد، تنها به دنبال آن مطالبی می‌رود که بتواند هدایت‌گر او در این مسیر بشود.

به هر حال، داوری ما به اینجا ختم می‌شود که پیشگام مستضعفین به یک مقال تجربه عینی و عملی در عرصه مبارزه تحزب‌گرایانه، بیشتر بهاء می‌دهد تا به یک خروار مطالعه ذهنی و مجرد، آنچنانکه قضاوت قرآن در این رابطه بر این امر قرار دارد.

«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً...» - مثل کسانی که ذهنیت آنها مشرف بر عمل آنها نمی‌باشد، مانند خری است که تنها کتاب حمل می‌کنند» (سوره جمعه آیه ۵).

بنابراین، ما می‌توانیم داوری نهائی خودمان را در رابطه با استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی، بدین صورت تئوریزه کنیم که «پیشگامان مستضعفین ایران برای اینکه بتوانند به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی دست پیدا کنند و از آفات حرکت ارشاد شریعتی پس از بسته شدن ارشاد در آبان‌ماه ۵۱ و آفت حرکت آرمان مستضعفین در نیمه دوم سال ۵۹ در امان بمانند، باید بر خودآگاهی ادراکی تکیه استراتژیک بکنند؛ و در راه دستیابی به خودآگاهی ادراکی، توسط تکیه بر زندگی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی گروه‌های مختلف جامعه ایران، به پراکسیس عینی بیشتر از پراکسیس ذهنی و باطنی ارزش بدهند»؛ و این را خوب فهم کنند که «تنها با آب نبات، آب نبات کردن دهان شیرین نمی‌شود» و تنها با ادعای به اینکه، این تنها ما هستیم که مسلح به



استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی می‌باشیم، راهی به ده نمی‌بریم، یعنی «فقط باید به مرحله‌ای برسیم که به جای تکیه یکطرفه و مکانیکی بر خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی با ورود به زندگی اجتماعی و اقتصادی گروه‌های مختلف اجتماعی بر خودآگاهی ادراکی تکیه بکنیم»، زیرا خودآگاهی ادراکی، یک امر مجرد و فانتزی و ذهنی نیست؛ و اصلاً ما خودآگاهی ادراکی مجرد نداریم. هر چند خودآگاهی مجرد ذهنی و احساسی داریم؛ به عبارت دیگر هر چند ما می‌توانیم در چارچوب دیسیپلین و آکادمی و کلاسیک، صاحب خودآگاهی مجرد بشویم، هرگز در عرصه واقعیت و مصداق و مشخص و کنکریت، ما نمی‌توانیم صاحب خودآگاهی ادراکی به صورت عام و کلی و مجرد بشویم.

البته همین تمایز بین خودآگاهی ذهنی و خودآگاهی احساسی با خودآگاهی ادراکی، بین دو نوع آگاهی مجرد و عام و کلی با آگاهی مشخص و مصداقی و کنکریت هم وجود دارد. فراموش نکنیم که باور همیشگی پیشگام به خودآگاهی، باید بر این امر قرار داشته باشد که آگاهی بسترساز تکوین خودآگاهی ذهنی، در گروه‌های مختلف یک جامعه، اولاً به صورت خود به خودی به نفس آن گروه‌های اجتماعی منتقل نمی‌شوند.

ثانیاً این آگاهی‌های خودآگاهی‌ساز، از متن زندگی فردی و اجتماعی این گروه‌ها و توسط همین زندگی به آنها انتقال پیدا می‌کند.

لذا در این رابطه است که نفس آگاهی‌های اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی و سیاسی در یک جامعه به صورت خود بخودی، هر چند که فراگیر و گسترده هم باشند، نمی‌توانند در گروه‌های مختلف اجتماعی ایجاد خودآگاهی ذهنی، جهت تکوین اراده برای حرکت و بر شورانیدن عقول آنها بکنند. علی‌ایحال به این دلیل است که «خودآگاهی که رسالت و وظیفه پیشگام مستضعفین می‌باشد، یک امر مجرد و عام و کلی نیست» و همین کنکریت بودن خودآگاهی حتی در شکل خودآگاهی ذهنی آن باعث می‌شود تا پیشگام در عرصه دستیابی به این هدف خود، بر پیوند سه مؤلفه باور و احساس و ادراک یا اراده تکیه نماید.

بدین ترتیب، پیشگام در عرصه خودآگاهی‌سازی گروه‌های اجتماعی هرگز نباید بر آگاهی مجرد و بیرونی آن گروه‌ها تکیه نماید؛ و توسط آن آگاهی‌های مجرد و مکانیکی بخواهد در آن گروه‌های اجتماعی ایجاد تحول نماید، بلکه بالعکس، پیشگام باید عنایت داشته باشد که «تنها آن آگاهی می‌تواند بدل به خودآگاهی ذهنی برای گروه‌های مختلف جامعه بشود که از متن زندگی همان گروه‌ها و همان انسان گوشت و پوست استخوان‌دار مشخص حاصل شده باشد.»

لذا همین پیوند بین آگاهی و زندگی گروه‌های اجتماعی جهت خودآگاهی‌سازی آنها است که باعث می‌گردد تا خودآگاهی را اینچنین تعریف بکنیم که «خودآگاهی گروه‌های مختلف اجتماعی، چیزی نیست جز ادراک همان آگاهی‌های موجود در زندگی آن گروه‌های اجتماعی». برای مثال «خودآگاهی طبقاتی در طبقه کارگر ایران چیزی نیست جز ادراک تضاد طبقاتی موجود در زندگی مشخص همین طبقه کارگر ایران»؛ به عبارت دیگر، «تنها همین ادراک آگاهی کنکریت و مشخص است که می‌تواند خودآگاهی‌ساز برای آن گروه مشخص اجتماعی بشود.»

بر این مطلب بیافزائیم که هر آگاهی موجود در هر جامعه مشخص، نمی‌تواند در گروه‌های مشخص اجتماعی، ایجاد خودآگاهی کنکریت و مشخص ذهنی یا احساسی و یا ادراکی بکند؛ یعنی تنها آن آگاهی می‌تواند در آن گروه‌های مشخص اجتماعی بدل به خودآگاهی بشود که به صورت کنکریت و مشخص در پیوند با آن گروه‌های اجتماعی باشد. پس علت اینکه می‌گوئیم مبارزه سیاسی و اجتماعی و طبقاتی هر گروه اجتماعی از زندگی عادی و اجتماعی و تاریخی آنها عبور می‌نماید، چیزی جز بیان همین موضوع نمی‌باشد.

بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که رسالت پیشگام مستضعفین در هر جامعه‌ای:

اولاً صورت بومی و کنکریت دارد.

ثانیاً این رسالت در راستای بر شورانیدن آنها بر زندگی فلاکت بار سیاسی و اجتماعی و طبقاتی و تاریخی‌شان می‌باشد.

ثالثاً انجام این مقصود برای پیشگام تنها از کانال استحاله همین آگاهی کنکریت و مشخص اجتماعی و طبقاتی به خودآگاهی حاصل می‌شود نه غیر از آن.

رابعاً پیشگام جهت انتقال این آگاهی‌های کنکریت به متن جامعه، تنها بر عقلانیت نقدی نه عقلانیت ابزاری، توسط نقد قدرت سه مؤلفه‌ای قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی که کشف حقیقت می‌باشد، تکیه می‌کنند؛ یعنی حرکت پیشگام مستضعفین در هر جامعه بر دو مؤلفه هماهنگ و تنگاتنگ سلبی و ایجابی استوار می‌باشد. ❏

ادامه دارد



بعثت پیامبر اسلام در راستای استقرار عدالت اجتماعی توسط برپائی میزان و ترازوی تاریخی با نفی نظام استثمار انسان از انسان در سایه مبارزه با جوع و خوف حاکم بر توده‌های استثمار شده و چتر سیاسی استبداد و چتر ایدئولوژیک استثمار حافظ این نظام استثمارگران



اما در آیه ۴ و ۵ این سوره با بیان «مَنْ جُوعٍ وَ... مِنْ خَوْفٍ» به جای «مَنْ الْجُوعِ وَ مَنْ الْخَوْفِ» به صورت نکره به جای معرفه قرآن تلاش می‌کند تا مفعول قریش را تعمیم دهد و لذا موضوع و مخاطب بعثت و دو تجربه توحید و عدالت فاز حرائی پیامبر اسلام را از محدودیت و محصوریت قبیله قریش به همه جوامع پسابعثت تعمیم می‌دهد تا بدان وسیله این اصل را بیان کند که در هر جامعه‌ای که دو تجربه حرائی پیامبر اسلام یعنی «توحید و عدالت» مادیت پیدا کند فونکسیون اصلی مادیت یافتن این دو اصل عبارتند از ایمن بودن از:

الف - جوع.

ب - خوف، خواهد بود که خود دلالت بر نفی استثمار و نفی استبداد به عنوان یک مقوله جامعه‌شناسی سیاسی از نگاه پیامبر اسلام می‌باشد که آنچنانکه در آیه ۱۱۲ سوره نحل تبیین شده است از دیدگاه پیامبر اسلام ریشه و عامل اصلی بحران جامعه بشری، استثمار انسان از انسان است که همین استثمار انسان از انسان عامل اصلی ایجاد پدیده جوع یا گرسنگی در جامعه بشریت در پروسه تاریخ شده است.

لذا تا زمانیکه از دیدگاه پیامبر اسلام پدیده شوم استثمار انسان از انسان که از قرن هیجدهم میلادی این پدیده شوم در کانتکس نظام سرمایه‌داری در عرصه جهان بشریت به صورت یک پدیده جهانشمول درآمده است ناپود نشود بشریت روی عدالت را نخواهد دید و به همین دلیل است که استثمارگران مدت بیش از ۳۰۰ سال است که در

ب - میزان یا ترازو یا عدالت اجتماعی بر پایه نفی استثمار و نفی استبداد و نفی استثمار یا نفی خوف اجتماعی و نفی جوع اجتماعی و نفی اجبار و رهبان قابل تحقق است:

سوره قریش تنها سوره مکی است که در ۵ آیه به صورت مختصر و کپسولی فونکسیون دو تجربه فاز حرائی پیامبر اسلام در جامعه مکی آن روز و همه جوامع بشریت - از بعد از بعثت پیامبر اسلام در صورتی که در جهت تحقق و مادیت و عینیت بخشیدن این دو تجربه نبوی برآیند - تبیین می‌نماید. هر چند اکثریت قریب به اتفاق مفسرین شیعه و سنی و از جمله صاحب «تفسیر المیزان» و صاحب تفسیر «پرتوی از قرآن» تلاش کرده‌اند تا برای تبیین و تعریف و تعیین موضوعی که باعث شده تا در این سوره بر قریش منت بگذارد با پیوند دادن این سوره به سوره فیل و یکی دانستن این دو سوره در قالب یک سوره موضوع دفاع از کعبه و متلاشی شدن اصحاب فیل به عنوان عامل امنیت و الفت و ائتلاف و وحدت و رهایی از گرسنگی قریش مطرح کنند، ولی آنچنانکه صاحب تفسیر المیزان در جلد ۲۰ ترجمه فارسی آن ص ۶۲۶ - س ۳ در ظلل تفسیر آیه اول همین سوره مطرح می‌کند «مگرچه این نظریه پیوند بین این سوره و سوره فیل به مشهور در بین شیعه و اهل سنت نسبت داده‌اند و لیکن حق مطلب آن است که دلیلی که بر آن استناد کرده‌اند وحدت را نمی‌رساند.»

برای فهم موضوع سوره قریش نباید به پیوند بین این سوره با سوره فیل پردازیم، به هر حال برای فهم این سوره ۵ آیه‌ای مکی برعکس دیدگاه مفسرین قرآن اعم شیعه و سنی ما مجبور نیستیم که این سوره را در کانتکس سوره فیل تفسیر نمائیم چراکه اگر چنین نیازی می‌بود خود پیامبر اسلام که تنظیم کننده سوره‌های قرآن بوده است و به دستور او این سوره به این شکل تفکیک شده است، دو سوره فیل و قریش را یکی می‌کرد. مضافاً بر اینکه غیر از دلیل فوق دلیل مهم‌تری که در این رابطه قابل طرح می‌باشد اینکه اصلاً موضوع و محتوای دو سوره قریش و فیل کاملاً متفاوت می‌باشد بطوریکه در این سوره در آغاز در آیه یک با بیان «لَا يَلَابُثُ قُرَيْشٍ» با طرح لام در «لَا يَلَابُثُ» بدون مقدمه قبلی با شیرجه رفتن بالبداهه به اصل موضوع که جزء سیاق و روش قرآن می‌باشد، می‌خواهد غایت و نتیجه‌ای را اعلام کند که هم فاعلش برای مخاطبین روشن می‌باشد (که بی شک آن فاعل ربک است که در آیه ۳ این سوره با بیان «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ» این فاعل را مشخص می‌سازد) و هم مفعول «ایلاف» که گرچه در این سوره به صورت کنکریت و مصداقی از قبیله قریش یاد می‌شود.



چارچوب نظام سرمایه‌داری بشریت در کره زمین را از یک طرف گرفتار طبقه برخوردار و مرفه و سیر کرده‌اند - که این طبقه بیش از ۱۰٪ افراد کره زمین را شامل نمی‌شوند - و از طرف دیگر بیش از ۹۰٪ افراد کره زمین امروز گرفتار گرسنگی یا جوع مولود پدیده استثمار انسان از انسان در نظام سرمایه‌داری جهانی شده است لذا تا زمانی که این نظام نابود نشود و نظام دموکراسی سوسیالیستی جایگزین آن نگردد، استثمار انسان از انسان که عامل اصلی پدیده جوع در جهان امروز می‌باشد از بین نمی‌رود.

اما آنچنانکه در سلسله درس‌های تبیین سوسیالیسم در نشر مستضعفین در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ...) مطرح کردیم از دیدگاه پیامبر اسلام به لحاظ تاریخی تکوین پدیده شوم استثمار انسان از انسان که عامل اصلی و از خود بیگانگی همه بدبختی‌های بشر از آغاز تا این زمان می‌باشد در پروسس تکوین تاریخی خود همین پدیده شوم استثمار انسان از انسان مولود پدیده زور می‌باشد که این پدیده زور - که بستر ساز تکوین پدیده شوم استثمار انسان از انسان است - در عرصه اجتماعی و تاریخی به صورت خوف بر توده‌های مادیت پیدا می‌کند و لذا در این رابطه است که پیامبر اسلام که هدف رسالت خودش را بر شورانیدن توده‌ها جهت برپایی میزان و ترازو و قسط در جامعه (در آیه ۲۵ سوره حدید) می‌داند، از آنجائیکه از نگاه همین پیامبر برپایی میزان و ترازو و قسط در جامعه بشری - که مخاطب اصلی او در همه زمان‌ها می‌باشد - تحقق پیدا نمی‌کند جز با نفی استثمار انسان از انسان (که آنچنانکه گفته شد در این زمان تنها با نابودی نظام سرمایه‌داری جهانی ممکن می‌باشد)، طبیعی است که این مهم در جامعه تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه قبل از آن چتر سیاسی و چتر ایدئولوژیک حافظ نظام استثمارگرانه استثمار انسان از انسان از بین برود.

به عبارت دیگر هر چند هدف پیامبر اسلام و هدف دیگر پیامبران ابراهیمی برقراری میزان و ترازو و عدالت در جامعه بشری توسط نفی استثمار انسان از انسان تا پایان تاریخ بشر می‌باشد ولی نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم این است که آنچنانکه در تفسیر آیه ۲۱۴ سوره بقره مشاهده کردیم، پدیده شوم استثمار انسان از انسان به عنوان عامل اصلی همه بدبختی‌های بشر در گذشته و حال و آینده در پروسس تاریخی خود از آغاز تا پایان تثبیت و مشروعیت پیدا نمی‌کند، مگر زمانی که توسط دو چتر ایدئولوژیک و سیاسی محافظت شوند که چتر ایدئولوژیک حافظ استقرار و تثبیت نظام استثمارگرانه انسان از انسان همانی است که قرآن نظام روحانیت در مذهب و دین ابراهیمی تعریف می‌کند.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا

يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ - ای آنانی که ایمان آوردید بدانید که اکثریت روحانیت رسالتشان خوردن اموال توده‌ها است و با این عمل سد راه تکامل بشریت در مسیر الی الله می‌شوند لذا ای پیامبر به این روحانیون دین ابراهیمی که رسالت کنز مال برای خود تعریف کرده‌اند بشارت عذابی دردناک بده» (آیه ۳۴ - سوره توبه).

با بیان این آیه، روحانیت یا چتر ایدئولوژیک نظام استثمارگرانه انسان از انسان را به چالش می‌کشد و اما در خصوص چتر سیاسی نظام استثمار انسان از انسان که در سوره قریش و آیه ۱۱۲ سوره نحل از آن با عنوان خوف یاد شده است دلالت بر همان استبداد سیاسی یا قدرت زور می‌کند که از آغاز تکوین تاریخ بشریت که پدیده شوم استثمار انسان از انسان به عنوان عامل اصلی همه بدبختی‌های بشریت به صورت نظام اجتماعی و اقتصادی درآمد، این چتر سیاسی یا زور و قدرت حکومت به عنوان بزرگترین بستر ساز و حافظ نظام استثمارگرانه استثمار انسان از انسان تجلی کرده است که با سرکوب توده‌های استثمار شده برای طبقه حاکمه استثمارگر، امنیت اقتصادی ایجاد می‌کرده است.

بنابراین در این رابطه است که در سوره قریش الفت جامعه بشری از بعد از بعثت پیامبر اسلام در گرو تحقق و مادیت بخشیدن دو اصل «عدالت و توحید» همان دو تجربه فاز حرائی پیامبر اسلام می‌داند. یعنی تجربه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۵۳) و در چارچوب آن تجربه دوم اینکه «عالم و سموات و الارض» و جامعه انسان‌ها و خود انسان و تاریخ بشریت همه در کفه‌های عدالت و ترازو و میزان قرار گرفته‌اند و آنچنانکه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» می‌باشد، عدالت میزان توزین همه وجود در هستی است تبیین کننده این حقیقت است که آنچنانکه هر چه و هر که از آن نور و از کفه‌های این ترازو که همان «سبیل الله» می‌باشد اگر خارج بشود، نابود خواهد شد و رمز حرکت «سبیل الله» همه وجود از جهان طبیعت تا جهان انسان حرکت در چارچوب آن نور و این ترازو می‌باشد.

لذا در این رابطه است که پیامبر اسلام آنچنانکه از بعد از بعثت خود در مسیر نفی استثمار انسان از انسان یا نفی زر یا نفی جوع کوشید هم‌فاز با آن به نفی زور یا نفی خوف یا نفی استبداد سیاسی که همان چتر سیاسی نظام استثمارگرانه و نفی تزویر یا نفی نظام روحانیت مذاهب ابراهیمی که همان چتر ایدئولوژیک می‌باشد، تلاش کرد و با نفی دو چتر سیاسی استبداد و چتر ایدئولوژیک استثمار است که پیامبر اسلام می‌کوشد تا به نفی نظام استثمار انسان از انسان که عامل جوع در بشریت می‌باشد دست پیدا کند. ❏

ادامه دارد



چالش «اسلام قرآنی» با «اسلام روایتی»

از نگاه امام علی

فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ وَ قَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ وَ وَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكَ ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ فَتَقَرَّبُوا إِلَى أُمَّةِ الضَّلَالَةِ وَ الدَّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَ الْبُهْتَانِ فَوَلَّوهُمْ الْأَعْمَالَ وَ جَعَلُوهُمْ حُكَمَاءَ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ فَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا وَ إِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَ الدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ - دسته اول از راویان و محدثین اسلام روایتی، آن گروهی از محدثین هستند که «منافقان» را، چراکه ادعای ایمان به اسلام می‌کنند و ادعای پیوند به اسلام دارند، در صورتی که خود می‌دانند که این روایات و احادیث که برای مردم نقل می‌کنند، دروغ است. ولی چون منافقت در این رابطه احساس گناه نمی‌کنند و راحت و از روی عمد، به پیامبر دروغ می‌بندند و در میان مردم شایع می‌کنند، در صورتی که اگر مردم می‌دانستند که این روایان اسلام روایتی، منافقینی بیش نیستند، ادعای آنها را رد می‌کردند و پنبه آنها را می‌زدند، ولی برعکس به خاطر جهل مردم (از ماهیت نفاق این روایان، اسلام روایتی و بخاطر ظاهر بینی و دهان بینی‌شان)، دوری مردم ناآگاه (در باب این منافقین اسلام روایتی)، این است که می‌گویند: این محدثین و راویان اسلام روایتی، یار و همراهان پیامبر بوده‌اند و با پیامبر مبارزه کرده‌اند و پیامبر را دیده‌اند» و به همین دلیل، این مردم ناآگاه سخن و روایات و احادیث دروغین و مجعول و تحریف شده آنها را قبول می‌کنند و جزء اعتقادات خود قرار می‌دهند.

«و قد سألته سائل عن أحاديث البدع و عما في أيدي الناس من اختلاف الخبر - کسی از امام علی در باب احادیث جعلی و مجعول (که بازار گرم آن از بعد از وفات پیامبر اسلام، توسط راویان و محدثین اسلام روایتی گرم شده بود، بطوریکه تنها ابوهیریه در این زمان بیش از ۳۰ هزار حدیث و روایت از زبان پیامبر اسلام، در خدمت اصحاب قدرت جعل کرده بود و به بازار داغ حدیث فروشی عرضه نموده بود)، پرسید: فقال (ع) امام علی در پاسخ آن فرد (در باب احادیث یا روایات جعلی منقول از پیامبر اسلام) فرمود: «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَ بَاطِلًا وَ صِدْقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ عَامًّا وَ خَاصًّا وَ مُحْكَمًا وَ مُشْتَبِهًا وَ حِفْظًا وَ وَهْمًا - روایات یا احادیثی که امروز، (تازه این دآوری امام علی در سال ۳۶ هجری، یعنی ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام است و فقط مربوط به روایات سال ۳۶ هجری که منقول از پیامبر اسلام بود، می‌باشد، نه روایات و احادیثی که امروز خروار خروار در کتاب‌های ۱۱۰ جلدی مثل بحار الانوار مجلسی پس از ۱۴ قرن از ائمه و پیامبر به دست ما رسیده است) در دسترس مردم می‌باشند، شش مشخصه دارد: مشخصه اول اینکه، روایات حق و باطل مخلوط می‌باشند. مشخصه دوم، مخلوط بودن روایات راست و دروغ از قول پیامبر اسلام است. مشخصه سوم روایات و احادیث موجود در جامعه مسلمین که منقول از پیامبر اسلام می‌باشند، مخلوط بودن روایات ناسخ با روایات منسوخ می‌باشد. مشخصه چهارم مخلوط بودن روایات عام و با روایات خاص پیامبر اسلام است. مشخصه پنجم، مخلوط بودن احادیث محکم با احادیث متشابه مطرح شده توسط پیامبر اسلام است؛ و بالاخره، مشخصه ششم روایات و احادیث موجود منقول از پیامبر اسلام، مخلوط بودن حفظ و وهم است.

«وَ لَقَدْ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَدِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ - موضوع جعل و خلط روایات (منقول از پیامبر اسلام، فقط مربوط به این ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام نمی‌شود)، بلکه این موضوع حتی بازگشت پیدا می‌کند به زمان حیات پیامبر اسلام، آنچنانکه یکبار در حضورش راویان و محدثین از او روایات دروغین نقل کردند تا آنجا که پیامبر اسلام بر علیه آنها خطبه‌ای ایراد فرمود و در آن خطبه خطاب به این راویان و محدثین فرمود «هر کس از روی عمد نقل قول دروغین به من نسبت بدهد، جایگاه او در آتش باد» (علی ایحاله با همه این تفاسیر) «وَ إِنَّمَا أَتَاكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةٌ رِجَالٌ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ - راویان احادیث و روایات (اسلام روایتی) چهار گروه بیشتر نیستند.

گروه اول «رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهِرٌ لِلإِيمَانِ مُتَّصِعٌ بِالإِسْلَامِ لَا يَتَأَنَّمُ وَ لَا يَخْرُجُ يَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) مُتَّعِدًا فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَاذِبٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَ لَمْ يَصَدِّقُوا قَوْلَهُ وَ لَكِنَّهُمْ قَالُوا صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) رَأَاهُ وَ سَمِعَ مِنْهُ وَ لَقِفَ عَنْهُ

دسته دوم «و رَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَوَهُم فِيهِ وَ لَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِباً فَهُوَ فِي يَدِيهِ وَ يَرُويهِ وَ يَعْمَلُ بِهِ وَ يَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهُمْ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ وَ لَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكِ لَرَفَضَهُ - گروه دوم از روایان احادیث پیامبر اسلام، «خاطنون» هستند و آنها کسانی هستند که از پیامبر اسلام چیزی شنیده‌اند، اما (بخاطر اینکه فرهنگ مردم مسلمان، فرهنگ شفاهی می‌باشد، نه فرهنگ کتابتی، در نتیجه همین شفاهی بودن فرهنگ مردم باعث می‌شد تا مسلمانان با تکیه بر ذهن فردی خود، توسط حفظ کردن فردی، احادیث پیامبر را از طریق حافظه و ذهن به صورت فردی و جدای از یکدیگر به هم منتقل کنند، لذا همین کسب و انتقال ذهنی و فردی احادیث در عرصه فرهنگ شفاهی مسلمانان، باعث شده است تا به علت دخالت در برداشت‌های فردی در زمان حفظ و انتقال این احادیث، ناقلین احادیث نتوانند به صورت واحد و کامل، حفظ امانت نمایند)، در نتیجه آنها نتوانستند آن احادیث را به طور کامل به حافظه خود بسپارند و به دیگران منتقل کنند، لذا همین اینها دچار خطا شده‌اند، اگرچه (برعکس گروه اول که منافقین بودند و مانند ابوهریره بیش از ۳۰ هزار روایت دروغین آگاهانه از زبان پیامبر ساختند)، گروه دوم نمی‌خواستند که به پیامبر دروغ عمدی ببندند (ولی همین فقدان فرهنگ کتابتی و دخالت فرد در عرصه فرهنگ شفاهی در زمان حفظ و انتقال سخنان پیامبر، باعث گشت) تا گروه دوم که گروه «خاطیان» می‌باشند، هم ناخودآگاه در حفظ و نقل حدیث به پیامبر دروغ ببندند، حاصل اینکه این گروه این روایات دروغین در دست دارند؛ و آنها را از قول پیامبر روایت می‌کنند و به آن هم عمل می‌نمایند و در زمان انتشار آنها در میان مردم، می‌گویند: «من این حدیث را خودم با گوش خودم از دهان رسول الله شنیده‌ام»، در صورتی که اگر افراد گروه دوم بدانند که در نقل حدیث از رسول الله دچار خطا و وهم و اشتباه شده‌اند، آن حدیث را مردود اعلام می‌کنند؛ و همچنین اگر مردم هم بدانند که این افراد در نقل احادیث دچار توهم و خطا شده‌اند، هرگز آن احادیث را از آنها قبول نمی‌کنند.

دسته سوم از روایان احادیث پیامبر اسلام، «اهل شبه یا اشتباه کنندگان» می‌باشند و آنها کسانی هستند که «و رَجُلٌ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) شَيْئاً يَأْمُرُ بِهِ ثُمَّ إِنَّهُ نَهَىٰ عَنْهُ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَىٰ عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَحَفِظَ الْمُنْسُوخَ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ وَ لَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوخٌ لَرَفَضُوهُ - گروه سوم از روایان افرادی هستند که از پیامبر اسلام در یک زمانی چیزی یا مطلبی را شنیده‌اند که مثلاً آن حضرت به موضوعی امر کرده است (اما با تغییر شرایط پیامبر اسلام بعداً نسبت به آن امر و تکلیف خود، تجدید نظر کرده است)، و بعداً امر خود را نسبت به آن موضوع، بدل به نهی کرده است، اما از آنجائیکه دسته سوم

روایان احادیث پیامبر، تنها از حکم اول پیامبر مطلع بوده‌اند و نسبت به تغییر حکم پیامبر دیگر خبر ندارند، نمی‌دانند که منسوخ یا حکم اول را حفظ کرده‌اند، ولی ناسخ یا حکم دوم را حفظ نکرده‌اند، به همین دلیل اگر این گروه می‌دانستند که احادیث مطرح شده توسط آنها به وسیله خود پیامبر اسلام، بعداً منسوخ شده است آن احادیث را دور می‌انداختند و اگر مردم و مسلمانان هم می‌فهمیدند که احادیثی که گروه سوم از قول رسول مطرح می‌کنند، منسوخ شده است آنها هم آنها را رد می‌کردند.

دسته چهارم که خود امام علی نمونه‌ای از آنها می‌باشد و از ۹ سالگی با پیامبر اسلام بوده است و بیش از همه مسلمانان مطلع به احادیث و روایات پیامبر می‌باشد، ولی با همه این احوال، برای اینکه در برابر اسلام قرآن، اسلام روایتی نسازد، نه تنها او در ۲۵ سال سکوت و خانه‌نشینی خود هیچگونه اقدامی جهت مکتوب کردن احادیث پیامبر که خود بطور کامل هم در حافظه داشت و هم خدای قلم و بیان بود، نکرد، بلکه در کل نهج البلاغه تنها یازده حدیث از پیامبر نقل می‌نماید و این درست در زمانی است که مایشین حدیث‌سازی تنها ابوهریره بیش از ۳۰ هزار حدیث دروغین از زبان پیامبر اسلام ساخته و منتشر کرده است.

بنابراین در این رابطه است که امام علی در اینجا در رابطه با اینکه چرا اهتمامی جهت تدوین و تکثیر احادیث پیامبر اسلام بعد از وفات آن حضرت نکرده است، در توصیف گروه چهارم که توصیف خود او می‌باشد، می‌فرماید: «وَ آخِرُ رَابِعٍ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللَّهِ وَ لَا عَلَى رَسُولِهِ مُبِغِضٌ لِلْكَذِبِ خَوْفاً مِنَ اللَّهِ وَ تَعْظِماً لِرَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) وَ لَمْ يَهُمْ بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَجَاءَ بِهِ عَلَىٰ مَا سَمِعَهُ لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَ لَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ وَ حَفِظَ الْمُنْسُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ وَ عَرَفَ الْخَاصَّ وَ الْأَعَامَ وَ الْمُحْكَمَ وَ الْمُتَشَابِهَ فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ - گروه چهارم، افرادی هستند که نه به خدا و نه به رسول خدا دروغ نمی‌بندند، آنها به جهت ترس از خدا و حفظ عظمت پیامبر اسلام، دروغ را دشمن می‌دارند و اشتباهی در این رابطه مرتکب نمی‌شوند. لذا به همان صورتی که حدیث و خبر از زبان پیامبر اسلام شنیده‌اند، نقل می‌کنند و در زمان نقل حدیث از پیامبر اسلام، نه بر حدیث او چیزی می‌افزایند، و نه از حدیث او چیزی کم می‌کنند، آنها ناسخ را می‌شناسند و به آن عمل می‌کنند و منسوخ را هم در حفظ می‌دارند. هم خاص می‌دانند و هم عام را، هم محکم می‌شناسند و هم متشابه را و بالاخره هر چیزی را در موضع خاص آن حدیث قرار می‌دهند (و در چارچوب آگاهی به این مؤلفه‌ها است که پس از سبک و سنگین کردن به نقل حدیث از پیامبر می‌پردازند)، چراکه «وَ قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) الْكَلَامُ لَهُ وَجْهَانِ فَكَلَامٌ خَاصٌّ وَ كَلَامٌ عَامٌّ فَيَسْمَعُهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَا عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِهِ وَ لَا مَا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) فَيَحْمِلُهُ السَّامِعُ وَ يُوْجِّهُهُ عَلَىٰ غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِمَعْنَاهُ

وَمَا قُصِدَ بِهِ وَ مَا خَرَجَ مِنْ أَجْلِهِ - گاهی از رسول خدا (ص) سخنی صادر می‌گشت که دارای دو وجه یا دو بُعد بود، وجهی خاص داشت و وجهی عام؛ اما کسی که نمی‌توانست این دو وجه را از هم تفکیک بکند، آن حدیث را می‌شنید، بدون آنکه معنا و مقصود و هدف و منظور پیامبر اسلام را درک کند.»

امام علی در اینجا و در خاتمه این خطبه به یک ضعف کلیدی اصحاب پیامبر اشاره می‌کند و تفاوت خودش در این رابطه با آن اصحاب تعریف می‌نماید؛ و آن اینکه می‌فرماید عیب اصحاب پیامبر این بود که نمی‌توانستند سوال‌های کلیدی از پیامبر بپرسند تا پیامبر در این احادیث و روایت‌ها، پاسخ‌های خود را مطرح نمایند، پر پیدا است که علت اینکه اصحاب پیامبر نمی‌توانستند سوال‌های کلیدی و عمیق مطرح نمایند، بازگشت پیدا می‌کند به ضعف نظری آنها، فراموش نکنیم که بخشی از قرآن، صورت دیالوگی دارد و در پاسخ به سوال‌های روزمره مسلمانان مطرح شده است.

اینکه مثلاً در باره اهل یا انفاق و یا روح و حج و غیره پرسیده‌اند و بعد قرآن پاسخ آنها را در قرآن نقل کرده است، طبیعی است که اگر این سوال‌ها عمیق‌تر و همه جانبه‌تر، توسط سؤال کننده مطرح می‌شد و تعداد آنها هم بیشتر می‌گردید، هم مضمون پاسخ‌ها، عمیق‌تر می‌گشت و هم ماهیت دیالوگی قرآن فراگیرتر می‌شد. در همین رابطه است که امام علی در پایان این خطبه می‌فرماید: «وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَ يَسْتَفْهِمُهُ حَتَّىٰ إِنْ كَانُوا لَيَحْيُونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيَّ وَ الطَّارِئُ فَيَسْأَلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَام) حَتَّىٰ يَسْمَعُوا وَ كَانَ لَا يَمُرُّ بِى مِنْ ذَلِكَ شَيْءٍ إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ وَ حَفِظْتُهُ فَهَذِهِ وَجُوهٌ مَا عَلَيْهِ النَّاسُ فِي اخْتِلَافِهِمْ وَ عَلَيْهِمْ فِي رَوَايَاتِهِمْ - اینچنین نبوده است که یاران پیامبر از پیامبر بپرسند و احادیث صحیح و راست و واقعی منقول از پیامبر اسلام، در پاسخ پیامبر به سؤال آنها باشد، بلکه برعکس این اصحاب پیامبر می‌نشستند و دوست می‌داشتند که یک عرب غریب بادیه‌نشین اطراف از راه برسد و سوال‌های خودش را از پیامبر بپرسد و بعد پاسخ پیامبر به آن سؤال‌ها را، این اصحاب به نام حدیث حفظ نمایند و بعداً به مسلمانان منتقل کنند؛ اما وضعیت من با اصحاب دیگر پیامبر متفاوت بود، چراکه من سوال‌های خودم را با پیامبر مطرح می‌کردم و پاسخ‌های پیامبر به آن سوال‌ها را منتقل می‌کردم. علی ایحاله این‌ها علل به چالش کشیدن اسلام روایتی توسط امام علی بود» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۱۰ - ص ۳۲۵ - س ۷).

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام به تبیین جایگاه «اصل اجتهاد» در ساختمان اسلام در «اصول و فروع» می‌پردازد و در چارچوب تبیین جایگاه اصل اجتهاد

به عنوان موتور حرکت اسلام است که در این فصل اجتهاد در فروع یا اجتهاد در فقه را (که برای بیش از هزار سال توسط حوزه‌های فقه‌ای شیعه و سنی با محدود و محصور کردن اصل اجتهاد به موضوع فقهی موتور حرکت اسلام را خاموش کرده بودند)، در گرو اجتهاد در اصول ام از اصول فقه و اصول کلام و اصول اعتقادی و اصول اخلاقی اسلام می‌داند؛ و بدون اجتهاد در اصول عام و کلی اسلام هر گونه اجتهاد در فروع و فقه را بیهوده می‌داند؛ و در راستای این اجتهاد در اصول است که او، در ادامه حرکت شاه ولی دهلوی می‌گوید: «که کل ساختار اسلام باید مورد بازسازی مجدد قرار بگیرد»، چراکه از آنها جز ویرانه‌هایی باقی نمانده است.

باز در این رابطه است که اقبال نام مانیفست نظری حرکت اصلاح‌گر ایانه خود را بازسازی فکر دینی قرار داده است.

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان در این زمان دارند. بسیار سنگین است. چراکه باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند. از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده. شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی. همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی جزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف حقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - ۱۱۳ از سطر آخر).

و لذا در این رابطه است که اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود تحت عنوان معرفت و تجربه دینی اینچنین به جمع‌بندی می‌پردازد.

«اکنون وقت مناسب آن است که کل اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود» (کتاب بازسازی فکر دینی - فصل اول - ص ۱۲ - س

۱).

ادامه دارد



تبیین قرآن به عنوان «ذکر» انسان ساز

و ضیاء جامعه ساز و فرقان تاریخ ساز

ج - «لَا هِيَّةَ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّخَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ» آنچه‌انکه قرآن در آیه ۲ سوره انبیاء مطرح کرد ظالمین قوم هر گونه «ذکر» جدیدی که باعث بیداری و خودآگاهی مردم و جامعه بشود جهت حفظ منافع و موقعیت خودشان به بازی می‌گیرند و در راستای مکانیزم ظالمین جهت به بازی گرفتن «ذکر» و وحی نبوی است که در ابتدای آیه ۳ سوره انبیاء می‌فرماید «لَا هِيَّةَ قُلُوبُهُمْ» دلیل اصلی به بازی گرفتن وحی نبوی توسط ظالمین قوم آن است که قلوب آن‌ها که همان فکر و اندیشه و شناخت آن‌ها می‌باشد، وابسته به منافعشان است.

به عبارت دیگر از آنجائیکه این ظالمین قوم از زاویه منافع خود به فونکسیون پیام تو می‌اندیشند و از زاویه منافع خود «ذکر» و وحی نبوی را تجزیه و تحلیل می‌کنند، این امر باعث می‌گردد که آن‌ها «ذکر» یا وحی نبوی را بر علیه منافع خود تشخیص دهند در نتیجه به مقابله با وحی نبوی بپردازند و طریقه مبارزه کردن این‌ها با وحی نبوی به این ترتیب است که این‌ها تلاش می‌کنند تا بین توده‌های مردم و پیامبر فاصله بیاندازند؛ لذا در این رابطه است که برای ایجاد فاصله انداختن بین توده‌های مردم و پیامبر یا بین توده مردم و پیشگام:

اولا تلاش می‌کنند جایگاه کاریزماتیک پیامبر اسلام را در چشم مردم که بستر ساز ولایت پیامبر اسلام جهت ابلاغ پیامش می‌باشد، خرد کنند لذا برای شکستن جایگاه کاریزماتیک پیامبر اسلام مداوم در گوش توده‌ها به صورت مخفی و آشکار می‌خوانند که «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ - آیا این پیامبر جز بشری مثل شما است؟» و با طرح این سوال که پیامبر هم مثل شما بشر است و مانند شما می‌خورد و می‌خوابد و به بازار می‌رود و غیره و اینکه او هیچ چیز بیشتر از شما ندارد، جز یک ادعا که آن ادعا هم دروغ و افترا به خداوند می‌باشد چراکه اگر قرار است که بر پیامبری که مثل شما است وحی نبوی نازل شود پس باید بر خود شما وحی نازل شود. بنابراین هدف ظالمین قوم در طرح سوال «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ؟» شکستن اتوریته و جایگاه کاریزماتیک پیامبر است.

| | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| از قیاسش خنده آمد خلق را | کو چو خود پنداشت صاحب دل‌ق را |
| کار پاکان را قیاس از خود مگیر | گرچه باشد در نوشتن شیر شیر |
| جمله عالم زین سبب گمراه شد | کم کسی زابدال حق آگاه شد |
| همسری با انبیاء برداشتند | اولیاء را همچو خود پنداشتند |

گفته اینک ما بشر ایشان بشر

ما و ایشان بنده خوابیم و خور

این ندانستند ایشان از عمی

هست فرقی در میان بی منتهی

هر دو گون زنبور خوردند از محل

لیک شد زان نیش و زان دیگر عسل

هر دو نی خوردند از یک آب‌خور

این یکی خالی و آن پر از شکر

سحر را با معجزه کرده قیاس

هر دو را بر مکر پندارد اساس

ساحران موسی از استیزه را

بر گرفته چون عصای او عصا

زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف

زین عمل تا آن عمل راهی شگرف

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۶ - بیت ۲۶۳ به بعد

ثانیا ظالمین جامعه برای ایجاد فاصله بین مردم و پیامبر در بین توده‌های مردم تبلیغ می‌کردند که این پیام پیامبر یا این معجزه پیامبر، یک سحر است و خود پیامبر هم ساحر می‌باشد. در آیه سوم سوره انبیاء این مؤلفه‌های را به این ترتیب مطرح کرده است:

الف - ابتدای آیه با بیان «لَا هِيَّةَ قُلُوبُهُمْ» ماهیت شناخت و معرفت دشمنانان رویاروی پیامبر اسلام را تعریف می‌کند که مطابق این تعریف معرفت و شناخت این گروه را وابسته به منافع مادیشان می‌باشد.

ب - مشخصه تبلیغ این گروه با بیان «وَأَسْرُوا النَّجْوَى» که دلالت بر شکل تبلیغ مخفیانه همراه با شانتاژ و جوسازی در میان توده‌ها بر علیه پیامبر



می‌کند، است. به عبارت دیگر یکی از خودویژگی‌های روانشناختی توده‌ها این است که به علت فقر فرهنگی و فقر سواد بیشتر در آموزش و قضاوت تحت تأثیر شایعات و شانتاژها هستند و از آنجائیکه طرح شایعات و شانتاژها در جامعه نیازمند به تبلیغات غیر مستقیم و مخفیانه دارد، این گروه از این امر استفاده می‌کنند و توسط نشست‌های سری و پخش شایعات تلاش می‌کنند تا با جوسازی و پخش شایعات، قدرت اندیشه مردم را به استخدام خود درآورند.

ج - در این آیه با بیان «الَّذِينَ ظَلَمُوا» صف رویاروی حرکت رهائی‌بخش پیامبر اسلام را مشخص می‌کند که برای تعریف این صف همیشگی تاریخ، قرآن در این آیه از ترم و اصطلاح «ظلم» و «ظالمین» استفاده می‌کند که در دیسکورس و ادبیات قرآن ظلم در برابر قسط قرار می‌گیرد، آنچنانکه جور در برابر عدل و البته در تحلیل نهائی هم قسط و هم عدل در کانتکس اصل عدالت تعریف می‌شوند و آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید مشاهده کردیم قرآن هدف رسالت انبیاء الهی را برشورانندن مردم جهت برپائی قسط می‌داند؛ لذا در این رابطه است که ظالمین در جامعه آن گروهی هستند که به عنوان قاسطین در برابر پیامبران جهت نفی مبارزه قسط طلبانه پیامبران با آنها وارد چالش و مبارزه می‌شوند.

بنابراین تعریف صف دشمنان پیامبر در آیه ۳ با بیان «الَّذِينَ ظَلَمُوا» - آنانی که ظلم می‌کنند» دلالت بر این امر دارد که صف رویاروی پیامبر اسلام، ستمگران اقتصادی هستند چراکه قسط در دیسکورس قرآن ریشه اقتصادی دارد برعکس عدل که ریشه حقوقی دارد. بنابراین در این رابطه است که تمامی سردمداران صف رویاروی حرکت رهائی‌بخش پیامبر اسلام کاروان‌داران و باغداران و ثروتمندان مکه بودند و باز در این رابطه بود که در جنگ بدر که نخستین جنگ نظامی صف نهضت رهائی‌بخش پیامبر در برابر صف مشرکین مکه بود، پیامبر دستور داد که در ضمن جنگ، برده‌های به استخدام گرفته شده در جنگ را نکشند تنها سردمداران و ستمگران اقتصادی قریش را از پای درآورند.

د - در آیه ۳ سوره انبیاء اولین شعار محوری دشمنان حرکت پیامبر بر علیه بعثت و قرآن جهت جوسازی و شانتاژ و سست کردن ایمان توده‌ها نسبت به حرکت رهائی‌بخش پیامبر اسلام و شکستن جایگاه کاریزماتیک و اتوریته پیامبر اسلام طرح این سوال می‌داند «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِّثْلُكُمْ؟» - آیا این محمد جز بشری مثل شما است؟» البته آنان با طرح این سوال و این شانتاژ که به صورت مخفیانه در بین مردم شایع و پخش می‌کنند چند هدف دنبال می‌کنند:

اول اینکه رابطه پیامبر اسلام با خداوند را به زیر سوال می‌برند تا

توسط آن حرکت پیامبر اسلام یک حرکت زمینی قدرت طلبانه برای مردم تعریف کنند.

دوم اینکه با نفی پیوند بین خداوند و پیامبر اسلام، شخصیت پیامبر اسلام هم یک شخصیت زمینی معرفی می‌کنند تا عظمت شخصیت پیامبر اسلام در میان مومنین و هواداران حرکت او که به عنوان ولایت یا دلیل و برهان تجربه باطنی و وحی او می‌باشد، به زیر سوال ببرند تا بدینوسیله بتوانند به راحتی پیام پیامبر را سحر و جادو و شعر و خیالبافی تعریف کنند تا پیامبر اسلام دیگر نتواند در چارچوب شخصیت خودش به مردم بگوید، تجربه نبوی من بر شما تکلیف است باید آن را دستور خدائی بدانید و به آن عمل کنید؛ لذا بدین ترتیب است که عمود خیمه نبوت که اصل ولایت می‌باشد قطع می‌گردد.

و - در آخر آیه ۳ سوره انبیاء با طرح این سوال «أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ؟» - چرا شما که چشم بینا دارید به سحر و جادوی محمد رو می‌کنید؟» دشمنان پیامبر اسلام پس از اینکه توسط سوال اول با بیان «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِّثْلُكُمْ؟» ولایت پیامبر اسلام را به زیر سوال بردند با طرح سوال دوم «أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ؟» کتاب پیامبر را سحر معرفی می‌کنند و خود پیامبر را ساحر تا از فونکسیون ایمان آفرین قرآن جلوگیری کنند.

د - «قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» پیامبر اسلام پس از اینکه گروه ظالمین در میان توده مردم توسط شانتاژ و تبلیغ و جوسازی، نبوت او را تکذیب کردند و پیامش و کتابش را سحر و شعر و کذب و افترا معرفی کردند، به جای برخورد عکس‌العملی کردن با شعارها و جوسازی‌های آنها که هدفشان این بود تا بوسیله آن پیامبر اسلام را وادار به حرکت عکس‌العملی بکنند تا انرژی پیامبر را به هدر بدهند و او را مشغول به خود کنند، با طرح شعار توحید به جنگ تبلیغاتی آنها می‌رود.

شعار پیامبر در این رابطه عبارت است از اینکه «خدای من به هر سخنی احاطه علمی دارد چه سری باشد و چه علنی و در هر جا که باشد او شنوای گفته‌های شما و دانای به کارهای شما می‌باشد پس هر چه هست به دست او است و هیچ امری به دست من نیست» بنابراین پیامبر اسلام با این شعار:

اولا با هر گونه برخورد عکس‌العملی جهت پاسخ دادن به شایعات دشمنان نهضت خودداری می‌کند و انرژی خود را آنچنانکه دشمنان حرکت می‌خواستند مشغول به کارهای فرعی نمی‌کند.



ثانیا توسط این شعار بر عکس آنچه که دشمنان حرکت او تلاش می‌کردند تا دشمنی خودشان را با شخص پیامبر اسلام تعریف کنند نه با خداوند و تمامی حملاتشان بر علیه شخص خود پیامبر باشد که می‌گفتند «او کذاب است»، «او ساحر است»، «او شاعر است» و غیره نه خداوند. پیامبر با طرح این آیه و این شعار خدا را در برابر این دشمنان قرار می‌دهد تا بدینوسیله به توده‌های مردم این آگاهی را بدهد که مخالفت این مخالفین با نهضت رهائی‌بخش اسلام زائیده مخالفت این‌ها با خداوند است نه مخالفت با شخص من.

ه - «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» علت اینکه قرآن توسط آیه ۴ که بین دو آیه ۳ و ۵ قرار گرفته است بین شعارهای دشمنان پیامبر اسلام بر علیه پیامبر فاصله ایجاد می‌کند و دو آیه ۳ و ۵ که موضوع این دو آیه طرح شعارها دشمنان پیامبر بر علیه پیامبر اسلام می‌باشد - در کنار هم قرار نمی‌دهد - این است که قرآن بین شعارهای مخالفین حرکت پیامبر یک آرایشی ایجاد کرده است. به این ترتیب که دو شعار اول که در آیه ۳ مطرح شده است یعنی شعار «محمد بشری مثل ما است» و شعار «محمد ساحر است»، به عنوان شعار کلیدی دشمنان بر علیه پیامبر می‌شناسد و لذا پس از طرح آن‌ها در آیه ۳، در آیه ۴ با شعار توحید به نفی اثباتی این شعارهای کلیدی می‌رود اما شعارهای مطرح شده در آیه ۵ منهای شعار آخری که به پیامبر گفتند «اگر راست می‌گویی مانند پیامبران گذشته، تو هم معجزه‌هایی آنچنانکه آن‌ها آوردند مثل اژدها شدن عصای موسی بیاور» بقیه شعارهای این‌ها اینکه گفتند «سخن‌های پیامبر خواب‌های پریشان است» یا گفتند «او افترا می‌بندد» یا گفتند «او شاعر است»، این شعارها همه فرع بر آن دو شعار اصلی می‌باشد که در آیه ۳ مطرح شده است و لذا قرآن تنها به پاسخ به همان شعار آخر آیه ۵ بسنده می‌کند.

و - «مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرِيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ» یکی از مکانیزم‌های دشمنان نهضت رهائی‌بخش پیامبر اسلام جهت بی اعتماد کردن قلوب و اذهان توده‌های جامعه نسبت به وحی نبوی پیامبر اسلام و شخصیت کاریزماتیک پیامبر و سست کردن پایه‌های ولایت پیامبر اسلام که بسترساز اجرای وحی نبوی در جامعه بود، این بوده که پیوسته از پل توده‌ها بر پیامبر اسلام فشار وارد می‌آوردند که اگر پیامبر اسلام در ادعای خود در خصوص نبوت صادق است، می‌بایست بتواند مانند پیامبران گذشته معجزه‌هایی که دلالت بر صداقت او باشد بیاورد، البته این پافشاری مشرکین و کفار یا دشمنان بعثت پیامبر اسلام از آنجا نشأت می‌گرفت که آن‌ها دریافته بودند که پیامبر اسلام بر تنها معجزه

خود که همان قرآن و وحی نبوی می‌باشد، پافشاری می‌کند چرا که آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید:

«پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید متعلق به جهان جدید است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵ - س ۲۲).

لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام تلاش می‌کرد تا با تکیه بر تنها معجزه خود یعنی قرآن جهت انتقال بشریت از جهان قدیم به جهان جدید تلاش نماید و به همین دلیل او دریافته بود که ارائه معجزات مانند پیامبران سلف خود، نمی‌تواند در شرایط تاریخی که او قرار دارد بسترساز انتقال بشریت از جهان قدیم به جهان جدید بشود. او آنچنانکه اقبال می‌گوید رسالت خود را در بسترسازی معرفتی جهت ولادت عقل برهانی استقرائی می‌دانست نه جلب اعتماد مردم توسط شکافتن زمین و ایجاد چشمه یا ایجاد باغی از خرما و انگور یا آوردن ملائکه و خداوند در زمین، آنچنانکه دشمنان راه او از او طلب می‌کردند.

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا - أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا - أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا مِيسِفًا أَوْ تَأْتِي بَالِهٍ وَالْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا - أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِزُفْيِكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا - وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا - قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يُمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا - قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا» - و گفتند به پیامبر که ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد تا آنکه از زمین برای ما چشمه آبی بیرون بیاوری - یا آنکه تو را باغی از خرما و انگور باشد که در میان آن باغ نهرهای آب جاری گردد - یا آنکه آسمان بر سر ما فرو افتد و فرشتگان مقابل ما حاضر شوند - یا آنکه خانه‌ای از طلا تو را باشد و یا بر آسمان بالا روی و هرگز به بالا رفتنت ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه بر ما نازل کنی کتابی را که بخوانیم - ای پیامبر بگو منزه است خدای من آیا غیر از این است که من یک فرد بشری هستم که به رسالت آمده‌ام - بعد از آمدن هدایت آنچه که مردم را از هدایت شدن باز داشت جز این نبود که می‌گفتند مگر می‌شود که خداوند بشری را برای رسالت بفرستد - ای پیامبر بگو اگر به جای شما فرشتگان در زمین ساکن بودند ما فرشتگان را رسول خود می‌کردیم - بگو خداوند گواه و شاهد میان من و شما است او به احوال بندگانش آگاه و بصیر است» (سوره بنی اسرائیل یا اسری - آیات ۹۰ الی ۹۶).

بنابراین از جمله مواردی که پیامبر اسلام و قرآن هرگز حاضر نشد تا در برابر دشمنان عقب نشینی کند همین موضوع آوردن معجزات مانند پیامبران سلف خود جهت کسب اعتماد مردم از طریق معجزه بود، چراکه پیامبر اسلام در این رابطه رسالت خود را در کسب اعتماد مردم خلاصه نمی‌کرد، او آنچنانکه اقبال می‌گوید از همان آغاز خود را خاتم پیامبران می‌دانست و در این رابطه برای اینکه پروژه نبوت انبیاء ابراهیمی ناتمام نماند رسالت خود را در راستای بسترسازی معرفتی جهت تحقق پروژه ختمیت می‌دانست و به همین دلیل بود که توسط پلورالیسم معرفتی تلاش می‌کرد تا با بسترسازی جهت ولادت عقل برهانی استقرائی، پروژه ختمیت نبوت را به انجام برساند.

لذا در انتهای آیه ۵ سوره انبیاء وقتی دشمنان از پیامبر می‌خواهند که «فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» - ای محمد یا مانند پیامبران گذشته جهت اثبات حقانیت ادعای خود برای ما معجزه‌ای بیاور» قرآن در آیه ۶ سوره انبیاء به شدت در برابر این خواسته دشمنان حرکت پیامبر یا ظالمین قوم مقاومت می‌کند و به پیامبر به صورت شفاف اعلام می‌کند که «اگر آنچه که اینان با طلب معجزه پیشنهاد می‌کنند برایشان آورده شود باز هم ایمان نمی‌آورند زیرا اقوام گذشته وقتی معجزات پیشنهادی خودشان را هم دیدند ایمان نیاوردند و هلاک شدند آیا اینان با معجزه ایمان می‌آورند؟»

لذا به این ترتیب است که قرآن پیامبر اسلام را جهت مخالفت با ایمان معجزه‌ای از نوع ایمان قوم موسی و غیره، شارژ می‌کند و آنچنانکه در آیه ۶ سوره انبیاء مشاهده می‌شود قرآن به شدت با تکوین ایمان معجزه‌ای در میان پیروان پیامبر اسلام مقابله می‌کند و ایمان معرفتی را جایگزین ایمان معجزه‌ای می‌کند و در همین رابطه است که امام علی در تبیین فلسفه رسالت انبیاء و به خصوص فلسفه نبوت و رسالت پیامبر اسلام در خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُدَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالْبَلِيغِ وَ يَبْتَرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ - پس خداوند رسولانش را در میانشان مبعوث کرد و پیامبرانش را پیاپی فرستاد تا از آنان بخواهند ميثاق فطرت را بگذارند و نعمتی را که فراموششان شده به یادشان آرند و با رساندن حکم خدا جای عذری برایشان نگذارند تا خزانه‌های عقول مردم را برانگیزانند و بشورانند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱ - ص ۴۳ - س ۱۰).

و باز در همین رابطه است که امام علی در خطبه دوم نهج البلاغه در خصوص شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی عربستان و بشریت در زمان بعثت پیامبر اسلام می‌فرماید:

«هُدَىٰ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدَهُ وَ رَسُولَهُ أَرْسَلَهُ بِالذِّينِ الْمَشْهُورِ وَ الْعِلْمِ الْمَأْثُورِ وَ الْكِتَابِ الْمَسْطُورِ وَ النُّورِ السَّاطِعِ وَ الضِّيَاءِ اللَّامِعِ وَ الْأَمْرِ الصَّادِعِ إِزَاحَةً لِلسُّبُهَاتِ وَ إِحْتِجَاجاً بِالْبَيِّنَاتِ وَ تَحْذِيرًا بِالْآيَاتِ وَ تَخْوِيفاً بِالْمَثَلَاتِ وَ النَّاسِ فِي فِتْنٍ إِنْجَذَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ وَ تَزَعَزَعَتْ سَوَارِي الْيَقِينِ وَ اِخْتَلَفَ النَّجْرُ وَ تَشَتَّتَ الْأَمْرُ وَ ضَاقَ الْمَخْرَجُ وَ عَمِيَ الْمَصْدَرُ فَالْهُدَىٰ خَامِلٌ وَ الْأَعْمَىٰ شَامِلٌ عَصِيَ الرَّحْمَنُ وَ نَصَرَ الشَّيْطَانُ وَ خُدِلَ الْإِيمَانُ فَانْهَارَتْ دَعَائِمُهُ وَ تَكَرَّرَتْ مَعَالِمُهُ وَ دَرَسَتْ سُبُلُهُ وَ عَفَّتْ شُرُكُهُ أَطَاعُوا الشَّيْطَانَ فَسَلَكُوا مَسَالِكَهُ وَ وَرَدُوا مَنَاهِلَهُ بِهِمْ سَارَتْ أَعْلَامُهُ وَ قَامَ لَوَاؤُهُ فِي فِتْنٍ دَاسَتْهُمْ بِأَخْفَافِهَا وَ وَطِنَتْهُمْ بِأُظْلَافِهَا وَ قَامَتْ عَلَىٰ سَنَابِكِهَا فَهَمَّ فِيهَا تَائِهُونَ حَائِرُونَ جَاهِلُونَ مَفْتُونُونَ فِي خَيْرِ دَارٍ وَ شَرِّ جِيرَانٍ نَوْمُهُمْ سُهْوٌ وَ كُحْلُهُمْ دُمُوعٌ بِأَرْضِ عَالَمِهَا مُنْجَمٌ وَ جَاهِلِهَا مُكْرَمٌ - شهادت می‌دهم که محمد بنده و پیامبر اوست خداوند او را فرستاد با دینی آشکار و نشانه‌هایی پدیدار و قرآنی نبشته بر علم که نوری است رخشان و چراغی است فروزان و دستورهایش روشن و عیان تا گرد دو دلی از دل‌ها بزدايد و با حجت و دلیل ملزم فرماید نشانه‌هایش ببینند و با ایشان نستیزد و بترسد و از گناه بپرهیزد و این هنگامی بود که مردم به بلايا گرفتار بودند رشته دین سست و ناستوار بود و پایه‌های ایمان ناپایدار، پندار با حقیقت به هم آمیخته و همه کارها در هم ریخته بود برون شوی کارها دشوار بود و گمراهی و کوری همه گیر و همه جایی بود چراغ هدایت بی نور و دیده حقیقت‌بین کور گشته بود همگی نسبت به خداوند نافرمان و نسبت به شیطان فرمانبردار شده بودند از ایمان روگردان بودند پایه‌های دین ویران شده بود و شریعت بی نام و نشان و راه‌های پوشیده و ناآبادان، فتنه چون شتری مست آنان را در برگرفته بود و آنان در چار موج فتنه سرگردان بودند پیامبر در بهترین سرزمین‌ها مبعوث شد اما در میان بدترین همسایگان و ساکنان، ساکنانی که خوابشان بیداری کشیدن بود و سرمه چشمشان گریستن در محیطی که بر دهان عالمان لجام زده بودند و جاهلان را عزیز و مکرم می‌دانستند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲ - ص ۴۶ - س ۶).

ادامه دارد

