

تنها سوالی که طرح آن،

مشروعیت و موجودیت و مقبولیت حاکمیت مطلقه فقهاتی را

در طول ۳۲ سال گذشته به چالش می کشد،

موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ است.»

☀️ ۳۳۰ مبانی تئوریک استراتژی

☀️ ۲ رسالت مشترک حداقلی و حداکثری

☀️ ۲۶۹ اقبال «پیام-آور»

☀️ ۶۰ دموکراسی و آزادی

☀️ ۵ پرسش و پاسخ ۱۹ - کدامین استراتژی؟

☀️ ۷ بحث‌شناسی

☀️ ۵ فلسفه دعا و عبادت

☀️ ۲ رویکرد سپهر عمومی و اجتماعی امام علی

☀️ ۱ تفسیر سوره قلم

☀️ برآیند «دینامیسم اجتماعی»...

☀️ سخن روز - در فرایند فروپاشی...

☀️ تیتر اول - در تابستان سال ۶۷

☀️ ۵۹۰ شریعتی در آینه اقبال

☀️ ۱ عاشورا در سه رویکرد

☀️ ۱ الفبای پیشگامی

☀️ ۲ ما چه می‌گوئیم

☀️ ۲ جنبش نافرمانی مدنی

☀️ ۱ اصول مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان

برآیند دینامیسم اجتماعی، دینامیسم طبقاتی

و دینامیسم سیاسی جامعه امروز ایران

به کدامین آستانه نزدیک می‌شود؟

سرمقاله

«فروپاشی» یا «انفجار» یا «خیزش‌های اجتماعی فراگیر معیشتی» و یا «بازتولید پوپولیسم حکومتی» چند وجهی سرکوبگر «هسته سخت» رژیم مطلقه فقهاتی؟

و مقررات صلح و جنگ و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، شمه‌ای از احکام و نظامات اسلام است. هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی در باره آن نداده باشد. بر این مطلب اضافه کنیم که ناکارآمدی سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، از آغاز تنها محدود به «جوهر ارتجاعی و دگماتیستی و فقهاتی و روایتی اندیشه‌های آنها نمی‌شود» بلکه در کنار آنها باید به «نارسی جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران» (توسط فرار شاه و تسلیم ارتش تحت پروژه گوادلوپ و سفر ژنرال هایزر و یا دخالت‌های امپریالیستی تحت هژمونی آمریکا هم) اشاره کنیم، چرا که آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری می‌گفت: «ما هرگز فکر نمی‌کردیم که شاه با چند تا راه‌پیمائی فرار کند و قدرت را به ما واگذار نماید.»

به هر حال بدین ترتیب بود که رژیم مطلقه فقهاتی از همان آغاز ظهور خود، منهای آنکه از دل بحران‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی رژیم توتالیتر پهلوی تولد پیدا کرد، به علت همان ناکارآمدی‌های همه جانبه نظری و عملی سردمداران این رژیم، باعث گردید تا طی چهار دهه گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، این رژیم در عرصه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی

آنچه مسلم است اینکه اگرچه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در بدو تکوین خود (در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) از دل «بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی این رژیم تکوین پیدا کرده است» ولی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در پروسه تکوین خود، به جای آنکه «به صورت آلترناتیو» (مناسبات اقتصادی و سیاسی و اجتماعی) رژیم توتالیتر پهلوی را به صورت همه جانبه و زیربنائی به چالش بکشند، از همان آغاز تلاش سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی بر این امر استوار گردید که «بدون حل بحران‌های» (اقتصادی و سیاسی و اجتماعی) رژیم پهلوی، تنها به دنبال «نهادینه کردن قدرت سیاسی خود» به صورت کپی - پیست شده شکلی از نظام‌های سیاسی کشورهای سرمایه‌داری با رویوش ولایت فقیه خمینی، باشند. لذا در همین رابطه بود که در جریان اشغال سفارت آمریکا در آبان‌ماه ۵۸ (همان خیمه شب بازی که سناریوی آن توسط موسوی خوئینی‌ها و دانشجویان حواریونش تکوین پیدا کرد) خمینی در اولین برخوردش با دانشجویان اشغال کننده سفارت آمریکا گفت: «تا تنور داغ است، من باید دو تا نان به این تنور داغ بچسبانم، یکی انتخابات رئیس‌جمهوری و دوم انتخابات مجلس.»

پر واضح است که علت و دلیل این امر آن بود که سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی در پروسه کسب قدرت سیاسی (حاصل جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) «هیچگونه برنامه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مشخص قبلی نداشتند» و تازه خود تز ولایت فقیه خمینی هم (آنچنانکه او به صراحت در کتابش اعلام کرده است) تنها در راستای «کسب قدرت سیاسی بود» نه چیزی بیشتر از آن و لذا به همین دلیل بود که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود با صراحت می‌گوید: «ما در فقه خود همه چیز برای حکومت کردن داریم، تنها چند تا آئین‌نامه اداری کم داریم که پس از کسب قدرت سیاسی جبران می‌کنیم» (ولایت فقیه - ص ۱۲ - سطر ۱۰).

«کتاب‌های قطوری که از دیر زمان در زمینه‌های مختلف حقوقی تدوین شده، از احکام قضا و معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط بین ملت‌ها



مناسباتی را شکل دهند که «اساساً بحران آفرین بوده است» زیرا در طول این چهار دهه رژیم مطلقه فقهاتی «پیوسته از همین بحران‌های دست‌ساز حاکمیت خودش تغذیه می‌کرده است» و آنچنانکه مولوی در وصف خودش می‌گوید:

کان قندم نیستان شکر / هم زمن می‌روید، هم می‌خورم
می‌توان این بیت مولوی را در وصف چهار دهه حیات سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی اینچنین تغییر داد که «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول چهار دهه گذشته عمر خودش، کان بحرانی بوده است که این بحران‌ها هم از این رژیم تولید می‌شده و هم خود رژیم پس از تولید این بحران‌ها از آن بحران‌ها تغذیه همه جانبه می‌کرده است»، بنابراین، بدون تردید می‌توان داوری کرد که در چهار دهه گذشته رژیم مطلقه فقهاتی در غیبت ابر بحران‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و زیست محیطی داخلی و یا در غیبت ابر بحران‌های نظامی سیاسی در سطح منطقه، خود به خود می‌مرد. بدین جهت بی‌دلیل نبوده است که از همان آغاز ظهور و تکوینش، این رژیم با شعار: «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در جهان» حیات سیاسی خودش را چه در داخل و چه در عرصه منطقه و بین‌المللی تعریف می‌کرده است؛ و بی‌سبب نیست که این رژیم پیوسته عمق استراتژیک خودش را (به جای حل بحران‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و زیست محیطی داخل کشور) در کشورهای منطقه و در چارچوب هلال شیعه تعریف کرده است.

باری، این همه باعث گردیده است که سیر حرکت چهار دهه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با همه فرار و فرودهایش، «گام به گام به سمت بن‌بست کامل، توسط ابر بحران‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در عرصه داخلی و خارجی میل نماید». به بیان دیگر در شرایط فعلی واکنش، تبلور ابر بحران‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی، به علت ناتوانی و ناکارآمدی این رژیم در پاسخگویی به مطالبات انباشت شده چند دهه گذشته گروه‌های مختلف اجتماعی مردم ایران، در عرصه مدنی و صنفی و طبقاتی و سیاسی، باعث گردیده است که نه تنها در این تندپیچ تاریخ ایران جریان‌های تحول‌خواه به دنبال جنبش تکوین یافته از پائین در راستای ضرورت تغییرات مبنائی در عرصه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی باشند، حتی جریان‌های به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی هم سخن از تغییر مبنائی در جامعه ایران بکنند (که برای فهم این موضوع

می‌توانید به مصاحبه سید مصطفی تاجزاده با اعتماد آنلاین در آذرماه ۱۳۹۸ مراجعه کنید) شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در این شرایط حتی جناح‌های درونی قدرت راهم به این نتیجه رسانیده است که «بدون تغییر و دگرگونی اساسی، موضوع فروپاشی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه امروز ایران امری محتوم می‌باشد.»

بدین ترتیب است که می‌توان داوری کرد که از «فرایند خیزش فراگیر معیشتی آبان‌ماه ۹۸» و سرکوب فراگیر و هولناک خونین و قلع و قمع آن توسط حزب پادگانی خامنه‌ای (دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) «جامعه بزرگ ایران وارد فرایند نوینی از دینامیسم اجتماعی و دینامیسم سیاسی و دینامیسم طبقاتی خود شده است». عنایت داشته باشیم که خود این فرایند نوین پسا خیزش آبان‌ماه ۹۸ مولود تاثیرات عمیق (و سرکوب فراگیر قهرآمیز) آن خیزش «بر زندگی و آگاهی فردی و جمعی گروه‌های مختلف مردم ایران می‌باشد» که برای فهم عظمت این موضوع، کافی است که به موضوع هشتم «اعدام نکنید» (که در اعتراض علیه اعدام سه نفر از معترضان در خیزش آبان‌ماه ۹۸ یعنی امیر حسین مرادی و سعید تمجیدی و محمد رجبی در شبکه‌های مجازی یا شبکه‌های اجتماعی در سراسر جهان شکل گرفت) اشاره بکنیم، چرا که در اندک مدتی با مشارکت «بیش از یازده میلیون نفر، این راه‌پیمائی فضای مجازی به سرعت‌ترند اول جهان شد» تا آنجائیکه با وجود فیلتر بودن توئیتر در ایران، علی‌رغم سبب سبب سخنگوی دولت شیخ حسن روحانی، مجبور به واکنش شد و اعلام کرد که «باید به خواست طبیعی افکار عمومی احترام گذاشت» و به دنبال آن قوه قضائیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، حکم اعدام سه جوان فوق را موقتاً متوقف کرد.

باری، مهم‌ترین پیامی که راه‌پیمائی اعتراضی یازده میلیون نفری در فضای مجازی بر علیه اعدام سه نفر از معترضان در خیزش آبان‌ماه ۹۸ داشت این بود که این راه‌پیمائی یازده میلیون نفری فضای مجازی، تبلور و مولود و سنتز همان تاثیرات عمیق کشتار خیزش آبان‌ماه ۹۸ (توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) بر «آگاهی فردی و اجتماعی جامعه بزرگ جهانی و جامعه بزرگ ایرانیان در سراسر جهان بوده است». پر پیداست که همین راه‌پیمائی یازده میلیون



نفری اعتراضی در فضای مجازی، بر علیه اعدام سه نفر از معترضین در خیزش آبان ماه ۹۸ نشان داد که در طول چهار دهه گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «هیچ کدام از کشتارها و قتل عام‌های سیاسی این رژیم نتوانسته است به اندازه کشتار خیزش آبان ماه ۹۸ فونکسیون آگاهی‌بخش سیاسی - اجتماعی در داخل کشور و در سطح جهان داشته باشد» که البته خود این امر معرف آن هم می‌باشد که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «هر جا که باد کاشته است، در تحلیل نهائی طوفان درو کرده است» و «هر جا که تخم مرگ پاشیده است، در تحلیل نهائی بذر مقاومت فراگیر اجتماعی و جهانی برداشت کرده است.»

به این دلیل است که می‌توان نتیجه گرفت که در فرایند پسا آبان ماه ۹۸ و در عرصه «دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی» واکنش توده‌ها نسبت به ناکارآمدی رژیم در حل ابر بحران‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و زیست محیطی، وارد فرایندی نوینی از حیات سیاسی این رژیم شده است که بدون تردید در این «فرایند نوین، فروپاشی (اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی) و یا انفجار و یا خیزش‌های فراگیر معیشتی امری محتوم و اجتناب‌ناپذیر و قریب الوقوع می‌باشند»؛ اما پرسش‌های عمده و اساسی که در اینجا در باب چگونگی سنتز و حاصل این دگرگونی و فروپاشی و انفجار و خیزش‌های فراگیر معیشتی محتوم و قریب الوقوع (در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی آتی) قابل طرح است اینکه: آیا «رادیکالیسم خودانگیخته و متمیزه و بی‌سر در این فرایند نوین می‌تواند شکل یک جنبش مردمی آگاه مترقی» به خود بگیرند؟ آیا در شرایط امروز جامعه ایران که «سازمان‌یابی مردم پایه ریشه‌داری ندارد» خیزش‌های خودانگیخته فراگیر معیشتی قریب الوقوع می‌توانند بستر ساز «اعتلای جنبش‌های مردمی آگاه و مترقی» بشوند؟ چیستی و چگونگی واکنش توده‌ها در عرصه دگرگونی‌های عمیق و اجتناب‌ناپذیر و قریب الوقوع، چگونه می‌توان از قبل تبیین کرد؟ چگونه می‌توان رابطه بین «دگرگونی‌های بزرگ در فرایند آتی» با واکنش‌های لایه مختلف گروه‌های اجتماعی جامعه ایران، به صورت آنی تحلیل کرد؟

باری، در تحلیل نهائی آنچه که می‌توان در این شرایط در پاسخ به پرسش‌های فوق به صورت کپسولی مطرح کرد اینکه «تعیین چشم‌انداز آتی واکنش اجتماعی جامعه

ایران (در آستانه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی فرایند فعلی) به کدامین مؤلفه (از فروپاشی و یا انفجار و یا اعتلای فراگیر خیزش‌های معیشتی و یا بازتولید پوپولیسم سرکوب‌گرایانه خود حاکمیت به صورت چند وجهی) در این شرایط همچنان مبهم می‌باشد» که البته دلیل این ابهام آن است که:

۱ - جبهه اپوزیسیون داخل و خارج از کشور رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از راست راست تا چپ چپ، در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران، به رغم جهت‌دهی به این خیزش‌های معیشتی فراگیر آتی، اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، «هیچ روایت و چشم‌انداز نظری و عملی برای آینده این خیزش‌ها و آینده جامعه ایران، جز به استخدام درآوردن آنها به عنوان نیروی پیاده نظام خود و به عنوان معرفی منابع قدرت بادآورده خود در راستای کسب قدرت سیاسی برای جریان خود ندارند.»

۲ - عامل دوم ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در کادر دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع این است که در تمامی ابر بحران‌های چند ساله گذشته از بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله گرفته تا بحران‌های اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی و حتی شیوع ویروس کرونا، گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران «با درک ناکارآمدی حاکمیت» چه در عرصه حرکت‌های مطالباتی، مدنی و صنفی و سیاسی و چه در عرصه حرکت‌های معیشتی خیزشی و چه در حرکت‌های اعتراضی مالباختگان «به صورت خود به خودی و بدون سازماندهی قبلی اقدام به سازمان‌یابی خودجوش محلی و حتی منطقه‌ای کرده‌اند» در نتیجه همین امر باعث گردیده تا در کنار عدم شناخت مشخص و کنکرت ما از این جنبش‌ها و خیزش‌ها، «فقدان سازماندهی سراسری نهادینه شده این جنبش‌ها و خیزش‌ها، امکان پیش‌بینی کنش و واکنش اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران را در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی دشوار بکند». یادمان باشد که مراد ما در اینجا از «سازماندهی فراگیر نهادینه شده، سازماندهی صرف حزبی و یا سیاسی نیست، بلکه گستره وسیعی از انواع تشکلیابی‌ها است که گروه‌ها و لایه‌های گوناگون اجتماعی را قادر می‌سازد تا از مجرای آنها برای دستیابی به اهداف و مطالبات مشخص خود، بر آنها تکیه می‌کنند.»



۳ - عامل دیگری که باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش اجتماعی جامعه ایران در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است، اینکه اگر چه در شرایط کنونی جامعه ایران، ابر بحران‌های اقتصادی و طبقاتی و سیاسی و زیست محیطی عامل بسیج و به صحنه آمدن گروه‌های و طبقات اجتماعی جامعه ایران شده است، اما «کوه مطالبات مدنی و ستم‌های چند وجهی» (از تبعیض جنسیتی تا تبعیض سیاسی، تبعیض اقتصادی و طبقاتی، تبعیض اجتماعی و تبعیض نژادی تا تبعیض‌های قومی و مذهبی و فرهنگی و آموزشی تحمیلی از رژیم مطلقه فقهاتی بر جامعه ایران) باعث «خیزش انبوه ناهمگون و متکثری از ناراضیان گردیده است» بدین جهت در این شرایط جنبش‌های مطالبه‌گر «آزادی‌های اجتماعی و دموکراتیک» در کنار «حرکت‌های معیشتی و برابری طلبانه و عدالت‌خواهانه» با هم مادیت پیدا کرده‌اند. در نتیجه همین دو مؤلفه‌ای شدن جبهه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش اجتماعی قریب الوقوع جامعه ایران در اشکال مختلف فروپاشی و خیزشی و انفجاری و یا ظهور پوپولیسم سرکوب‌گر حکومتی شده است. برای مثال باید عنایت داشته باشیم که در این شرایط بحث «آزادی زنان و طرح مطالبات زنان ایران» شعاری است که «پایه‌های مشروعیت اسلام فقهاتی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به صورت همه جانبه به چالش می‌کشد» در نتیجه اسارت تحمیلی بر زنان ایران، «آخرین سنگری است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در فرایند فروپاشی خود حاضر به عقب‌نشینی از آن می‌باشد.»

۴ - عامل دیگری که باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است، اینکه در این شرایط تندپیچ جامعه ایران هنوز «اکثریت روستائیان و کشاورزان جز اقشار خاموش جامعه ایران تلقی می‌شوند» اگر چه در چند سال اخیر (به علت ابر بحران زیست محیطی و بحران آب که به وضوح حیات کشاورزان را تهدید کرده است و همین خشکسالی باعث گردیده تا بستر جهت مهاجرت روستائیان به حاشیه‌نشینی کلان‌شهرهای ایران فراهم بشود) چند مورد اعتراض متهورانه مخصوصاً در استان‌های اصفهان و خوزستان داشته‌ایم ولی در تحلیل نهائی، امروز شاهد

عدم تحرک در اکثریت روستاهای ایران هستیم؛ و البته در کنار خاموشی روستائیان، باید عنایت داشته باشیم که در سال‌های اخیر بخش‌های بزرگی از طبقه متوسط شهری یا لایه‌های میانی نظیر معلمان و پرستاران و بازنشستگان دست به سازماندهی و کنش‌های صنفی اعتراضی منسجمی زده‌اند که به نظر می‌رسد، با توجه به مطالبات و شیوه‌های اعتراضی اتخاذ شده توسط گروه‌های متشکل فوق، امکان و پتانسیل پیوند با گروه‌های پائینی طبقه کار و زحمت و حتی روستائیان خاموش در آینده مادیت پیدا کند. اگر چه آنچنانکه در دو خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ شاهد بودیم، این گروه‌های اجتماعی مانند طبقه کارگر ایران نتوانستند به آن خیزش‌های فراگیر معیشتی مستضعفین پائینی جامعه ایران پیوند پیدا کنند؛ و در نتیجه همین جدائی گروه‌های اجتماعی با خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ بود که باعث گردید تا شرایط برای سرکوب همه جانبه این دو خیزش توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی فراهم بشود، بنابراین بدین ترتیب است که «شرایط ژلاتینی» این گروه‌های اجتماعی در شرایط تندپیچ امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، «عامل ابهام» در تعیین چشم‌انداز واکنش اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ ایران در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است.

۵ - عامل دیگری که باعث «ابهام» در تعیین چشم‌انداز واکنش اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است، اینکه هر چند که در فاصله سال‌های ۱۳۹۴ تا ۱۳۹۷ ما شاهد «گسترش اعتصاب‌ها و اعتراض‌های متشکل کارگری و صنفی در واحدهای مختلف و مجزا بوده‌ایم» اما از دی‌ماه ۹۶ این «خیزش‌های معیشتی و این حرکت حاشیه‌نشینان و بیکاران اتمیزه و بی‌سر و بی‌گفتمان و بی‌برنامه تکوین یافته از پائین بوده است که در دو فرایند دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ رشد و اعتلا پیدا کرده‌اند» (البته با عدم حمایت جنبش‌های طبقاتی و دموکراتیک جامعه ایران) بدین جهت با عنایت به اینکه در «این فرایند با سقوط و فروپاشی و انفجار کلاسیک در جامعه ایران روبرو نیستیم بلکه برعکس با دوره‌ای از درگیری و اعتراض و جدالی عمیق مواجه خواهیم بود» همین امر در کنار موضوع فوق «عامل ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه



ایران در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی
قریب الوقوع شده است.»

۶ - عامل دیگری که باعث «ابهام» در تعیین چشم‌انداز
واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران در
عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع
شده است اینکه برعکس جنبش ضد استبدادی سال ۵۷
مردم ایران که در آن جنبش کارگران و خیزش پائینی‌های
جامعه، «در مراحل پایانی» آن جنبش، آن هم به صورت
دنباله‌رو مادیت پیدا کردند، در فرایند فعلی این جنبش‌های
دموکراتیک و صنفی و سیاسی و مدنی و خیزش‌های معیشتی
بی‌سر و تمیزه هستند که «به عنوان موتور حرکت تحولات
فرایند آتی و آتی جامعه ایران می‌باشند» بنابراین همین
امر باعث می‌گردد که در اعتلای خیزش‌ها و جنبش‌های
آتی آنچه که بستر ساز اعتلای این خیزش‌ها و جنبش‌ها
می‌شود، (نه تلاش گفتمان‌های گوناگون جریان‌های سیاسی
راست و چپ برانداز و خارج‌نشین برای دنباله‌رو ساختن
توده‌ها حول منافع خودشان جهت کسب قدرت سیاسی
می‌باشد بلکه برعکس) نمایش سوژگی و اراده گروه‌های
مختلف اجتماعی خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر
تکوین یافته از پائین می‌باشد که با ورود به سپهر پراتیک
و مطالبه‌گری، «شرایط ناهمگون و گاه متناقض و متضاد
در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی ایجاد
می‌کنند» و بدین خاطر همین امر باعث پیش‌بینی‌ناپذیری
لحظه‌های تاریخی اعتلای خیزش‌ها و ظرفیت خود فرایند
خیزش‌ها و جنبش‌های مطالباتی و اعتراضی می‌شود. به
هر حال بدین ترتیب است که تعمیم شرایط انقلاب ۵۷ و
سرنگونی شاه به شرایط کنونی و شبیه‌سازی مکانیکی این
دو مقطع تاریخی ایران بستر ساز «یجاد ابهام» در تعیین
چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه
ایران در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی
می‌شود.

۷ - عامل دیگری که باعث «ابهام» در تعیین چشم‌انداز
واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه در عرصه
دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده
است، اینکه اگرچه رژیم مطلقه فقهاتی در شرایط فعلی در
آستانه فروپاشی اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و اجتماعی
قرار دارد، اما نباید فراموش کنیم که «سردمداران رژیم
مطلقه فقهاتی حاکم مانند سردمداران رژیم کودتائی و

توتالیتز پهلوی نیستند که با چند تا تظاهرات و ساخت
و پاخت کشورهای امپریالیستی پا به فرار بگذارند» بلکه
برعکس، در رابطه با این قیاس و مقایسه باید بگوئیم که
«جامعه ایران امروز با بشار اسد دیگری سر و کار دارند
که می‌توانند با تکیه بر سرنیزه حاکمیت‌شان را استمرار
بخشند، بدون اینکه الزاماً فروپاشی اجتماعی و اقتصادی و
سیاسی بستر ساز سرنگونی آنها بشود و بدون اینکه نیازی به
مشروعیت و محبوبیت و مقبولیت اجتماعی داشته باشند».
یادمان باشد که رژیم مطلقه فقهاتی (از دولت نهم و دهم)
تلاش کرده است تا با «نفی سکولاریسم، پروژه ناسیونالیسم
شیعی در دستور کار خود قرار بدهد که پروژه ناسیونالیسم
شیعی، یا تمدن اسلامی حزب پادگانی خامنه‌ای، با پروژه
امت اسلامی خمینی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد.»

با این همه بدین ترتیب است که «سپهر ناسیونالیسم شیعی
در این شرایط به عنوان شعاری در دست حزب پادگانی
خامنه‌ای جهت بسیج تمامی نیروهای ملی‌گرا از ملی‌گرای
سکولار تا ملی‌گرای لیبرال و ملی‌گرای مذهبی می‌باشد» که
البته همین شعار ناسیونالیسم شیعی بود که توانائی بسیج
میلیونی در جریان تشییع جنازه قاسم سلیمانی پیدا کرد؛
و مشارکت میلیونی مردم ایران در مراسم تشییع جنازه
قاسم سلیمانی باید در چارچوب همین پروژه ناسیونالیسم
شیعی، هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تفسیر کرد،
چراکه حزب پادگانی خامنه‌ای در سایه تبلیغات خود از
قاسم سلیمانی قهرمانی ملی ساخته بود که از مرزهای میهن
در برابر داعش دفاع کرده است؛ و بنابراین بدین ترتیب بود
که در لوای این پروژه، حزب پادگانی خامنه‌ای توانست در
فرایند پسا سرکوب فراگیر خونین و هولناک خیزش آبان‌ماه
۹۸ لایه‌های متفاوت مردم را حول جنازه قاسم سلیمانی
بسیج کند و اگرچه در نماز جمعه ۲۶ دی‌ماه ۹۸ خامنه‌ای
تلاش کرد تا آن نیروهای بسیج شده حول جنازه قاسم
سلیمانی را به طرف انتخابات مجلس یازدهم سوق بدهد که
البته به علت سقوط هواپیمای اوکراینی توسط موشک‌های
سپاه پاسداران، این پروژه خامنه‌ای شکست خورد.

عنایت داشته باشیم که حزب پادگانی خامنه‌ای توسط
«پروژه ناسیونالیسم شیعی» در این شرایط به دنبال آن
است که منهای به محاق بردن مبارزات طبقاتی و مدنی
و سیاسی جنبش‌های مطالباتی و جنبش‌های دموکراتیک
و جنبش‌های سیاسی (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران)



بتواند «جنبش‌های قومیتی و نژادی و جنسیتی و مذهبی از طریق همگن‌سازی صوری تحت عنوان کاذب ایران‌شهری» (به جای «برابری حق شهروندی برای همه ایرانی‌ها») به محاق بکشاند. به بیان دیگر حزب پادگانی خامنه‌ای در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران به دنبال آن است تا «توسط پروژه ناسیونالیسم شیعی یا تمدن‌سازی اسلامی مورد نظر خامنه‌ای، طیف جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را به صورت کل منسجم غیر طبقاتی تعریف نماید». نباید فراموش کنیم که شرایط امروز جامعه ایران با شرایط دهه ۶۰ خمینی متفاوت می‌باشد، چراکه در شرایط امروز جامعه ایران به جای دوران کاریزمای خمینی (که علاوه بر اینکه عکس او در سطح کره ماه قرار گرفته بود و علاوه بر اینکه با نام او - برعکس نام پیامبر اسلام - سه صلوات فرستاده می‌شد، مهندس مهدی بازرگان درست در برابر او و در برابر دوربین‌های تلویزیون به او می‌گفت: «ما در زمین بعد از خداوند غیر از جنابعالی کسی دیگر نداریم») در فرایند فعلی «روند سکولاریزاسیون فزاینده» (جدائی اسلام از حکومت و جدائی اسلام از فقه و فقاقت هزار ساله حوزه‌های فقهی) منجر به گسست جامعه ایران از روحانیت حوزه‌های فقهی و جدائی مردم از اسلام فقهی، اسلام روایتی، اسلام زیارتی، اسلام مداحی‌گری و اسلام ولایتی و در رأس آنها جدائی مردم از اسلام حکومتی رژیم مطلقه فقهی حاکم شده است (البته این گسست جامعه ایران از اسلام فقهی و رژیم مطلقه فقهی حاکم هرگز نباید به معنای جدائی مردم از دین و اسلام قرآن و پیامبر و امام علی تعریف کرد) بدین خاطر در این رابطه است که حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش می‌کند تا توسط «پروژه ناسیونالیسم شیعی از یکطرف بستری جهت به هم پیوستگی جریان‌های گوناگون و گروه‌های اجتماعی جدا شده از اسلام فقهی و حوزه‌های فقهی و جدا شده از روحانیت و جدا شده از رژیم مطلقه فقهی حاکم را فراهم نماید» و از طرف دیگر توسط پروژه «ناسیونالیسم شیعی» پروژه «ناسیونالیسم ایرانی» که به عنوان گفتمان اغلب جریان‌های اپوزیسیون برانداز خارج‌نشین از راست راست تا چپ چپ (به ویژه سلطنت‌طلبان و سازمان مجاهدین خلق) می‌باشد، سترون و عقیم سازد تا توسط آن بتواند بخشی از نیروها و حامیان این رژیم و بدنه اجتماعی و سیاسی گسسته از آن را با خود همراه کند؛ که البته آنچه‌آنکه این «پروژه در سوریه اسد شکست خورده است، قطعاً در اینجا هم شکست خواهد خورد» و لی

نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه این پروژه حزب پادگانی خامنه‌ای در این شرایط می‌تواند باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه در عرصه دینامیسم اجتماعی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع بشود.

۸ - عامل دیگری که باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران در عرصه دینامیسم اقتصادی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است اینکه در شرایطی رژیم مطلقه فقهی حاکم در فرایند فعلی «گرفتار ابر بحران‌های موجودیت و مشروعیت و مقبولیت درونی و ابر بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و زیست محیطی برون شده است» و همچنین در زمانی جامعه ایران در آستانه فروپاشی فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی قرار گرفته است که طیف اپوزیسیون داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ «امکان بدیل‌سازی و آلترناتیوسازی در شکل فراگیر توده‌ای در برابر حاکمیت مطلقه فقهی چه در عرصه گفتمان‌سازی و چه در عرصه برنامه و پایگاه اجتماعی و تغییر توازن قوای میدانی به سود خود ندارند» در نتیجه همین خلاء آلترناتیوی در این شرایط فرابحرانی رژیم مطلقه فقهی حاکم، بستری است که حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش می‌کند تا توسط آن بتواند حیات خویش را با تکیه بر این خلاء باز تولید نماید، بنابراین بدین ترتیب است که در چارچوب پروژه‌های مختلف از ناسیونالیسم شیعی تا پوپولیسم حکومتی و سرکوب فراگیر فیزیکی و مستقیم (مثل آبان‌ماه ۹۸) فرایند فروپاشی و انفجار و اعتلای خیزش‌های قریب الوقوع جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را مهار نماید. بدین خاطر اینکه تصور کنیم که رژیم مطلقه فقهی حاکم در آستانه فروپاشی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و اعتلای خیزش‌ها و انفجار جامعه ایران و ابر بحران‌های موجودیت و مشروعیت خودش، در واکنش به همه این‌ها، «تنها بر پروژه صرف سرکوب فیزیکی مستقیم (مثل آبان‌ماه ۹۸) تکیه می‌کند، رویکردی ساده‌اندیشانه می‌باشد، اگر چه قطعاً یکی از پروژه‌های رژیم در آستانه فروپاشی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی همین پروژه سرکوب فیزیکی مستقیم می‌باشد» ولی در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که در این «فرایند قریب الوقوع فقط یکی از پروژه‌های حزب پادگانی خامنه‌ای (هسته سخت رژیم مطلقه فقهی حاکم) سرکوب فراگیر و هولناک



فیزیکی مستقیم می‌باشد نه همه آن» و دلیل این امر همان است که در فرایند فروپاشی و انفجار و اعتلای فراگیر خیزش‌های معیشتی، علیرغم اینکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، گرفتار بحران مشروعیت و موجودیت می‌باشد و ساز و کارهای ایدئولوژیکی‌اش دچار ترک و گسستگی شده است و قطعاً گرفتار فروپاشی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی شده است، ولی با همه این احوال (برعکس رژیم توتالیتار و کودتائی پهلوی) «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم حاضر به عقب‌نشینی عادی در برابر اپوزیسیون مطالباتی و خیزش‌های فراگیر معیشتی نمی‌شود» و همین مقاومت حزب پادگانی خامنه‌ای در خوان هفتم عقب‌نشینی است که «پروژه انفجار در مسیر اعتلای خیزش‌های فراگیر اتمیزه بی‌سر، در فرایند قریب الوقوع فروپاشی قرار می‌دهد» که البته در صورت وقوع، «پروژه انفجار مصیبتی برای جنبش‌های خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده مدنی و سیاسی و طبقاتی اعتراضی و اعتصابی تکوین یافته از پائین می‌باشد.»

باری، بدین ترتیب است که در این شرایط، حزب پادگانی خامنه‌ای (و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) در راستای «مهار فرایند قریب الوقوع فروپاشی در کنار پروژه سرکوب فراگیر فیزیکی و مستقیم جهت مقابله با واکنش‌های اجتماعی مردم ایران بر روش‌های دیگر مثل قراردادهای نجومی با چین و روسیه و شعارهای صوری عدالت‌خواهانه و گسترش پروژه صدقه‌های حکومتی و پروژه یک دست کردن حاکمیت از قوه قضائیه تا مجلس یازدهم و البته دولت سیزدهم در سال آینده و غیره دنبال می‌کند» و بدین خاطر در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که حزب پادگانی خامنه‌ای (هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) جهت مهار فرایند فروپاشی قریب الوقوع، توسط ترکیب ساز و کارهای مختلف از جمله ماشین سرکوب خود تلاش می‌کند «چون سدی مانع تبدیل مطالبات اجتماعی به خیزش‌ها و جنبش‌ها فراگیر بشود». بر این مطلب بیافزائیم که در چهار دهه گذشته، «هرگز تا این اندازه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در برخورد با خیزش‌ها و جنبش‌های آتی با رویکرد چند مؤلفه‌ای خود را آماده نکرده بود» هر چند که در طول چهار دهه گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هرگز به صورت تک مؤلفه‌ای صرف، با جنبش‌های اجتماعی و خیزش‌های معیشتی برخورد نکرده است، هر چند که «در مجموع در طول چهار دهه گذشته، روش سرکوب فیزیکی

و مستقیم رژیم صورت فراگیرتری داشته است» و دلیل این امر همان است که تا زمانی که «توازن قوای نیروهای میدانی به سود حاکمیت باشد، رژیم می‌تواند توسط ماشین سرکوب خودش مانع از تبدیل مطالبات اجتماعی آتی به خیزش‌ها و جنبش‌های آتی بشود» و البته در صورتی که به صورت «انفجاری این مطالبات اجتماعی (آنچنانکه در دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ شاهد بودیم) بدل به خیزش‌های اتمیزه و بی‌سر بشوند، رژیم (در شرایطی که توازن قوا در عرصه میدانی به سود خودش باشد) می‌تواند توسط ماشین سرکوب خودش این خیزش‌ها را به صورت فراگیر سرکوب و قلع قمع نماید». باری، از اینجا است که این همه باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه در عرصه دینامیسم اقتصادی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع می‌شود.

۹ - عامل دیگری که باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران در عرصه دینامیسم اقتصادی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است جبهه اپوزیسیون در خارج از کشور است که با «گفتمان سرنگون‌طلبی» (نه به مثابه نخستین مانعی که عبور از آن ضروری و ناگزیر است، بلکه با «رویکرد به سرنگونی رژیم») به عنوان هدف اصلی و غایی مبارزه، آنچنانکه کلیت مبارزه ضد استثماری و ضد استعماری و ضد استبدادی در رویکرد این‌ها به سرنگونی رژیم (به عنوان شر اعظم) تقلیل یافته است. بر همین اساس، این امر باعث گردیده است که طیف‌های متنوع این افراد خارج‌نشین در نهایت به پیوستن ائتلاف‌های گسترده راست‌گرا گردن نهاده‌اند و «همه آنها بر اولویت اجماع و ائتلاف ملی جهت دستیابی به لیبرال دموکراسی پارلمانی سرمایه‌داری پای می‌فشارند». به بیان دیگر واقعیت انکارناپذیر مانعی به نام رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در برابر هر گونه خواست ابتدائی مدنی و دموکراتیک این نیروها را در عمل به این نتیجه رسانده است که «خواسته کسب قدرت سیاسی برای جریان خود، در این فرایند ولو در چارچوب نظام سرمایه‌داری (در برابر دستیابی به آن دموکراسی سه مؤلفه‌ای موعود) اولویت دارد». لذا به همین دلیل است که «جبهه برانداز خارج‌نشین با این رویکرد راهی جز این ندارد که برای سرنگونی این رژیم بر منابع قدرت امپریالیستی جهانی تکیه کنند» و خودشان را «تنها سرپل گذار از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم



تعریف نمایند». البته همین رویکرد منحرفانه بستر ساز ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران در عرصه دینامیسم اقتصادی و اجتماعی و طبقاتی قریب الوقوع شده است.

۱۰ - عامل دیگری که باعث ابهام در تعیین چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه در عرصه دینامیسم اقتصادی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است اینکه در این شرایط هنوز هم جریان‌های اصلاح‌طلب درون حکومتی تنها جریانی هستند که در سپهر سیاسی ایران به دلیل سابقه تاریخی و نزدیکی‌شان به قدرت و حکومت از «شبکه» سازمانی و توان سازماندهی برخوردار می‌باشند». امکانی که دیگر جریان‌های اپوزیسیون از راست راست تا چپ چپ در داخل و خارج از کشور از آن بی‌نصیب می‌باشند. یادمان باشد که بخش بزرگی از تحصیل‌کرده‌ها و کنش‌گران مدنی و جنبش دانشجویی و رده‌های میانی کارگزاران حکومتی «همچنان می‌توانند در نقش سازمان‌دهنده جناح به اصطلاح طلبان درون حکومتی عمل کنند» به عبارت دیگر با گسترش رادیکالیسم در جامعه بزرگ ایران، اصلاح‌طلبان درون حکومتی اکنون «بر سر دو راهی قرار گرفته‌اند» چراکه اگرچه آنان «توان شبکه‌سازی دارند، اما برعکس دو دهه گذشته دیگر گفتمان جذابی برای ارائه وسیع به توده‌ها از طریق این شبکه‌ها را ندارند» برعکس «جریان‌های اپوزیسیون راست‌گرای خارج‌نشین که تا حدی توان گفتمان‌سازی دارند، اما توان سازماندهی ندارند.»

باری بدین ترتیب است که جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی که «در دهه ۷۰ با هضم و جذب هر گونه مطالبه مدنی و منوط کردن آن به عدم تقابل ساختارشکنانه با حکومت، توانسته بودن بخش بزرگی از طبقه متوسط شهری را با خود همراه کنند و راست‌گرایانه‌ترین گفتمان‌ها را در پوسته انتقادی عرضه کنند» اینک با اوج‌گیری بحران مشروعیت و مقبولیت و موجودیت رژیم مطلقه فقه‌ای، با «خلأ» بزرگ گفتمان‌سازی روبرو شده‌اند» چراکه دیگر در این شرایط «ترفند نخ‌نمای دو گانه‌سازی کاذب درون حکومتی (مانند دهه ۷۰ و ۸۰ اصلاح‌طلبان) برای حزب پادگانی خامنه‌ای بی‌معنی شده است» آنچنانکه در جریان انتخابات مجلس یازدهم شاهد بودیم که «خامنه‌ای نه تنها روی این دو گانه‌سازی درون حکومتی خط قرمز کشید» حتی حاضر نشد که جریان میانه‌رو جناح به اصطلاح

اصول‌گراها هم تحت رهبری علی لاریجانی و علی مطهری در کسب کرسی‌های مجلس مشارکت دهد و به عمر «پروژه دوگانگی‌سازی درون حکومتی پایان داد». همچنین خامنه‌ای در جریان انتخابات مجلس یازدهم با «تهی از معنا کردن انتخابات به عنوان تنها مجرای کنش‌ورزی جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی، آخرین تیر خلاص خود را به سمت آن جناح روانه کرد.»

فراموش نکنیم که در طول بیش از ۲۰ سال گذشته «اتکای گفتمان اصلاح‌طلبی بر تفکیک امر سیاسی - مدنی از مطالبات اقتصادی - صنفی استوار بود» که از دی‌ماه ۹۶ با سقوط بخش بزرگی از لایه‌های میانی که پایگاه اجتماعی اصلاح‌طلبان بودند، «با فراگیر شدن گرداب فقر مطلق در جامعه ایران، دیگر برای جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی، تفکیک امر سیاسی - مدنی از مطالبات اقتصادی - صنفی بی‌معنی شد» چراکه در زمانیکه «ابتدائی‌ترین مطالبات به دلیل فشار سرکوب به سرعت به تقابل با حاکمیت می‌انجامد و وجهه سیاسی پیدا می‌کند، دیگر نمی‌توان به سادگی پیوستگی مطالبات معیشتی و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی را انکار کرد» (هر چند که دولت‌های مورد حمایت جریانات به اصطلاح اصلاح‌طلب در دو دهه گذشته چه در سرکوب اعتراضات اجتماعی و آزادی‌های سیاسی و مدنی و چه در سرکوب اعتراض‌های خیزشی معیشتی، با هسته سخت رژیم همراه بوده‌اند). باری بدین ترتیب است که در این فرایند فروپاشی، خود همین جایگاه جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان حکومتی باعث «ابهام» در تعیین چشم‌انداز واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه در عرصه دینامیسم اقتصادی و سیاسی و طبقاتی قریب الوقوع شده است. *

پایان

در «تابستان ۶۷» چرا «آنها را کشتند؟»

و «حجر بن عدی و معاویه» و «حسین و یزید» به صورت عریان و آشکار در می‌آورد، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ است.»

تنها سوالی که «جنایت در تاریخ» را برای همیشه تعریف می‌کند موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ است.»
تنهای سوالی که «ناس را از خناس» و «مظلوم را از ظالم» و «شهید را از جلاد» و «هابیل را از قابیل» و «حق را از باطل» و «خون را از تریاک» و «طاغوت را از الله» جدا می‌سازد، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ است.»

تنها سوالی که فرقان «نور و ظلمت» می‌باشد، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ است.»

باری، قبل از هر چیز اولین موضوعی که در این رابطه به نظر می‌رسد اینکه چرا موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷» در ۳۲ سال گذشته از این همه اهمیت برخوردار شده است؟

در پاسخ به این سؤال است که باید بگوئیم که:

۱ - «قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷» موضوع «فتوای مستقیم خود خمینی بوده است». هر چند که جناحی از رژیم تلاش می‌کنند تا با نسبت دادن آن به حاج احمد و جعل خط و امضاء توسط او، «خمینی را از این ماجرا تبرئه کنند.»

۲ - فتوای خمینی در خصوص «قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷» در چارچوب این «رویکرد فلسفی او به انسان»

در مزار آباد شهر بی‌تپش
وای جغدی هم نمی‌آید بگوش
دردمندان بی‌خروش و بی‌فغان
خشمناکان بی‌فغان و بی‌خروش
آب‌ها از آسیا افتاده است
دارها برچیده، خون‌ها شسته‌اند
جای رنج و خشم و عصیان بوته‌ها
پشکین‌های پلیدی رسته‌اند
مشت‌های آسمان کوب قوی
واشده‌ست و گونه‌گون رسوا شده‌ست

یا نهان سیلی‌زنان، یا آشکار کاسه پست گدائی‌ها شده‌ست
خشمگین ما بی‌شرف‌ها مانده‌ایم

تنها سوالی که در طول ۳۲ سال گذشته هیچکدام از جریان‌های درونی قدرت حاضر به پاسخگویی آن نشده‌اند، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ بوده است.»

تنها سوالی که طرح آن مشروعیت و موجودیت و مقبولیت حاکمیت مطلقه فقهاتی در طول ۳۲ سال گذشته به چالش می‌کشد، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ است.»

تنها سوالی که برای همیشه (آینده و تاریخ) جوهر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را تعریف می‌کند، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ است.»

تنها سوالی که جوهر اسلام فقهاتی هزار ساله حوزه‌های فقهی را تعریف می‌نماید، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ است.»

تنها سوالی که دیوار چین در مرزبندی بین «اسلام دگماتیست فقهاتی» (و روایتی، زیارتی، ولایتی و حوزه‌های فقهاتی) با «اسلام تطبیقی» ایجاد می‌کند، موضوع «قتل و عام زندانیان سیاسی سال ۶۷ است.»

تنها سوالی که خندق مرزبندی بین «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» در عرصه نظری و عملی تعریف می‌نماید، موضوع «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ است.»

تنها سوالی که تفاوت «کفر و ایمان» و «شرک و توحید» و «ابراهیم و نمرود» و «موسی و فرعون» و «بلال و امیه بن خلف» و «ابن ملجم و علی ابن ابیطالب»



صورت گرفته است، چراکه او می‌گفت: «جمهوری اسلامی حتی یک انسان را نکشته است، آن‌هایی که کشته شدند همه سبع (حیوان وحشی) بوده‌اند.»

۳ - زندانیان سیاسی قتل و عام شده توسط فتوای خمینی در تابستان سال ۶۷ همه قبلاً با «حکم قطعی خود دستگاه قضائیه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم محکوم به حبس شده بودند و اغلب آنها هم حکم حبس خود را کشیده بودند» و هم به اصطلاح مشغول «حبس ملی کشیدن» بودند.

۴ - «دادگاه‌های یک دقیقه‌ای قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷» فقط از دو سؤال یا سه سؤال تشکیل می‌شدند، اینکه «آیا عقیده‌ات قبول داری؟»، «آیا حضری مصاحبه تلویزیونی بکنی؟»، «آیا در جنگ با صدام حسین روی مین می‌روی؟»

پر پیداست که هر سه سؤال فوق، «پرسش در باره اعتقادات آنها بوده است، نه پرونده قضایی و یا پرونده سیاسی فردی آنها.»

۵ - شرایط زمانی تاریخی انجام قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ مهم می‌باشد. چراکه قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ در فرایند پسا قبول قطعنامه آتش بس جنگ ۸ ساله (رژیم مطلقه فقاهتی حاکم با حزب بعث عراق) بود که به علت اینکه «قبول قطعنامه همراه با زهر خوردن خمینی» (در مرحله شکست و ضعف رژیم مطلقه فقاهتی حاکم) صورت گرفت و از آنجائیکه با قبول آتش بس توسط رژیم مطلقه فقاهتی، سازمان مجاهدین خلق حملات نظامی خودش (تحت عنوان فروغ جاویدان) شروع کرده بود و با شعار: «امروز مهران، فردا تهران» به طرف کرمانشاه در حال حرکت بود، در نتیجه این همه باعث شده بود تا همراه با قبول آتش بس و حمله نظامی سازمان مجاهدین خلق، «موجودیت و مشروعیت و مقبولیت گذشته رژیم مطلقه فقاهتی همه با هم به چالش کشیده شوند». لذا طبیعی بود که «قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ انتقام بی‌رحمانه رژیم مطلقه فقاهتی، جهت پر کردن شکست‌های جبهه‌های داخلی و خارجی‌اش باشد.»

۶ - در چارچوب رویکرد خمینی به حفظ رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، آنچنانکه می‌گفت: «اوجب الواجبات، حفظ جمهوری اسلامی می‌باشد» و در این رابطه اعلام می‌کرد که بنابه «مصلحت نظام، می‌شود حتی نماز و روزه مردم را موقتاً تعطیل کرد»، طبیعی است که «قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ در کادر مصلحت نظام حاکم با تشخیص خود خمینی انجام گرفته است». آنچنانکه در عرصه همین «مصلحت نظام»

و «انجام اوجب الواجبات» نخستین قتل آن، «خود قانون اساسی» رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بود (چرا که با اینکه در اصل ۳۸ قانون اساسی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم اعلام شده است که «هر گونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است، اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است. متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می‌شود»، یادمان باشد که در طول ۴۲ سال گذشته، عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، مرامنامه نانوشته عملی حاکم بر زندان‌های سیاسی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم عبارت بوده‌اند از:

الف - شکنجه.

ب - اعتراف‌گیری.

ج - حکم‌های از پیش مشخص شده توسط نهادهای اطلاعاتی و امنیتی.

د - اصل بر مجرم بودن، مگر اینکه شخص بتواند عکس آن را ثابت نماید.

ه - هتک حرمت و حیثیت مبارز سیاسی برای شکستن اراده مقاومت او.

و - عدم حق انتخاب وکیل توسط مبارز سیاسی آنچنانکه در دادگاه‌های یک دقیقه‌ای قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷، «خمینی با صراحت حکم قتل و عام قبلی آنها را صادر کرده بود» و تحویل عمه و اکراه خود جهت اجرا داده بود.

پر واضح است که آنچنانکه شاهد بودیم، در آن دادگاه‌های یک دقیقه‌ای قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ «نه صحبت از وکیل بود و نه صحبت از دادخواهی و نه صحبت از حتی کیفر خواست فرمالیته و صوری، فقط مانند دادگاه‌های فاشیستی و نازیستی از عقیده فرد (نه از اتهام و پرونده سیاسی فرد) یک سؤال یا دو سؤال می‌کردند و سپس مستقیم به اتاق‌های از پیش آماده پشت اتاق به اصطلاح دادگاه می‌بردند و اویزان می‌کردند و خود هم اویزان پای آنها می‌شدند تا هر چه زودتر متهم اعدام بشود تا نوبت به چهار نفر بعدی که در صف پشت اتاق‌های اعدام آماده بودند، بشود.»

۷ - یادمان باشد که در کادر اسلام فقاهتی و روایتی و زیارتی و ولایتی حوزه‌های فقه‌ای، در طول هزار سال گذشته عمر این حوزه‌ها «نه تنها انسان در چارچوب عقیده تعریف می‌شود» و در رویکرد آنها به قول مسیح: «انسان برای شنبه است، نه شنبه



برای انسان» بلکه از همه مهمتر اینکه، «بزرگ‌ترین فیلسوفان هزار ساله گذشته حوزه‌های فقهاتی، امثال ملاصدرا (رسماً در کتاب اسفار اربعه خود) زنان که نیمی از جمعیت انسان‌های روی زمین می‌باشند، جزء انسان‌ها به شمار نمی‌آورند و آنها را حیواناتی می‌دانند که در راستای تولید نسل، خداوند آنها را در اختیار مردان قرار داده است.»

طبیعی است که در چنین اسلامی که «زن با یک فتوا از انسان بودن خارج می‌شود» چگونه می‌توان باور کرد که چنین «رژیمی برای زندانیان سیاسی حق انسانی قائل بشود» و باز طبیعی است که در زندان‌های سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی، از بدو ورود، مبارز سیاسی به آنجا، تمام تلاش بازجویان و ماموران امنیتی و اطلاعاتی بر این امر قرارداد که:

الف - مبارز سیاسی اگر پایگاه جمعی و گروهی دارد با تخلیه اطلاعات توسط شدیدترین شکنجه‌ها به صورت فوری گروه و جریان سیاسی مربوطه را زیر ضرب قرار بدهند. لذا در این رابطه است که مهمترین مساله هر مبارز سیاسی در بدو ورود به زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی حاکم این است که از «حریم گذشته خودش (توسط تحلیل مشخص از شرایط مشخص) مراقبت نماید.»

ب - در مرحله دوم، برنامه آنها بر این امر قرار دارد تا «مبارز سیاسی قبل از رفتن به دادگاه به صورت فردی بشکنند» تا او نتواند از زندان رژیم مطلقه فقهاتی، «هویت سیاسی و انسانی و اجتماعی کسب نماید». لذا در عرصه «شکستن مبارز سیاسی است که آنها تلاش می‌کنند توسط شکنجه و رعب و وحشت و تیغ و دار و درفش و انفرادی، امکان مقاومت کردن را از مبارز سیاسی بگیرند» و با شکستن مقاومت مبارز است که آنها وارد «اعتراف‌گیری از مبارزان می‌شوند» و از آنجا است که (آنها پس از شکسته شدن مبارز) از او با زبان خودش، نه تنها «هویت جریانی او را می‌گیرند، بلکه هویت سیاسی و هویت اعتقادی و هویت اجتماعی و حتی هویت انسانی و خانوادگی او را (با زبان خود مبارز شکسته شده) هم می‌گیرند.»

یادمان باشد که «هر انسانی وقتی زیر فشار و سرکوب و شکنجه شکسته می‌شود، به علت به چالش کشیده شدن خود واقعی‌اش و جایگزین شدن خود کاذب تزریقی توسط بازجو و دستگاه امنیتی و اطلاعاتی گرفتار سقوط آزاد در شخصیت قبلی خودش می‌شود» و طبیعتاً اگر او نتواند جلو این «سقوط آزاد از شخصیت قبلی خودش را بگیرد» مجبور می‌شود تا با زدن نقاب بر چهره

خود، «خویشتن خویش را پشت آن پنهان کند.»

۸ - در خصوص قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ توسط فتوای خمینی، آنچه بیش از همه قابل توجه بود، «موضوع خروج حسینعلی منتظری از رژیم بود». نباید فراموش کنیم که «حسینعلی منتظری مؤسس نظری و عملی گفتمان ولایت فقیه چه در خبرگان قانون اساسی و چه در حوزه‌های فقهاتی داخل کشور بود» اما تنها عاملی که باعث گردید تا «حسینعلی منتظری خروج خودش را از نظام به صورت علنی اعلام کند و قائم مقام رهبری رژیم مطلقه فقهاتی را تحویل خود خمینی بدهد و عطای قدرت را به لقائش ببخشد، موضوع قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ بود». بدین جهت:

چه شد که قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ باعث عصیان منتظری بر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم گردید؟

چه شد که منتظری، همان کاخ نظری و عملی ولایت مطلقه که از خبرگان قانون اساسی ساخته بود، با دست خود ویران کرد؟ منتظری در «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ چه دید که زیر و زبر شد؟»

مگر خود منتظری جنایت دهه شصت زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی به صورت مستقیم رصد نمی‌کرد؟

چه شد که منتظری در نامه معرفاش به خمینی (در خصوص قتل و عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷) خطاب به او نوشت «تو روی ساواک شاه را سفید کرده‌ای؟»

در پاسخ به این چه شده‌ها، باید بگوئیم که «منتظری تا تابستان سال ۶۷ نمی‌دانست که خمینی تئوری مصلحت نظام را جایگزین تئوری ولایت فقیه گذشته خود کرده است». جنگ بین خمینی و منتظری در سال ۶۷ که نهایتاً باعث خروج او در فروردین ۹۸ گردید «جنگ بین دو رویکرد ولایت فقیه منتظری، با رویکرد مصلحت نظام خمینی بود». خمینی در چارچوب رویکرد «مصلحت نظام» بود که در متمم قانون اساسی (که قبل از وفاتش تمامی بسترهای بازسازی قانون اساسی را در پیشنهاد متمم قانون اساسی مطرح کرده بود) «مرجعیت را از شرط ولایت فقیه برداشت» و خمینی در چارچوب رویکرد «مصلحت نظام» بود که در پیشنهاد متمم قانون اساسی، عنوان «ولایت مطلقه فقهاتی» را مطرح کرد و خمینی در چارچوب «مصلحت نظام» بود که «شوراها برای قوه قضائیه و دیگر قوای تعیین کننده کشوری را برداشت» و مستقیم در اختیار ولایت مطلقه



فقیه قرار داد؛ و خمینی در چارچوب مصلحت نظام بود که در بهار ۵۹ «فتوای کودتای فرهنگی را داد» و خمینی در چارچوب «مصلحت نظام» بود که «فتوای قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ صادر کرد» و خمینی «تنها پروژه‌ای که در فرایند پسا انقلاب ۵۷ در چارچوب رویکرد ولایت فقیه قبلی خود انجام داد، فقط لایحه قصاص سال ۵۹ بود» که تا کنون با اینکه بیش از ۴۰ سال از تنظیم آن لایحه قصاص می‌گذرد، هنوز آن لایحه قصاص به مجلس نرفته است و هنوز آن لایحه قصاص نه تنها بدل به قانون نشده است، «بلکه بسیاری از احکام آن لایحه مثل سنگسار و مرتد و قطع دست و غیره، کلاً از احکام قضائی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم خارج شده است». لایحه قصاص (در سال ۵۹ که خمینی توسط آن «جبهه ملی را مرتد اعلام کرد» و «مصدق کافر خواند» و «مهندس مهدی بازرگان نگون‌بخت را به اعتراف‌گیری و مصاحبه رادیو تلویزیونی کشانید») برای خود خمینی یک «دنیا درس و تجربه بود» چراکه «خمینی با لایحه قصاص دریافت که با اسلام دگماتیست فقهاتی و گفتمان ولایت فقیه خودش نمی‌تواند قدرت بادآورده حکومتی برای روحانیت حوزه‌های فقهاتی حفظ نماید»، لذا در این رابطه بود که «خمینی در فرایند پسا لایحه قصاص خودش را در برابر یک انتخاب بزرگ دید و آن گفتمان ولایت فقیه قبلی خودش و یا گفتمان و پروژه مصلحت نظام برای حفاظت از حکومت و قدرت و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم»، اینجا بود که وقتی خمینی حکومت و قدرت و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را انتخاب کرد، راهی جز «عبور از پروژه دست‌ساز ولایت فقیه خودش را نداشت» و از آنجا بود که خمینی با انتخاب پروژه مصلحت نظام که از بهار سال ۵۹ با کودتای فرهنگی استارت آن را زده بود و در شکست پروژه لایحه قصاص، تصمیم نهائی برای جایگزین کردن تمام عیار «پروژه مصلحت نظام» به جای «پروژه ولایت فقیه» خود را گرفت. در نتیجه از آن مرحله بود که در مانیفست نظری و عملی خمینی رویکرد فقهاتی دنباله‌رو رویکرد مصلحت نظام شد؛ و «پروژه ولایت فقیه تنها نقاب و روکشی بر روی رویکرد مصلحت نظام شد.»

بدین جهت از آنجا بود که «موتور پروژه ولایت فقیه خمینی تغییر کرد» و «مصلحت نظام موتور پروژه ولایت فقیه خمینی شد» به بیان دیگر تا زمانیکه «ولایت فقیه موتور حرکت خمینی بود، خمینی وظیفه خودش را تنها اجرای احکام فقهی حوزه‌های فقهاتی تعریف می‌کرد» و آنچنانکه بارها اعلام می‌کرد، او بر این باور بود «که با اجرای احکام فقهاتی کار او و روحانیت به پایان

می‌رسد» (کتاب ولایت فقیه خمینی - ص ۹ - سطر ۲ به بعد). «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق آن می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت» (کتاب ولایت فقیه خمینی) اما از زمانیکه «مصلحت نظام موتور ولایت فقیه خمینی شد»، نه تنها دیگر هدف خمینی اجرای احکام (آنچنانکه در لایحه قصاص مدون شده بود) نبود بلکه شعار خمینی شدند: «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» و «اوجب الواجبات حفظ نظام جمهوری اسلامی است»، بنابراین بدین ترتیب بود که دیگر «خمینی نیازی به جانشینی و قائم مقام رهبری منتظری نداشت» چراکه «انتخاب منتظری به قائم مقام رهبری مربوط به دوران گفتمان ولایت فقیه خمینی بود» که البته منتظری در آن مرحله حتی «بهتر از خود خمینی و بهشتی توانست هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی ولایت فقیه خمینی را به عنوان یک گفتمان مسلط، حتی در حوزه‌های فقهاتی درآورد.»

طبیعی بود که از مرحله‌ای که خمینی گفتمان «مصلحت نظام» را جایگزین گفتمان «ولایت فقیه» سابق خود کرد، دیگر حسینعلی منتظری را نمی‌توانست به عنوان «فرمانده آینده گفتمان مصلحت نظام بکند». باری، از آنجا بود که رویکرد «مصلحت نظام خمینی، تنها محدود به حکم شطرنج و موسیقی و احکام دیگر فقهی نمی‌شد» تا منتظری بتواند خودش را به آن دایره برساند، بلکه برعکس گفتمان «مصلحت نظام در تمامی نهادهای قدرت از سیاست خارجی و دخالت در کشورهای منطقه» مثل دستور کودتا به ارتشیان صدام حسین گرفته تا شکنجه و قتل عام زندانیان، بنابراین بدین ترتیب بود که گرچه «منتظری در مراحل اولیه کوشید تا کشان کشان خودش را با گفتمان مصلحت نظام خمینی هم مطابقت دهد» اما سرانجام در جریان «قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ منتظری به گذشته خود پشت کرد» و رسماً به خمینی اعلام کرد که: «دیگر حاضر نیستم با تو در جهنم بیایم» و از آنجا بود که «منتظری دریافت دیگر خمینی حاضر به بازگشت دوران گفتمان ولایت فقیه گذشته خود نیست.»

بدین ترتیب منتظری جنگ جدائی خودش را با خمینی آغاز کرد که البته ماجرای «سید مهدی هاشمی و امید نجف آبادی در سال ۶۷ هزینه‌ای بود که منتظری در این رابطه پرداخت کرد» به عبارت دیگر «اعدام سید مهدی هاشمی و امید نجف آبادی،



علت جدائی منتظری از خمینی نبود، بلکه معلول آن بود» که البته همین انتقام‌گیری از منتظری نشان داد که «منتظری مرد معامله با خمینی، در چارچوب وجه معامله و وجه المصالحه قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ نیست». حاج احمد خمینی در خاطرات خود در باب آن نامه معروف اعتراض به قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ می‌نویسد، «خمینی تا صبح آن نامه در دستش بود و قدم می‌زد». یادمان باشد که منتظری در آن نامه معروف به خمینی می‌نویسد: «که کدام معلم در تاریخ بشر ضرباتی که تو بر من وارد کرده‌ای بر شاگرد خودش وارد کرده است». باری، بدین ترتیب بود که بزرگترین هزینه‌ای که خمینی به خاطر قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ پرداخت کرد، عبارت بود از «جدائی حسینعلی منتظری» و در ادامه آن بسترسازی برای تغییر زیربنائی قانون اساسی و مطلق کردن ولایت فقیه جهت متمم قانون اساسی بود؛ که در مقایسه بین «قانون اساسی رژیم با متمم قانون اساسی این رژیم مطلقه فقاهتی حاکم» می‌توانیم داوری کنیم که اگر «قانون اساسی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم را سنتز گفتمان ولایت فقیه خمینی تعریف کنیم که توسط حسن آیت و سید محمد بهشتی و حسینعلی منتظری تدوین شده بود» قطعاً باید «متمم قانون اساسی را سنتز گفتمان مصلحت نظام خمینی بدانیم».

به هر حال در این رابطه است که می‌توانیم بگوئیم که فاصله قانون اساسی (که در سال ۵۸ و در تنور داغ فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران مادیت پیدا کرد) با متمم قانون اساسی (که در سال ۶۸ در تنور داغ فرایند پسا فوت خمینی به رأی گذاشته شد) فاصله بین «گفتمان ولایت فقیه» و «گفتمان مصلحت نظام» می‌باشد. فراموش نکنیم که جدائی حسینعلی منتظری از نظام مطلقه فقاهتی:

اولاً «بزرگ‌ترین جراحی درونی نظام بود» چراکه «منتظری در پست قائم مقامی خمینی اقدام به این جراحی بزرگ کرد.»

ثانیاً منتظری منهای جایگاه سیاسی‌اش در قدرت که قائم مقام خمینی بود، در عرصه حوزه‌های فقاهتی داخل کشور هم به علت جایگاه فقهی و فلسفی که داشت، فرد ریشه‌داری بود و همین ریشه‌داری او در درون حوزه فقاهتی بود که باعث گردید تا جدائی او از رژیم و خمینی، «بسترساز یک ریزش بزرگ در درون رژیم مطلقه فقاهتی و حوزه‌های فقاهتی بشود» و افراد بزرگی مثل طاهری در اصفهان به مرزبندی با رژیم بپردازند و با استعفا از نمایندگی خامنه‌ای در اصفهان (پس از خمینی) رسماً از رژیم جدا بشوند.

ثالثاً از آنجائیکه منتظری در طول ۷ سال پیش از جدائی از رژیم توسط دستگاه‌های تبلیغاتی خود رژیم با چاپ رساله او، «به عنوان مرجع تقلید در داخل و خارج از کشور معرفی کرده بودند» لذا همین امر باعث گردید که «جداسازی منتظری حتی ریشه تا اعماق جامعه ایران پیدا کند» آنچنانکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که هرگز در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، «ریزش نیروها از بالا تا پایین در حد ریزش جدائی منتظری از رژیم مطلقه فقاهتی صورت نگرفته است» که برای فهم جایگاه این جدائی تنها کافی است که بدانیم ۳۰ سال بعد از جدائی منتظری از نظام مطلقه فقاهتی حاکم، احمد منتظری فرزند حسینعلی منتظری با پخش فایل‌های صوتی منتظری در برخورد با گروه مرگ و داوری او در باب قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ و اعلام اینکه در آن فایل خطاب به گروه مرگ می‌گوید: «شما با این کارتان (قتل عام زندانیان در تابستان ۶۷) در آینده خمینی را جزء جنایتکاران تاریخ کرده‌اید» همه و همه باعث گردید تا پس از ۳۰ سال باز بزرگترین سند جنایت قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ باز افشاگری‌های منتظری باشد، آنچنانکه باید گفت «اگر منتظری در باب قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ افشاگری نمی‌کرد، هرگز و هرگز تا این حد به صورت فراگیر این فاجعه بزرگ تاریخ بشر آفتابی نمی‌شد». یادمان باشد که منتظری در زمانی این فاجعه هولناک تاریخ بشر را آفتابی کرد که خمینی هنوز بر تخت کاریزماتیک خودش تکیه زده بود و خمینی برای خودش قدرت خدائی قائل بود؛ و خمینی از جنگ با صدام شکست خورده بود و جام زهر را نوشیده بود و با خوردن جام زهر تلاش می‌کرد تا بستر باز تولید گسترده قدرت خود در عرصه داخلی و خارجی فراهم بکند؛ و البته بیماری سرطان هم از فروردین ۶۷ تمامی بدن او را به چالش کشیده بود و خلاء جانشینی او آینده رژیم مطلقه فقاهتی او را هم به چالش کشیده بود. البته باید به این پارامترها موضوع حمله‌های پی در پی مجاهدین خلق با شعار «امروز مهران، فردا تهران» را هم اضافه بکنیم.

باری، اینجا بود که «خمینی فتوای قتل عام زندانیان سیاسی را صادر کرد». بدین ترتیب بود که خمینی با فرمان قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ نشان داد که:

اول که «او انتقام شکست در جبهه جنگ خارجی‌اش، از ایرانیان داخل کشور و آنهم از زندانیان محبوسی گرفت که همه آنها قبلاً با حک قطعی محکوم به حبس شده بودند و سال‌ها در زندان بودند و بنابراین نمی‌توانستند اقدامی علیه رژیم مطلقه فقاهتی



او انجام بدهند» آن هم با دادگاه‌های یک دقیقه‌ای که صورت مصاحبه‌ای با طرح دو یا سه سؤال اعتقادی داشتند که به پرونده سیاسی فردی آنها ربطی نداشتند.

دوم آنچنانکه سلطان دوم رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در فروردین ۵۷ با کشتن ۹ نفر از زندانیان سیاسی مجاهد و فدائی در تپه‌های اوین نشان داده بود که رژیم‌های توتالیتر در انتقام‌گیری بر پر کردن چاله‌های شکست خویش از سنگر انسان‌های محبوس در چنگال خود شروع می‌کنند.

سوم نشان داد که رژیم مطلقه فقهاتی در شرایطی که موجودیت و مشروعیتش به چالش کشیده شود «همه چیز برای خود مباح می‌داند.»

چهارم او نشان داد که در چارچوب گفتمان مصلحت نظام، علاوه بر اینکه مصلحت نظام یدک کش فقه و دین و اخلاق می‌باشد «معیار ارزش‌گذاری همه چیز حفظ قدرت حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد.»

پنجم همه مخالفین رژیم مطلقه فقهاتی سبع (حیوان وحشی) هستند و هیچ انسانی نمی‌تواند مخالف رژیم مطلقه فقهاتی بشود و «آنهائی هم که در تابستان سال ۶۷ قتل و عام شدند سبع بودند، نه انسان.»

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم به سوال‌های آغازین این نوشتار بپردازیم، اینکه چرا قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ تنها موضوعی است که در طول ۳۲ سال گذشته هیچکدام از جریان‌ها و جناح‌های درونی قدرت حاضر نشده‌اند در باب آن پاسخگو باشند و هر کدام از «جریان‌های درونی قدرت، از شرایط سال ۶۷ خود را بی‌اطلاع از موضوع می‌دانند؟» باید در پاسخ به این سؤال بگوئیم که علت و دلیل این موضوع آن است که:

اولاً تمامی جریان‌ها و جناح‌های درونی قدرت، «خمینی را بن مایه تمامی موجودات نظام می‌دانند» و هر گونه به «زیر سؤال کشیدن خمینی در نگاه آنها به چالش کشیدن کل نظام در هر زمانی می‌باشد» بنابراین از آنجائیکه قتل و عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ «باعث به زیر سؤال رفتن خمینی و پروژه ولایت فقیه و پروژه مصلحت نظام او می‌شود» در نتیجه همه این‌ها باعث می‌گردد تا «قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ سال به عنوان خط قرمز همه جناح‌های درونی قدرت بشود». فراموش نکنیم که حتی جریان‌های به اصطلاح

اصلاح‌طلبان درونی حکومتی که خود را نیروهای رادیکال درونی حکومتی تعریف می‌کردند، از میر حسین موسوی تا شیخ مهدی کروبی و تا سید محمد خاتمی همگی «دوران طلائی خودشان را همان دوران خمینی می‌دانند» و از آنجائیکه همه این جریان‌ها و جناح‌های سیاسی درونی قدرت «حیات سیاسی خودشان را در گرو حفظ نظام مطلقه فقهاتی می‌دانند» و خارج از نظام مطلقه فقهاتی نه تنها امکان رقابت قدرت برای خود نمی‌بینند، بلکه اصلاً برای خود امکان حیات سیاسی هم نمی‌بینند؛ و البته همه این‌ها در خصوص قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۶۷ مدعی هستند که اطلاعی نداشته‌اند. «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ.»

ثانیاً همه جریان‌های سیاسی درونی قدرت خوب می‌دانند که هیچگونه قدرت و پتانسیلی برای آنها جهت حمایت از جنایتی که در «قتل عام زندانیان سیاسی توسط فتوای خمینی در تابستان سال ۶۷ صورت گرفته، نه به لحاظ فقهی و نه به لحاظ سیاسی و نه به لحاظ اخلاقی و نه به لحاظ منطقی باقی نمانده است» و آنچنانکه حسینعلی منتظری در فایل خودش خطاب به گروه مرگ گفته است «کمترین فونکسیون این جنایت هولناک در آینده تاریخ بشر این خواهد بود که عاملین این جنایت هولناک را به عنوان جنایتکارترین قاتلان تاریخ بشر تعریف بکنند»، بنابراین بدین ترتیب است که در طول ۳۲ سال گذشته (پسا جنایت هولناک قتل عام زندانیان سیاسی تابستان سال ۷۶) هیچکدام از جریان‌ها و جناح‌های درونی قدرت، نه توان محکوم کردن این جنایت هولناک را دارند و نه توان حمایت از بزرگترین فاجعه قرن بیستم بشریت را دارند. پس بهترین تاکتیک و راه برای حفظ خودشان در برابر آن جنایت هولناک قرن بیستم، «بی‌اطلاعی آنها از جنایت انجام شده در تابستان سال ۷۶ می‌باشد، در صورتی که همه آنها (از میر حسین موسوی و سید محمد خاتمی و شیخ مهدی کروبی تا اکبر هاشمی رفسنجانی و سید علی خامنه‌ای) می‌دانند که دروغ می‌گویند.» «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ - وای در آن روز برای تکذیب کنندگان» (سوره مرسلات - آیه ۱۵).

یادمان باشد که «درزگیری تاریخ، یکی از مهمترین وظایفی است که نظام‌های توتالیتر و دیکتاتوری ایدئولوژیک برای پوشانیدن جنایت‌های خود بر آن تکیه می‌کنند». برای مثال در ترکیه اگر کسی جرات کند به قتل عام ارمنی‌ها توسط ترکان جوان اشاره بکند، مجبور می‌شود جلای وطن کند، حتی اگر ناقد برنده جایزه نوبل کشور در ادبیات هم باشد. مع الوصف، بدین



ترتیب است که «تمامی جناح‌های درونی قدرت حاکم در این رابطه تلاش می‌کنند تا با تکیه بر درزگیری تاریخ در برابر فاجعه تابستان ۶۷ یا قتل عام زندانیان سیاسی توسط فتوای خمینی بی‌تفاوت عبور کنند، به امید اینکه رویکرد درزگیری تاریخ آنها، بتواند به مرور زمان، این فاجعه هولناک تاریخ بشر را به فراموش خانه تاریخ بایگانی نماید» و اما در خصوص سؤال دیگر یعنی اینکه چرا طرح قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ (توسط فتوای خمینی) خط قرمز رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۲ سال گذشته بوده است؟ و چرا طرح قتل عام زندانیان سیاسی تابستان ۶۷ باعث می‌گردد تا «مشروعیت و مقبولیت و موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای همیشه به چالش کشیده بشود؟»

برای پاسخ به این دو سؤال باید بگوئیم که «موجودیت و مشروعیت و مقبولیت» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۲ سال گذشته، در گرو این بوده است که آنها «منشاء تکوین قدرت خودشان را یا به صورت تک مؤلفه‌ای به آسمان» (به لحاظ کلامی به خدا و پیامبر و امام زمان) وصل بکنند و یا منشاء تکوینی خودشان را به صورت دو مؤلفه‌ای در کنار آسمان، «به زمین و انتخاب مردم هم وصل بکنند». پر واضح است که قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ هر دو این «منشاء قدرت» را به چالش کشیده است؛ و دلیل این امر همان است که «رژیم مطلقه فقهاتی نه به لحاظ فقهی و نه به لحاظ سیاسی و نه به لحاظ اخلاقی، توان تبیین این فاجعه و حمایت از آن را ندارند» و همین ناتوانی رژیم در حمایت فقهی و سیاسی و اخلاقی از فاجعه هولناک قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ باعث شده است که هم «منشاء آسمانی و هم منشاء زمینی مشروعیت و مقبولیت و موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به چالش کشیده بشود.»

یادآوری می‌کنیم که به موازات به چالش کشیده شدن منشاء آسمانی و منشاء زمینی رژیم، «سرکوب قتل و کشتار جایگزین اهرم‌های زمینی و آسمانی شده است» یعنی همان اهرم سرکوب و رعب و کشتاری که رژیم در فرایند ۳۲ ساله پسا قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ بر آن تکیه کرده است. برای فهم این مهم لازم است که در اینجا به ذکر مثالی بپردازیم. در جریان کشتار آبان‌ماه ۹۸ رژیم مطلقه فقهاتی، حداقل پایگاه اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به شدت ریزش کرد؛ و همین امر باعث گردید تا شرایط برای اوج‌گیری ابر بحران موجودیت و مشروعیت و مقبولیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم فراهم بشود؛ و از اینجا بود که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تلاش کرد تا با بازی

با احساسات مردم ایران در جریان تشییع جنازه میلیونی مردم از جنازه قاسم سلیمانی، به خیال خودشان به ترمیم گسل عظیم، ابر بحران مشروعیت و مقبولیت و موجودیت خود بپردازند که البته با جریان سقوط هواپیمای اوکراینی و بالماسکه بازی رژیم در این رابطه، این همه باعث گردید تا تمام رشته‌های رژیم پنبه بشود. به طوری که طبق آمار علی مطهری در انتخابات مجلس یازدهم در اسفندماه ۹۸ تنها «۱۸درصد از مردم مشمول حق رأی دادن تهران در انتخابات پایتخت شرکت کردند و تازه از این ۱۸درصد شرکت کننده در انتخابات ۸درصد رأی‌های آنها هم رأی باطله بوده است» به عبارت دیگر طبق آمار ارائه شده توسط علی مطهری در آخرین انتخابات رژیم تنها «ده در صد مردم صاحب رأی تهران شرکت کردند و ۹۰درصد مردم تهران در این انتخابات، با تحریم صندوق‌های رأی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، رأی منفی به موجودیت و مقبولیت و مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی داده‌اند» که خود این آمار نشان دهنده «اوج فروپاشی موجودیت و مقبولیت و مشروعیت آسمانی و زمینی و منشاء قدرت رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد». طبیعی است که در مقایسه بین انتخابات دوم اسفندماه مجلس یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با انتخابات ۱۲ فروردین ماه سال ۵۸ همین رژیم مطلقه فقهاتی، (که طبق آمار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بیش از ۹۰درصد از مردم ایران در انتخابات ۱۲ فروردین ۵۸ شرکت کردند) این پیام برای ما قطعی می‌شود که «آبشخور اولیه این فروپاشی مشروعیت و مقبولیت و موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، همان قتل عام زندانیان سیاسی در تابستان سال ۶۷ توسط فتوای خمینی بوده است» که به مرور زمان با ادامه یافتن سرکوب و کشتار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، (از قتل عام تابستان ۶۷ تا کشتار آبان‌ماه ۹۸) این ریزش ادامه داشته است. *

پایان

در فرایند «فروپاشی» و یا «انفجار» و یا «اعتلای خیزش‌های فراگیر معیشتی»

وظایف حداقلی «پیشگام» و یا «پیشگامان»

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران کدام است؟

۳ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری خیزش‌های معیشتی (فراگیر و خودجوش و متمیزه و بی‌شکل و بی‌گفتمان و فاقد سازماندهی و بی‌برنامه هدفمند) به راحتی می‌توانند «سوخت آتش گفتمان‌های برانداز و رژیم چنچ و لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و پوپولیسم ستیزه‌گر و سرکوب‌گر حکومتی و جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی بشوند.»

۴ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های فراگیر معیشتی، اگر فکر می‌کنند که خیزش‌های معیشتی قریب الوقوع می‌توانند به «حل تضادهای جامعه بزرگ ایران و اعتلای جنبش‌های مطالباتی مدنی و سیاسی و صنفی بیانجامد، به وادی توهم‌های خوش‌بینانه قدم نهاده‌اند.»

۵ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، «گروه‌های مختلف اجتماعی یا کنش‌گران جنبش‌ها و خیزش‌های مطالباتی در عرصه مبارزه، زمانیکه به ناکارآمدی حکومت و فقدان اراده حاکمیت در حل مشکلات آنها مواجه بشوند، طبیعتاً برای بقاء خودشان به خودسازماندهی و خودمدیریتی می‌اندیشند.»

۶ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای

اگر پیشگام و یا پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) بخواهند در عرصه «پراکسیس سیاسی - اجتماعی» امروز جامعه بزرگ ایران، گرفتار انحراف «رویکرد انطباقی» در تعیین «تاکتیک و استراتژی حداقلی و حداکثری خود نشوند» و بتوانند توسط «رویکرد تطبیقی» به تعیین «وظایف حداقلی و حداکثری زمانی - مکانی» خود دست پیدا کنند، بدون تردید لازم است که خارج از «مدل‌های تئوریک» تجارب دیگر جوامع، به صورت «کنکرت و عینی و مشخص» در چارچوب «تحلیل مشخص و کنکرت و عینی از ساختار اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران» به این مهم دست پیدا کنند، با این حال، بدین ترتیب است که در این شرایط خودویژه و تندپیچ تاریخ ایران می‌توانیم، توسط «رویکرد تطبیقی» (نه انطباقی بر پایه مدل‌های تئوریک دیگر جوامع سوسیالیستی حزب - دولتی و یا سرمایه‌داری) با «تحلیل مشخص و کنکرت و عینی ساختار اقتصادی - سیاسی - اجتماعی و فرهنگی امروز جامعه بزرگ ایران»، وظایف حداقلی پیشگام و یا پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) را اینچنین فرموله نمائیم:

۱ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که با این ابر بحران‌های داخلی و خارجی (مردم، جنبش‌ها، جامعه سیاسی، حاکمیت و یا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) «تضادهای کنونی جامعه ایران» در آستانه فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، نه تنها حل نمی‌شوند بلکه در آینده تشدید هم می‌گردند.

۲ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در صورتی فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی می‌تواند «به سود پائینی‌های جامعه و جنبش‌ها و خیزش‌های تکوین یافته از پائین تمام بشوند» که در آن فرایند، «امکان شکل‌گیری و سازماندهی مستقل و با دوام و رهائی‌بخش و فراگیر از پائین جنبش‌های خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در راستای جامعه مدنی جنبشی وجود پیدا کند» و این جنبش‌ها و خیزش‌ها بتوانند، در «بستر انتقالی، سوژگی خود را تقویت و تثبیت کنند» و همچنین بتوانند در مراحل بعدی خواست و مطالبات کنش‌گران این جنبش‌ها را به کرسی بنشانند و بتوانند از حد براندازی پوسته‌ای فراتر بروند و به جوهر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یعنی اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی دست پیدا کنند.



خیزش‌های معیشتی، «نباید با محدود کردن درک خودمان از عنوان کارگر و طبقه کار و زحمت به کارگران کلاسیک، عاملیت آنی و آتی طبقه کار و زحمت ایران را در عرصه اعتلای جنبش‌ها و خیزش‌های آنی و آتی نادیده بگیرند.»

۷ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای جنبش‌ها و خیزش‌های معیشتی باید بدانند که با توجه به پویایی جامعه بزرگ ایران «خود فرایند تغییر و دگرگونی در عرصه محاسبه توازن قوای نیروهای سیاسی و طبقاتی و پدید آمدن سوژگی گرایش‌ها و نهادهای سیاسی تازه‌ای را به صورت مستمر از پائین تعریف بکنند.»

۸ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی نباید «نقش مهم آگاهی و یا خودآگاهی و همراه با آن پراتیک و تجربه کردن در عرصه میدان اجتماعی جنبش‌ها و خیزش‌ها از نظر دور بدارند.»

۹ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی باید عنایت داشته باشند که «بدون انتقال تضادها و کشمکش‌های عمیق (که در واقعیت اجتماعی - تاریخی و زیست هر روزه مردم ایران ریشه دارند) به وجدان اعماق توده‌های ایران، این خیزش‌های معیشتی نمی‌توانند به صورت خودبنیاد اعتلا پیدا کنند.»

۱۰ - پیشگام و یا پیشگامان باید عنایت داشته باشند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، از آنجائیکه «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از تجربه جنگ داخلی سوریه برخوردار می‌باشند» و بدون تردید در فرایند فروپاشی بر پایه تجربه‌های جنگ داخلی سوریه برای حفظ حاکمیت خود تلاش خواهند کرد، با تکیه بر انگیزه «ناسیونالیسم - شیعی» برآیند مبارزه تحول‌خواهانه گروه‌های مختلف اجتماعی ایران را به «تابعی از حرکت زائیده انگیزه‌های ناسیونالیسم - شیعی درآوردند». موضع‌گیری‌های فرصت‌طلبانه به اصطلاح «اصلاح‌طلبان درون حکومتی» نسبت به خطر سوری‌زاسیون (سوریه‌ای شدن ایران) می‌تواند از منظر فوق مورد توجه قرار بگیرد. قابل ذکر است که اتخاذ استراتژی فوق، برای جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی دستاوردی نخواهد داشت؛ اما «راه حل فوق برای هسته سخت رژیم یا حزب پادگانی خامنه‌ای دستاوردی برای بازتولید قدرت خواهد داشت». آنچنانکه امروز شاهد هستیم که «بشار اسد در چارچوب این رویکرد توانسته است بر کرسی قدرت باقی بماند.»

۱۱ - پیشگام و یا پیشگامان باید توجه داشته باشند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، باید به تجربه سازمان مجاهدین خلق در نیم قرن گذشته عنایت داشته باشند که «آنتاگونیسم کردن پراتیک سیاسی اجتماعی توده‌ها»، از آنجائیکه در عرصه میدانی توازن قوا به سود حاکمیت می‌باشد و از آنجائیکه در فرایند فروپاشی (آنچنانکه در تابستان سال ۶۷ شاهد بودیم) رژیم مطلقه فقهاتی هر جنایتی برای بقای حکومت خودش مباح و واجب می‌داند، بدین خاطر در «غیاب سازماندهی فراگیر جنبش‌ها و خیزش‌ها، آنتاگونیست به زیان توده‌ها می‌باشد.»

۱۲ - پیشگام و یا پیشگامان باید آگاهی داشته باشند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی «شکل مبارزه در این فرایند تنها در شرایطی می‌تواند مثمرتر بشود که توازن قوا در عرصه میدانی به سود جنبش‌ها و خیزش‌ها باشد» و صد البته تا زمانیکه توده‌ها و جنبش‌های اجتماعی و مدنی و طبقاتی و سیاسی «از پائین دارای سازماندهی افقی و عمودی نشوند» هرگز امکان «تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود توده‌ها شکل نخواهد گرفت.»

۱۳ - پیشگام و یا پیشگامان باید عنایت داشته باشند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، مهم‌ترین «موضوعی که می‌تواند نمود پیدا کند، پر رنگ شدن تنش‌های قومی و قومیتی می‌باشد». البته در راستای این آفت در فرایند گذار نظرهای متفاوتی قابل طرح می‌باشد:

اول - تکیه بر «همگن‌سازی ملی‌گرایانه توسط رویکرد ناسیونالیستی.»

دوم - تکیه بر این رویکرد که از آنجائیکه در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «همه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران مورد ستم قرار گرفته‌اند» بنابراین «تکثر و چندگانگی مطالبات قومی دیگر معنا ندارد.»

سوم - «چپ‌گرایان با تاکید بر اولویت مبارزه طبقاتی» در آن فرایند، تلاش می‌کنند تا با این رویکرد به این مهم پاسخ بدهند.

چهارم - جمعی هم به «جایگاه و اهمیت تعیین‌کننده هویت‌های قومی و فرهنگی در تحولات آتی تکیه خواهند کرد.»

بدین ترتیب است که پیشگام و یا پیشگامان باید عنایت ویژه‌ای داشته باشند که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند فروپاشی و اعتلای خیزش‌ها و جنبش‌ها از بروز «درگیری‌های قومی در



پاسخ به خیزش‌های فراگیر در مرکز» به عنوان یکی از حربه‌های بقای خود بهره‌برداری خواهد کرد. شعار امروز به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی «با انگشت نهادن بر خطر سوریه‌ای شدن و یا لیبی شدن ایران، در صورت بروز هر گونه خیزش رادیکال که خواستار تغییرات بنیادین باشند، در چارچوب همین دمیدن بر آتش احساسات می‌باشد.»

۱۴ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و اعتلای خیزش‌های معیشتی باید بدانند که «روحانیت حوزه‌های فقهی در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ با کمک بازاری‌ها و جوانان مذهبی ائتلافی تشکیل دادند» و در «فقدان سازمان و تشکل توده‌ها» با تکیه بر «گفتمان ولایت فقیه» و شعار «شاه باید برود» و تکیه بر «مساجد و حسینیه‌ها و مناسک سنتی و مذهبی از چهل‌ها تا مراسم عاشورا» آن‌ها توانستند «هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران را (به خصوص از فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷) را در دست بگیرند»؛ اما بدون تردید دیگر این «تجربه در پروسس آینده جامعه ایران قابل تکرار نمی‌باشد». چراکه:

اولاً مردم ایران دیگر حاضر به قبول «هژمونی روحانیت» نیستند. ثانیاً در فرایند آتی این «خیزش‌ها و جنبش‌ها هستند که نقش پیشکسوت دارند نه بازاری‌ها.»

ثالثاً در فرایند آتی «جنبش دارای موج افقی می‌باشد، نه موج عمودی» تا نیازمند به «هدایت‌گری از بالا داشته باشند» بنابراین، بدون تردید در حرکت آتی، «جنبش‌ها و خیزش‌های تکوین یافته از پائین نقش تعیین‌کننده خواهند داشت». البته خطر مهمی که در آتی، حرکت این جنبش‌ها و خیزش‌ها را تهدید می‌کند، «فقدان تشکل و سازماندهی فراگیر آنها است.»

۱۵ - پیشگام و یا پیشگامان باید عنایت داشته باشند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، اعتقاد به پا گرفتن جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین (در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد هم در جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه برابری‌طلبانه و عدالت‌خواهانه طبقه کار و زحمت) باید در بستر «پروسس تغییر اجتماعی به صورت استراتژیک دنبال بشود، نه به صورت تاکتیکی» چراکه «تکیه تاکتیکی کردن (به جای استراتژی) در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، باعث می‌گردد که آنها در موضع تغییرات اجتماعی صورت پاسیف و سکتاریست پیدا کنند.»

۱۶ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، «وظایف اصلی آنها میانجی بودن به لحاظ گفتمانی و راهبری (نه رهبری) بین جامعه سیاسی با گروه‌های مختلف اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد.»

۱۷ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی «تکیه مکانیکی و صرف کردن بر گفتمان ضد سرمایه‌داری در مبارزه ضد استثماری بدون طرح گفتمان آزادی‌خواهانه در مبارزه ضد استبدادی و ضد استحماری، نمی‌توانند گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای ضد زر و زور و تزویر را به عنوان گفتمان آلترناتیو رژیم مطلقه فقهتی حاکم نهادینه کنند.»

۱۸ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، «تکیه بر تشکل کلاسیک عمودی کنش متمرکز» نمی‌تواند «کاربری مثبت در عرصه تشکل‌های سازمانی و گفتمانی طیف وسیع گروه‌های مختلف طبقه کار و زحمت پائینی‌های جامعه ایران (که صورت اردوگاهی دارند) داشته باشد.»

۱۹ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، «نبود سازماندهی در فضای وسیع آن» باعث می‌شود که «واکنش‌های اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران، تنها به شکل افزایش کمی سطح نارضایتی‌ها، یا به شکل تظاهرات خودجوش تحلیل بکنیم» نه به شکل «اراده برای تغییر جامعه.»

۲۰ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجار و اعتلای خیزش‌های معیشتی، «فقدان سازماندهی عمودی و افقی کنش‌گران اجتماعی» امکان استحاله «نارضایتی‌های توده‌ها به آگاهی‌های کیفی و عینی و انضمامی تغییرساز و اراده‌آفرین غیر ممکن می‌سازد.»

۲۱ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، «در غیبت نیروی سازمان‌یافته اجتماعی» و در «غیبت سازمان‌یابی گروه‌های مختلف اجتماعی» در بستر «جنبش‌های افقی و عمودی» باعث می‌گردد که در عرصه «میدانی این خیزش‌ها و جنبش‌ها صورت متمایز و فردی پیدا کنند» و همین موضوع باعث می‌گردد تا «ما قادر به تشخیص آنچه که در زیر پوست جامعه ایران به صورت تغییر کیفی رخ می‌دهد، نباشیم.»

۲۲ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی «قطع رابطه ارگانیک بین پیشگامان با رویدادهای اجتماعی در عرصه میدانی بستر ساز شکاف عمیقی میان روندهای جاری و درک ما از این روندها بشود» که در تحلیل نهائی، خود این عامل دیگری است که سبب می‌شود تا «پیش‌بینی کنش و واکنش‌های اجتماعی برای پیشگامان دشوار بشود». پر واضح است که همین «خلاء عامل اصلی سکتاریست پیشگام و یا پیشگامان می‌شود».

۲۳ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی، «تنها رابطه بین شرایط ذهنی و شرایط عینی یا رابطه میان آگاهی ذهنی و واکنش‌های اجتماعی - سیاسی است که بستر ساز تحلیل ما از حد سازماندهی و آگاهی ما از کنش‌گران میدانی در عرصه تغییر اجتماعی می‌شوند».

۲۴ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های معیشتی رادیکالیسم خودانگیخته و خیزشی اتمیزه بی‌سر «تا زمانی‌که توسط جنبش‌های راهبر (نه رهبر) سازماندهی نشوند، نمی‌توانند شکل یک جنبش مردمی آگاه مترقی به خود بگیرند».

۲۵ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی قریب الوقوع و آتی، بر پایه وضع موجود ایران، «سازمان‌یابی مردم پایه ریشه‌داری در جامعه آتی ایران وجود ندارد».

۲۶ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و انفجاری و اعتلای خیزش‌های فراگیر معیشتی قریب الوقوع آتی باید بدانند که در آن فرایند، «بی‌عملی و فقدان هر گونه اراده حاکمیت مطلقه فقهاتی، برای کوچکترین اقدام در جهت کسب رضایت توده‌ها، در وجدان و آگاهی توده‌ها تأثیری ژرف خواهد گذاشت» و لذا در این رابطه است که «گسل‌های عمیق تضاد منافع مردم با رژیم حاکم بیش از هر زمان دیگری از سوی جامعه بلاواسطه قابل درک می‌شوند» و بنابراین «تأثیر عریان و بی‌واسطه این گسل‌ها بر توده‌ها، اکنون باعث گردیده تا آخرین رشته‌های وابستگی لایه‌های گوناگون اجتماعی را از حکومت بگسلد». لذا حتی برای آن گروه‌های اجتماعی که با اعتمادی کاذب به گفتمان فریبنده به اصطلاح اصلاح‌طلبی می‌کوشیدند، به «حداقل مجراهایی برای کنش‌ورزی در جامعه مدنی دست پیدا کنند، راه‌های اتصال و ارتباط با حاکمیت دچار شکاف جدی شده است». بطوریکه در

این رابطه سید محمد خاتمی در ۱۵ اسفند سال ۹۷ در کانال تلگرامی خود گفت: «ریزش آرای اصلاح‌طلبان نه به نفع جریانات رقیب اصلاحات در داخل حکومت است، بلکه به سبب براندازان روانه می‌شود».

۲۷ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های فراگیر معیشتی باید بدانند که اگر چه «دین به عنوان ایدئولوژی قدرتمند و انسجام‌بخشی که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چهار دهه گذشته در برابر تضادهای مختلف گروه‌های گوناگون جامعه ایران قادر به حفظ و بقای این رژیم کرده است، در این فرایند بیش از همیشه تضعیف شده است» ولی پیشگامان این گسست اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی با مردم ایران را «نباید به معنای غیر دینی شدن جامعه ایران تحلیل کنند» بلکه برعکس، باید به «معنای چشمگیر ناتوانائی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای بسیج نیروهای اجتماعی حول عنصر مذهب فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی تفسیر بکنیم».

۲۸ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های فراگیر معیشتی باید بدانند که «مشروعیت و موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی» در این شرایط گذار از آنجا توسط گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران به چالش کشیده شده است که در نتیجه ابر بحران‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و زیست محیطی حاکم و ناکارآمدی رژیم در حل این بحران‌ها، وابستگی ذهنی مردم ایران به اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی خدشه‌دار شده است تا جایی که حتی می‌توان داوری کرد که «نارضایتی‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی» امروز مردم ایران، در «شکل تضاد جامعه با منافع روحانیت و اسلام فقهاتی حاکم مادیت پیدا کرده است» یعنی همان «عصری که روحانیت و بازار و گروه‌های اجتماعی در سال ۵۷ موفق به رهبری ائتلافی روحانیت حوزه‌های فقهاتی علیه رژیم شاه کرده بود، اینک پس از چهار دهه در جهت معکوس به پاشنه آشیل رژیم مطلقه فقهاتی تبدیل شده است».

۲۹ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی باید بدانند که در «عرصه دیالکتیک بین عین و ذهن، یا بین آگاهی و شرایط مادی، اگر این آگاهی‌ها در جامعه تجلی و مادیت سازمان یافته پیدا نکنند» خود همین «آگاهی‌های مجرد می‌توانند عاملی برای تضعیف آگاهی‌های کنکرت و مشخص و عینی موجود در جامعه بشوند».

۳۰ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های فراگیر معیشتی باید بدانند که خیزش‌های معیشتی فراگیر اتمیزه و بی‌سر و بی‌گفتمان اگر باعث نشوند تا «منافع جمعی آنها بدل به تقاضای عینی و جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی سازمان‌یافته و برنامه‌محور بشود، قطعاً این خیزش‌های معیشتی به بن‌بست می‌رسند و سرکوب می‌گردند» و باعث حاکمیت «فضای رکود بر جنبش‌های مدنی و طبقاتی و صنفی سیاسی جامعه می‌شوند.»

۳۱ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی باید بدانند که به علت «هم‌تندگی ابر بحران‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و زیست‌محیطی، نبرد طبقاتی جاری زیر پوست جامعه ایران تنها یکی از جنبه‌های مبارزه با حاکمیت می‌باشد نه همه آنها» بنابراین، در این رابطه است که پیشگامان باید بدانند که «تاکید مطلق در این شرایط بر مبارزه طبقاتی کردن، تاکید صرف به جایگاه و مطالبات صرفاً اقتصادی معترضان می‌باشد که بسترساز سکتاریست است». لذا در این رابطه است که پیشگامان باید به اهمیت «جنبه‌های گوناگون و در هم تنیده تضادهای مختلف اجتماعی و اقتصادی و سیاسی در شرایط تندپیچ امروز جامعه ایران در چارچوب رویکرد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای عنایت داشته باشند.»

۳۲ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی باید بدانند که «درک ضرورت تغییر ساختاری» (به مثابه عامل فلاکت و سرکوب آزادی‌ها سیاسی و فرهنگی و قومی و مذهبی) تا زمانیکه تمامی مؤلفه‌های شش‌گانه تبعیض موجود در جامعه امروز ایران را (که شامل تبعیض سیاسی، تبعیض طبقاتی، تبعیض جنسیتی، تبعیض نژادی، تبعیض اجتماعی، تبعیض آموزشی و تبعیض قومیتی می‌باشند) در بستر «تحول چهارگانه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی از بین نروند، انجام تحول سیاسی صرف تنها پوسته این نظام تبعیضی را هدف قرار می‌دهد، نه هسته آن.»

۳۳ - پیشگام و یا پیشگامان باید بدانند که در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی قریب الوقوع و فراگیر آتی، «وظیفه اصلی پیشگامان گفتمان‌سازی واضح و رسا دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه ضد تبعیض شش‌گانه موجود جامعه امروز ایران می‌باشد» چراکه در این فرایند پیشگامان در «ارزش‌گذاری در جنگ گفتمان‌های موجود، به جای تبلیغات بوق‌های امپریالیسم خبری، می‌بایست بر میزان

برد گفتمانی و فراگیری آن در اعماق توده‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تکیه بکنند». همچنین در این رابطه است که پیشگامان باید عنایت داشته باشند که در این شرایط که جنگ گفتمان‌ها در خارج از کشور به صورت همه‌جانبه جاری و ساری می‌باشد، «گفتمان‌های ضد اسلامی که توسط بوق‌های امپریالیسم خبری به صورت شبانه روز انجام می‌گیرد، نباید تأثیر عکس‌العملی در گفتمان‌سازی آن‌ها داشته باشد.»

۳۴ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی باید بدانند که خیزش معیشتی آبان‌ماه ۹۸ و جنبش‌های مطالباتی مدنی و اجتماعی و صنفی و سیاسی این فرایند نشان داده است که «در میان لایه‌های طبقه کار و زحمت و اقشار حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران و طیف مولد و غیر مولد و بیکاران و اقلیت‌های قومی و مذهبی که تحت فشار خرد کننده تأمین معیشتی می‌باشند و زیر خط فقر قرار دارند، گفتمان‌های اپوزیسیون رنگارنگ راست‌گرای خارج‌نشین محلی از اعراب ندارد.»

۳۵ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی باید بدانند که در شرایط فعلی لایه‌های گوناگون فرودست و تهیدست و مستضعف شده شهری که اینک اکثریت نیروهای آتی خیزش‌های قریب الوقوع معیشتی را تشکیل می‌دهند، گرایش دارند که برای بقا و بهبود سرنوشت‌شان به خود متکی باشند.

۳۶ - پیشگام و یا پیشگامان در فرایند فروپاشی و یا انفجاری و یا اعتلای خیزش‌های معیشتی باید بدانند که در این فرایند «مهم‌ترین خطری که جنبش‌ها و خیزش‌های روبه‌اعتلای جامعه بزرگ ایران را تهدید می‌کند، ظهور هیولای پوپولیسم از بطن تهیدستان شهری و به خصوص حاشیه‌نشینان کلان‌شهرها می‌باشد» که به نقل عباس آخوندی (وزیر اسبق راه‌سازی در شهریورماه ۹۶ که اعلام کرد) «یک سوم جمعیت شهری کشور ایران که معادل ۱۹ میلیون نفر می‌باشند، در حاشیه‌ها و بافت‌های فرسوده زندگی می‌کنند» و البته در ادامه آن محمدرضا محبوب‌فر عضو انجمن آمایش سرزمین ایران در خرداد ماه ۹۷ در مصاحبه‌ای با برنایوز گفت: «حاشیه‌نشینی در مقایسه با سال ۱۳۹۶ پنج درصد افزایش یافته است و به ۴۵ درصد رسیده است.» *

پایان



«اصلاح دینی» برای

«اصلاح اجتماعی» و «اصلاح سیاسی»

وجه مشترک پروژه بازسازی نظری و عملی اقبال و شریعتی

است و برای «تجدید بنای آن» در قرن بیستم (و بالطبع قرن بیست و یکم) باید توسط «اجتهاد در اصول و فروع» تمامی مبانی کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی و سیاسی و اجتماعی آن از نو توسط فرمول «پیوند بین ابدیت و زمان یا تغییر» بازسازی و تجدید بنا گردد.

همین رویکرد «تاریخی دیدن اسلام» بود که اقبال و شریعتی را معتقد ساخت تا (برعکس رویکرد سلفیه و احیاءگرایانه) بهترین روش برای شناخت پدیده‌های تاریخی (از جمله خود اسلام تاریخی را) مطالعه آنها در بستر تاریخ تکوین و رشد و انحطاط آنها بدانند. به عبارت دیگر در رویکرد اقبال و شریعتی، «تاریخ هر پدیده تاریخی» بیان حوادث و وقایع مربوط به آن پدیده نیست، بلکه برعکس، «تاریخ هر پدیده تاریخی، بیان علم شدن آن پدیده تاریخی می‌باشد»، چراکه «رویکرد دیالکتیکی» اقبال و شریعتی به وجود و هستی حکم می‌کند که «همه مؤلفه‌های وجود در حال شدن» ببینند و بالطبع همه پدیده‌های وجود را «تاریخی» بشناسند نه مانند رویکرد سلفیه و رویکرد احیاءگرایانه به صورت فرازمانی و فراتاریخی و مجرد و انتزاعی.

یادمان باشد که اقبال در سال ۱۹۳۸ فوت کرد و شریعتی در سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۷۱ بود که به پروژه «بازسازی نظری و عملی اقبال» در راستای اصلاح دینی جهت اصلاح

شاید بزرگترین سوالی که در رابطه با عامل تجانس نظری و عملی شریعتی و اقبال قابل طرح می‌باشد عبارت است از اینکه، شریعتی در عرصه چه مسیری بود که به اقبال رسید؟ این سؤال از آنجا دارای اهمیت استراتژی و تئوریک می‌باشد که بدانیم وجه مشترک رویکرد شریعتی و اقبال به اسلام و مسلمین، همان رویکرد «پویش‌گرایانه (نه ساختارگرایانه) آن‌ها می‌باشد؛ و به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی، برعکس رویکرد «سلفیه» امام محمد غزالی و ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب و سیدجمال و محمد عبده و رشید رضا و سیدقطب و مودودی، که رویکرد «فراتاریخی» به اسلام داشتند و به همین دلیل اسلام دوران پیامبر اسلام را اسلام ناب محمدی و کامل‌ترین اسلام می‌دانستند و پیوسته تحت دو شعار «احیاء» و «سلفیه» آرزوی دستیابی به آن «اسلام ناب محمدی اولیه» می‌کردند.

اقبال و شریعتی در چارچوب «رویکرد تاریخی» خود، معتقد بودند که «اسلام تاریخی» دارای «رشد فرایندی و پویشی» بوده است، (نه آنچنانکه رویکرد احیاءگرایانه و سلفیه معتقد بودند، به صورت یک مرحله‌ای آن هم در زمان تکوینش در حیات نبوی پیامبر اسلام) و لذا این اسلام تاریخی در بستر «پروسس تاریخ» به صورت فرایندی و پویشی در کلیت خود در کادر یک «حرکت ماریچی» (نه خطی) پیوسته روندی رو به تکامل داشته است. هر چند که این اسلام تاریخی (در کادر همان رشد مار پیچی خود) از قرن پنجم هجری گرفتار انحطاط کلامی و فلسفی و علمی و فقهی و عرفانی و سیاسی و اجتماعی شده است. لذا در همین رابطه است که نه اقبال و نه شریعتی (برعکس رویکرد احیاءگرایانه و سلفیه) هرگز اعتقادی به «متکامل‌تر بودن اسلام ناب اولیه محمدی دوران آغازین نسبت به اسلام تاریخی که در بستر زمان رشد و تکامل پیدا کرده است، نداشته‌اند و هرگز برای فهم و شناخت اسلام تاریخی، خود را (مانند سلفیه) مجبور به بازگشت به دوران تاریخی قرن هفتم میلادی عربستان و جهان آن روز نمی‌دیدند»، در نتیجه تنها اعتقاد به عدم تحریف قرآن فعلی در طول چهارده قرن گذشته، همراه با شناخت سنت پیامبر اسلام و زمان و عصر خود ما، در رویکرد آن‌ها می‌تواند ما را به «جوهر حقیقی» (نه واقعی) اسلام تاریخی، برای بازسازی آن، توسط اجتهاد در اصول و فروع برساند.

هر چند که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که این اسلام تاریخی فعلی به علت انحطاط کلامی و فلسفی و فقهی و عرفانی و تمدنی و سیاسی و اجتماعی، از قرن پنجم هجری الی الان دچار ویرانی همه جانبه شده



اجتماعی و اصلاح سیاسی در جامعه ایران به اقبال رسید. به عبارت دیگر شریعتی، سی سال بعد از مرگ اقبال بود که در عرصه استراتژی (نه ایدئولوژی) به اقبال رسید. پر پیداست که هیچگونه رابطه حضوری و فیزیکی بستر ساز پیوند استراتژی بازسازی نظری و عملی توسط اصلاح دینی جهت اصلاح اجتماعی و سیاسی در جوامع مسلمین و از جمله جامعه ایران بین اقبال و شریعتی (مثل ژان پل سارتر یا ماسینیون یا حتی فرانز فانون) وجود نداشته است، بنابراین برای فهم بسترهای پیوند استراتژی بازسازی نظری و عملی بین اقبال و شریعتی باید به دنبال عامل دیگری بگردیم. تعاریفی که شریعتی اقبال ندیده، از اقبال می‌کند، می‌تواند در این رابطه راهنمای ما بشود. مثل «اقبال حقیقتی است بر گونه علی، در عصر ما» یا «اقبال علی گونه‌ای است در زمان ما» یا «اقبال نخستین معمار تجدید بنای اسلام در قرن بیستم می‌باشد» و غیره.

فراموش نکنیم که شریعتی و حسینیه ارشاد در زمان شریعتی نخستین جریانی بود که در جامعه ایران منظومه معرفتی اقبال را به صورت یک گفتمان مسلط درآورد و از بعد از اقبال، حسینیه ارشاد شریعتی بود که استراتژی بازسازی نظری و عملی اقبال در راستای اصلاح دینی برای اصلاح اجتماعی و اصلاح سیاسی به صورت یک گفتمان در جامعه ایران درآمد. البته تا قبل از اقبال گفتمان شده ارشاد شریعتی، اقبال به صورت یک اندیشه و نظریه پرداز (نه گفتمان) در جامعه ایران توسط افرادی مثل مرحوم غلامرضا سعیدی، یا مرحوم احمد آرام مطرح شده بود؛ اما طرح اقبال به عنوان یک «اندیشه و نظریه پرداز مسلمان با طرح اقبال به عنوان یک گفتمان برای عصر حاضر جوامع مسلمان (از جمله جامعه مسلمان ایران) از فرش تا عرش متفاوت است. بر این مطلب بیافزائیم که این موضوع به معنای نادیده گرفتن و کم کردن، ارزش کار مرحوم غلامرضا سعیدی یا مرحوم احمد آرام و دیگر افرادی که در راستای تبلیغ و ترویج اندیشه‌های حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در جامعه ایران و جوامع مسلمان تلاش کرده‌اند، نیست. بلکه تنها منظور ما از طرح این موضوع، فقط در راستای فهم جایگاه اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری در عرصه جنبش ارشاد شریعتی (به عنوان یک «استراتژی» که همان «استراتژی بازسازی نظری و عملی در راستای اصلاح دینی برای اصلاح اجتماعی و اصلاح سیاسی») است.

به این ترتیب که، کار کارستانی که شریعتی در عرصه جنبش ارشاد در رابطه با منظومه معرفتی اقبال کرد، این

بود که «اندیشه‌های موجود اقبال در جامعه ایران را از صورت اندیشه، بدل به گفتمان کرد.»

باری، اگر با «رویکرد گفتمانی» به اندیشه‌های اقبال در عرصه جنبش ارشاد شریعتی نظر کنیم، می‌توانیم در پاسخ به سؤال فوق مطرح کنیم که شریعتی در مسیر گفتمان سازی اندیشه‌های اقبال در سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ (که حسینیه ارشاد بسته شد) بود که به اقبال (به عنوان «استراتژی بازسازی نظری و عملی در راستای اصلاح دینی توسط اجتهاد عملی و نظری در اصول و فروع جهت بستر سازی اصلاح اجتماعی و اصلاح سیاسی در جوامع مسلمان») رسید؛ و شاید بهتر آن باشد که اینچنین مطرح کنیم که شریعتی در اوج اعتلای جنبش ارشاد خود یعنی در سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ و در عرصه «بحران استراتژی این جنبش بود» که به اقبال به عنوان گم شده خود به صورت یک استراتژی رسد.

البته باز هم تاکید و تکرار می‌کنیم که در اینجا منظور ما آشنائی شریعتی با اندیشه‌های اقبال که قبل از رفتن او به اروپا جهت تحصیل در دوران فعالیتش در کانون نشر حقایق اسلامی پدر بزرگوارش استاد محمدتقی شریعتی برای او حاصل شده بود، نیست، چراکه بدون هیچ شکی آنچنانکه خود معلم کبیرمان شریعتی خطاب به استاد محمدتقی شریعتی مطرح کرده است، او پدرش و معلمش و مرادش بوده است. آشنائی همه جانبه استاد محمدتقی شریعتی به اندیشه‌های اقبال، بی‌شک در آثار آن بزرگوار به خصوص در مقدمه «تفسیر نوین» ایشان مشهود می‌باشد و در این رابطه جای هیچ تردیدی نیست که نطفه اولیه آشنائی شریعتی به اقبال، پدرش و معلمش و مرادش استاد محمدتقی شریعتی بوده است.

یادمان باشد که کانون نشر حقایق اسلامی استاد محمد تقی شریعتی در مشهد، منهای اینکه هسته سخت نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق در مشهد بوده است، حتی خواستگاه اولیه تمامی جریان‌های چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ بوده است، بطوریکه از عبدالرضا نیک بین عبدی که در کنار شهید محمد حنیف‌نژاد و شهید سعید محسن، از سه نفر اولیه بنیانگذاران اولیه سازمان مجاهدین خلق در سال‌های ۴۴ تا ۴۷ بوده تا پرویز پویان و مسعود احمدزاده و مجید احمدزاده که از بنیانگذاران سازمان فدائیان خلق می‌باشند، همگی از دستپروده‌های استاد محمد تقی شریعتی در کانون نشر حقایق اسلامی بوده‌اند. منظور ما در اینجا آشنائی شریعتی با اندیشه‌های اقبال نیست، بلکه تکیه شریعتی بر «گفتمانی کردن اندیشه‌های اقبال» و تکیه



او بر «استراتژی بازسازی اقبال» در سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ می‌باشد.

پر واضح است که در سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۳ میلادی یا سال‌های ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۱ هجری که شریعتی در چارچوب نیاز به استراتژی بازسازی نظری و عملی یا بازسازی دینی و اجتماعی و سیاسی در جامعه ایران به اقبال می‌رسد، درست مصادف است با زمانی که معلم کبیرمان شریعتی در چارچوب «استراتژی شورانیدن عقول توده‌های مردم ایران» در عرصه جنبش ارشاد، به این حقیقت رسیده بود که آنچنانکه فوکو می‌گوید، «جنبش سیاسی در هر جامعه‌ای مرهون و محصول و مولود جنبش اجتماعی در آن جامعه می‌باشد». البته شریعتی نظریه میشل فوکو را در این رابطه کمال بخشید، چراکه آنچنانکه هگل می‌گوید، شریعتی معتقد بود که «در یک جامعه دینی آن جنبش اجتماعی که بسترساز جنبش سیاسی می‌شود، از طریق جنبش دینی محصول اصلاح دینی در آن جامعه حاصل می‌شود». به عبارت دیگر شریعتی معتقد بود که از آنجائیکه جامعه ایران یک جامعه دینی است، بنابراین برای ایجاد جنبش اجتماعی در جامعه ایران مجبوریم که با «اصلاح دینی» ابتدا یک «جنبش نظری دینی» ایجاد نمائیم و سپس در چارچوب این جنبش نظری دینی است که ما می‌توانیم در جامعه ایران به جنبش اجتماعی و در ادامه آن به جنبش سیاسی آنچنانکه فوکو می‌گوید، دست پیدا کنیم.

به همین دلیل بود که از نظر شریعتی، تمامی رویکردهای روشنفکران ۱۵۰ سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران از آنجائیکه در رویکرد آنها تحول جامعه ایران صورت فرایندی و پویایی نداشته است و فرایندهای چهار مرحله‌ای استراتژی بازسازی نظری و عملی به صورت:

۱ - فرایند اصلاح دینی.

۲ - ایجاد جنبش دینی.

۳ - فرایند تکوین جنبش اجتماعی.

۴ - فرایند ایجاد جنبش سیاسی، تبیین و تعریف نشده است، همه آنها شکست خورده‌اند؛ یعنی از جنبش بایه تا جنبش فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم و جنبش تنباکو و جنبش سیدجمال و جنبش مشروطیت و جنبش احمد کسروی؛ و جنبش کمونیستی تقی ارانی و ۵۳ نفر و حزب توده و فرقه دموکرات و جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق و جنبش لیبرالیستی بازرگان و نهضت آزادی و جنبش چریکی دهه ۴۰ و

۵۰ و جنبش ضد استبدادی ۵۷ و جنبش به اصطلاح اصلاحات از درون و از بالای دوم خرداد ۷۶ و جنبش سبز ۸۸ و الی ماشاءالله جنبش‌های رنگارنگ دیگر جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته، همه این‌ها بدون استثناء گرفتار این ورطه استراتژی شدند و شکست خوردند.

بنابراین، از نظر شریعتی علت شکست جنبش‌های ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، مولود گسستگی و گسل‌های موجود در چهار فرایند استراتژی:

۱ - اصلاح دینی.

۲ - جنبش دینی.

۳ - جنبش اجتماعی.

۴ - جنبش سیاسی می‌باشد؛ و لذا تا زمانیکه این گسستگی از بین نرود امکان ندارد که بتوان در جامعه دینی ایران به جنبش اجتماعی پایدار و جنبش سیاسی پایدار و جنبش مدنی پایدار دست پیدا کرد.

تمامی حرف‌های شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم» که در سال ۱۳۵۰ در دانشگاه آریامهر (دانشگاه شریف فعلی) ایراد کرد، در تبیین همین حقیقت بود. در آن کنفرانس که یکی از محوری‌ترین کنفرانس‌های شریعتی در باب «استراتژی جنبش ارشاد شریعتی» می‌باشد و شاید اگر در این رابطه داوری کنیم که «از کجا آغاز کنیم؟» تنها کنفرانس شریعتی (در تمام عمر حیات سیاسی‌اش می‌باشد) که تماماً حول «استراتژی عملی سازمان‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین جنبش ارشاد شریعتی» سخن گفته است، داوری به گزافی نباشد؛ و غیر از کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی در هیچ کنفرانس دیگری (حتی کنفرانس «شیعه یک حزب تمام») از آغاز تا انتها به صورت محوری بر تبیین استراتژی سازمان‌گرایانه جنبشی خود تکیه نکرده است. *

ادامه دارد

«عاشورا» در سه رویکرد:

رویکرد «تطبیق» به عاشورا، رویکرد «انطباقی» به عاشورا و

رویکرد «دگماتیستی» به عاشورا

اصلی تکوین عاشورا در سال ۶۱ در کربلا بوده است.»

البته طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا در این رابطه می‌گویند که امام حسین جهت حفظ جان خودش و فرار از مدینه به مکان امنی ابتدا او از مدینه به مکه فرار می‌کند (در ۲۸ رجب سال ۶۰) و پس از ۴ ماه و ده روز اقامت در مکه باز امام حسین جهت حفظ جان او از آنجائیکه طبق گفته طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا به اطلاع امام حسین رسانده بودند که عمله و اکره یزید به دنبال ترور او در مراسم حج سال ۶۰ هستند) او از مکه برای بار دوم در هشتم ذی الحجه سال ۶۰ هجری (درست در همان روزی که انجام مناسک حج شروع می‌شود) حج و مکه را رها می‌کند (و در پاسخ به دعوتنامه‌های مردم کوفه) به طرف کوفه فرار می‌کند و در بین راه پس از شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل (نماینده‌اش در کوفه) با اینکه می‌توانست دیگر به طرف کوفه حرکت نکند (قابل ذکر است که از زمان شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل توسط سفیران راه تا زمان برخورد کاروان امام حسین با سپاه عبدالله بن زیاد بن ابیه تحت فرماندهی حر بن یزید ریاحی طبق گفته ابو جعفر محمد بن جریر طبری بیش از ۲/۵ روز فاصله زمانی داشته است که بدون تردید در این فرصت امام حسین هم می‌توانست به مدینه برگردد و هم می‌توانست به مکه و هم می‌توانست به مناطق دیگری از

در طول ۱۳/۵ قرن که از واقعه عاشورای سال ۶۱ هجری در کربلا می‌گذرد، اگر بخواهیم تمامی تحلیل‌هایی که در این مدت توسط نظریه‌پردازان خاص و عام (شیعه و سنی و یا مسلمان و غیر مسلمان) از واقعه عاشورای سال ۶۱ صورت گرفته است آرایش مضمونی بدهیم، می‌توانیم در تحلیل نهائی تمامی آنها را به سه رویکرد متفاوت تقسیم نمائیم که عبارتند از:

۱ - «رویکرد تطبیقی به عاشورا.»

۲ - «رویکرد انطباقی به عاشورا.»

۳ - «رویکرد دگماتیستی به عاشورا.»

در «رویکرد تطبیقی به عاشورا» پروسس عاشورای حسین در پنج ماه و ۱۲ روز سال ۶۰ - ۶۱ (از ۲۸ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم سال ۶۱) برعکس آنچه که «طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا» می‌گویند یک امر بالبداهه و «یک حادثه و یک پروژه تحمیل شده بر امام حسین و یارانش نبوده است» که به علت و دلیل «تحمیل بیعت با جائر» و یا «عدم بیعت امام حسین با یزید» مادیت پیدا کرده باشد؛ و همچنین برعکس آنچه که «طرفداران رویکرد انطباقی» می‌گویند، پروسس پنج ماه و ۱۲ روز عاشورا به خاطر «فرار امام حسین جهت حفظ جان خودش از مدینه به مکه و از مکه به طرف کوفه نبوده است». عنایت داشته باشیم که طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا بر این باورند که در مدت ۵ ماه و ۱۲ روزه (از ۲۸ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم سال ۶۱ هجری) عمر زمانی پروسس عاشورا این حادثه و یا این پروژه مولود و سنتز «عدم بیعت امام حسین با یزید» و پروژه «اقامه حکومت اسلامی» امام حسین در مرحله دوم حرکتش یعنی اقامت چهار ماه و ۱۳ روزه‌اش در مکه (از ۲۸ رجب تا یازدهم ذی الحجه سال ۶۰ که امام حسین در مسیر حرکت به طرف کوفه توسط سفیران راه خبر شهادت مسلم بن عقیل به دست عبدالله بن زیاد در کوفه شنید) بوده است؛ به عبارت دیگر در منظر طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورای امام حسین «از بعد مرگ معاویه (در ۱۶ رجب سال ۶۰ که ۱۲ روز بعد از آن در ۲۸ رجب سال ۶۰ خبرش به مدینه رسید) و ابلاغ نامه یزید توسط والی مدینه به امام حسین (که در آن نامه یزید به والی مدینه نوشته بود که به محض دریافت این نامه از سه نفر حسین بن علی و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر برای ما بیعت بگیر و در صورت امتناع آنها را دستگیر و به قتل برسان)، همین «تحمیل بیعت با یک جائر» و در ادامه آن «پروژه اقامه حکومت اسلامی» در کوفه توسط امام حسین «عامل

جمله یمن برگردد؛ اما حسین و کاروانش باز مسیر حرکتش را به طرف کوفه ادامه دادند تا اینکه در تله سپاه عبیدالله بن زیاد تحت فرماندهی حر بن یزید ریاحی افتادند؛ و البته در نگاه طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورای حسین امام حسین (پس از محاصره توسط سپاه حر بن یزید ریاحی) برای بار سوم در چارچوب نجات جان خودش و یارانش پنج بار از کانال حر بن یزید وارد مذاکره با عمر بن سعد و عبیدالله بن زیاد شد که این مذاکرات پنج گانه (از نظر طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا) در نهایت اگر چه قرار شد با رفتن امام حسین به منطقه‌ای خارج از جغرافیای امپراطوری امویان تحت سلطه یزید به انجام برسد، ولی با دخالت شمر بن ذی الجوشن منتفی می‌گردد که بالاخره امام حسین را بین دو انتخاب قرار می‌دهند، یکی «تسلیم توسط بیعت کردن با یزید» و دیگری «جنگ» که امام حسین بین «ذلت و عزت فردی» موضوع «بیعت با سلطان جائر را رد می‌کند و جنگ را می‌پذیرد» که البته در این رابطه است که طبق گفته طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا «جنگ در روز دهم محرم سال ۶۱ بر حسین تحمیل می‌شود و اصلاً انتخاب حسین نبوده است.»

مطالب فوق معرف کل نگاه رویکرد انطباقی به عاشورای سال ۶۱ هجری می‌باشد که باعث گردید در نیم روز عاشورای سال ۶۱ امام حسین با ۷۲ نفر به شهادت برسند و خانواده‌اش هم به اسارت گرفته شوند. آنچنانکه در این تحلیل انطباقی از عاشورای حسین مشهود است، کل واقعه عاشورا سال ۶۱ در «تحلیل نهائی به خاطر بیعت نکردند و فرار امام حسین از مدینه و مکه جهت دستیابی به منطقه‌ای امن برای حفظ جان خودش و پروژه اقامه حکومت اسلامی توسط امام حسین اتفاق افتاده است» و قطعاً از «نظر طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا اگر امام حسین مانند امام علی و امام حسن حاضر به بیعت با خلیفه وقت می‌شد اصلاً عاشورائی اتفاق نمی‌افتاد» و بدین جهت در این رابطه است که عاشورا در نگاه طرفداران رویکرد انطباقی (نه تطبیقی) بر «تحلیل فردی بودن عامل تکوین آن» به صورت یک پروژه و حادثه استوار می‌باشد، «نه به صورت یک پروسه انسانی اجتماعی و تاریخی» (و البته عمر این حادثه هم از نظر اینها از ۲۸ رجب سال ۶۰ یعنی همراه با رسیدن خبر مرگ معاویه و نامه یزید بن معاویه به والی مدینه شروع می‌شود و تا دهم محرم سال ۶۱ یعنی مدت ۵ ماه و ۱۲ روز بعد ادامه می‌یابد و بالاخره در نیم روز عاشورای سال ۶۱ با شهادت حسین و ۷۲ تن از یارانش این پروژه یا حادثه به پایان می‌رسد).

باری برعکس رویکرد انطباقی به عاشورا، در رویکرد تطبیقی به عاشورا دیگر «عاشورا یک پروژه و یا یک حادثه ۵ ماه ۱۲ روزه

نیست بلکه یک پروسه انسانی - اجتماعی و تاریخی می‌باشد» که در ادامه «تسلسل نهضتی مبارزه حق با باطل از هابیل فرزند آدم تا ابراهیم خلیل بنیانگذار توحید و تا پیامبر اسلام و امام علی می‌باشد»؛ که البته در رویکرد تطبیقی به عاشورا تمامی این پروسه تسلسل نهضتی از آغاز تا حسین در چارچوب گفتمان واحد توحیدی به انجام رسیده است. قابل ذکر است که در رویکرد تطبیقی به عاشورا «گفتمان واحد توحیدی» در بستر شرایط مختلف زمانی و مکانی و اجتماعی و تاریخی و در عرصه مادیت یافتن انسانی و اجتماعی و پروسه تسلسل نهضتی از هابیل تا حسین «صورت گوناگونی داشته است» که این تفاوت در حرکت پیامبر اسلام به صورت «جنبش رهائی‌بخش» مادیت پیدا کرده است و در خلافت پنج سال و چهار ماه امام علی این گفتمان واحد توحیدی به صورت «جنبش عدالت‌طلبانه» و در حرکت ۵ ماه و ۱۲ روز امام حسین این گفتمان واحد توحیدی به صورت «جنبش حق‌طلبانه» (با شعار او در روز عاشورا که فرمود: «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يَعْمَلُ بِهِ، وَ أَنَّ الْبَاطِلَ لَا يَتَنَاهَى عَنْهُ، لِيَرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللَّهِ مُحِقًّا» - تحف العقول - ص ۱۷۶) مادیت پیدا کرده است، بنابراین در رویکرد تطبیقی به عاشورا «قیام امام حسین تنها یک فرایند حق‌طلبانه از پروسه گفتمان واحد توحیدی می‌باشد که از هابیل تا ابراهیم آغاز شده بود و در ادامه تسلسل نهضتی آن از جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام و جنبش عدالت‌طلبانه امام علی به حسین رسید.»

«السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ آدَمَ صَفْوَةَ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ نُوحِ نَبِيِّ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ مُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ عِيسَى رُوحِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ مُحَمَّدٍ حَبِيبِ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَارِثَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَنَ مُحَمَّدِ الْمُصْطَفَى، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَنَ عَلِيٍّ الْمُرْتَضَى، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَنَ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بَنَ خَدِيجَةَ الْكُبْرَى، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ثَارَ اللَّهِ وَابْنَ ثَارِهِ وَالْوَثَرَ الْمُؤْتَوْرَ، أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ وَآتَيْتَ الزَّكَاةَ، وَأَمَرْتَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَيْتَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَطَعْتَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَتَّى آتَاكَ الْيَقِينُ - سلام بر توای حسین ای وارث آدم برگزیده خدا - سلام بر توای حسین ای وارث نوح پیامبر خدا - سلام بر توای حسین ای وارث ابراهیم دوست خدا - سلام بر توای حسین ای وارث موسی هم سخن خدا - سلام بر توای حسین ای وارث عیسی روح خدا - سلام بر توای حسین ای وارث محمد محبوب خدا - سلام بر توای حسین ای وارث محمد محبوب خدا - سلام بر

توای حسین ای وارث علی ولی خدا - سلام بر توای حسین فرزند محمد مصطفی - سلام بر توای حسین ای فرزند علی مرتضی - سلام بر توای حسین ای فرزند فاطمه زهرا - سلام بر توای حسین ای فرزند خدیجه کبری - سلام بر توای حسین ای خون خدا و ای فرزند خون خدا و ای تنها و تنها مانده - شهادت می‌دهیم که توای حسین با عاشورا نماز را بر پا کردی و شهادت می‌دهیم که توای حسین با عاشورا زکات را پرداخت کردی و شهادت می‌دهیم که توای حسین با عاشورا امر به معروف و نهی از منکر به جا آوردی و شهادت می‌دهیم که توای حسین با عاشورا خدا و پیامبر اسلام را اطاعت کردی تا آنجا که به مرحله یقین رسیدی.»

باری بدین ترتیب است که در رویکرد تطبیقی به عاشورای حسین برعکس رویکرد انطباقی به عاشورا «عامل تکوین عاشورا را به صورت انسانی اجتماعی و تاریخی و فرهنگی آن هم در شکل عینی و کنکرت و مشخص (نه عام و کلی و مجرد) تحلیل تبیین و تعریف می‌کنند» و لذا بر این باورند که «مسئولیت تاریخی و اجتماعی و انسانی امام حسین نقش تعیین کننده در تکوین جنبش حق طلبانه عاشورای حسین داشته است» و لذا در رویکرد تطبیقی به عاشورا «عامل جنبش حق طلبانه امام حسین در پروسس عاشورا، احساس مسئولیت انسانی و اجتماعی و تاریخی امام حسین بوده است» و البته در رویکرد تطبیقی به عاشورا «تحمیل بیعت با جائر» و یا «دعوت مردم کوفه از امام حسین برای اقامه حکومت» و یا انجام «امر به معروف و نهی از منکر» از امور شرطی اعتلای جنبش حق طلبانه امام حسین بوده‌اند؛ و مع ذلک در رویکرد تطبیقی به عاشورا «عامل اصلی تکوین پروسس عاشورا با عامل شرطی آن متفاوت می‌باشد.»

در خصوص تعیین «عامل اصلی» تکوین پروسس عاشورا (با رویکرد تطبیقی به عاشورا) «اعتقاد و ایمان و اندیشه‌ها و باورهای امام حسین به عنوان مبنا می‌باشند» که برای فهم اعتقادات و ایمان و اندیشه‌ها و باورهای امام حسین (مطابق رویکرد تطبیقی به عاشورا) باید به سخنان امام حسین در فرایندهای مختلف پروسس (۵ ماه و ۱۲ روز) عاشورا مراجعه بشود. مثل نامه ایشان به برادرش محمد بن حنفیه که در آن نامه (وصیت‌نامه که در رویکرد تطبیقی به عاشورا منشور قیام امام حسین می‌باشد) امام حسین در مدینه قبل از حرکت به مکه (در ۲۸ رجب سال ۶۰) فلسفه «جنبش حق طلبانه» خودش را این چنین تبیین می‌نماید:

«أَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي صَ أَرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي - فلسفه جنبش

حق طلبانه من اصلاح در امت پیامبر اسلام و امر به معروف و نهی از منکر در چارچوب روش پیامبر اسلام و امام علی می‌باشد» (مقتل الحسین - ص ۱۵۶).

یادمان باشد که امام علی در جریان اعتلای «جنبش عدالت خواهانه» مردم مصر در مدینه بر علیه عثمان هنگامیکه بر اثر درخواست همه جانبه کنش‌گران عدالت خواهانه مصری و مدینه‌ای امام علی مجبور به پذیرش خلافت بر مسلمین شد او در باب فلسفه جنبش عدالت خواهانه خود و همچنین فلسفه قبول حاکمیت اینچنین مطرح کرد:

«لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يَقَارُوا عَلَى كُفْرِهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتِ حَبْلِهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتِ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِيهَا - فلسفه جنبش عدالت خواهانه و قبول قدرت سیاسی و حاکمیت بر مردم توسط من «حضور مردم» و «پیمانی که خدا از آگاهان گرفته که در برابر گرسنگی گرسنگان و پر سیری سیران جامعه قیام و حرکت و مبارزه بکنند» بوده است؛ و گر نه من مخالف کسب قدرت سیاسی هستم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳ - ص ۵۰ - سطر ۲).

باری بدین ترتیب است که در رویکرد تطبیقی به عاشورا با «روش دیالکتیکی» عامل تکوین پروسس عاشورا (در طول ۵ ماه و ۱۲ روز) توسط امام حسین به صورت دو مؤلفه‌ای اساس و شرط تبیین می‌کنند؛ یعنی اساس را اندیشه‌ها و ایمان و باور و تحلیل‌های کنکرت و عینی و مشخص سیاسی و اجتماعی و تاریخی و فرهنگی امام حسین می‌دانند اما شرط را عوامل برون‌ی مثل تحمیل «بیعت با جائر» توسط یزید و والی مدینه بر امام حسین و یا نامه‌های مردم کوفه و غیره تحلیل می‌کنند. به بیان دیگر در رویکرد تطبیقی به عاشورا خبر مرگ معاویه و یا تصمیم امام حسین در برابر درخواست بیعت یزید و یا والی مدینه اگر چه استارتی برای اعتلای جنبش حق طلبانه امام حسین بوده است، ولی عامل اصلی حرکت و قیام امام حسین نبوده؛ و همچنین عامل حرکت امام حسین از مدینه به مکه (در ۲۸ رجب سال ۶۰) و عامل حرکت امام حسین از مکه به کوفه (در ۸ ذی الحجه سال ۶۰) آنچنانکه رویکرد انطباقی عاشورا مطرح می‌کنند به خاطر فرار از ترور شدن و امنیت جانی خودش نبوده است بلکه در عرصه «فرایندهای مختلف پروسس جنبش حق طلبانه از پیش ترسیم شده توسط امام حسین بوده است.» *

ادامه دارد



الفبای «پیشگامی»

در رویکرد «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

(آزادی، برابری و برادری) چگونه قابل تبیین می‌باشد؟

رابطه «صلح» با دو مؤلفه «نان و آزادی» در شعار انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه (نان، صلح و آزادی) چگونه قابل تفسیر می‌باشد؟

چرا در مغرب زمین با «پیوند آزادی و سرمایه‌داری، عدالت و برابری شکست خورد؟»

چرا در «سوسیالیسم حزب - دولت» قرن بیستم، «پیوند برابری به قدرت سیاسی و حزب حاکم» (و رویکرد تک حزبی)، باعث گردید تا «آزادی در پای سوسیالیسم دولتی حاکم ذبح بشود؟»

بر این مطلب بیافزائیم که همین امر باعث «فروپاشی اردوگاه سوسیالیسم دولتی از درون و تزریق بردگی جدید به مناسبات کارگران در رابطه با سرمایه داران توسط همان احزاب کمونیست قرن بیستم گردید» به طوری که بنابه نوشته مایک دیویس (Mike Davis)

(Davis نویسنده مارکسیست آمریکایی در چین کمونیست امروز قرن بیست و یکم، «بیش از صد میلیون کارگر مهاجر» که اجازه اقامت رسمی در شهرها ندارند، بدون هویت قانونی و حق بیمه و دسترسی به امکانات پزشکی وجود دارند که «تاگزیر از کار کردن با کمترین دستمزدها می‌باشند» و در مکان‌هایی «شبهه آغل‌های گوسفند» (مانند برده‌های دوره برده‌داری)، کنار هم دور از خانواده‌های خود زندگی می‌کنند و با اینکه حزب کمونیست و دولت چین به این

مدل و الگوی و ترازوی ما در «تعریف پیشگامی» (در دیسکورس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در ۴۴ سال گذشته (از خرداد ۵۵ الی الان) چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین (ارگان عقیدتی سیاسی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین) و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین (ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران)، «پیوند و تطابق نظری و عملی با دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش می‌باشد» چراکه جوهر جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «برابری و آزادی و حقوق شهروندی برابر برای همه افراد جامعه ایران می‌باشد» و در همین رابطه است که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «جنبش اجتماعی برای نجات جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از استثمار و استبداد و استحمار (زر و زور و تزویر) می‌باشد» و باز بدین ترتیب است که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) «یک پروژه نیست، بلکه یک پروسس و جنبش برای برابری و آزادی می‌باشد.»

حال برای تبیین بیشتر «رابطه پیشگامی با آزادی و برابری» و تشخیص ذهن مخاطب، موضوع (رابطه پیشگامی با برابری و آزادی) را به صورت چند سؤال در می‌آوریم.

آیا اصلاً «آزادی و برابری» چه رابطه‌ای در پروسس تکوینی و ساختاری جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی) با یکدیگر دارند؟»

آیا «امکان تکوین آزادی و برابری» جدای از هم دیگر در پروسس سیاسی - اجتماعی (خارج از پروسس دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای) وجود دارد؟

رابطه «آگاهی» با دو مقوله دیگر «آزادی و برابری» در شعار معلم کبیرمان شریعتی (آگاهی، آزادی و برابری) چگونه قابل تبیین است؟

«رابطه مسئولیت مشترک» با دو مقوله «آزادی و برابری» در شعار حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری (مساوات و مسئولیت، مشترک و آزادی) چگونه قابل تبیین می‌باشد؟

رابطه «برادری» با دو مقوله «آزادی و برابری» در شعار انقلاب کبیر فرانسه

امر آگاهی کامل دارند و به «عمد برای دستیابی به نیروی کار ارزان نادیده می‌گیرند». گرچه زمانی کارل مارکس گفته بود که: «سوسیالیسم در غرب شاید توسط بورژوازی چین سرکوب بشود» اما اگرچه تاکنون در طول نزدیک به دو قرن گذشته سوسیالیسم اصلاً در غرب پیروز نشده است، ولی در قرن بیست و یکم شاهدیم که «سرمایه‌داری برده‌دارانه زیر تیول حزب کمونیست چین، در عصر کلاسیک دستاوردهای چند صد ساله تلاش کارگران و تمامی دستمزد بگیران را در همه جا زیر ضرب جدی برده است» که خروجی نهائی آن «زدودن مفهوم انسان از فرایند تولید و پیشرفت است». یادمان باشد که برای نمونه امروز ۳۰ درصد سرمایه‌گذاری کشور فرانسه (به علت وجود نیروی کار ارزان در چین) به کشور چین انتقال یافته است.

چرا سوسیالیسم اجتماعی شریعتی (نه سوسیالیسم طبقاتی کارل مارکس و نه سوسیالیسم حزب - دولت لنین) بر سه مبارزه «ضد استثمار، ضد استبدادی و ضد استثمار» استوار می‌باشد؟ عنایت داشته باشیم که «سوسیالیسم اجتماعی» شریعتی (برعکس «سوسیالیسم طبقاتی» کارل مارکس و «سوسیالیسم حزب - دولت» لنین)، «فقط تکیه انحصاری بر طبقه کار و زحمت ندارد تا تنها از طریق مبارزه طبقاتی صرف ایجاد بشود» از نظر معلم کبیرمان شریعتی «سوسیالیسم اجتماعی پروژه رهائی انسان در عصر جهانی شدن سرمایه‌داری می‌باشد» و لذا به همین دلیل است که «سوسیالیسم در رویکرد شریعتی از طریق اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت حاصل می‌شود، نه توسط دولتی کردن اقتصاد یک کشور» و از اینجاست که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در رویکرد شریعتی «سوسیالیسم اجتماعی» (نه سوسیالیسم طبقاتی کارل مارکس و نه سوسیالیسم حزب - دولت لنین)، همان آرزوی برقراری «عدالت با جوهر توحیدی آن که شامل شاخه‌های مختلف عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی، عدالت جنسیتی، عدالت آموزش، عدالت طبقاتی» یعنی نفی «زر و زور و تزویر» و نفی تمامی شاخه تبعیض در عرصه جامعه می‌باشد.

به بیان دیگر، در رویکرد شریعتی «سوسیالیسم اجتماعی» از حوزه تعلق به یک طبقه بیرون می‌آید و سوسیالیسم

(منهای طبقه حاکم استثمارگر و استثمارگر و استبدادگر زر و زور و تزویر) به جامعه تعلق پیدا می‌کند؛ که البته «طبقه کار و زحمت بخش محوری این عرصه می‌باشند» و بدین ترتیب است که شریعتی (برعکس کارل مارکس)، «طبقه حاکم را تنها به طبقه حاکم استثمارگر بورژوازی محدود نمی‌کند، بلکه دو قطب دیگر استبداد سیاسی و استثمارگر فرهنگی در کنار طبقه حاکم اقتصادی قرار می‌دهد». دشمن سوسیالیسم از نظر شریعتی آنچنانکه طبقه اقتصادی استثمارگر بورژوازی در مناسبات سرمایه‌داری می‌باشند، دو طبقه انگل سیاسی (استبداد سیاسی) و فرهنگی - مذهبی (استعمار نو و کهنه) نیز دشمن سوسیالیسم اجتماعی می‌باشند.

رابطه «عدالت» با «آرامش و صلح» در شعار جنبش ضد راسیستی و ضد نژادپرستی سیاه پوستان آمریکا در این شرایط (تا عدالت نباشد از صلح خبری نیست)، چگونه قابل تبیین می‌باشد؟

چرا سه گفتمان اکونومیست‌های جنبش کارگری و فمینیست‌های لیبرال جنبش رهائی‌بخش زنان و ناسیونالیست‌های واکنش‌گرای ملی (در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) نتوانسته‌اند به نفی تبعیض‌های مختلف جنسیتی، طبقاتی، سیاسی، آموزشی، نژادی، فرهنگی و مذهبی دست پیدا کنند؟

چرا جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی به جای (جنبش پرولتاریای کارل مارکس)، جنبش اکثریت عظیم برای اکثریت عظیم است؟

مرزبندی «برابری و آزادی» در رویکرد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای با «رویکرد پوپولیستی» (اعم از پوپولیست راست و پوپولیست چپ) کدام است؟

عنایت داشته باشیم که در قرن بیست و یکم «مهم‌ترین آفت برای برابری و آزادی در عرصه اجتماعی و سیاسی همان پوپولیسم می‌باشد که هم برابری و هم آزادی را در عرصه جهانی و منطقه‌ای و کشوری به چالش کشیده است» که این «پوپولیست در قامت دو رویکرد پوپولیست راست و پوپولیست چپ از ترامپ در آمریکا تا مادورو در ونزوئلا،

چرا تکوین و رشد «سرمایه اجتماعی در یک جامعه تنها توسط نهادینه کردن آزادی و برابری و زیرساخت‌های آنها حاصل می‌شود؟»

علت و دلیل اینکه جامعه ایران در طول ۴۱ سال گذشته پیوسته آبستن رویش و زایش و بازتولید دو خطر پوپولیسم و اصلاح‌طلبی درون حکومتی بوده است، کدام است؟

چرا هنوز در جامعه ایران دو موضوع «آزادی و برابری» نتوانسته به صورت گفتمان درآید؟

چرا با پیوند «آزادی و برابری، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای» در چارچوب همین پیوند «برابری با آزادی به تولید اجتماعی قدرت و اداره اجتماعی قدرت و سازماندهی اجتماعی» قابل تعریف می‌شود؟

چرا «برابری و آزادی نظام‌مند در جامعه» می‌تواند به «اعمال اراده از پائین ترجمه کرد؟»

برای پاسخ به سوال‌های فوق باید در اینجا به صورت محوری و کپسولی به طرح «مبانی نظری و عملی آزادی و برابری» بپردازیم: *

ادامه دارد

آزادی و برابری را به چالش کشیده است» که البته در جامعه ایران در طول ۴۱ سال گذشته از شعار آب‌مجان و برق‌مجان خمینی در بهشت زهرا تا دولت ۸ ساله محمود احمدی‌نژاد و الی‌الآن رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، همه و همه نمایش همین پوپولیستی است که در تحلیل نهائی «نخستین قتل آن آزادی و برابری در جامعه ایران بوده است» و بدین ترتیب است که باید بگوئیم که «برای مبارزه با پوپولیسم اعم از پوپولیسم راست و پوپولیسم چپ تنها راه آن است که در جامعه امروز عدالت و یا برابری و آزادی را به صورت یک گفتمان درآوریم.»

چرا انواع تبعیض‌های موجود در جامعه امروز ایران اعم از تبعیض طبقاتی، تبعیض جنسیتی، تبعیض سیاسی، تبعیض فرهنگی و مذهبی، تبعیض آموزشی و تبعیض نژادی تنها توسط دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای قابل چالش به صورت سلبی و ایجابی می‌باشند؟

چرا در جامعه امروز ایران «رهائی زن از مسیر تساوی حقوق زن و مرد و عدالت جنسیتی حاصل می‌شود، نه مبارزه مکانیکی با حجاب اجباری؟»

چرا تفاوت «آزادی» در رویکرد شریعتی با رویکرد مهدی‌بازرگان در این است که شریعتی «آزادی با عدالت اجتماعی می‌خواست» اما مهدی‌بازرگان به دنبال «آزادی در چارچوب سرمایه‌داری» بود؟

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com



«ما» چه می‌گوئیم؟

۱ - راست لیبرالی مذهبی تکنوکراتیک تحت رهبری مهندس مهدی بازرگان و نهضت آزادی.

۲ - راست لیبرالی مذهبی بوروکراتیک تحت هژمونی سید محمد خاتمی و جناح اصلاح‌طلبان درون حکومتی و حزب مشارکت و حزب مجاهدین انقلاب اسلامی.

۳ - راست لیبرالی مذهبی پوپولیستی تحت هژمونی ملی و مذهبی‌ها و جریان پیرو اندیشه‌های حسین حاجی فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) شده‌اند.

البته در طول نیم قرن گذشته «چپ مذهبی» هم (معیار ما در تقسیم‌بندی بین «راست مذهبی» و «چپ مذهبی» رویکرد آنها نسبت به «مناسبات سرمایه‌داری حاکم می‌باشد» که تنها «چپ مذهبی از دهه ۲۰ الی الان با رویکرد آلترناتیوی ایجابی با سرمایه‌داری برخورد می‌داشته است» البته راست مذهبی چه جناح ارتجاع مذهبی و چه جناح لیبرالیسم مذهبی در طول ۸۰ سال گذشته، رویکرد آلترناتیوی ایجابی با نظام سرمایه‌داری حاکم نداشته است) به سه شاخه تقسیم شده‌اند:

۱ - چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی.

۲ - چپ مذهبی با رویکرد سازمان مجاهدین خلق.

ما می‌گوئیم علت و دلیل اینکه (در طول نزدیک به نیم قرن که از بسته شدن و خاموش شدن چراغ‌های حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی در آبان‌ماه ۵۱ می‌گذرد) هنوز در طول نیم قرن گذشته «جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» نتوانسته است به عنوان «گفتمان مسلط» بر جامعه ایران درآید، «تفرقه و تشتت، ایدئولوژی و استراتژی در اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی می‌باشد» که انتقال این «تفرقه و تشتت از عرصه نظری به عرصه عملی» باعث گردیده است که مادیت آن تشتت نظری به صورت تفرقه عینی در اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی درآید.

برای فهم این مهم لازم است که عنایت داشته باشیم که در طول نیم قرن گذشته (به خصوص در طول عمر ۴۱ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) منهای اینکه «راست مذهبی» در عرصه حرکت سیاسی اجتماعی به دو شاخه:

الف - راست ارتجاعی.

ب - راست لیبرالی، تقسیم شده‌اند.

«راست ارتجاعی مذهبی» بدل به ۷ شاخه شده است:

۱ - راست سنتی روحانیت دگماتیسم.

۲ - راست بازاری سنتی تحت هژمونی حزب مؤتلفه.

۳ - راست پادگانی تحت هژمونی سپاه.

۴ - راست پوپولیسم تحت هژمونی جریان محمود احمدی‌نژاد و رحیم مشاعی.

۵ - راست بوروکراتیک تحت هژمونی جریان علی لاریجانی و علی مطهری.

۶ - راست تکنوکراتیک تحت هژمونی حزب کارگزاران.

۷ - راست داعشی تحت هژمونی جبهه پایداری و مصباح یزدی، شده‌اند.

«راست لیبرال مذهبی» بدل به سه شاخه:



۳ - چپ مذهبی با رویکرد سوسیالیست‌های خدایپرست
نخشب که در میان سه شاخه چپ مذهبی ۸۰ سال
گذشته جامعه ایران، «چپ مذهبی با رویکرد اقبال -
شریعتی» در طول نیم قرن گذشته دارای بیشترین
تفرقه و تشتت نظری و عملی بوده است؛ که بدون
تردید ریشه این تفرقه و تشتت ۵۰ ساله چپ مذهبی با
رویکرد اقبال - شریعتی در این می‌باشد که:

اولاً اگرچه چپ مذهبی با رویکرد اقبال و شریعتی، به
جای «رویکرد معطوف به قدرت» رفته رفته به خصوص
در طول دو دهه گذشته به طرف «رویکرد معطوف به
جامعه» حرکت کرده‌اند، ولی مع الوصف از آنجائیکه
در طول نیم قرن گذشته دوگانگی «رویکرد معطوف
به قدرت» و «رویکرد معطوف به جامعه» و همچنین
دوگانگی «رویکرد فردگرایانه کویری» و «رویکرد
جمع‌گرایانه بسترساز روحیه جمعی و کار جمعی و
مبارزه جمعی» به صورت نظری و عینی در اردوگاه
چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی وجود داشته
است، همین وجود نظری و عملی دوگانی‌های موجود
در اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی،
در طول نیم قرن گذشته باعث ظهور تشتت و تفرقه
نهادینه شده و سیستمی و ساختاری در این اردوگاه
شده است. هر چند که به مرور زمان و به موازات رادیکال
شدن مبارزه سیاسی اجتماعی در دوران حاکمیت رژیم
مطلقه فقه‌ای حاکم، با «غلبه رویکرد معطوف به
اجتماع» بر «رویکرد معطوف به قدرت» در اردوگاه چپ
مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی، تمایل به انشعاب و
تفرقه و تشتت و حرکت‌های فردگرایانه و به اصطلاح
رویکرد اکلکتیویته کویری کمتر شده است، اما هنوز
ما نمی‌توانیم از یک «هم‌نگری و هم‌فکری و هم‌گرایی
فراگیر و کامل در اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال و
شریعتی سخن بگوئیم.»

ثانیاً شوربختانه، نداشتن یک استراتژی مشخص
و روشن و فراگیر، همراه با آلودگی نظری و عینی
اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی به

رویکردهای راست مذهبی در دو شاخه راست ارتجاعی
و راست لیبرالی (به خصوص در دو دهه ۶۰ و ۷۰)
و به صورت مشخص و کنکرت و مصداقی «آلودگی
به رویکرد لیبرالیسم پوپولیستی حسین حاجی فرج
توسط دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر شریعتی در
دهه ۷۰» این آلودگی‌های نظری و عملی (اردوگاه
چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی) باعث ظهور
آفات «خودمحوربینی و خودبزرگ‌بینی و رویکردهای
منفردگرایانه و سکتاریستی» و «رشد کوپریات منفرد
از اجتماعیات در عرصه حرکت سیاسی - اجتماعی»
در افراد و جریان‌های اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد
اقبال - شریعتی شده است.

باری، بدین ترتیب است که ما می‌گوئیم مهم‌ترین
وظیفه ما (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران و نشر
مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش
پیشگامان مستضعفین ایران) در عرصه اردوگاه چپ
مذهبی با رویکرد اقبال و شریعتی، در این شرایط تندپیچ
اجتماعی - سیاسی جامه بزرگ و رنگین کمان سیاسی
و مذهبی و جنسیتی و قومی و فرهنگی ایران «تلاش
گسترده برای ایجاد هم‌نگری و هم‌فکری و هم‌گرایی بین
نیروها و جریان‌ها و افراد اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد
اقبال و شریعتی می‌باشد» که البته «انجام این مهم تنها
در گرو هم‌نگری و هم‌فکری و هم‌گرایی حول گفتمان
مشترک معلم کبیرمان شریعتی یعنی دموکراسی
سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا مبارزه سلبی و ایجابی با
سه قدرت زر و زور و تزویر توسط اجتماعی کردن سه
قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه بزرگ و
رنگین کمان می‌باشد» و تا زمانیکه این گفتمان مشترک
دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در اردوگاه چپ
مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی، به عنوان گفتمان
مسلط مورد توافق و قبول فراگیر نیروهای جمعی و
فردی اردوگاه قرار نگیرد «امکان هم‌نگری و هم‌فکری
و هم‌گرایی در اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال و
شریعتی وجود نخواهد داشت» چراکه منهای اینکه



بدانیم، تنها دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در چارچوب شعار «عدالت و برابری» می‌تواند پاسخگوی جامعه در برابر شش مؤلفه تبعیض‌های موجود در جامعه ایران باشد.

شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «پاسخ دقیق و صریح به نابرابری‌های سیاسی، جنسیتی، قومی، مذهبی، حقوق شهروندی و فاصله طبقاتی موجود جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد». همچنین دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «پاسخ ما به لحاظ نظری و عملی به مسئله عدالت در جامعه ایران می‌باشد» و باز دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «پاسخ ما به بحث حقوق شهروندی در جامعه ایران می‌باشد» به عبارت دیگر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معرف «اعتقاد ما به برابری حقوق شهروندی برای همه افراد جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد».*

ادامه دارد

«گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معلم کبیرمان شریعتی، هم مبارزه سلبی و ایجابی با سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم بر جامعه بزرگ ایران می‌باشد، این گفتمان (دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای) چکیده آرمان‌های انسان‌های دموکراتیک و برابری طلب برای تغییر وضع موجود می‌باشد.»

آنچنانکه در این رابطه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت: «هر چه در طول عمرم غیر از این گفتمان مبارزه با زر و زور و تزویر گفته‌ام اضافی بوده است.»

یادمان باشد که منظور ما از «گفتمان، در این چارچوب بیان ساده و عملی هم‌نگری و هم‌فکری و هم‌گرائی پیشگامان مستضعفین ایران در پاسخ به سوالاتی است که فراروی توده‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران (در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و همچنین جنبش‌های پیشرو مطالباتی و طبقاتی در سه عرصه مختلف صنفی و مدنی و سیاسی) می‌باشد». به بیان دیگر ما می‌گوئیم: «وقتی که از گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا مبارزه سلبی و ایجابی با سه قدرت زر و زور و تزویر سخن می‌گوئیم، تنها گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای است که در این زمان می‌تواند پاسخگوی سوال‌های نظری و عملی فراروی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در عرصه حرکت سیاسی - اجتماعی - طبقاتی - صنفی باشد» چراکه اگر مشکل استراتژیک جامعه ایران در طول ۴۱ سال عمر حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی ستم و تبعیض شش‌گانه:

- ۱ - تبعیض و یا نابرابری سیاسی
- ۲ - تبعیض و یا نابرابری اقتصادی و طبقاتی.
- ۳ - تبعیض و یا نابرابری جنسیتی.
- ۴ - تبعیض و یا نابرابری قومیتی.
- ۵ - تبعیض و یا نابرابری مذهبی و فرهنگی.
- ۶ - تبعیض و یا نابرابری اجتماعی و حقوق شهروندی



«جنبش نافرمانی مدنی»



در ظرف

«جامعه مدنی، جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین ایران»

قابل ذکر است که مخالفت مهاتما گاندی از کاربرد اصطلاح «مقاومت منفی» در خصوص نامگذاری جنبش استقلال طلبانه هند به این دلیل بوده است که گاندی در اصطلاح «نافرمانی مدنی» عنصر کنش‌گری فعال که او در مبارزه استقلال طلبانه و ضد استعماری مردم هندوستان (با امپریالیسم انگلستان) به آن اعتقاد وافر داشت، به صورت پررنگ و غالب می‌دید. بر این مطلب اضافه کنیم که مفهوم اصطلاح «نافرمانی مدنی» بیش از همه در دیسکورس مبارزه سیاسی، با نام مهاتما گاندی گره خورده است؛ و توسط مهاتما گاندی بود که «شکل مبارزه نافرمانی مدنی» به آفریقا و آسیا و بعداً آنچنانکه مارتین لوتر کینگ می‌کرد، حتی به قاره آمریکا هم کشیده شد؛ و حتی مبارزه اعتراض ضد جنگ ویتنام در آمریکا هم که در رأس آنها محمد علی کلی قرار داشت و در چارچوب آن جوانان آمریکا از رفتن به سربازی سرباز می‌زدند، خود نمونه دیگری از جنبش نافرمانی مدنی تعریف گردید؛ که باعث گردید تا دولت آمریکا در سال ۱۹۷۳ سیستم سربازی وظیفه را ملغی کند؛ و در آفریقا هم از سودان تا آفریقای جنوبی شیوه نافرمانی مدنی به عنوان یک شکل مبارزه جهت توده‌ای و فراگیر کردن مبارزه خود استفاده کردند. باری، به این ترتیب است که از «زمان مهاتما گاندی در مبارزه استقلال طلبانه هند شیوه مبارزه نافرمانی مدنی به عنوان یک گفتمان غالب در عرصه مبارزاتی در آمد.»

به هر جهت با همه این تفاسیر باید عنایت

باز هم تاکید می‌کنیم که واژه «مدنی» در اصطلاح «نافرمانی مدنی» در رویکرد ما در اینجا فقط و فقط (سه بار بر فقط تاکید می‌کنیم) «یک تعریف دارد» و آن اینکه به معنای «غیر نظامی» و «غیر قهرآمیز» و «غیر آنتاگونیستی» می‌باشد، نه چیزی دیگر؛ و فقط و فقط در چارچوب این معنی از «اصطلاح نافرمانی مدنی» است که می‌توانیم از این اصطلاح در تعریف شکل مبارزه تمامی مبارزاتی که از آغاز الی الان صورت اقدام جمعی فعالانه غیر نظامی و غیر قهرآمیز و غیر آنتاگونیستی داشته است (و توسط آن مقررات و ضوابط و قوانین و سنت‌ها و فرامین یکطرفه تحمیلی صاحبان قدرت «زر و زور و تزویر» بر توده‌ها، توسط مبارزین به صورت عامدانه و آگاهانه به چالش گرفته می‌شده)، آن مبارزه آنها را «مبارزه نافرمانی مدنی» تعریف نمائیم» (هر چند که خود اصطلاح نافرمانی مدنی قبل از مهاتما گاندی برای اولین بار توسط ثورو ابداع گردیده است) اما «ابداع اصطلاح و واژه، غیر محتوا و شکل مبارزه می‌باشد.»

به این ترتیب که برای مدت‌های دراز محتوی و شکل مبارزه نافرمانی مدنی وجود داشته است، اما «اصطلاح نامگذاری آن به صورت نافرمانی مدنی وجود نداشته است» و در نیمه اول قرن بیستم بود که اصطلاح «نافرمانی مدنی» برای اولین بار توسط ثورو ابداع شد. به بیان دیگر آنچنانکه مهاتما گاندی و مارتین لوتر کینگ از واژه «نافرمانی مدنی» ثورو برای نامگذاری شکل مبارزه خود وام گرفته‌اند، هیچ اشکالی وجود ندارد که ما هم از اصطلاح «نافرمانی مدنی» ثورو برای شکل مبارزه پیامبر اسلام و یا امام علی و یا امام حسین وام بگیریم.

ج - باید عنایت داشته باشیم که دو اصطلاح «نافرمانی مدنی» و «مقاومت منفی» از همان آغاز دلالت بر «دو شکل مبارزه می‌کرده است، نه یک شکل مبارزه» که البته تفاوت این دو شکل مبارزه در این بوده است که در «مقاومت منفی» تکیه بر «مبارزه فردی منفعلانه می‌شده است» اما در «مبارزه نافرمانی مدنی» تکیه بر «مبارزه به صورت اقدام جمعی و کنش‌گری و فعالانه می‌شده است». البته در اینجا لازم است که به این نکته هم اشاره بکنیم که گاهی و بعضاً شکل «مبارزه مقاومت منفی» با شکل «مبارزه نافرمانی مدنی» به صورت ترکیبی به کار گرفته می‌شده است. یادمان باشد که این دو شکل مبارزه، علاوه بر اینکه به لحاظ محتوایی دارای تفاوت‌هایی می‌باشند، وجه تشابه‌هایی نیز داشته‌اند؛ که فصل مشترک این دو شکل مبارزه در عرصه میدانی همان «غیر نظامی و غیر قهرآمیز و غیر آنتاگونیستی بودن آنها» می‌باشد. در صورتی که فصل تمایز آنها همان عنصر کنش‌گری فعال است که در نافرمانی مدنی وجود دارد، اما در مقاومت منفی، صورت منفعلانه فردی دارد.



داشته باشیم که جنبش نافرمانی مدنی به آن دسته از مبارزه‌های غیر نظامی و غیر قهرآمیز و غیر آنتاگونیستی گفته می‌شود که «نقض آگاهانه و عمدانه مقررات و سنت‌ها و فرامین و قوانین یکطرفه تحمیلی (از بالا توسط صاحبان قدرت در راستای نهادینه کردن قدرت سه مؤلفه‌ای «زر و زور و تزویر») مشخصه اصلی آن جنبش‌ها می‌باشد.

د - عنایت داشته باشیم که هم شکل مبارزه مقاومت منفی و هم مبارزه نافرمانی مدنی عموماً به اقدامات سیاسی اطلاق می‌شود که توسط آن توده‌های پائینی جامعه، صاحبان مثلث «زر و زور و تزویر» قدرت حاکم را به چالش می‌کشند. برعکس آنچه که ثورو می‌گوید، در چارچوب جنبش نافرمانی مدنی (که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم «مدنی» به معنای غیر قهرآمیز و غیر آنتاگونیست و غیر نظامی می‌باشد) دلالت بر چالش در جامعه مدنی نمی‌کند و تعلق به جامعه مدنی ندارد، بنابراین، با این مشخصات مقاومت منفی و نافرمانی مدنی به عنوان دو شکل مبارزه است که این دو شکل مبارزه متعلق به سده‌های گذشته مبارزه هم می‌شوند.

پر واضح است که هدف مبارزین این عرصه بیشتر در راستای «توده‌گیر کردن مبارزه بوده است» به بیان دیگر، با عنایت به غیر نظامی بودن مبارزه و پائین بودن هزینه این دو نوع مبارزه مقاومت منفی و نافرمانی مدنی، «شرایط برای فراگیر شدن مبارزه فراهم می‌گردد». اضافه کنیم که به موازات اینکه «هزینه شرکت در مبارزه کاهش پیدا کند، شرایط برای فراگیر و توده‌ای شدن مبارزه آماده می‌گردد» و بالعکس به موازات «افزایش هزینه مبارزه، شرایط برای سکتاریست و منفرد شدن مبارزین فراهم می‌گردد» و البته در این رابطه بوده است که همیشه «صاحبان قدرت برای منفرد کردن مبارزین، تلاش می‌کردند تا با سرکوب قهرآمیز، علاوه بر به عکس‌العمل واداشتن توده‌ها، هزینه سرانه مبارزه را برای آنها بالا ببرند» بنابراین، بدین ترتیب است که باید بگوئیم که «خفقان سیاسی با سرکوب سیاسی مترادف نیست»، چراکه در «خفقان سیاسی، توده‌ها بدون سرکوب علنی گسترده، به صورت منفعلانه مرعوب قدرت حاکم می‌شوند» اما در «سرکوب، به علت قهر علنی صاحبان قدرت بر توده‌ها، مردم فعالانه برانگیخته می‌شوند و حکومت را بطور مستقیم و غیر مستقیم به چالش می‌کشند» و به همین دلیل است که صاحبان قدرت برای بالا بردن هزینه مبارزه مردم با حاکمیت و در راستای حفظ موجودیت خودشان، به سرکوب عریان و علنی فراگیر و گسترده توده‌های روی می‌آورند؛ که سرکوب هولناک و قهرآمیز خیزش آبان‌ماه ۹۸ توسط دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، مصداق این نوع سرکوب می‌باشد، چرا که آنچنانکه شاهد بودیم، در جریان

خیزش دی‌ماه ۹۶ و خیزش آبان‌مان ۹۸ از آنجائیکه حزب پادگانی خامنه‌ای دریافت که جوهر این دو خیزش «معیشتی» می‌باشند و در جامعه‌ای که طبق گفته شیخ حسن روحانی بیش از ۶۰ میلیون نفر آنها زیر خط فقر زندگی می‌کنند و صدقه بگیر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هستند و در جامعه‌ای که طبق آمار خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بیش از ۱۹ میلیون نفر حاشیه‌نشین کلان شهرهای آن هستند و در جامعه‌ای که بیش از یک میلیون دویست هزار نفر کودک کار دارد، بدون تردید «خیزش‌های معیشتی برای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، حکم سونامی ویران کننده موجودیت این رژیم مطلقه فقهاتی خواهد داشت». لذا در این رابطه بود که حزب پادگانی خامنه‌ای، توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر خود با تمام قوا به میدان آمدند تا با سرکوب همه جانبه این دو ابر خیزش معیشتی، هزینه مبارزه را برای کنش‌گران اصلی خیزش‌های معیشتی تکوین یافته از پائین جامعه ایران را بالا ببرند.

پر پیداست که در شرایط «خفقان سیاسی» شرایط برای انجام «مبارزه در شکل نافرمانی مدنی به صورت اقدام جمعی فراگیر فعالانه وجود ندارد» اما در زمان «سرکوب قهرآمیز» (مثل شرایط پسا سرکوب هولناک و قهرآمیز خیزش آبان‌ماه ۹۸ توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای) به علت اینکه جامعه به صورت فراگیر آماده حرکت عکس‌العملی بر علیه صاحبان قدرت سه مؤلفه‌ای «زر و زور و تزویر» حاکم می‌باشند، شرایط برای اعتلای «جنبش نافرمانی مدنی» به صورت همه جانبه فراهم می‌گردد. قابل ذکر است که از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر خلاف دیگر رژیم‌های سیاسی تاریخ بشر، علاوه بر «توتالیتریسم سیاسی و توتالیتریسم اقتصادی توسط توتالیتریسم فرهنگی و مذهبی، نه تنها مخالفان نظام سرمایه‌داری و مخالفان سیاسی حکومت خودش را سرکوب می‌کند»، از همه مهمتر اینکه «مخالفان مذهبی و فرهنگی اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی را هم سرکوب می‌کند» و در طول ۴۲ سال گذشته عمر حاکمیتش بر مردم نگون‌بخت ایران، توسط اعمال این سه نوع توتالیتریسم مورد اعتقادش، هفت‌گونه نابرابری و تبعیض بر جامعه ایران تحمیل کرده است که عبارتند از: تبعیض سیاسی، تبعیض جنسیتی، تبعیض طبقاتی، تبعیض آموزشی، تبعیض نژادی، تبعیض فرهنگی و مذهبی، تبعیض ملی و قومیتی. به خاطر این هفت دسته تبعیض و نابرابری تحمیل شده بر جامعه بزرگ و رنگین کمان در طول ۴۲ سال گذشته است که شرایط برای اعتلای جنبش نافرمانی مدنی به صورت فراگیر و گسترده آماده شده است.

ه - جامعه ایران چه به لحاظ مذهبی و چه به لحاظ تاریخی در حافظه تاریخی و سیاسی خود به خصوص در ۱۵۰ ساله گذشته عمر تحول خواهانه خود، جنبش نافرمانی مدنی بسیاری تجربه کرده است که معروفترین آنها «جنبش تنباکو می‌باشد» که در سال ۱۲۷۰ شمسی توسط سید جمال الدین اسدآبادی (از کانال میرزا حسن شیرازی با فتوای «الیوم استعمال تنباکو به مثابه محاربه با امام زمان است») به انجام رسید و توسط آن کمپانی رژی شکست خورد و دولت ناصرالدین شاه حاضر به عقب‌نشینی گردید، بنابراین به این دلیل است که «جنبش نافرمانی مدنی» در جامعه امروز ایران می‌تواند در عرصه سازماندهی نافرمانی مدنی به صورت آگاهانه‌تر و سازمان‌یافته‌تر و سیاسی‌تر مادیت پیدا کند و این جنبش نافرمانی مدنی در جامعه امروز ایران می‌تواند به صورت فراگیر تا عرصه‌های اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران گسترش پیدا کند.

باز قابل توجه است که «جنبش نافرمانی مدنی» در جامعه امروز ایران نمی‌تواند «به صورت منفرد و بدون پیوند با دیگر جنبش‌های اجتماعی» (اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش دانشجویی، جنبش معلمان، جنبش بازنشستگان، جنبش مزدبگیران، جنبش سندیکائی، جنبش حاشین‌نشینان و جنبش مال‌باختگان و غیره) توان تغییر قوا در عرصه میدانی با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم پیدا کنند. به این ترتیب است که جنبش نافرمانی مدنی در جامعه امروز ایران باید در مبارزات سیاسی - اجتماعی موجود، در کنار جنبش‌های دیگر طبقاتی و سیاسی و مدنی اعتلا پیدا کنند؛ و حتی بر خلاف تصور در بسیاری از مواقع با شیوه‌های «غیر مسالمت آمیز» هم باید در عرصه جنبش‌های اعتراضی و اعتصابی و آکسیون‌های خیابانی همراهی کند. یادمان باشد که «جنبش نافرمانی مدنی در مقیاس توده‌ای و فراگیر، تنها در شرایط برانگیختگی مردم می‌تواند شکل بگیرد» و از آنجائیکه کنترل مردم در شرایط فراگیر شدن جنبش نافرمانی مدنی مردم برای صاحبان قدرت حاکم دشوار می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد که آنها برای سرکوب جنبش نافرمانی مدنی جامعه ابتدا جنبش‌های سیاسی و طبقاتی و مدنی که به صورت علنی و مستقیم و به صورت غیر مسالمت‌آمیز وارد میدان مبارزه شده‌اند، سرکوب کنند و بعد به صورت غیر مستقیم مثل قطع اینترنت و شبکه‌های اجتماعی و قطع تلفن همراه و غیره، به جنگ و سرکوب جنبش نافرمانی بیایند.

پر واضح است که پس از سرکوب جنبش‌های مدنی و طبقاتی و سیاسی، خود به خود جنبش‌های نافرمانی مدنی منفرد می‌گردند و به همین دلیل شرایط برای سرکوب این جنبش‌ها فراهم می‌گردد. برای مثال در این رابطه کافی است وضعیت سیاسی

و اجتماعی جامعه خودمان در سالی که گذشته کالبد شکافی کنیم. یادمان هست که در آبان‌ماه ۹۸ پس از اینکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم یک شبه قیمت بنزین را ۳۰۰ درصد افزایش داد، متن و حاشیه جامعه ایران صبح جمعه ۲۴ آبان‌ماه ۹۸ تا چشم باز کردند دریافتند که زندگی و معیشت آنها برای اولین بار در تاریخ ایران به صورت یک شبه ۳۰۰ درصد سقوط آزاد کرده است. لذا به همین دلیل بود که در عرض چهار ساعت بیش از ۴۰ شهر ایران طوفانی گردید. طبیعی بود که در چارچوب پروژه خود حزب پادگانی خامنه‌ای از قبل سطح عصیان توده‌ها را در این رابطه پیش‌بینی کرده بودند و بالطبع برنامه سرکوب آن را از قبل آماده کرده بودند. لذا در این رابطه بود که خود خامنه‌ای صبح یکشنبه مورخ ۲۶/۰۸/۹۸ برای اولین بار در طول ۳۰ ساله رهبری‌اش به میدان آمد و علناً و رسماً اشرار و وابسته کردن آنها به سازمان مجاهدین خلق و سلطنت‌طلبان دستور سرکوب صادر کرد (هر چند که تا آخر این خیزش دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای نتوانستند حتی یک نفر وابسته به سلطنت‌طلبان و مجاهدین خلق در میان ۱۵۰۰ کشته و بیش از ۶۰۰۰ نفر دستگیر شده این خیزش پیدا کنند) و بدین جهت گرچه این سرکوب خونین و بی‌بدیل در تاریخ ایران همراه شد، با ترور و تشییع جنازه میلیونی قاسم سلیمانی که گرچه حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش کردند تا از تشییع جنازه قاسم سلیمانی آبی تهیه کنند و بر آتش شعله‌ور شده کشتار و سرکوب خیزش آبان‌ماه ۹۸ بریزند، ولی همراه با سقوط هواپیمای اوکراینی توسط سپاه، این جنایت رژیم مطلقه فقهاتی باعث گردید تا آن آب تشییع جنازه قاسم سلیمانی جهت ریختن بر آتش شعله‌ور سرکوب خیزش آبان‌ماه ۹۸ بدل به بنزین آتش‌افروز بشود و تمام رشته‌های حزب پادگانی خامنه‌ای را پنبه بکند. تا آنجا که در دی‌ماه ۹۸ پس از به میدان آمدن جنبش دانشجویی، این امر باعث گردید تا جامعه ایران برای بار دوم به فرایند خیزش آبان‌ماه ۹۸ برگردد؛ یعنی جامعه ایران به صورت یک دست از طبقه متوسط شهری تا طبقه کار و زحمت شهر و روستا و تا حاشیه‌نشینان برانگیخته شوند؛ و از اینجا بود که با آمدن خامنه‌ای به نماز جمعه (پس از شش سال) و تلاش خامنه‌ای در نماز جمعه دی‌ماه ۹۸ جهت حضور مردم در انتخابات دست‌سازی و مهندسی شده مجلس یازدهم، باعث گردید تا جامعه ایران خود را به صورت گسترده و بی‌مثال جهت جنبش نافرمانی مدنی در انتخابات مجلس یازدهم در اسفندماه ۹۸ آماده کنند. *

ادامه دارد

اصول مانیفست اندیشه‌های



جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

جنبشی داشته است» و منهای اینکه «شکل اردوگاهی داشته است، نه طبقاتی صرف» به لحاظ صورت‌بندی، «مبارزه صورت ترکیبی داشته است» و از «سه صورت اعتراضی، مطالبه‌گری و طبقاتی برخوردار بوده است». آرایش و هیرارشی این سه صورت مبارزه جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران بر حسب شرایط مختلف تاریخی در ۱۱۳ سال گذشته متفاوت بوده است. بطوریکه در مرحله‌ای «مبارزه طبقاتی اولویت داشته است» و در شرایط دیگر (مثل شرایط امروز جامعه ایران) «مبارزه مطالبه‌گرایانه اولویت پیدا کرده است» و در شرایطی هم مثل خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ و یا جنبش‌های مالباختگان و جنبش‌های حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران «صورت اعتراضی» اولویت پیدا کرده است.

بدین جهت در چارچوب همین نیاز به «مبارزه ترکیبی» جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه طبقه متوسط شهری و طبقه کار زحمت و حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران) است که در این شرایط تندپیچ جامعه امروز ایران، جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای) ایران نیازمند به «مبارزه ترکیبی خیابانی و کارخانه‌ای و کلاسی» یا «پیوند جنبش‌های کارگری و زنان و معلمان و دانشجویان و حتی حاشیه‌نشینان می‌باشد» بنابراین بسترسازی جهت «پیوند طولی و عرضی این جنبش‌ها در شرایط امروز جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران جزء وظایف جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه حرکت افقی (نه عمودی) می‌باشد.»

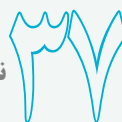
ه - سه ابرجنبش (مشروطیت، ملی کردن

ب - اشتباه روشنفکران ایرانی در بیش از یک قرن گذشته در خصوص «تقویت جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران» (که از ۱۱۳ سال پیش توسط نهضت مشروطیت در جامعه بزرگ ایران مادیت پیدا کرده است) این بوده است که آنها «از طریق مسیر سیاسی و کسب قدرت سیاسی به دنبال توانمند ساختن جامعه مدنی جنبشی اردوگاهی ایران بوده‌اند و تولید سیاست را تولید فکر و فرهنگ برای جامعه مدنی ایران می‌دانسته‌اند» در صورتی که «تولید سیاست، تولید فکر و فرهنگ نیست» و «مسیر توان‌مندسازی نظری و عملی جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و تکوین یافته از پائین) از طریق تولید سیاست عبور نمی‌کند» بلکه «تنها از طریق فرهنگ و اندیشه حاصل می‌شود». یادمان باشد که توده‌های جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و دو مؤلفه‌ای) ایران، در بستر «پراکسیس سیاسی - اجتماعی افقی خودشان آموزش می‌بینند، نه توسط کلاس‌های آکادمیک عمودی روشنفکران و جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور.»

ج - تمامی جنبش‌هایی که در جامعه امروز ایران (چه از طبقه متوسط شهری باشند و چه از طبقه کار و زحمت) به دنبال «عدالت و برابری و رفع تبعیضات از عدالت طبقاتی تا عدالت آموزشی و تا عدالت جنسیتی و غیره می‌باشند، در مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، جزء جنبش دموکراسی‌خواهانه سه مؤلفه‌ای سوسیالیستی ایران می‌باشند» و بنابراین در این رابطه است که «مبارزه همه این شاخه‌های جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین) ایران چه مبارزه مطالبه‌گرایانه باشد و چه مبارزه طبقاتی باشد (از آنجائیکه جنبش دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای برای برابری همه انسان‌ها می‌باشد و فقط محدود به طبقه صرف کارگران و جنبش طبقه کارگر ایران نمی‌باشد) در دیسکورس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، جزء مبارزه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای می‌باشند.»

د - «جنبش زنان ایران» که به دنبال «برابری جنسیتی یا عدالت جنسیتی و یا برابری حقوق زن و مرد هستند» آنچنان «مبارزه آنها جوهر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای دارد» که «جنبش معلمان ایران» با شعار: «برابری آموزشی یا عدالت آموزشی (برای رفع تبعیضات آموزشی مبارزه می‌کنند) دارد» و «جنبش کارگری ایران برای عدالت طبقاتی (رفع تبعیضات طبقاتی در جامعه ایران مبارزه می‌کنند) دارد.»

د - جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای) ایران در طول ۱۱۳ سال (۱۲۸۵ تا ۱۳۹۹) گذشته، همیشه یک «جامعه ترکیبی از سه بخش طبقه کار و زحمت و طبقه متوسط شهری و حاشیه‌تولید بوده است» بنابراین، در این رابطه بوده است که (در طول ۱۱۳ سال گذشته) مبارزه جامعه مدنی ایران منهای اینکه «جوهر



صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷) مردم ایران، در ۱۱۳ سال گذشته (۱۲۸۵ تا ۱۳۹۹) نشان داده است که «قدرت مرکزی» جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران در «جنبش خیابانی» نهفته است نه در «جنبش کارخانه‌ای کارگران و جنبش کلاسی معلمان و دانشجویان». لذا به همین دلیل است که در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، شاهد بوده‌ایم که این رژیم «تحمل حداقل حرکت خیابانی جامعه مدنی جنبشی ایران را ندارد» و آنچنانکه در جریان سرکوب خیزش آبان‌ماه ۹۸ شاهد بودیم، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در برابر «حرکت‌های خیابانی جامعه مدنی ایران با تمام توان خودش تلاش کرد تا با بی‌رحمانه‌ترین شکل سرکوب، خیزش خیابانی جامعه مدنی ایران را قلع و قمع و سرکوب کند» بنابراین در این رابطه است که جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران برای اینکه بتواند در برابر دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «مقاومت پایدار داشته باشد» باید «توانائی ترکیب مبارزه خیابانی با مبارزه کارخانه‌ای و مبارزه کلاسی و یا جنبش‌های اعتصابی و اعتراضی کارگری و معلمان و دانشجویی و زنان و بازنشستگان و غیره داشته باشند» و قطعاً تا زمانیکه این پیوند ترکیبی مبارزه در عرصه جنبش ترکیبی حاصل نشود، جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای) ایران «توان مقاومت پایدار در برابر دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم پیدا نخواهد کرد.»

و - برای بسترسازی نظری و عملی (در عرصه حرکت افقی، نه عمودی) جهت سازمان‌یابی جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین) ایران، جامعه مدنی جنبشی ایران «نیازمند به کار جمعی و همبستگی و تعاون جمعی می‌باشد» و قطعاً تا زمانی که «روحیه جمعی در جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای) ایران تکوین پیدا نکند، امکان شکل‌گیری کار جمعی و همبستگی و تعاون جمعی در جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران وجود ندارد». متأسفانه بزرگ‌ترین آفتی که در این خصوص جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران، در ۱۱۳ سال گذشته تهدید کرده است، «روحیه فردگرایی و فردمحوری جامعه ایران بوده است» که این روحیه فردگرایی جامعه ایرانی معلول این عوامل بوده است:

۱ - تکوین مناسبات سرمایه‌داری در جامعه ایران بر پایه «سرمایه‌های نفتی و رانتی و شکل تکوین مناسبات سرمایه‌داری از بالا توسط دولت بوده است» (نه از پائین توسط سرمایه‌های تجاری آنچنانکه در اروپا تکوین پیدا کرد) به همین دلیل بوده

است که مناسبات سرمایه‌داری در ایران (که به صورت رسمی از فرم ارضی سال ۴۲ شاه - کندی توسط سرمایه‌های نفتی رانتی و تزریق شده از بالا شکل گرفته است) برعکس تکوین مناسبات سرمایه‌داری در کشورهای متروپل سرمایه‌داری، «مناسبات سرمایه‌داری در ایران نتوانست کار جمعی در راستای ایجاد روحیه جمعی در جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران به صورت فراگیر ایجاد نماید.»

۲ - دومین عاملی که باعث گردیده تا «روحیه فردی و فردمحوری به عنوان یک اپیدمی در جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران در ۱۱۳ سال گذشته شکل بگیرد، فونکسیون اسلام فقهاتی می‌باشد که بر سه پایه تکلیف‌گرایی و تقلیدگرایی و تبعدگرایی فردی استوار می‌باشد»، بدین ترتیب است که «مبارزه با این روحیه فردگراییانه در جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران جزء وظایف جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد» و قطعاً با وجود این آفت در جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران، هر گونه «سازمان‌یابی عمودی و افقی در جامعه مدنی جنبشی ایران با بن‌بست روبرو می‌شود.»

ز - آبشخور اولیه تکوین «طبقه متوسط شهری» در جامعه بزرگ ایران بازگشت پیدا می‌کند به ۱۱۳ سال پیش که «انقلاب مشروطیت با استحاله گروه اجتماعی ایلیاتی یا رعیت به شهروند» توانست بسترها جهت ظهور «طبقه متوسط شهری» در جامعه ایران را فراهم بکند؛ و لذا در این رابطه بوده است که خواستگاه «کنش‌گران اصلی سه ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، همین طبقه متوسط شهری بوده است» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در سه ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷ نه تنها «طبقه متوسط شهری مولد حرکت این سه ابرجنبش بوده است»، از آن مهم‌تر اینکه در هر «سه ابرجنبش فوق گروه‌های مختلف جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران، دنباله‌رو طبقه متوسط شهری ایران بوده‌اند». در نتیجه همین امر باعث گردید تا در هر «سه ابرجنبش فوق، علاوه بر اینکه شکل مبارزه خیابانی و آکسیونی بر مبارزه کارخانه‌ای و کلاسی جنبش کارگران و جنبش معلمان و جنبش دانشجویی اولویت پیدا کند» در سه ابرجنبش فوق به علت «حضور محوری طبقه متوسط شهری» حرکت آن سه ابرجنبش از «شهرهای بزرگ به طرف شهرهای اقماری بوده است نه بالعکس» همچنین همین «حضور فراگیر طبقه متوسط شهری در سه ابرجنبش فوق، بسترساز دخالت و حضور روحانیت حوزه‌های فقهاتی در سه ابرجنبش فوق شده است.»

بر این مطلب بیافزاییم که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های



جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در تحلیل نهائی، چه در ابرجنبش مشروطیت و چه در ابرجنبش ملی کردن صنعت نفت به رهبری دکتر محمد مصدق و چه در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، «عامل اصلی شکست هر سه ابرجنبش فوق دخالت هژمونیک و تزریق توتالیتاریسم فقهی و فرهنگی روحانیت حوزه‌های فقه‌ای بوده است» به طوری که در این رابطه می‌توان داوروری کرد که چه در جنگ بین شیخ فضل الله نوری و آخوند خراسانی و نائینی در مشروطیت و چه در جنگ کاشانی و بروجردی و بهبهانی با مصدق در ابرجنبش ملی کردن صنعت نفت و چه در جریان شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، این «دخالت هژمونیک و تلاش در جهت تزریق اسلام فقه‌ای فردگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تبع‌دگرا بود که باعث شکست هر سه ابرجنبش فوق شده است.»

باری، بدین ترتیب است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «با آسیب‌شناسی ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و درک علل و عوامل شکست ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران است که ما می‌توانیم به کالبد شکافی و آسیب‌شناسی جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران در ۱۱۳ سال گذشته (عمر جامعه مدنی ایران) دست پیدا کنیم» به عبارت دیگر بدون کالبد شکافی و آسیب‌شناسی ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، هرگز و هرگز نمی‌توانیم به «آسیب‌شناسی و پروسس ۱۱۳ ساله عمر جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران دست پیدا کنیم». البته طرح این موضوع به معنای آن نیست که «آسیب‌شناسی و فهم جنبش‌ها و خیزش‌های دیگر جامعه مدنی جنبشی ایران، به خصوص در ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای نمی‌تواند برای فهم جوهر و آسیب‌شناسی جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران ما را کمک نماید». بدین جهت در این رابطه بوده است که در طول ۴۱ سال گذشته عمر حرکت برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (از سال ۵۸ تا ۹۹) پیوسته «بازشناسی و آسیب‌شناسی ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را وظیفه خود می‌دانستیم» و پیوسته در چارچوب «کالبد شکافی ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ بوده است که تلاش کرده‌ایم، عمق تاریخی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین) ایران فهم نمائیم؛ و به صورت مکرر در معدن عمیق نظری و عملی این سه ابرجنبش بزرگ ۱۱۳ ساله «جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران را حفاری و آسیب‌شناسی و صیقل‌زدائی نظری

و تئوریک بکنیم» و از دل این حفاری مستمر خود تلاش کرده‌ایم تا به «کشف تئوری‌های کنکرت و قانون‌بندی‌های مشخص جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران دست پیدا کنیم» و پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «قانون‌بندی و تئوری و برنامه‌های کنکرت و هدایت‌گرایانه جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران باید به صورت دیالکتیکی با رویکرد تطبیقی (در مرحله اول) با شناخت همه جانبه ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ برای ما حاصل بشود» و البته در مرحله بعد باید از دل دیگر جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران در ۱۱۳ سال گذشته استخراج بشود.

یادمان باشد که از اصول محوری مانیفست جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته (از خرداد ۵۵ که فرایند درونی تکوین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران استارت زده شد، الی الان) حرکت درونی و برونی خودش این بوده است که «در عرصه نظری و عملی هر جامعه‌ای در چارچوب خودویژگی‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و حتی جغرافیائی خاص خودش حرکت می‌کند و جامعه مدنی جنبشی آن جامعه هم در کادر همان خودویژگی‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و حتی جغرافیائی خاص خودش حرکت می‌کند» و مع الوصف تا زمانیکه به صورت تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیستی) ما به کشف این خودویژگی‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و جغرافیائی خاص آن جامعه دست پیدا نکنیم، هرگز و هرگز «نمی‌توانیم تئوری حرکت‌آفرین و هدایت‌گرایانه جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی آن جامعه به صورت تطبیقی کشف نمائیم و به نظریه‌پردازی تطبیقی جهت هدایت جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی آن جامعه بپردازیم» و قطعاً «بدون کشف تئوری تطبیقی و کنکرت جامعه مدنی، موتور کوچک یا پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری‌طلبانه طبقه کار و زحمت نخواهند توانست موتور بزرگ که همان جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای می‌باشد، به حرکت درآورند.» *

ادامه دارد

تمامی رویکردهائی که در عرصه «تحول خواهانه اجتماعی»

جهت «تغییر راهبرد» یا «استراتژی» ارائه دهند،

«ایدئولوژی» هستند

تأسیس می‌خورد و در دوره استقرار از بین می‌رود» و یا اینکه اسلام شریعتی «یک مشت مواضع است» و یا اینکه ایدئولوژی شریعتی «دعوت به قشریت است» و یا اینکه اسلام شریعتی «دعوت به دشمن‌تراشی و دشمن‌سازی است» و یا اینکه شریعتی توسط ایدئولوژی‌سازی، «دین را به عرصه قدرت و باید و نبایدهای سیاسی کشانید» و یا اینکه شریعتی توسط شعار «امت و امامت» به دنبال «ایدئولوژیک کردن رهبر و جامعه بوده است.»

حسین حاجی فرج دباغ در نقد خود به شریعتی در کتاب «فره‌تر از ایدئولوژی» می‌گوید: «شریعتی با ایدئولوژی کردن اسلام، دین اسلام و یا دین را به صورت حربه قدرت درآورد»، او می‌گوید «ایدئولوژی و اندیشه‌های شریعتی قدرت بقاء ندارند» چراکه ایدئولوژی شریعتی «تئوری انقلاب است نه تئوری اداره، تئوری نهضت است نه تئوری نظام، تئوری تأسیس است نه تئوری استقرار»، او می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی به دنبال مقابله و نفی فرهنگ اسلام است.»

باز او در این رابطه می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی دشمن‌ساز و دشمن‌ستیز است» چراکه بدون دشمن نمی‌تواند ادامه حیات دهد. او می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی نیاز به مفسر رسمی دارد و تفسیر ایدئولوژی

جزم‌گرایی و مطلق‌گرایی و دگماتیست تنها در زمانی بستر ظهور پیدا می‌کنند که «عقل برهانی استقرائی انسان در آن اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌ها به حصر کشیده شده باشند». ایدئولوژی در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی «گفتمانی است که ساخته شده است برای دگرگون کردن و مبارزه اجتماعی و عمل اجتماعی». یادمان باشد که در رویکرد اقبال و شریعتی «جامعه اصالت دارد و فرد در بستر جامعه موجودیت پیدا می‌کند.»

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم

موج زجان رفته‌ائی تیز خرامید و گفت

زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم

هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

کلیات اقبال افکار - ص ۲۳۶ - سطر اول به بعد

ایدئولوژی در اندیشه اقبال و شریعتی «از آنجائیکه دارای فلسفه تاریخ می‌باشند، بسترساز آن است که همه وجود دارای تاریخ هستند» و همین تاریخ داشتن همه وجود در دستگاه ایدئولوژی آنها باعث گردیده است «تا اصل تکامل در تمامی مؤلفه‌های آن در دستگاه ایدئولوژی آنها به عنوان یک اصل ثابت باشد». توجه داشته باشیم که نقد حسین حاجی فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش در کتاب «فره‌تر از ایدئولوژی»، از شریعتی) که ایدئولوژیک کردن اسلام توسط شریعتی را به عنوان یک ناسزا تعریف می‌کند، «از زاویه افکار لیبرال پوپر صورت گرفته است» و تمام مشخصاتی که پوپر برای ایدئولوژی‌های توتالیتر اعم از نازیسم و فاشیسم و کمونیست مطرح می‌کند، حسین حاجی فرج دباغ، با وام گرفتن از او، عین همان مشخصات، حواله اندیشه شریعتی می‌کند.

قابل توجه است که پوپر از جمله فیلسوفانی است که «سیستم‌های عقیدتی توتالیتر را تحت عنوان ایدئولوژی تعریف می‌کند» یعنی او نازیسم و فاشیسم و کمونیست را «ایدئولوژی و افکار توتالیتر می‌نامد». بدین خاطر آنچه که حسین حاجی فرج دباغ در کتاب «فره‌تر از ایدئولوژی»، در نقد شریعتی مطرح می‌کند عبارتند از: اسلام شریعتی یا اسلام ایدئولوژیک «اسلام حرکت است» در صورتی که اسلام شیخ مرتضی مطهری «اسلام حقیقت است» و یا اسلام ابوذری «اسلام حرکت است» در صورتی که اسلام ابوعلی سینا «اسلام حقیقت می‌باشد» و یا اینکه اسلام شریعتی «اسلام تأسیس است» اما اسلام مطهری «اسلام استقرار است» و یا اسلام ایدئولوژیک فقط به درد «دوران



شریعتی نمی‌تواند به صورت آزاد صورت بگیرد»، او می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی نیازمند به مفسران رسمی مثل طبقه روحانیت دارد». او می‌گوید «ایدئولوژی امری است که با فریب و حجاب همراه است»، باز او می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی تغییر کل دین اسلام به چند تا مواضع خلاصه شده سیاسی است». او می‌گوید «ایدئولوژی کردن اسلام توسط شریعتی برای اولین بار در جامعه ایران باعث خشن کردن دین اسلام شده است». او می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی نظام‌مند کردن دینی است که قابلیت نظام و سیستماتیزه شدن ندارد» چراکه دین اسلام بر حیرت و راز استوار می‌باشد، او می‌گوید «نه تنها اسلام بلکه هیچ دینی ایدئولوژی‌پذیر نیست و ایدئولوژی کردن دین نه ممکن است و نه مطلوب»، او می‌گوید «از آنجائیکه ایدئولوژی شریعتی بی‌تحمل و رقیب‌ناپذیر می‌باشد و غیر خودش رویکرد دیگری نمی‌تواند ببیند و تحمل کند» و معتقدین به ایدئولوژی شریعتی «دیگر نمی‌توانند تصور دیگری از رویکرد و جامعه و اندیشه دیگری داشته باشند».

او می‌گوید «شریعتی با طرح امت می‌خواست جامعه را در قالب ایدئولوژی خود بریزد»، او می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی کارخانه پتروشیمی بود که او می‌خواست در آن تریاک را بدل به خون و اسلام را بدل به یک حربه و سلاح مبارزه بکند». اضافه کنیم که حسین حاجی فرج دباغ در نقد خودش به شریعتی، (در اصناف دینداری) او اسلام و دین شریعتی را دین معیشت‌اندیش می‌داند (نه دین معرفت‌اندیش و یا دین تجربه‌اندیش) بدین خاطر آنچه که از نقدهای فوق حسین حاجی فرج دباغ از منظومه معرفتی شریعتی برای ما قابل فهم است اینک: «اولین نقدی که بر اسلام‌شناسی شریعتی وارد است، این است که اسلام‌شناسی شریعتی دین ایدئولوژیک است» و دین ایدئولوژیک شریعتی به دنبال «حقیقت نیست، تنها به دنبال حرکت و خشونت و دشمن‌تراشی و قشری‌گری است». البته از آنجائیکه او شرایط فعلی دوران استقرار می‌داند دیگر برای «اندیشه شریعتی در جامعه ایران فونکسیون اجتماعی قائل نیست» و به همین دلیل اندیشه شریعتی را به دو قسمت بیگانه از هم تقسیم می‌کند، «یکی عشق و دیگر ایدئولوژی».

داوری او در رابطه با این جداسازی مکانیکی اندیشه‌های شریعتی این است که در دوره فعلی که دوره استقرار است، «تنها عشق شریعتی که همان کوپریات شریعتی می‌باشد دارای فونکسیون مثبت می‌باشد» و البته «ایدئولوژی شریعتی در این شرایط فونکسیونی ندارد» و دوره آن به پایان رسیده است؛ و البته شعار

فرصت‌طلبانه او در این رابطه همان شعار: «حرکت شریعتی را باید دنبال کرد، نه دنباله‌روی» موضوع دیگری است که او در این رابطه مطرح می‌کند. اینکه طبق گفته حسین حاجی فرج دباغ «شریعتی دو مؤلفه اندیشه خودش، یعنی عشق و ایدئولوژی به ناچار به هم متصل کرده است» و از نظر حسین حاجی فرج دباغ، خود شریعتی «به منفی بودن پیوند بین عشق و ایدئولوژی واقف بوده است» و لذا در این رابطه بوده است که (طبق داوری حسین حاجی فرج) شریعتی مانند رژی دبره در کتاب «انقلاب در انقلاب»، به دنبال استمرار دوران تأسیس و عدم ورود به دوران استقرار بوده است؛ که البته از نظر حسین حاجی فرج دباغ، شریعتی «برای استمرار دوران تأسیس و عدم ورود به دوران استقرار بر مکانیزم سه مؤلفه‌ای هجرت و امر به معروف و اجتهاد تکیه می‌کند» که حاجی فرج دباغ این مکانیزم شریعتی را هم بی‌معنی می‌داند. بدین ترتیب است که حسین حاجی فرج دباغ در چارچوب نقد خود به اندیشه‌های شریعتی بر این باور است که:

اولاً اندیشه‌های شریعتی به درد همان دوران اولیه تکوین انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران می‌خورد نه دوران پسا انقلاب ۵۷ و لذا در این رابطه است که او انقلاب ۵۷ را مولود اندیشه‌های شریعتی می‌داند نه اندیشه‌های خمینی و مطهری.

ثانیاً اندیشه‌های شریعتی در کادر اسلام ایدئولوژی و اسلام حربه و اسلام دشمن‌ساز و اسلام قشری و اسلام تفسیرناپذیر و اسلام دشمن‌ستیز و اسلام رقیب‌ناپذیر و اسلام بی‌تحمل و اسلام بی‌تسامح تعریف می‌کند.

ثالثاً اندیشه‌های شریعتی یا اسلام ایدئولوژیک شریعتی را تفسیر رسمی از دین می‌داند، منهای اینکه (از نظر حسین حاجی فرج) شریعتی هیچ تفسیر دیگری از اسلام قبول ندارد، او می‌گوید «ایدئولوژی شریعتی نیاز به مفسر رسمی دارد»؛ و از اینجا است که از نظر حسین حاجی فرج دباغ ایدئولوژی شریعتی بسترساز ظهور طبقه رسمی دین می‌شود؛ و مخالفت شریعتی با روحانیت، (که طبقه رسمی دین فقاهتی می‌باشد) از نظر او در این رابطه صورت گرفته است.

رابعاً از نظر حسین حاجی فرج دباغ، شریعتی در کتاب «امت و امامت» به دنبال «ایدئولوژیک کردن دو مؤلفه رهبری و جامعه بوده است» بنابراین از نظر حسین حاجی فرج، مقصود شریعتی از «امام در امت و امامت، رهبر ایدئولوژیک است و مقصود او از امت جامعه ایدئولوژیک می‌باشد».



خبره‌های بسیار آن را ثابت کرده است» (م. آ - ج ۲۳ - ص ۱۳۲).

باری، بدین ترتیب است که می‌توان ایدئولوژی به عنوان سلاح کسب قدرت سیاسی با ایدئولوژی به عنوان عامل خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی جدا کرد، بنابراین در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد که برای شریعتی «مسلح کردن مردم به یک فکر و اندیشه نو بسیار و بسیار مهمتر از کسب قدرت سیاسی بوده است». همچنین اضافه کنیم که برای شریعتی اسلام ایدئولوژی تنها عرصه‌ای است که در جامعه مذهبی ایران می‌تواند مردم را به یک فکر و اندیشه نو مسلح کند.

۳ - شریعتی بر این باور بود که هر اقدامی برای ایجاد دگرگونی بزرگ اجتماعی بدون دگرگونی در فرهنگ آن جامعه محکوم به شکست است، تکیه او بر رویکرد ایدئولوژی در چارچوب پروژه بازسازی علامه محمد اقبال لاهوری حرکت در راستای دگرگونی بزرگ اجتماعی در جامعه بزرگ ایران بوده است.

«تا مردم به آگاهی نرسیده‌اند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشده‌اند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی و علمی خود که جنبه فتوائی دارند به مرحله‌ای از رشد اجتماعی و سیاسی ارتقاء نیافته‌اند که در آن رهبران‌اند که تابع اراده و خط مشی آگاهانه آنانند... و تا متن مردم بیدار نشده باشند. هر مکتبی و هر نهضتی عقیم و مجرد خواهد ماند» (م. آ - ج ۴ - ص ۹۴ و ۸۹).

«همه جا در طول تاریخ می‌بینیم هر جا حرکت و سازندگی وجود داشته پشتش یک بینش و یک آگاهی فکری. یک فرهنگ اعتقادی بیدار کننده و روشن‌گر و همچنین یک توجیه انتقادی از حرف و از عمل وجود دارد. این یک چیز مسلم بدون استثناء است. بدون استثناء» (م. آ - ج ۱۷ - ص ۱۶۳).

«انقلابی شدن بیش از هر چیز مستلزم یک انقلاب ذهنی. یک انقلاب در بینش و یک انقلاب در شیوه تفکر انسان است» (م. آ - ج ۲ - ص ۱۶۷). *

ادامه دارد

خامسا حسین حاجی فرج دباغ بر این باور است که شریعتی «با ایدئولوژیک کردن دین به دنبال یک امر غیر ممکن می‌باشد» چراکه از نظر حسین حاجی فرج «ایدئولوژی دعوت به قشریت است» و ایدئولوژی شریعتی باعث می‌گردد تا دین اسلام بدل بشود به ۱۰ و ۱۵ تا مواضع روشن، بنابراین بدین ترتیب است که حسین حاجی فرج دباغ نتیجه‌گیری می‌کند که «دین نه ممکن است، بدل به ایدئولوژی بشود و نه مطلوب». در پاسخ به نقدهای فوق حسین حاجی فرج دباغ به شریعتی باید بگوئیم که:

۱ - ایدئولوژی غیر از رویکرد است، ایدئولوژی حاکم نداریم، رویکرد حاکم داریم.

۲ - جوهر استراتژی شریعتی در چارچوب اسلام به عنوان ایدئولوژی، «بهبود اجتماعی در بستر رشد فرهنگ جامعه است». بدین خاطر «شریعتی هرگز نه در استراتژی و نه در ایدئولوژی به دنبال کسب قدرت سیاسی نبوده است» تا بخواهد از ایدئولوژی سلاحی برای کسب قدرت سیاسی بسازد؛ و تازه اگر بخواهیم در منظومه معرفتی شریعتی «ایدئولوژی به عنوان سلاح و حربیه به کار ببریم، این سلاح تنها سلاح خودآگاهی‌ساز توده‌ها است»؛ که اندیشه‌های شریعتی در سه لایه «خودآگاهی ترویجی و خودآگاهی تبلیغی و خودآگاهی تهییجی» قابل تعریف می‌باشد.

پر واضح است که اگر ایدئولوژی در گفتمان شریعتی به عنوان سلاح خودآگاهی باشد، (نه سلاح کسب قدرت سیاسی آنچنانکه حسین حاجی فرج دباغ در مثال «انقلاب در انقلاب» رژی دبره مطرح می‌کند) دیگر سلاح خودآگاهی نه می‌تواند دشمن‌پرور باشد و نه می‌تواند تفسیر رسمی داشته باشد و نه می‌تواند قشری باشد و نه می‌تواند اعلام ۱۰ تا ۱۵ مواضع نسخه پیچی شده باشد و نه می‌تواند محدود به دوره تأسیس باشد (نه دوره استقرار) و نه می‌تواند دشمن‌ستیز باشد.

«یکی از خوبی‌هایی که حسینیه ارشاد را بستند این است که آدرس خیلی از فکرها هم از بین رفت. بچه‌هایی که دیگر هیچ سربندی ندارند. هر هفته جزوه‌ای نمی‌گیرند... این‌ها خودشان شروع کرده‌اند به تولید کردن. تولید کننده شدن... ارزش ۱۰ تا دانشجویی که تولید کننده‌اند از هزار تا حسینیه ارشاد که ده هزار نفر در آنجا کف بزندن بیشتر است» (م. آ - ج، ۲۰ - ص ۳۸۵).

«من معتقدم که باید از طریق دین در وجدان فردی و اجتماعی یک جامعه مذهبی حلول کرد و او را بیدار نمود و با او زبان و احساس مشترک یافت و حرف زد. این تنها راه ممکن است و



«آگاهی بخشی ترویجی»، «آگاهی بخشی تبلیغی»

و «آگاهی بخشی تهییجی»

تعیین منابع قدرت تغییر، به استراتژی جنبش‌های اجتماعی رسیدیم» و از آنجا بود که «ما به هدف استراتژیک این حرکت یعنی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای دست پیدا کردیم.»

تاکید می‌کنیم که نقش شعار استراتژیک معلم کبیرمان شریعتی که همان شعار مبارزه با «زور و زور و تزویر» و شعار مبارزه با «استثمار و استبداد و استحمار» می‌باشد، در رسانیدن ما به هدف استراتژیک دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تأثیر جدی داشت چراکه در تحلیل نهائی شعار استراتژیک مبارزه با «زور و زور و تزویر» شریعتی همان جوهر سلبی جنبش دموکراسی سوسیالیستی می‌باشد، آنچنانکه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جوهر ایجابی شعار استراتژیک مبارزه با «زور و زور و تزویر» شریعتی هستند.

بدین ترتیب بود که «پروژه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در عرصه نظری استراتژی توانست استراتژی ما را مدون نماید» چراکه «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد ما، نه سوسیال دموکراسی انترناسیونال دوم بود و نه لیبرال دموکراسی دست‌ساز منتسکیو و جان لاک بود». عنایت داشته باشیم که در عرصه ساختاری قدرت سیاسی (نه

از همه مهمتر اینکه این آفت موتور بزرگ باعث گردید تا (در شرایط پسا ۱۷ شهریور ۵۷ که جامعه ایران وارد موقعیت انقلابی شده بود و جنبش کارگری ایران تحت هژمونی جنبش کارگران صنعت نفت ایران تمام قد وارد عرصه جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی شده بودند) جنبش کارگری ایران به جای کسب هژمونی ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ دنباله‌رو رهبری خمینی و روحانیت حواریون خمینی بشوند. مع الوصف، بدین ترتیب بود که ما در فرایند درونی حرکت در آن زمان در جمع‌بندی در باب تدوین استراتژی حرکت، به «استراتژی جنبش‌های اجتماعی به عنوان منبع قدرت تغییر و تحول در جامعه ایران رسیدیم». باز هم تاکید و تکرار می‌کنیم که «استراتژی جنبش‌های اجتماعی مورد اعتقاد ما» نه استراتژی جنبش کارگری کارل مارکس بود، (که او به خصوص از بعد تجربه کمون پاریس تلاش می‌کرد تا با مطلق کردن جنبش طبقه کارگر در راستای کسب قدرت سیاسی و متلاشی کردن ماشین دولت بورژوازی بر استراتژی جنبش طبقه کارگر تکیه کند) و نه استراتژی نخبه‌گرایانه حزبی لینین بود و نه استراتژی چریک‌گرایانه رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائو بود، بلکه استراتژی جنبش‌های اجتماعی که ما در بستر تدوین نظری استراتژی حرکتمان در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ به آن دست پیدا کردیم، در ادامه همان «تکیه استراتژیک بر آگاهی‌های سه مؤلفه‌ای ترویجی و تبلیغی و تهییجی برای ما حاصل شد.»

بر این مطلب بیافزائیم که در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ و در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکت بود که دستیابی ما به «استراتژی جنبش‌های اجتماعی به عنوان منبع قدرت تغییر و عامل به حرکت در آوردن موتور بزرگ یا جامعه رنگین کمان ایران» ما را در عرصه نظری به موضوع هدف استراتژیک که همان «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن سه شاخه قدرت یعنی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی رسانید». یادمان باشد که در فرایند درونی حرکت در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکتمان، ما ابتدا در راستای تفکیک و فاصله‌گیری با استراتژی‌های شکست خورده موتور بزرگ جامعه ایران توسط موتور کوچک (اعم از چریک‌گرائی و ارتش خلقی و حزب نخبگان) شروع کردیم و در چارچوب همین فاصله‌گیری از استراتژی‌های سه گانه شکست خورده در جامعه ایران بود که ما به پروژه خودآگاهی در سه شاخه «ترویجی و تبلیغی و تهییجی» آن رسیدیم و باز در ادامه آن بود که ما در ضمن «نقد تکیه استراتژیک شریعتی بر جنبش دانشجویی در راستای



قدرت اقتصادی و نه قدرت معرفتی) هم لیبرال دموکراسی و هم سوسیال دموکراسی برنشتاینی و کائوتسکی انترناسیونال دوم در تحلیل نهائی استوار بر سیستم جان لاک - منتسکیوئی می‌باشند؛ که مطابق سیستم جان لاک - منتسکیوئی:

اولاً این سیستم بر تفکیک قوا استوار می‌باشد.

ثانیاً این سیستم در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری جاری و ساری است.

ثالثاً مکانیزم صندوق‌های رأی در این سیستم نقش محوری دارد.

در صورتی که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی) مورد اعتقاد ما که در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ به عنوان هدف استراتژیک، استراتژی جنبش‌های اجتماعی ما تدوین گردید: منهای اینکه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای بر اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای «زر و زور و تزویر» تکیه دارد، (نه بر دولتی کردن در عرصه ساختار سیاسی و اقتصادی و معرفتی) دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای بر پایه سیستم منتسکیوئی عمل نمی‌کند، چراکه در «ساختار سیاسی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، جدائی بین دو قوه مقننه و مجریه سیستم منتسکیوئی دیگر وجود ندارد» و دلیل این امر همان است که در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «دولت از طریق مجلسی انتخاب می‌شود که آن مجلس خود نماینده‌های شوراها خودبنیاد تکوین یافته از پائین جامعه می‌باشند». البته به این صورت که مجلس شوراها، نخست‌وزیر را انتخاب می‌کند و بعد نخست‌وزیر دولت خودش را تعیین می‌کند و بعد نخست‌وزیر اعضای آن دولت یا هیئت وزیر آن را به مجلس شوراها عرضه می‌نماید و پس از تصویب اعضای دولت توسط مجلس شوراها دولت قانونی می‌شود؛ اما نکته‌ای که در این رابطه قابل توجه می‌باشد اینکه، در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد ما «دولت پس از تصویب مجلس شوراها موظف است تمامی قدرت خودش را با شوراها خودبنیاد پائینی تقسیم نماید» و بنابراین در این رابطه است که در ساختار سیاسی (نه اقتصادی و نه معرفتی) دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای:

الف - این «شوراهای تکوین یافته از پائین هستند که قدرت دارند و حکومت را از پائین انتخاب می‌کنند.»

ب - دولت حق دخالت در اعمال قدرت این شوراها را ندارد.

ج - دولت حق منحل کردن شوراهای خودبنیاد پائینی جامعه را ندارد.

د - وظیفه دولت تنها تأمین بودجه این شوراها از بالا می‌باشد.

ه - در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که همان دموکراسی شورائی نیز می‌باشد، «قدرت به صورت جمعی اداره می‌شود.»

و - سیستم ساختاری دموکراسی سوسیالیستی یا دموکراسی شورائی نباید در چارچوب سیستم منتسکیوئی شکل بگیرد، چراکه در این سیستم دو قوه مقننه و مجریه در هم ادغام می‌شوند.

ز - در سیستم دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای دولت حق ندارد در کار شوراهای خودبنیاد تکوین یافته از پائین دخالت بکند.

ح - در سیستم دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد ما، «قدرت اصلی همان شوراهای تکوین یافته از پائین می‌باشند، نه خود دولت» آنچنانکه در لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در چارچوب سیستم منتسکیوئی عمل می‌کنند.

موضوع ششمی که برای ما در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکت مطرح گردید، «رویکرد به تحول فرهنگی در جامعه ایران به عنوان یک اصل و بنیاد زیرساخت تحولی در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بود» به عبارت دیگر در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکت، «ما بر این باور بودیم که کلید رمز تحقق استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در گرو تحول فرهنگی در جامعه بزرگ ایران می‌باشد» و دلیل این امر همان بود که:

اولاً روح فرهنگ مردم ایران روح فردگرایانه می‌باشد و تا زمانیکه این «روح فردگرایانه به روح اجتماعی تحول پیدا نکند، نه تنها امکان تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای حتی در شکل ساختار سیاسی آن در جامعه ایران وجود ندارد، بلکه امکان تکوین جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین هم وجود ندارد.»

ثانیاً منشاء و عامل بسترساز این روحیه فردی در جامعه بزرگ ایران در عرصه ذهنی اسلام فقهاتی استوار بر تقلیدگرایی،



تکلیف‌گرائی، تعبدگرائی و اسلام صوفیانه و یا عارفانه دنیاستیز، اجتماعی‌ستیز و اختیارستیز و حمله گسترده نیروهای خارجی به کشور ایران در طول هزاران سال گذشته می‌باشد. البته به لحاظ شرایط عینی مناسبات زمینداری و جایگاه کمبود آب و نقش سیستم قنوات در آبیاری در گذشته ایران، در این رابطه تعیین کننده بوده است.

ثالثاً در خصوص تحول فرهنگی کار پیشگامان تولید فرهنگ نیست و لذا از طریق تولید فرهنگی ما نتوانیم به تحول فرهنگی در جامعه ایران دست پیدا کنیم، کار ما بسترسازی جهت تحول فرهنگی می‌باشد.

رابعاً دلیل عدم تحزب‌گرائی در جامعه ایران به خصوص از فرایند پسامشروطیت، همین خلاء «روحیه جمعی» در جامعه ایران است. بدین ترتیب بود که در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در راستای موضوع چگونگی استحاله روحیه فردگرایانه به روحیه جمع‌گرایانه، ما از آن زمان به این باور رسیدیم که برای استحاله فرهنگ فردگرایانه جامعه ایران به فرهنگ جمع‌گرایانه، تنها مسیری که وجود دارد بازگشت از همان مسیر ورود به این ورطه می‌باشد؛ یعنی آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم این مسیر در عرصه ذهنی همان اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه بوده است، بنابراین برای بازسازی فرهنگ جامعه ایران باید ابتدا توسط اسلام اجتماعی دو اسلام فردگرای فقهاتی و صوفیانه را به چالش بکشیم؛ به عبارت دیگر استحاله فرهنگ فردگرایانه در جامعه ایران به فرهنگ جامعه‌گرایانه، تنها توسط به چالش کشیدن اسلام فقهانه، (تقلیدگرا، تعبدگرا، تکلیف‌محور) و اسلام صوفیانه و یا عارفانه، (فردگرای دنیاستیز، اختیارستیز، جامعه ستیز) توسط اسلام تطبیقی بازسازی شده در اصول و فروع ممکن می‌شود.

هفتمین موضوعی که برای ما در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکت مطرح گردید، اینکه جامعه ایران دیگر مانند گذشته شاهد ظهور اندیشمندان بزرگی چون معلم کبیرمان شریعتی نمی‌شود و دوران ظهور ابرنظریه‌پردازان فردی حرکت‌آفرین در جامعه ایران به سر رسیده است. دلیل این امر همان است که به لحاظ رشد سیاسی و آگاهی و خودآگاهی جامعه ایران در فرایند پسابسته شدن ارشاد و تعطیلی جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در سال‌های ۵۱ تا ۵۸ وارد فرایندی شده است که «جامعه ایران

جلوتر از جامعه روشنفکران دینی و ملی و غیر مذهبی ایران می‌باشد». در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا دیگر مانند گذشته شرایط برای ظهور ابرنظریه‌پردازان یا نظریه‌پردازانی بزرگی امثال معلم کبیرمان شریعتی در جامعه ایران وجود نداشته باشد؛ بنابراین بدین ترتیب بود که ما در فرایند سه ساله درونی خود به این جمع‌بندی رسیدیم که در این فرایند جدید که دیگر شرایط برای ظهور ابرنظریه‌پردازانی چون شریعتی در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد. ادامه جنبش روشنگری ارشاد شریعتی تنها در چارچوب یک حرکت نظری و عملی جمعی عمودی و افقی ممکن می‌باشد و به عبارت دیگر از نظر ما «در فرایند جدید دیگر امکان استمرار جنبش روشنگری ارشاد شریعتی به صورت حرکت روشنفکرانه فردی وجود ندارد». در نتیجه هر گونه «استمرار جنبش روشنگری ارشاد شریعتی تنها توسط حرکت جمعی سازمان یافته عملی - نظری به صورت عمودی و افقی ممکن شدنی می‌باشد.»

پر واضح است که ضرورت تکوین دو مرحله‌ای سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته، (از خرداد ۵۵ الی الان) تنها در این رابطه قابل تفسیر و تبیین می‌باشد. بدین خاطر، بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در رویکرد ما در این فرایند که جامعه ایران به علت رشد فرهنگی به آن مرحله از تکامل رسیده است که جلوتر از جامعه روشنفکری ایران حرکت می‌کند دیگر امکان ظهور روشنفکران پیشاهنگ اجتماعی به صورت فردی مانند دوران شریعتی وجود ندارد «تنها مسیر استمرار حرکت خودآگاهی‌بخشی ترویجی و تبلیغی و تهییجی در جامعه ایران به صورت حرکت جمعی سازمان یافته عمودی و افقی امکان‌پذیر می‌باشد.» *

ادامه دارد

اقبال «پیام - آوری» است برای زمان ما، که از نو باید او را شناخت!

اصول «رنالیسم دینی»

در منظومه معرفتی محمد اقبال

بدین ترتیب بوده است که محمد اقبال در چارچوب پروژه بازسازی عملی و نظری خود برای رهائی جوامع بشری و جوامع مسلمان، بزرگ‌ترین رسالت خود را غبارزدائی صوفیانه و عارفانه و فیلسوفانه و فقیهانه از «خودی»های انسانی و اجتماعی و تاریخی آنها می‌دانسته است؛ و او بر این باور بوده است که تا زمانی که «خودی»های انسانی و اجتماعی و تاریخی جوامع انسان را از عرفان و فلسفه و فقه و خرافات گذشته صیقل‌زدائی نکنیم، امکان ظهور خودآگاهی انسانی و اجتماعی و تاریخی در جوامع انسانی و جوامع مسلمانان وجود ندارد، چراکه از نظر اقبال فراموشی «خودی» در جوامع مسلمان در ۱۴ قرن گذشته باعث فراموشی قدرت اختیار و انتخاب‌گری مسلمانان و پناه بردن به جبر و اعتقاد به شعار:

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما ساختند

گر اندکی نه به وفق رضا است خرده مگیر

حافظ

می‌شود؛ و لذا به همین دلیل است محمد اقبال می‌گوید:

حدیث بی‌خبران است با زمانه بساز

زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز

مسلمانی که داند رمز دین را

نساید پیش غیر اله جبین را

اگر گردون به کام او نه گردد

بکام خود به گرداند زمین را

نهنگی بجهت خود را چه خوش گفت

به دین ما حرام آمد کرانه

به موج آویز و از ساحل به پرهیز

همه دریاست ما را آشیانه

به آن مؤمن خدا کاری ندارد

که در تن جان بیداری ندارد

«خودی» تا گشمت مهجور خدائی

به فقر آموخت آداب گدائی

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانش برای دیگران کشت

زراری حکمت قرآن بیاموز

چراغی از چراغ او بر افروز

ولی این نکته را از من فراگیر

که نتوان زیستن بی‌مستی و سوز

طلسم علم حاضر را شکستم

ریبوم دانه و دامش گسستم

خدا داند که مانند براهیم

به نار او چه بی‌پروا نشستم

دل ملاً گرفتار غمی نیست

نگاهی هست در چشمش نبینی است

از آن بگریختم از مکتب او

که در ریگ حجازش زمزمی نیست

سر منبر کلامش نیشدار است

که او را صد کتاب اندر کنار است

حضور تو من از خجلت نگفتم

زخود پنهان و بر ما آشکار است

نه با ملاً نه با صوفی نشینم

تو میدانی نهادم من نه اینم

شبی پیش خدا بگریستم زار

مسلمانان چرا زارند و خوارند

ندا آمد نمدانی که این قوم

دلی دارند و محبوبی ندارند

باری، از نظر اقبال «نفس» در قرآن به معنای «خودی» است و «نفس» در قرآن حتی شامل خود خداوند هم می‌شود و «نفس» در قرآن به معنای «روح» نیست آنچنانکه فلاسفه یونانی مطرح می‌کردند. همچنین در دیسکورس محمد اقبال «نفس» آنچنانکه در قرآن آمده است در برابر بدن نیست» به عبارت دیگر از نظر اقبال «خودی» تنها در چارچوب ترم «نفس» در قرآن قابل تعریف می‌باشد؛ و تا زمانیکه «نفس» در

قرآن فهم نکنیم، امکان فهم «خودی» اقبال نیست و لذا محمد اقبال بر پایه این هسته زیرساخت «خودی» یا «نفس در قرآن است» که «رنالیسم دینی» خود را بنا می‌کند، چراکه توسط «هسته خودی» است که اقبال دوگانگی بین روح و بدن (که محصول بازتولید فلسفه یونانی زده افلاطونی و ارسطوئی در فلسفه و عرفان و کلام مسلمانان بوده است) نفی می‌کند؛ و هر دو را همان مادیت نفس قرآن (خودی) می‌داند، بنابراین او در تبیین وحدت دوگانگی روح و بدن در خودی (نفس) می‌گوید:

تن و جان را دو تا گفتن کلام است

تن و جان را دو تا دیدن حرام است

بجان پوشیده رمز کائنات است

بدن حالی زاحوال حیات است

عروس معنی از صورت حنا بست

نمود خویش را پیرایه‌ها بست

حقیقت روی خود را پرده باف است

که او را لذتی در انکشاف است

بدن را تا فرنگ از جان جدا دید

نگاهش ملک و دین را هم دو تا دید

کلیات اشعار اقبال - گلشن راز جدید - ص ۱۶۵ - سطر ۱۶ به بعد

باری، اگر بخواهیم نظریه رنالیسم دینی محمد اقبال لاهوری را به صورت تئوریک فرموله نمائیم، باید بگوئیم که آنچنانکه در قرآن مبانی تمامی نظریه‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی بر «نفس» استوار می‌باشد و بدون فهم «نفس» در رویکرد قرآن امکان تئوریزه کردن نظریات انسانی و اجتماعی و تاریخی قرآن وجود ندارد، در منظومه معرفتی محمد اقبال هم رنالیسم دینی او تنها بر پایه نظریه «خودی» او قابل فرموله شدن و فهم می‌باشد و بدون فهم نظریه «خودی» محمد اقبال امکان فهم منظومه معرفتی اقبال و رنالیسم دینی او

وجود ندارد.

البته ترم «نفس» در قرآن با اصطلاحات مشابه فلسفه یونانی مثل روح و حتی خودترم «نفس» در دیسکورس صوفیان تشابهی ندارد و تنها ترمی که می‌تواند با نفس در قرآن تشابه داشته باشد همین ترم «خودی» محمد اقبال می‌باشد و به همین دلیل است که ما بر این باوریم که محمد اقبال ترم «خودی» که سنگ زیربنای رنالیسم دینی او می‌باشد از قرآن کشف کرده است و اختراع او نمی‌باشد. تشابه بین دو ترم «نفس» در قرآن و «خودی» در دیسکورس محمد اقبال عبارتند از اینکه:

۱ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال دلالت بر شخصیت هر انسانی می‌کند که بر پایه شکل‌گیری و تکوین «نفس» و «خودی» او قابل تعریف می‌باشد.

«كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (سوره مدثر - آیه ۳۸).

۲ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال، «همان امانتی است که خداوند در وجود انسان نهاده است» و عامل انتخاب‌گری و اراده و آزادی و خلیفه الهی انسان می‌باشد؛ و تنها انسان از این نعمت بزرگ برخوردار می‌باشد.

«أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» - ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم که از بردن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشت که او بسیار ستمگر و نادان است» (سوره احزاب - آیه ۷۲).

۳ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که باعث می‌گردد تا انسان در زمین جانشین خداوند بشود.

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» - و چون پروردگارت گفت که



وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ - آنکه همه چیز را نیکو آفرید و آغاز آفرینش آدمی از گل کرد، سپس نسل او را از آب مهین برقرار ساخت آنگاه او را بیاراست و از روح خویش در آن دمید و برای شما گوش و چشم و دل آفرید، چه کم سپاس می‌گزارید» (سوره سجده - آیات ۷ و ۸ و ۹).

۸ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان ترم «روح» در آیه ۷۸ سوره اسری می‌باشد.

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا - و از تو در باره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و از علم جز کمی به شما داده نشده است.» *

ادامه دارد

می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم ملائکه گفتند: آیا می‌خواهی کسی را در زمین قرار دهی که در آن تباهی کند و خون‌ها بریزد و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌کنیم و به پاکت می‌ستائیم؟ خداوند به آنها گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید» (سوره بقره - آیه ۳۰).

۴ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که باعث گردیده است تا انسان برگزیده خداوند بشود.

«ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى» (سوره طه - آیه ۱۲۱).

۵ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که با تکامل آن در انسان‌ها شرایط برای تغییر تکاملی جامعه انسانی فراهم می‌شود.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ - يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ - خداوند اوضاع و احوال جامعه‌ای را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند» (سوره رعد - آیه ۱۱).

۶ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان عاملی است که باعث گردید تا خداوند ملائکه را مجبور به سجده در پای انسان بکند. «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ - و شما را آفریدیم و به شما صورت بخشیدیم و آنگاه به فرشتگان گفتیم که به آدم سجده کنید» (سوره اعراف - آیه ۱۱).

۷ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال همان «روح» خداوند است که در انسان دمیده شده است.

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ - ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ - ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ -





دموکراسی سه مؤلفه‌ای سوسیالیست «جنبش اجتماعی است»

برای نجات جامعه ایران از

«استبداد سیاسی رژیم مطلقه فقهی حاکم» «استثمار انسان از انسان»

«استعمارزدائی حافظه فرهنگ جامعه متکثر و رنگین کمان ایران»

یادمان باشد تا زمانیکه که «یک گفتمان نتواند خودش را به عنوان یک گفتمان مسلط درآورد، آن گفتمان نخواهد توانست فونکسیون نظری و عملی در عرصه اجتماعی و جامعه سیاسی داشته باشد» بنابراین در این رابطه است که «تلاش تبلیغی و ترویجی و تهییجی در راستای مسلط کردن یک گفتمان بخش محوری گفتمان‌سازی می‌باشد» چراکه «همیشه پروسس گفتمان‌سازی در عرصه پراتیک نظری و عملی اجتماعی معنی پیدا می‌کند» به عبارت دیگر «گفتمان‌سازی مجرد و انتزاع از جامعه و پراکسیس سیاسی اجتماعی امری روشنفکرانه می‌باشد» که از فرایند پساده ۶۰ (به علت تار و مار کردن پراتیک اجتماعی جریان‌های سیاسی توسط خمینی در دهه ۶۰ و به علت مهاجرت اجباری جریان‌های سیاسی جامعه سیاسی ایران در فرایند پاسارکوب خمینی در دهه ۶۰ به کشورهای دیگر و جدائی آن جریان‌های سیاسی از متن جامعه) باعث شده است تا گفتمان‌سازی در دیسکورس جریان‌های سیاسی خارج‌نشین در طول ۴۰ سال گذشته به صورت «جریان‌سازی» در راستای «کسب قدرت سیاسی» در شکل‌های مختلف «سرنگون‌سازی» و «رژیم چنج» و «مدیریت مسیر گذار» و غیره و در اشکال «نرم و سخت» درآید که البته همه اینها سورنا از دهان گشادش نواختن می‌باشد نه چیزی بیشتر از آن، چراکه با نگاهی هر چند گذرا به گفتمان‌های موجود جریان‌های سیاسی خارج‌نشین در طول ۴۰ سال گذشته می‌توان این گفتمان‌ها را به پنج دسته تقسیم کرد که عبارتند از:

الف - گفتمان رادیکال چپ.
ب - گفتمان سلطنت‌طلبان و پادشاهی خواهان.
ج - گفتمان مجاهدین خلق.
د - گفتمان اصلاح‌طلبان.
ه - گفتمان جمهوری خواهان یا طرفداران لیبرال دموکراسی سرمایه‌داریو

که بر پایه «یک ملت و یک رهبر استوار بود» قابل تکرار نمی‌باشد، چراکه الگوی «یک رهبر و یک ملت انقلاب ۵۷» مولود «تک گفتمان بودن شرایط جامعه ایران در آن زمان بوده است». فراموش نکنیم که از زمانی که توسط کشتار میدان ژاله در ۱۷ شهریور ۵۷ توسط دستگاه سرکوب‌گر رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی «جامعه ایران از فضای انقلابی وارد موقعیت انقلابی شد» تنها گفتمانی که بدون بدیل وجود داشت همان «گفتمان فقهاتی خمینی با شعار شاه باید برود» بود. در نتیجه همین تک واحدی بودن «گفتمان فقهاتی خمینی» باعث گردید تا در شرایط «موقعیت انقلابی پسا ۱۷ شهریور ۵۷» عکس خمینی در کره ماه قرار بگیرد و «هژمونی خمینی بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ جامعه ایران تثبیت بشود» و «الگوی یک ملت و یک رهبر مادیت پیدا کند» که البته سنتز نهائی همین تک گفتمانی و رهبری واحد و ملت واحد و شعار «همه با هم» (بخوانید همه با من) خمینی بود که باعث گردید تا «انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مرده به دنیا بیاید» و ظهور هیولای ۴۱ ساله گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم سنتز همان کودک مرده به دنیا آمده انقلاب ضد استبدادی ۵۷ بوده است.

در نگاهی هر چند کپسولی و اجمالی به این پنج نوع گفتمان (موجود جریان‌های سیاسی ایرانی خارج‌نشین) می‌توان نتیجه گرفت که:

اولاً این تکثر گفتمانی خود نشان دهنده آن است که دیگر الگوی انقلاب بهمن ۵۷

بزرگ ایران می‌باشد» به عبارت دیگر در پنج گفتمان فوق «کسب قدرت سیاسی» مسیر هر گونه تحول و تغییر در جامعه ایران می‌باشد؛ و البته در همین رابطه است که در پنج گفتمان فوق «عامل تمام بدبختی‌های امروز جامعه ایران فقط و فقط حاکمیت می‌دانند» و در رویکرد همه اینها با تغییر حاکمیت همه بدبختی‌های امروز جامعه ایران بر طرف می‌شود و مملکت ایران گل و بلبل می‌گردد. در رویکرد همه اینها تنها کافی است که مجاهدین خلق و یا سلطنت‌طلبان (مانند ۵۰ سال دوران رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوباره بازتولید شوند) و یا جریان جمهوری خواهان و طرفداران مدیریت گذار به قدرت برسند، با سرنگون شدن رژیم مطلقه فقهتی و جایگزین شدن یکی از این جریان‌های خارج‌نشین تمامی مشکلات جامعه ایران بر طرف می‌شود. آنچنانکه یادمان هست که خمینی در سال ۵۷ در چارچوب شعار «شاه باید برود» خود می‌گفت: «اگر به جای این شاه شمر و عبیدالله زیاد هم بیاید بهتر شاه هستند». البته دیدیم که با آمدن شمر و عبیدالله زیاد، نه تنها مشکلات مردم ایران در طول ۴۱ سال گذشته صد چندان شد، بلکه مهمتر از آن اینکه مردم ایران دستاورد یک انقلاب ضد استبدادی با آن همه هزینه هم از دست دادند. لذا بدین ترتیب است که همه طرفداران این گفتمان‌ها در مقایسه خود با چهار گفتمان دیگر بر این باورند که «من مصیبت و خصم مخطی» و طرفداران هر کدام از این گفتمان‌ها بر این باورند که تنها با کسب قدرت سیاسی توسط جریان خاص آنهاست که همه چیز گل و بلبل می‌شود و باز در این رابطه است که هر کدام از این جریان‌های خارج‌نشین چتری در دست گرفته‌اند و بر این باورند که دیگران برای پیروزی باید به زیر چتر آنها بیایند.

ثالثاً وجه مشترک هواداران پنج گفتمان فوق این است که همه آنها بر این باورند که «تحول در جامعه ایران در گرو حرکت از بالا توسط نخبگان می‌باشد» و هیچکدام از این پنج گفتمان جهت تحول و تغییر در جامعه ایران بر «منابع قدرت جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی درونی تکیه نمی‌کنند» و به رهبری درون‌جوش و خودبنیاد و خودسازماندهی جنبش‌های پائینی جامعه ایران اعتقادی ندارند، لذا از اینجا است که در طول ۴۱ سال گذشته جریان‌های سیاسی خارج‌نشین در عرصه گفتمان‌سازی نتوانسته‌اند حداقلی فونکسیون «در راستای اعتلای جنبش‌های مطالباتی (سه مؤلفه‌ای سیاسی و صنفی و مدنی) و خیزش‌های معیشتی و جنبش‌های طبقاتی داشته باشند» و تمامی گفتمان‌سازی آنها تنها در چارچوب چگونه

سرنگون کردن حاکمیت فعلی و جایگزین شدن جریان خاص خودشان در عرصه انتقال قدرت توسط منابع قدرت خارجی و حمایت بوق‌های تبلیغاتی امپریالیسم خبری بوده است؛ و البته همین امر باعث گردیده است تا اکثریت قریب به اتفاق این جریان‌های سیاسی خارج‌نشین در طول ۴۰ سال گذشته «شکل هیئتی» داشته باشند، به عبارت دیگر در فرایند پسااستحاله شکل سازماندهی چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ این جریان‌ها هنوز نتوانسته‌اند «هیچگونه سازماندهی و حرکت نوینی ایجاد کنند تا توسط آن بتوانند با انتقال آن سازماندهی نوین به سازماندهی جنبش‌های مطالباتی و جنبش‌های طبقاتی و خیزش‌های متمیزه معیشتی در عرصه سازمان‌یابی جهت تغییر توازن قوای میدانی کمک نمایند.»

یادمان باشد که مبارزه چه در شکل مطالباتی آن و چه در شکل طبقاتی آن همیشه وسیله‌ای است برای رسیدن به اهداف سیاسی است که البته این گذار در هر جامعه‌ای اگر به صورت دموکراتیک و دینامیک صورت بگیرد، همیشه از دل توازن قوا در عرصه میدانی حاصل می‌شود و «توازن قوا مولود فرمول‌های نوین و مدرن جهت تغییر دموکراتیک و دینامیک اجتماعی می‌باشد نه تکیه کردن بر منابع قدرت خارجی مثل تحریم‌های اقتصادی استخوان‌سوز و یا حمله نظامی ترامپ فاشیست و مهاجرت‌ساز و دموکراسی‌ستیز و زن‌ستیز و ضد اخلاق محیط زیست و نماینده جناح‌ها امپریالیسم آمریکا.»

۷ - در فرایند پسا‌فره‌پاشی شوروی و بلوک شرق، امپریالیسم جهانی و سرمایه‌داری کشورهای پیرامونی و امپریالیسم چین و امپریالیسم روسیه آنچنان در عرصه استثمار انسان از انسان و طبقه از طبقه و کشور از کشور وحشی شده‌اند که نه تنها آنچنانکه فوکو یاما اعلام کرد، «لبیرال دموکراسی سرمایه‌داری پایان تاریخ می‌دانند» و نه تنها آنچنانکه مارگرت تاچر (نخست وزیر اسبق انگلستان) می‌گفت: «جامعه معنی ندارد و تنها فرد واقعیت دارد» بلکه مهمتر از همه اینکه ظهور هیولای «ناسیونالیسم پوپولیستی» از دل سرمایه‌داری وحشی فوق از ترامپ تا اروپا و تا آمریکای لاتین همه و همه باعث گردیده است تا بدون گفتمان به چالش کشیدن نئولیبرالیسم سرمایه‌داری در این شرایط توسط جنبش سوسیالیستی امکان تحول همه جانبه در هیچ جامعه‌ای ممکن نباشد، بنابراین در این رابطه است که در رویکرد گفتمان تحول‌خواهانه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (و نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی این جنبش) «دموکراسی در چارچوب سه مؤلفه دموکراسی سیاسی



و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی اجتماعی تنها در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معنی پیدا می‌کند، نه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری» چراکه تجربه «لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری» در جوامع متروپل بخصوص در طول دو قرن اخیر این حقیقت را برای بشریت آفتابی کرده است که در «لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری، در تحلیل نهائی آزادی در خدمت سرمایه‌داری وحشی جهت هر چه بیشتر استثمار و غارت کردن جوامع می‌باشد.»

۸- آنچه که می‌تواند «بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های قدرت توازن قوا ایجاد کند، سازماندهی و شکل توده‌ها است» و لذا در این رابطه است که «جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین تنها سنگر توده‌ها جهت ایجاد توازن قوا با بالائی‌ها قدرت می‌باشد». پر واضح است که تا زمانی که توده‌ها به صورت توده‌وار و بی‌شکل و متمیزه و بی‌سر حرکت نمایند، هر چند که خیزش آنها فراگیر هم باشد، «هرگز و هرگز خیزش آنها نمی‌تواند باعث تغییر توازن قوا در عرصه میدانی بشود» و البته تا زمانیکه «توازن قوا در جامعه شکل نگیرد، امکان ساختن دموکراسی در جامعه از پائین به صورت دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی وجود ندارد.»

نکته‌ای که در رابطه با سازماندهی توده‌ها باید به آن عنایت ویژه بشود، اینکه آنچنانکه در جنبش کامیونداران در سال ۹۶ - ۹۷ شاهد بودیم، «ارتباط پائینی‌های جامعه ایران در این شرایط توسط شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی و تلفن همراه آنچنان قوی می‌باشد که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در راستای سازماندهی توده‌ای می‌تواند به عنوان یک فاکتور مهم بر آن تکیه نماید» و البته رژیم مطلقه فقهاتی و دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای بر اساس تجربه میدانی خود به این مهم آگاهی پیدا کرده است؛ و در نتیجه در این رابطه است که آنچنانکه در جریان خیزش آبان‌ماه ۹۸ شاهد بودیم، رژیم مطلقه فقهاتی «قبل از سرکوب توسط قطع اینترنت خانگی و تلفن‌های همراه این ارتباط بین کنش‌گران جنبش‌ها با یکدیگر و با جنبش پیشگامان قطع می‌نماید تا امکان سازماندهی توده‌ها در عرصه میدانی به صورت خودبنیاد غیر ممکن بشود.»

فراموش نکنیم که «مکانیزم سازماندهی عمودی با مکانیزم سازماندهی افقی متفاوت می‌باشد». در عرصه «سازماندهی عمودی، سازماندهی به صورت پیوند برون با درون جنبش توسط کادرهای پرورش یافته عمودی صورت می‌گیرد» در صورتی که «در سازماندهی افقی، سازماندهی در عرصه زندگی

روزمره جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی به صورت علنی و در چارچوب ارتباط پائینی‌های جامعه به انجام می‌رسد و مبارزه و تشکل از مسیر زندگی عادی آنها عبور می‌کند نه در اشکال مخفی و خانه‌های تیمی و هسته‌های حزبی» و لذا در این رابطه است که در عرصه «سازماندهی عمودی تنها با زدن کادرهای سازمانده، رهبری و راهبری و هژمونی عمودی دچار ضربه می‌شود» در صورتی که «در سازماندهی افقی، تنها با قطع ارتباط بین کنش‌گران عرصه مبارزه طبقاتی و یا مطالباتی (مدنی و صنفی و سیاسی) بند تسبیح سازماندهی افقی توده‌ها به چالش کشیده می‌شود» و لذا در این رابطه است که در عرصه «سازماندهی جنبش‌های دموکراسی‌خواهانه سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، (جنبش‌های مطالباتی و طبقاتی) در آینده، آنچه بیش از همه حائز اهمیت می‌باشد، حفظ ارتباط کنش‌گران جنبش‌های اردوگاه بزرگ کار و زحمت در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری‌طلبان می‌باشد.»

«بدون حفظ ارتباط بین کنش‌گران هرگز و هرگز امکان سازماندهی خودبنیاد وجود ندارد». مضافاً اینکه ورود بوق‌های امپریالیست خبری به این حفره‌های ارتباطاتی کنش‌گران جنبش‌های مطالباتی و طبقاتی اردوگاه بزرگ کار و زحمت ایران و خطدهی به این جنبش‌ها در چارچوب سیاست‌های امپریالیستی و تزریق رهبری جریان‌های سیاسی برانداز و رژیم چنج و مدیریت مسیر گذار و غیره به اردوگاه کار و زحمت خود بستر ساز ظهور بحران‌های درون اردوگاهی در راستای اعتلای حرکت خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبری می‌گردد. بر این مطلب بیافزائیم که «شکل سازماندهی آکسیونی و خیابانی صورت شبکه‌ای دارند» برعکس «شکل سازماندهی کارخانه‌ای طبقه کار و زحمت که صورت کارخانه‌ای و کارگاهی ندارد» در نتیجه همین «شکل سازماندهی شبکه‌ای جنبش خیابانی و آکسیونی، بستر ساز آن می‌باشد تا ارتباطات کنش‌گران اردوگاه کار و زحمت توسط شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی و اینترنت و تلفن همراه نقش محوری پیدا کند» و قطع این ارتباطات (توسط حزب پادگانی خامنه‌ای) بین کنش‌گران اردوگاه کار و زحمت در دو جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری‌طلبانه پائینی‌های جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران، امکان سازماندهی افقی خودبنیاد جنبش‌های آکسیونی و خیابانی و مطالباتی (سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی) و طبقاتی شهر و روستا غیر ممکن می‌سازد. *

ادامه دارد



کدامین «استراتژی»؟

«مردم را از این‌ها بگیریم»؟

«این‌ها را از مردم بگیریم»؟

مشروعیت آسمانی و زمینی این رژیم وجود نخواهد داشت» و رهائی توده‌ها از سرکوب مستقیم و غیر مستقیم فرهنگی و سیاسی و نظامی و پلیسی رژیم مطلقه فقهاتی غیر ممکن می‌گردد.

باز هم تاکید می‌کنیم و از این تاکید خود خسته نمی‌شویم که در طول ۴۳ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چه در فاز حرکت عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز حرکت افقی یا جنبشی نشر مستضعفین، پیوسته در نوک پیکان استراتژی تغییر و تحول خواهانه خودش «تحول فرهنگی در راستای به چالش کشیدن اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی و زیارتی و مداحی‌گری رژیم مطلقه فقهاتی قرار داده است» و «تحول فرهنگی در جامعه ایران بستر ساز تحول اجتماعی، تحول سیاسی و تحول اقتصادی تعریف کرده است» و بدون تحول فرهنگی امکان نجات توده‌ها از اسارت فرهنگی و سیاسی و نظامی و پلیسی رژیم مطلقه فقهاتی غیر ممکن می‌داند؛ و البته مبانی تحول فرهنگی توده‌های اعماق جامعه بزرگ و متکثر ایران در رویکرد ۴۱ ساله گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین عبارتند از:

الف - بازسازی اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی حاکم در چارچوب اسلام تطبیقی معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی.
ب - جداسازی اسلام اجتماعی اقبال و

فراموش نکنیم که خمینی در آغاز با اشغال سفارت آمریکا توسط باند موسوی خوئینی‌ها مخالف بود، اما زمانی که با بسیج مردم ایران حول آن روبرو گردید، تغییر رویکرد داد و «از اشغال سفارت آمریکا توسط باند موسوی خوئینی‌ها با عنوان انقلاب دوم یاد کرد» و تصمیم گرفت تا از آب گل‌آلود ایجاد شده حداکثر بهره‌برداری در راستای نهادینه کردن قدرت سیاسی خودش بکند و مع الوصف، در این رابطه بود که خمینی توانست از سناریوی ساختگی اشغال سفارت آمریکا (توسط موسوی خوئینی‌ها) علاوه بر تصاحب مجلس اول و رئیس جمهوری، شرایط جهت کودتای فرهنگی و تسخیر دانشگاه در بهار سال ۵۹ فراهم نماید. یادمان باشد که کودتای فرهنگی بهار ۵۹ و تسخیر دانشگاه‌های کشور که نخستین سنگر دموکراتیک جامعه ایران بودند، همه از دستاوردهای پروژه اشغال سفارت آمریکا برای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بود.

باری، بدین ترتیب است که برای نجات مردم ایران از حاکمیت مطلقه فقهاتی حاکم، قبل از هر چیز نیازمند به نجات مردم ایران از توتالیتاریسم فرهنگی یا از گسترده‌ترین سرکوب مستقیم و غیر مستقیم فرهنگی جامعه ایران توسط رژیم مطلقه فقهاتی هستیم و قطعاً و جزماً تا زمانیکه توده‌های اعماق جامعه بزرگ و متکثر ایران نتوانند خود را از توتالیتاریسم فرهنگی یا سرکوب فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی نجات بدهند، هرگز نخواهند توانست خود را از توتالیتاریسم سیاسی یا سرکوب سیاسی و سرکوب نظامی و انتظامی رژیم مطلقه فقهاتی نجات بدهند. اضافه کنیم که سرکوب فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی یا توتالیتاریسم فرهنگی این رژیم بسیار عمیق‌تر و فراگیرتر از سرکوب‌های سیاسی و نظامی و پلیسی در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد.

پر واضح است که برای نجات توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران از توتالیتاریسم فرهنگی یا سرکوب فرهنگی باید اسلام دگماتیست فقهاتی، روایتی، ولایتی، زیارتی و مداحی‌گری رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش بکشیم، چراکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی، روایتی، زیارتی، مداحی‌گری و ولایتی دست‌ساز خود بوده است که توانسته است «مشروعیت دست‌ساز آسمانی خود را بر توده‌های نگون‌بخت ایران تحمیل نماید» و قطعاً تا زمانیکه اسلام فقهاتی و زیارتی و مداحی‌گری و روایتی و ولایتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به چالش کشیده نشود، هرگز «امکان به چالش کشیده شدن

شریعتی از اسلام حکومتی فقهاتی.

ج - مبارزه همه جانبه سلبی و ایجابی با اسلام دگماتیست فقهاتی و ولایتی و حکومتی در چارچوب «دستیابی نظری و عملی به اسلام منهای فقهات که خود بستر ساز اسلام منهای روحانیت نیز می‌باشد.»

د - بازسازی تطبیقی اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی حوزه‌های هزار ساله فقهی «در چارچوب رویکرد پروژه نجات اسلام قبل از نجات مسلمین.»

ه - تلاش در جهت کشیدن اسلام اقبال و شریعتی (از لای کتاب‌های محبوس شده شریعتی و اقبال) به عرصه میدانی اجتماعی و سیاسی امروز جامعه ایران.

و - مبارزه با رویکرد لیبرالیست‌های مذهبی که «تلاش می‌کنند تا با فردی کردن مذهب توسط تبلیغ رویکرد صوفیانه و جانشین کردن رویکرد دنیاستیز، عقل‌ستیز، اجتماع‌ستیز و اختیارستیز صوفیانه به جای رویکرد جامعه‌گرایانه، دنیاگرایانه و عقل‌گرایانه اسلام تطبیقی جهت لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در جامعه ایران بستر سازی کنند.

ز - تلاش برای بازتبیین اسلام رهائی‌بخش پیامبر اسلام و اسلام عدالت‌طلبانه امام علی و اسلام حق‌طلبانه امام حسین در راستای بستر سازی نظری جهت تحول نظری فرهنگی و مبارزه با توتالیتراریسم فرهنگی و توتالیتراریسم سیاسی حاکم و نجات توده‌های اعماق جامعه ایران از اسارت فرهنگی، اسارت اجتماعی، اسارت سیاسی و اسارت اقتصادی که بدون تردید در تحلیل نهائی خود آن «عامل اعتلای جنبش‌های خودبنیاد آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌شود.»

ح - تکیه بر «گفتمان‌سازی» دو مؤلفه‌ای عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه در چارچوب رویکرد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی؛ و در همین رابطه تلاش برای توده‌ای کردن گفتمان برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه در عرصه حرکت افقی جنبش‌های مدنی و طبقاتی و سیاسی دو جبهه بزرگ اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران.

ط - اعتقاد به «اسلام تطبیقی اجتماعی» به عنوان «سرپل انتقال آگاهی‌های کنکریته گروه‌های مختلف اجتماعی از محیط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آنها به وجدان خودآگاهی آفرین آنها.»

باری، بدین ترتیب است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، توسط «تحول فرهنگی توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران می‌توان به تحول اجتماعی و تحول سیاسی و تحول اقتصادی دست پیدا کرد» و توسط دستیابی به تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی از پائین در عرصه پرورس است که می‌توان به رهائی مردم ایران از اسارت فرهنگی و اسارت مذهبی و اسارت سیاسی و اسارت اقتصادی و اسارت نظامی و پلیسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دست پیدا کرد؛ و البته توسط این رویکرد نظری و عملی است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند «با رویکرد چریک‌گرائی و ارتش خلقی و رویکرد حزب طراز نوین لنینیستی که معتقد به انتقال آگاهی از برون از اردوگاه جهت خودآگاهی توده‌ها است، مرزبندی کند». لازمه نظری و عملی انجام این مهم آن است که: اولاً توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران را یک جامعه مذهبی بدانیم.

ثانیاً تحول فرهنگی توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران را در گرو تحول مذهبی آنها تبیین نمائیم.

ثالثاً تحلیل ما از اشتباه بزرگ جریان‌های روشنفکری جامعه بزرگ ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بدین ترتیب باشد که آنها می‌خواستند «با الگوبرداری انطباقی» توسط کپی - پیست کردن از دستاوردهای دو انقلاب دوران‌ساز ۱۷۸۹ کبیر فرانسه و اکتبر ۱۹۱۷ روسیه، به تحول فرهنگی در جامعه ایران دست پیدا کنند؛ که البته تلاش آنها در طول ۱۵۰ سال گذشته بی‌حاصل مانده است؛ و هرگز حرکت آنها نتوانسته است حداقل تحول فرهنگی در اعماق جامعه بزرگ ایران ایجاد نماید. قابل ذکر است که ریشه انحراف همه آنها در ۱۵۰ سال گذشته این بوده است که «معتقد بودند که آگاهی باید از بیرون توسط روشنفکر به درون جامعه ایران تزریق بشود.»

۵ - از آنجائیکه تنها بحرانی که می‌تواند رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را وادار به تسلیم در برابر جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین بکند و همچنین تنها بحرانی که می‌تواند توازن قوا در عرصه نظری و عملی به سود جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در دو جبهه برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه تغییر بدهد، فقط و فقط «بحران مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم است» و صد البته تا زمانی که «بحران مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به صورت فراگیر مورد چالش قرار نگیرد»، امکان دستیابی به «استراتژی جدا کردن مردم از حاکمیت، یا به

عبارتی گرفتن مردم از حاکمیت مادیت پیدا نمی‌کند». یادمان باشد که «مبنای اسلام دگماتیست فقهاتی بر سه پایه تعبد و تقلید و تکلیف استوار می‌باشد» و روحانیت حوزه‌های فقهاتی در چارچوب «سه اصل تعبد و تقلید و تکلیف توانسته‌اند اعماق جامعه ایران را در طول بیش از هزار سال گذشته به دنبال خود بکشانند». همچنین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هم در طول ۴۱ سال گذشته در چارچوب همین سه اصل «تقلید و تکلیف و تعبد» توده‌های نگون‌بخت جامعه ایران بوده است که توانسته‌اند «پایه مشروعیت دست‌ساز زمینی و آسمانی خود را نهادینه مذهبی و حقوقی و سیاسی و اقتصادی و حتی نظامی بکنند». بدین خاطر در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که هرگز رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب ابر بحران‌های اقتصادی و سیاسی و زیست محیطی نمی‌تواند در برابر جامعه مدنی جنبشی برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ ایران به زانو درآید، چراکه آنچنانکه در جریان تشییع جنازه قاسم سلیمانی در فرایند پسا کشتار خیزش آبان‌ماه ۹۸ شاهد بودیم، این رژیم حتی پس از کشتار بیش از ۱۵۰۰ نفر در خیزش آبان‌ماه ۹۸ در چارچوب همان اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و زیارتی و مداحی‌گری و ولایتی توانست بخش بزرگی از اعماق جامعه ایران بر پایه همان سه اصل «تعبد و تکلیف و تقلید» به دنبال خود بکشاند؛ و آنچنانکه شاهد بودیم، خامنه‌ای در خطبه‌های نماز جمعه دی‌ماه ۹۸ خود رسماً اعلام کرد: «که جامعه ایران همان افرادی هستند که در تشییع جنازه قاسم سلیمانی شرکت کردند، نه آن افرادی که در تظاهرات اعتراضی آبان‌ماه و دی‌ماه بر علیه حزب پادگانی خامنه‌ای شرکت کردند»، بنابراین تا زمانیکه مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه آسمانی و زمینی دست‌ساز خودش وارد فرایند بحران مشروعیت نشود، چرخه نهائی تسلیم حزب پادگانی خامنه‌ای در برابر جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه به حرکت در نمی‌آید.

بدون تردید تنها عاملی که می‌تواند «بحران مشروعیت آسمانی و زمینی رژیم مطلقه فقهاتی را به صورت فراگیر مادیت ببخشد، به چالش کشیدن نظری و عملی اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و زیارتی و مداحی‌گری توسط اسلام تطبیقی معلمان کبیرمان شریعتی و محمد اقبال می‌باشد»؛ یعنی همان مسیری که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۲ سال گذشته (از خرداد ۵۵ الی الان) پیوسته در عرصه استراتژی جدا کردن توده‌های اعماق جامعه ایران از روحانیت فقهاتی در چارچوب اسلام منهای فقهاتی و منهای روحانیت به دنبال آن بوده است؛

و البته در طول ۴۳ سال گذشته، پیوسته بر این باور بوده‌ایم که تنها عاملی که می‌تواند توده‌های اعماق جامعه ایران را به عرصه جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در دو جبهه برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه بکشاند، همین «تحول فرهنگی و رهائی توده‌های اعماق جامعه ایران از حصار سه اصل تعبد و تقلید و تکلیف اسلام فقهاتی و روایتی و زیارتی و مداحی‌گری و ولایتی می‌باشد» که البته این مهم آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، تنها زمانی تحقق پیدا می‌کند که بتوانیم به «اسلام منهای فقهات و منهای روحانیت» توسط اسلام بازسازی شده تطبیقی اقبال و شریعتی دست پیدا کنیم و آن را توده‌ای کنیم.

۶- از آنجائیکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته چه در فرایند عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فرایند افقی یا جنبشی نشر مستضعفین «معتقد به جنبش مستقل و آگاهانه توده‌های طبقه کار و زحمت و طبقه متوسط شهری بوده است» و با رویکرد «اردوگاهی مبارزه جنبش مطالباتی و مبارزه طبقاتی طبقه کار و زحمت و طبقه میانی شهری را دنبال می‌کرده است و سازمان‌یابی و سنگربندی جنبش اردوگاهی در عرصه جنبش افقی به صورت درازمدت دنبال می‌کرده است» در نتیجه این همه باعث گردیده است تا در تحلیل نهائی به این باور برسیم که در عرصه «جنبش‌های افقی، توده‌ها برانگیخته تنها بر یک شکل از اشکال مبارزه تکیه نمی‌کنند، بلکه برعکس شیوه‌های مبارزه جنبش افقی توده‌های جامعه بزرگ ایران (بر خلاف تصور رایج در میان جریان‌های سیاسی خارج‌نشین راست و چپ) صورتی کنکرت خاص خود دارد که به صورت کلی مسالمت‌آمیز هستند، نه قهر آمیز.»

مثلاً «اشکال مبارزه جنبش مطالباتی صنفی و سیاسی و مدنی امروز جامعه بزرگ ایران اگر در این رابطه مورد کالبد شکافی قرار بدهیم، از جنبش آکسیون‌ی تا جنبش اعتراضی و تا جنبش اعتصابی، همه و همه اشکال غیر قهرآمیز دارند» برعکس «اشکال مبارزه خیزش‌های خودجوش (مثل خیزش دی‌ماه ۹۷ و آبان‌ماه ۹۸) که به علت اتمیزه بودن و نداشتن گفتمان و فقدان رهبری، از همان بدو تکوین صورت آنتاگونیستی و قهرآمیزی دارند» و همین «جوهر آنتاگونیستی این خیزش‌هاست که آنچنانکه در دو خیزش دی‌ماه ۹۷ و آبان‌ماه ۹۸ شاهد بودیم، بسترساز آن گردید تا شرایط برای سرکوب آنها در کوتاه‌مدت توسط دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای فراهم بشود.» *

ادامه دارد



هدف بعث پیامبر اسلام «پاره کردن زنجیرهای پای عقل انسان است»

توسط «توحید عقل و عدل در فرد و اجتماع»

در چارچوب «گفتمان توحید نظری و عملی قرآن»

مراجعه کنید) این بوده است که خود «اصطلاح عمل به تنهایی نه در زبان فارسی و نه در زبان عربی نمی‌تواند فی نفسه حامل بار چند مؤلفه‌ای عمل باشد.»

در مجموع برای تبیین عمل در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام که اصطلاح «عمل» را با پسوندهای مختلفی از جمله «پسوند عمل اجتماعی و عمل همراه با تعهد و مسئولیت» و یا «عملی که خود مقصد و هدف خود می‌باشد»، تلاش می‌کنیم که باز هم از همان اصطلاح «پراکسیس» استفاده نمائیم.

باری، در این رابطه است که بر این باوریم که به کارگیری واژه یونانی «پراکسیس» می‌تواند برای تبیین عمل در گفتمان قرآن و گفتمان پیامبر اسلام راه‌گشا باشد، به عبارت دیگر، در تحلیل نهائی «منظور ما از کاربرد واژه یونانی پراکسیس، همان عمل اجتماعی و همان عمل همراه با تعهد و مسئولیت و همان عمل که خود مقصد برای خودش می‌باشد (و مقدمه عمل دیگر نیست) می‌باشد» یعنی در این نوشتار هر کجا که ما از اصطلاح پراکسیس به جای واژه عمل در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام استفاده کردیم، به همین معنای «عمل اجتماعی و عمل جامعه‌سازانه و عمل تغییرآفرین و عمل شناخت‌زا و عمل همراه

پر واضح است که در آیه ۲۵ سوره حدید که قرآن «شورانیدن توده‌ها جهت برپائی قسط و عدالت در جامعه به عنوان هدف رسالت انبیاء تعریف می‌نماید» در این آیه «خود شورانیدن توده را معلول نزول کتاب و میزان بر پیامبران می‌داند» به عبارت دیگر در آیه ۲۵ سوره حدید «شورانیدن توده‌ها برای عدالت اجتماعی را سنتز آگاهی‌های ترویجی و تبلیغی و تهییجی پیامبران در توده‌ها تعریف می‌کند». مع الوصف در این رابطه است که می‌توان نتیجه گرفت که «فونکسیون آگاهی اجتماعی پیامبران است که باعث شورانیدن توده‌ها جهت برپایی قسط و عدالت در جامعه می‌گردد». بدین خاطر در تحلیل نهائی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «جوهر بعث پیامبر اسلام توسط به حرکت در آمدن جامعه برای برپائی عدالت و قسط قابل امتحان می‌باشد» و از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مطابق آیه ۲۵ سوره حدید «هدف بعث پیامبر اسلام دگرگون کردن و مبارزه اجتماعی برای عدالت و قسط می‌باشد.»

ج - با عنایت به اینکه «پراکسیس» اصطلاحی است که ریشه یونانی دارد و در زبان یونانی به معنای «عمل» می‌باشد و آن هم «عملی که خود مقصد برای خود عمل می‌باشد» نه «عملی که مقدمه یک عمل دیگر است» بنابراین می‌توانیم در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام، «پراکسیس را به عمل همراه با تعهد و مسئولیت تعریف نمائیم» و لذا در این رابطه «ما می‌توانیم هر گونه عمل همراه با تعهد و مسئولیت در گفتمان قرآن و گفتمان پیامبر اسلام با همان اصطلاح پراکسیس مطرح کنیم». ضروری است که در این رابطه عنایت داشته باشیم که علت و دلیل اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۴ سال گذشته حیات عمودی (آرمان مستضعفین) و افقی (نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) خود، پیوسته بر این باور بوده است که به جای اصطلاح «عمل» و «عمل اجتماعی» و «عمل همراه با تعهد و مسئولیت» از اصطلاح «پراکسیس» استفاده کند (در این رابطه به جزوه «پراکسیس انسان‌ساز است یا پراگماتیست؟» که در سال ۱۳۵۸ یعنی ۴۱ سال پیش انتشار پیدا کرده است و در سایت آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین وجود دارد



با تعهد و مسئولیت می‌باشد.»

بر این مطلب اضافه کنیم که «پراکسیس با این جایگاه در گفتمان قرآن و گفتمان پیامبر اسلام خود به معنی فلسفه عمل هم می‌باشد» و البته منظور ما از پراکسیس به معنای «فلسفه عمل» در اینجا این است که در گفتمان قرآن و گفتمان پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی (زمان ظهور بعثت پیامبر اسلام) از آنجائیکه بزرگ‌ترین گفتمان فلسفی حاکم بر اندیشه بشر گفتمان فلسفی یونانی ارسطو و افلاطون بوده است، با عنایت به اینکه از خودویژگی‌های گفتمان فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی حاکم بر اندیشه بشر، این بود که در آن گفتمان فلسفی یونانی «فلسفه و منطق و اندیشه و فکر از ذهن شروع می‌شد، نه از عین و نه از عمل» و در چارچوب همین منطق و فلسفه ذهنی و تفسیری بود که ارسطو می‌گفت: «علم و آگاهی ما یا تصور است و یا تصدیق و هر کدام از این دو مقوله یا بدیهی است و یا نظری» و بعد او در منطق خود نتیجه‌گیری می‌کرد، از آنجائیکه همه تصورها و تصدیق‌ها نمی‌توانند بدیهی باشند (چراکه در آن صورت هیچ مجهولی نخواهیم داشت) و همچنین از آنجائیکه او بر این باور بود که ما نمی‌توانیم همه تصورها و تصدیق‌ها به صورت نظری توسط کار ذهن خودمان به دست بیاوریم (چراکه در آن صورت دیگر هیچ معلوم تصویری و یا تصدیقی نخواهیم داشت) در تحلیل نهائی او در این چارچوب بود که «بعضی از معلومات ذهنی انسان را معلومات تصویری تعریف کرد و بعضی دیگر از معلومات ذهن بشر را از معلومات تصدیقی می‌دانست» به عبارت دیگر او تصور و تصدیق را بر دو بخش تقسیم می‌کرد که شامل:

الف - تصور و تصدیق بدیهی.

ب - تصور و تصدیق نظری و از این جا بود که او بر این باور بود که تصورات نظری از تصورات بدیهی حاصل می‌شوند، همچنانکه تصدیق نظری در رویکرد او در تحلیل نهائی ریشه در همان تصدیق‌های بدیهی دارند.

بر این مطلب اضافه کنیم که در قرن ۱۸ میلادی کانت در عرصه تئوری اپیستمولوژی و شناخت‌شناسی خود در چارچوب همان منطق ارسطویی به صورت واژگون‌سازی (از ذهن آئینه‌ای ارسطویی به ذهن اکتیو کانتی) با طرح مقولات اولیه در ذهن انسان در تحلیل نهائی به بازتولید منطق فوق

ارسطو در کار ذهن پرداخت، چراکه کانت بر این باور بود که «ذهن انسان در تحلیل نهائی توسط همان مقولات غیر تجربی قبلی خود به شناخت جهان بیرون می‌پردازد.»

باری، من حیث المجموع اینکه در منطق ارسطویی، «اندیشه کلید اندیشه بود و ذهن کلید ذهن بود» و «عمل» در دستگاه اپیستمولوژی ارسطویی که در قرن هفتم میلادی به عنوان تنها گفتمان شناختی و اپیستمولوژی حاکم بر جهان آن روز (و حتی در دستگاه مسیحیت و کلیسا) بود جایی نداشت. لذا بدین ترتیب بود که «بزرگ‌ترین انقلاب و تحول عظیمی که بعثت پیامبر اسلام از قرن هفتم میلادی در گفتمان شناخت‌شناسی بشر به وجود آورد، زیر و زبر کردن دستگاه منطق ذهنی ارسطویی بود». به هر جهت، بدین ترتیب است که معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد می‌گوید:

«خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم، چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی (ما انسان) در این جهان داریم؟ و با مقامی (که ما انسان‌ها در این جهان از آغاز تکوین تا کنون) اشغال کرده‌ایم (برای ما انسان‌ها نسبت به خدا و خویشتن و جهان و دیگران) چه اخلاق و رفتاری شایسته و در خور است؟ این سؤالات میان دین و فلسفه و عرفان مشترک است. ولی نوع معرفتی (و یا پاسخی) که با الهام عرفان و تصوف حاصل می‌شود، خصوصیت و رنگ فردی و مجازی و مبهم و غیر قطعی می‌باشد (اما) دین، در صورت‌های پیشرفته خود (که همان دین اسلام و قرآن و محصول بعثت پیامبر اسلام می‌باشد) بسیار برتر و والاتر از عرفان و تصوف است (چراکه در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام) دین از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد (و در پیوند انفسی انسان با بی‌نهایت) وضعی که نسبت به حقیقت نهایی و مطلق دارد، متعارض با محدودیت انسان است (دین، در عرصه پیوند انفسی و وجودی و اگزستانسی با بی‌نهایت وجود) دامنه پرواز او را فراخی می‌بخشد و توقع او را چندان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت (پیوند با بی‌نهایت) به چیزی (دیگر) قانع نمی‌شود، آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟

روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است. به هر حجیت و اعتبار به چشم بدگمانی می‌نگرد. وظیفه آن این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهانگاه‌های آنها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق شود (آنچنانکه کانت در باب عدم امکان شناخت ماوراء الطبیعه مطرح می‌کند و یا) به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل (فلسفه در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) گوهر دین ایمان است و ایمان (در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) همچون مرغی، راه بی‌نشان خود را بی‌مدد عقل می‌بیند، عقلی که به گفته شاعر متصوف بزرگ اسلام، تنها در کمین قلب آدمی نشسته و ثروت نامرئی حیات را که در درون آن نهفته است از آن می‌رباید، ولی منکر این هم نمی‌توان شد که ایمان (در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) چیزی بیش از احساس محض است. (ایمان در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر اسکولاستیک و عرفای باطنی در تاریخ (گذشته اسلام تاریخی) دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصر حیاتی از دین است. از این گذشته دین، (در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) از جنبه اعتقادی، بدان گونه که استاد وایتهد تعریف کرده: «دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند»، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن (در فرد و اجتماع) آشکار می‌شود. از آنجائیکه (در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود که دین آنها را (در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) هم در فرد و هم در اجتماع باعث تغییر شکل و حیات درون و برون فرد و جامعه) مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. (در عرصه عمل فردی و اجتماعی) هیچ کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار بدهد. حقیقت این است که دین (در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزمیات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. علم (تجربی) ممکن است، نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند و حق این است که تاکنون چنین هم بوده است؛ اما دین (در گفتمان

قرآن و پیامبر اسلام) نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که حیات آدمی در آن جریان دارد، غافل و نادان بماند. به همین جهت است که استاد وایتهد با کمال وضوح گفته است که: «عصرهای ایمان عصرهای عقلی‌گری هستند». ولی (باید عنایت و توجه داشته باشیم که) عقلانی کردن ایمان (در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) این نیست که تفوق فلسفه را (به صورت انطباقی نه تطبیقی) بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه (به صورت تطبیقی نه انطباقی) حق قضاوت در باره دین (در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) را دارد، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می‌گیرد (دین در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) چنان طبیعت و ماهیتی دارد که (به صورت تطبیقی نه انطباقی) به قضاوت فلسفه (در باره دین) جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود (دین نه فلسفه) گردن نمی‌نهد. (و بنابراین در این چارچوب است که) فلسفه در زمانی که به قضاوت در باره دین بر می‌خیزد، نمی‌تواند در میان مفروضات و معطیات خود به دین مقام پست‌تری بدهد. (بدین ترتیب است که در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم (تجربی و غیر تجربی) مقایسه کرد، (چراکه در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام دین) نه فکر مجرد است (مثل فلسفه) و نه احساس مجرد (مثل علوم تجربی) و نه عمل مجرد (آنچنانکه پراگماتیست بر طبل آن می‌کوبد، بلکه برعکس دین در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است، بنابراین، فلسفه در ارزشیابی دین (در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) باید به این مرکزیت دین معترف باشد و حتماً باید فلسفه این مطلب را بپذیرد که دین، (در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) در فرایند ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است، بنابراین هیچ دلیلی در دست نیست که تا بنابر آن فرض کنیم که علم و تجربه دینی، (فرایند انفسی و وجودی و اگزیستانسی پیوند آدمی با بی‌نهایت) یا درون‌بینی اصولاً معارض با یکدیگرند. چرا که در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام تجربه دینی و تجربه حسی، (علوم طبیعی) هر دو از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است. یکی از آن دو (تجربه حسی علوم طبیعی) حقیقت را پاره پاره به دست می‌آورد و دیگری (تجربه دینی در گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) یکپارچه و به صورت کلی (به دست می‌آورد). یکی (تجربه دینی در

گفتمان قرآن و پیامبر اسلام) به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت (توسط پیوند با بی‌نهایت از طریق تجربه درونی و انفسی و وجودی و اگزیزستانسی) نظر دارد و دیگری (تجربه حسی علوم طبیعی) به جنبه گذران آن، یکی (تجربه دینی توسط پیوند با بی‌نهایت به صورت وجودی و اگزیزستانسی) بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است و هدف دیگری (تجربه حسی علوم طبیعی) گذشتن از حقیقت است، از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد. هر یکی از آن دو برای تجدید و بازتولید به دیگری نیاز دارد. هر دو خواستار دیدار یک حقیقتند که خود را به هر یک از آنها متناسب با وظیفه‌ای که در حیات دارند جلوه‌گر می‌سازند. (تجربه دینی) و درون‌بینی در واقع، همانگونه که برگسون می‌گوید نوع عالی‌تری از عقل و علم است. آغاز جستجوی شالوده عقلی در اسلام را می‌توان از زمان خود حضرت پیامبر اسلام دانست؛ زیرا پیامبر اسلام غالباً چنین دعا می‌کرد: «اللهم ارنی الاشیاء كما هی - خدایا، چیزها را همانگونه که هستند به من بنما». چنانکه همگان می‌دانیم فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی تحقیقی دقیق در قرآن و مکاتب کلامی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، به طور کلی بینش مسلمانان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد؛ زیرا سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای سقراط موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود، نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان؛ اما جوهر قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الاهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان قرآن می‌خواهد که به تغییر دایمی بادها و به توالی شب و روز و به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشند و آنها را مشاهده کنند، درست در مقابل این تصور است که افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگریست، چراکه از نظر افلاطون از طریق مدرکات حسی تنها اعتقادی و تصویری به دست می‌آید، نه اینکه مدرکات حسی سبب رسیدن به علم حقیقی می‌شوند؛ و این درست بر خلاف قرآن است که سمع یا شنیدن و بصر یا دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الاهی می‌شمارد و قرآن چشم

و گوش را جوابگوی آنچه آدمیان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد؛ و این همان چیزی است که طلاب حوزه‌های فقهاتی (در هزار سال گذشته) در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند. طلاب حوزه‌های فقهاتی قرآن را در پرتو اندیشه‌های یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند و آن هم نه به صورت کاملاً واضح که روح قرآن ضد اندیشه‌های یونانی است؛ و نتیجه دریافت این حقیقت پس از ۲۰۰ سال (در حوزه‌های فقهاتی بود) که باعث نوعی از طغیان فکری در آنجا گردید که هنوز به اهمیت کامل آن طغیان فکری پی نبرده‌ایم. قسمتی در نتیجه همین طغیان فکری و قسمتی در نتیجه تاریخ زندگی خود امام محمد غزالی بود که وی دین را بر پایه شک فلسفی بنا نهاد و این کار غزالی باعث گردید تا برای دین، (در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) بنیان نایمی گذاشته شود؛ که البته کار غزالی با روح قرآن سازگاری ندارد. بزرگ‌ترین مخالف غزالی یعنی ابن رشد که از فلسفه یونان (در برابر رویکرد قرآن و پیامبر اسلام) و طغیان‌کنندگان بر فلسفه یونانی دفاع می‌کرد، از طریق تعلیمات ارسطو به چیزی رسید که او آن را به نام «اصل خلود عقل فعال» نامید و همین «اصل خلود عقل فعال» ابن رشد بود که زمانی در حیات عقلی فرانسه و ایتالیا تأثیر فراوانی گذاشت. ولی به نظر من «اصل خلود عقل فعال» ابن رشد کاملاً مخالف نظری است که قرآن در باره ارزش و سرنوشت ذات یا من آدمی مطرح می‌کند. به این ترتیب بود که ابن رشد (با تاسی از اندیشه‌های ارسطو) فکر بزرگ و پر ثمری از اسلام را از نظر دور داشت و نادانسته ابن رشد به پیشرفت آن فلسفه سست و واهی از زندگی کمک کرد که بینش آدمی را نسبت به خودش و خدایش و جهانانش دچار تاریکی می‌کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ سطر یک به بعد). *

ادامه دارد



استحاله

«انسان در خود» به «انسان برای خود»

سختی کشیدن و یا تشنگی و گرسنگی تحمل کردند، است؛ و لذا در این رابطه است که در آیات فوق قرآن می‌فرماید: «هر وقت که روزه بر شما سنگینی کرد و مثلاً در سفر و یا مریض هستید و یا اصلاً توان فیزیکی انجام آن را ندارید، یا به وقت دیگری واگذار کنید و یا اینکه از عبادت جایگزین مثل طعام مسکین استفاده نمائید.»

۳ - در آیات فوق، قرآن تاکید می‌کند که گرچه روزه قبل از شما، جوامع قبل از شما هم انجام می‌داده‌اند، اما عنایت داشته باشید که «روزه در ماه رمضان همان عبادتی بوده است که برای پیامبر اسلام دستاورد وحی نبوی داشته است» چراکه قرآن در همین ماه رمضان بر پیامبر اسلام نازل شده است؛ و پیامبر اسلام با همین عبادت روزه توانست در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش، وجود خودش را به صورت اگزیزستانسی مهبط وحی نبوی بکند.

۴ - در آیات فوق در باب قرآن سه مشخصه نقل می‌شود:

الف - اینکه قرآن کتابی برای هدایت مردم است.

ب - اینکه در قرآن «مالم هدایت» وجود دارد.

ج - اینکه در قرآن شاخص‌های «جدا کننده حق از باطل» وجود دارد.

در خصوص همین «روزه ماه رمضان» است که آنچنانکه در آیات قرآن مطرح شده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ - أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ - شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ - ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه بر شما نوشته شده است، آنچنانکه بر جوامع قبل از شما هم نوشته شده بود. مدت روزه چند روز بیشتر نیست. پس اگر مریض و یا در سفر هستید انجام آن را به وقتی دیگر بگذارید و اگر هم توان انجام آن را ندارید با اطعام مسکینان را جایگزین کنید و هر چند که خیر شما در آن است که روزه بگیرید. ماه رمضان همان ماهی است که قرآن بر پیامبر اسلام نازل شد، همان قرآنی که برای هدایت مردم آمد و در آن مسیر هدایت و شاخص‌های جدا کننده حق از باطل وجود دارد. هر کس رمضان نزول قرآن پیامبر اسلام فهم کند، روزه ماه رمضان بر او نوشته می‌شود؛ و از آنجائیکه خداوند برای شما از روزه آسانی می‌خواهد نه سختی، اگر در این ماه مریض و یا مسافر هستید، در ماه‌های دیگر این عبادت را انجام بدهید. هدف این است که حکم روزه برای شما طاقت‌فرسا نباشد، چراکه روزه عبادت است برای تکبیر خداوند و برای شکرگزاری به خداوند است. پس ای پیامبر هر وقت بندگان من از تو سراغ من گرفتند به آنها بگو که من به شما نزدیکم و دعای شما را اجابت می‌کنم، اگر مرا بخوانید؛ و اگر به من ایمان داشته باشید. شاید با دعا و ایمان رشد و تکامل پیدا کنید» (سوره بقره - آیات ۱۸۳ تا ۱۸۶).

آنچه از تنها آیات فوق قرآن در باب روزه ماه رمضان قابل فهم است اینکه:

۱ - روزه ابداع پیامبر اسلام نبوده است و قبل از پیامبر اسلام، جوامع دیگر برای عبادت و نزدیکی و شکرگزاری به خداوند و پراکسیس باطنی بر روزه به عنوان یک عبادت تکیه می‌کرده‌اند.

۲ - هدف از عبادت روزه «پراکسیس باطنی و وجودی و اگزیزستانسی است، نه

۵ - در آیات فوق «هدف نهائی عبادت روزه، تکبیر و شکرگزاری از خداوند» تعریف می‌نماید.

۶ - در آیه آخر فوق در ادامه بحث روزه و رمضان، «قرآن به فلسفه دعا در اسلام می‌پردازد» به عبارت دیگر در آیه ۱۸۶ بقره پس از طرح روزه و ماه رمضان قرآن هدف از عبادت روزه در ماه رمضان «در دعا خلاصه می‌کند» و می‌گوید: «دعا تنها رابطه بین خداوند و انسان‌ها است» و البته در آخر همین آیه ۱۸۶ نتیجه‌گیری نهائی می‌کند و می‌فرماید: «هدف روزه و عبادت و دعا و غیره در تحلیل نهائی آن است که انسان تکامل و رشد وجودی پیدا کنند» و گرنه «عبادت برای عبادت» نمی‌تواند این دستاوردها برای «عابد» چه عابد دگماتیست فقهاتی (تعبدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرا) باشد و چه عابد انطباقی و حتی عابد تطبیقی هم باشد، حاصل نماید.

۷ - آنچنانکه در آیات فوق به صراحت مطرح شده است، این روزه و پراکسیس ماه رمضان، الگو گرفته از عبادت پیامبر اسلام در ماه رمضان در فاز حرائی ۱۵ ساله پیامبر اسلام می‌باشد که باعث گردید تا تجربه اگزیستانسی پیامبر اسلام با روزه و شب زنده‌داری و دیگر مؤلفه‌های آن شرایط برای نزول وحی در وجود پیامبر اسلام فراهم کند و وجود پیامبر اسلام توسط تجربه اگزیستانسی عبادت روزه در ماه رمضان مهبط وحی خداوندی بشود.

یادمان باشد که پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش تنها در ماه‌های رمضان به غار حرا در قله کوه نور مکه می‌رفت و تنها در ماه رمضان با روزه‌داری در غار حراء به مدت یکماه به پراکسیس باطنی و اگزیستانسی و وجودی (که مکانیزم آن برای ما هنوز روشن نشده است) می‌پرداخت. اینکه در فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام (در غار حرا) چگونه او این پراکسیس باطنی خود را به صورت تجربه دینی (نه تجربه صوفیانه) انجام می‌داده است؟ و چگونه او توانست به فونکسیون مثبت آن پراکسیس دینی و اگزیستانسی و وجودی با جذب وحی نبوی دست پیدا کند؟ و اصلاً پیامبر اسلام در آن تنهائی غار حرا چگونه عبادت می‌کرده؟ و چگونه تفکر می‌کرده؟ و چگونه به اعتلای تفکر خود دست می‌زده؟ هنوز بر ما روشن نیست.

آنچه در این رابطه بعداً توسط خود پیامبر اسلام تا حدی اندک برای ما روشن گردیده است اینکه همین «عبادات مطرح شده توسط پیامبر که در رأس آنها سه رکن نماز و روزه و حج می‌باشند» دستاورد همان فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام بوده

است، به عبارت دیگر خود این نشان دهنده آن می‌باشد که پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش توسط همین عبادات بوده که به پراکسیس وجودی و دینی و اگزیستانسی می‌پرداخته است؛ و مع الوصف، بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه گرفت که همین عبادات و در رأس آنها نماز و روزه و حج بزرگترین سوغاتی بوده است که پیامبر اسلام از فاز ۱۵ ساله حرائی خودش برای بشریت و برای همه نسل‌ها و عصرها و قرن‌های بعد از خودش به ارمغان آورده است؛ و بدون تردید سفارش پیامبر اسلام به همه عصرها و نسل‌های بعد از خودش این می‌باشد که اگر می‌خواهید به تکامل عمودی یا معراجی و تکامل افقی و اجتماعی یا اسرائی دست پیدا کنید، «تنها توسط تجربه دینی است نه تجربه صوفیانه و عارفانه» و در چارچوب مقایسه تجربه دینی با تجربه صوفیانه سفارش همیشگی پیامبر اسلام به همه انسان‌های بعد از خودش این است که «تفاوت جوهری تجربه دینی با تجربه صوفیانه یا تجربه عارفانه آن است که تجربه دینی از دین می‌گذرد، اما تجربه صوفیانه و عارفانه در راستای کسب ایمان فردی به صورت پراکسیس باطنی ضرورتاً از دین نمی‌گذرد.»

بدین جهت هرگز برای تکامل عمودی یا معراجی و تکامل افقی یا جامعه‌سازانه «نباید از کانال تجربه فردی صوفیانه حرکت کرد» و نباید «تجربه صوفیانه را در ادامه طولی تجربه دینی پیامبر اسلام تحلیل نمائیم» بلکه برعکس باید عنایت داشته باشیم که «تجربه صوفیانه باطنی در عرض تجربه دینی پیامبر اسلام می‌باشد، نه در طول آن». باری، در این رابطه است که می‌توانیم در اینجا موضوع را اینچنین فرموله کنیم که «تنها با تجربه دینی پیامبر اسلام توسط پراکسیس سه مؤلفه‌ای باطنی و اجتماعی و طبیعی و یا عبادت و مبارزه و کار (و به خصوص تکیه بر سه رکن نماز و روزه و حج به عنوان شکل عبادت با خداوند) است که ما می‌توانیم به صورت تطبیقی و پراکسیس وجودی کردن با دعا و عبادات به تکامل دو مؤلفه‌ای عمودی یا معراجی و افقی جامعه‌سازانه اجتماعی یا اسرائی دست پیدا کنیم.»

۸ - عنایت داشته باشیم که اسلام قرآن و پیامبر اسلام (برعکس مسیحیت امروز که «مسیح‌محور» می‌باشد و مسیح از فرزند خداوند تا خود خداوند در انجیل‌های موجود و اعتقادات مسیحیان امروز در نوسان می‌باشد) یک «دین خدامحور است» و در اسلام و قرآن، پیامبر اسلام «بنده خداست» و همه مسلمانان حداقل ۹ بار در شبانه روز در نمازهای یومیه خودشان موظفند اعلام کنند که (أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ) «محمد بنده خداست» و در بهترین تعریف از پیامبر اسلام امام علی



می‌فرماید:

«لَقَدْ كَانَ يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ وَ يَجْلِسُ جَلْسَةَ الْعَبْدِ وَ يَخْصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ وَ يَرْقَعُ بِيَدِهِ ثَوْبَهُ وَ يَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَارِي وَ يَرْدِفُ خَلْفَهُ وَ يَكُونُ السُّتْرَ عَلَى بَابِ بَيْتِهِ فَتَكُونُ فِيهِ التَّصَاوِيرُ فَيَقُولُ يَا فَلَانَةُ لِإِخْدَى أَرْوَاجِهِ غَيْبِهِ عَنِّي فَإِنِّي إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ ذَكَرْتُ الدُّنْيَا وَ زَخَّارَ فِيهَا فَأَعْرَضَ عَنِ الدُّنْيَا بِقَلْبِهِ وَ أَمَاتَ ذِكْرَهَا مِنْ نَفْسِهِ وَ أَحَبَّ أَنْ تَغِيبَ زِينَتَهَا عَنْ عَيْنِهِ لِكَيْلَا يَتَّخِذَ مِنْهَا رِيَاشًا وَ لَا يَعْتَقِدَهَا قَرَارًا وَ لَا يَرْجُو فِيهَا مَقَامًا فَأَخْرَجَهَا مِنَ النَّفْسِ وَ أَشْخَصَهَا عَنِ الْقَلْبِ وَ غَيْبَهَا عَنِ الْبَصَرِ وَ كَذَلِكَ مَنْ أَبْغَضَ شَيْئًا أَبْغَضَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ وَ أَنْ يَذْكَرَ عِنْدَهُ - وَ در رفتار و حالات رسول خدا اینکه روی زمین غذا می‌خورد و مانند بنده‌های خداوند می‌نشست و با دست خود کفش پاره خود را وصله می‌کرد و با دست خود لباس خود را می‌دوخت؛ و سوار الاغ برهنه می‌شد و دیگری را پشت سر خود سوار می‌کرد؛ و آنگاه که بر در خانه‌اش پرده نقش‌دار آویخته شده بود به همسرش گفت ای فلانی آن را از نظر من پنهان کن و دور بدار زیرا چون نظرم به آن می‌افتد دنیا و زینت‌های آن را به یاد می‌آورم. با قلب خود از دنیا اعراض می‌کرد و یاد دنیا را از خود دور می‌ساخت؛ و دوست می‌داشت که زینت دنیا از چشمش پنهان شود تا از آن برای خود اسباب تجمل فراهم نسازد و دنیا را جای استقرار و پایداری نداند و هرگز در آن امید اقامت نداشته باشد. پس دنیا را از نفسش بیرون کرد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶۰ - ص ۲۲۸ - سطر ۶ به بعد).

باری، باز در همین رابطه «خدا محوری» دیسکورس قرآن و حرکت پیامبر اسلام است که در سوره اسری، وقتی که «مخالفین دعوت پیامبر اسلام از او معجزه برای حقانیت دعوتش می‌طلبیدند، او به آنها پاسخ می‌داد که من بشری بیشتر نیستم و تنها از جانب خداوند، به رسالت آمده‌ام.»

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا - أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا - أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمْتِ عَلَيْنَا كَسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةَ قِبَالًا - أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا - وَ صریحاً به پیامبر اسلام گفتند که ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد تا آنکه از زمین برای ما چشمه آبی بیرون بیاوری و یا آنکه تو را باغی از خرما و انگور باشد که در میان آن باغ نه‌های آب جاری گردد و یا آنکه همانطور که خودت پنداشتی آسمان بر سر ما فرو افتد

و یا آنکه خدا را با فرشتگانش مقابل ما حاضرسازی و یا آنکه خانه‌ای از طلا تو را باشد و یا آنکه بر آسمان بالا بروی و کتابی بر ما نازل کنی. ای پیامبر در پاسخ به همه این درخواست‌های معجزه مخالفین بگو من فرد بشری بیشتر نیستم که از جانب خداوند به دعوت و رسالت بر شما آمده‌ام» (سوره اسری - آیات ۹۰ تا ۹۳).

یادمان باشد که در کل قرآن (برعکس انجیل که در هر صفحه آن بیش از یک معجزه از مسیح مطرح شده است) اصلاً و ابداً نه تنها در باب معجزه پیامبر اسلام سخنی نرفته است و حتی برعکس انکار هم شده است و در خصوص موضوع «شق القمر» در آیه یک سوره قمر: «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ» (سوره قمر - آیه ۱) آنچنانکه در این آیه آمده است، کلمه «اقْتَرَبَتِ» به معنای نزدیک شدن است و کلمه «ساعت» در دیسکورس قرآن عبارت است از ظرفی که در آن ظرف قیامت بر پا می‌شود، بنابراین موضوع «شق القمر» در این آیه در خصوص قیامت می‌باشد، نه اعلام یک معجزه توسط پیامبر اسلام و همچنین «موضوع معراج و اسرای پیامبر اسلام که در آیه یک سوره اسری» مطرح شده است، آنچنانکه معلم کبیرمان محمد اقبال و شریعتی مطرح کرده‌اند، این «موضوع دلالت بر تکامل وجودی و یا عمودی و تکامل افقی پیامبر اسلام می‌کند، نه معجزه سفر غیر عادی پیامبر اسلام به آسمان‌ها» (آنچنانکه اسلام فقاهتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی بیش از هزار سال است که بر طبل آن می‌کوبد) بنابراین آنچنانکه عبدالرحمن بن خلدون تونسی در کتاب گران سنگ «مقدمه تاریخ العبر» خودش مطرح می‌کند، «پیامبر اسلام فقط دو معجزه داشته است، نخست خود قرآن و دوم ایجاد وحدت بین قبائل بادیه‌نشین عربستان بوده است» که در سوره قریش قرآن به آن اشاره شده است. *

ادامه دارد





رویکرد

«سبیه عمومی و اجتماعی و تحول خواهانه»

امام علی در نهج البلاغه

به آنان نزدیک می‌شویم که به صورت تصویری قابل رسیدگی باشد. ولی اوج حیات دینی (در دین تجربی نوع سوم) اکتشاف من (بی‌نهایت) فردی است که به صورتی عمیق‌تر از خود عادی او که به صورت تصور قابل توصیف است، مادیت پیدا می‌کند؛ و او (در دین تجربی نوع سوم) در تماس با حقیقت کلی‌تر (بی‌نهایت وجودی و اگزیستانسی) است که من وحدت و وضع مابعدالطبیعی خود و امکان بهروزی در این وضع را کشف می‌کند. طبیعی است که آن تجربه (دین تجربی نوع سوم) که به چنین اکتشافی (پیوند با بی‌نهایت) می‌انجامد، امر عقلانی که به صورت تصویری قابل بحث و رسیدگی باشد، نیست، بلکه امری حیاتی و حالی می‌باشد چرا که از یک تغییر زیست‌شناختی درونی حاصل می‌شود که نمی‌توان آن را با دام مقولات منطقی به دام انداخت و تنها در فعلی می‌تواند تجسم پیدا کند که جهان‌ساز و جهان‌لرزان (برای تغییر جهان و جامعه بشری به کار گرفته شود و به عبارت دیگر جهان‌گشا باشد نه جهان‌نما) تنها به این صورت است که محتوای این تجربه (تجربه دینی نوع سوم نه تجربه باطنی عارفان و صوفیان) بیرون از حوزه زمان می‌تواند در حرکت زمان جلوه‌گر شود و خود را (مانند پیامبر اسلام و امام علی) در برابر چشمان تاریخ پدیدار سازد. چنان به نظر می‌رسد که روش

صوفی و فیلسوف مسلمان اندلسی، محی‌الدین بن عربی در این رابطه زیرکانه چنین بیان کرده است که: «خدا محسوس و مدرک است و جهان تصور»؛ و مسلمان صوفی و شاعر دیگر عراقی از تکرار مراتب زمان و مکان و از وجود زمان الهی و مکان الهی سخن گفته است. ممکن است که آنچه که ما به آن نام جهان خارجی می‌دهیم، تنها ساخته‌ای عقلی باشد و نیز ممکن است که سطح‌های دیگری از تجربه بشری با مراتب دیگری از زمان و مکان امکان‌پذیر باشد که در آنها تصور و تحلیل همان نقشی را که در تجربه متعارف ما دارند، نداشته باشند. ولی می‌توان گفت که آن سطح از تجربه که تصورات بر آن قابل تطبیق نیست، توانائی آن را ندارند که برای ما معرفتی فراهم کنند که رنگ کلیت داشته باشد، چه تنها تصورات هستند که قابلیت اجتماعی شدن را دارند (یادمان باشد که در دین تجربی نوع سوم) وضع آدمی که برای تسخیر حقیقت (پیوند با بی‌نهایت) از طریق تجربه دینی (نه تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه) تکیه می‌کند، تجربه او (در پیوند با بی‌نهایت از مسیر انفسی نه آفاقی) پیوسته صورت فردی و غیر قابل انتقال دارد. برعکس تجربه باطنی (صوفی یا عارف) که فرد باطنی یا صوفی کاملاً (توسط رویکرد فناء فی الله) تحت تسلط روش‌ها و حالات و توقعات خویش است. محافظه‌کاری به همان اندازه در دین بد است که در شاخه‌های دیگر فعالیت بشری بد می‌باشد. (در رویکرد صوفیانه و عارفانه) آزادی خلاق من را برمی‌اندازد و راه رسیدن به هر اقدام روحی تازه را (بر صوفی و عارف) می‌بندد. دلیل عمده اینکه روش‌های باطنی و عارفانه و صوفیانه گذشته ما (مثل مولوی و حافظ و غیره) در این زمان دیگر شایستگی پرداختن به اکتشافات اصیلی در حقیقت ندارند، همین است. ولی اینکه حال و تجربه دینی (در نوع سوم دین که همان دین تجربی می‌باشد) غیر قابل انتقال است، بدین معنی نیست (که برعکس تجربه باطنی صوفیان و عارفان در تجربه دینی) جستجوی بی‌نهایت (از طریق انفسی) مرد دینی بیهوده باشد. حقیقت این است که انتقال‌ناپذیری حال و تجربه دینی (دین تجربی نوع سوم) برای ما نشانه‌ای از ماهیت نهائی من (بی‌نهایت وجودی و اگزیستانسی نه بی‌نهایت فلسفی و نه بی‌نهایت ریاضی و نه بی‌نهایت ذهنی) فراهم می‌کند (که فونکسیون آن) در اعماق حیات اجتماعی روزانه خود، به حالت انفراد حرکت و زندگی مادیت پیدا می‌کند. در اندیشه آن نیستیم که در اینجا به درونی‌ترین فردین انسان‌ها (در عرصه تجربه دینی یا دین نوع سوم) برسیم که به آنان همچون وظایف محض می‌نگریم و از آن جنبه از هویت ایشان



نزدیک شدن با حقیقت (بی‌نهایت وجودی، نه بی‌نهایت منطقی و نظری و ریاضی) از طریق تصویری اصلاً راه درست و جدی برای این منظور نمی‌باشد. عالمان علوم طبیعی در بند آن نیستند که الکترون مورد بحث خود آیا وجود حقیقی دارد یا نه چراکه ممکن است که الکترون مورد بحث امری قراردادی بیش نباشد. دین (در نوع سوم که همان دین تجربی می‌باشد، نه دین دگم اعتقادی و نه دین ذهنی معرفت‌اندیش) که ذاتاً نوعی از زیستن فعلی است، تنها راه جدی رو به رو شدن با حقیقت (بی‌نهایت) است. به اعتبار اینکه (در مقایسه با تجربه حسی و طبیعی) نوع عالی‌تری از تجربه است؛ و البته می‌تواند مفاهیم و تصورات خدانشناسی فلسفی ما را هم تصحیح کند و یا لااقل ما را در باره فرایند عقلی محض که این تصورات از آن متولد می‌شود به شک اندازد علوم حسی و طبیعی می‌توانند به خود روا دارند که کاملاً از مابعدالطبیعه غافل بمانند و یا به گفته لانگه، مابعدالطبیعه را شکل موجهی از شعر و یا به گفته نیچه، بازی معقولانه بزرگسالان بدانند، ولی کارشناس دینی (در دین تجربی نوع سوم) که در صدد کشف خود در ساختمان اشیاء است، از لحاظ هدف نهائی (پیوند با بی‌نهایت وجودی) تلاش و کوشش خود نمی‌تواند خود را با چیزی راضی کند که علم به آن همچون دروغی حیاتی و همچون اگری (asif) می‌نگرد و با آن اندیشه و رفتار خود را منظم کند. آنجا که پای ماهیت نهائی حقیقت (بی‌نهایت) در میان است، در کاری که علم می‌کند هیچ چیزش به خطر نمی‌افتد، ولی در عمل دینی (دین تجربی نوع سوم) تمام حقیقت من (بی‌نهایت) به اعتبار مرکز شخصی جذب حیات و تجربه، در معرض خطر قرار می‌گیرد. (در دین تجربی نوع سوم) رفتاری که مستلزم گرفتن تصمیمی در باره سرنوشت نهایی عامل آن است، نباید بر پایه‌ای وهمی بنا شود، چراکه یک تصور نادرست فهم را به گمراهی می‌اندازد، یک کردار نادرست ممکن است بالاخره سبب فرو ریختن ساختمان من بشری بشود. تصور محض در حیات تأثیر می‌کند، کردار به صورت بالان با حقیقت (بی‌نهایت) ارتباط دارد و از وضع عموماً ثابت انسان در مقابل حقیقت نتیجه می‌شود، بدون تردید (در دین تجربی نوع سوم) کردار دیندار یعنی ضابط روانشناختی و فیزیولوژیایی به منظور آماده ساختن من برای تماس با حقیقت مطلق (بی‌نهایت) از لحاظ صورت و محتوی فردی است و جز این هم نمی‌تواند باشد (ولی نباید فراموش کنیم که در دین تجربی نوع سوم) با وجود

این، کردار نیز، در آن هنگام که دیگران به قصد اکتشاف کارآمدی آن به عنوان روشی برای نزدیک شدن به واقع، به زیستن از طریق آن آغاز می‌کنند، قابل اجتماعی شدن است. وجود کارشناسان دینی همه اعصار و همه سرزمین‌ها گواه بر آن است که نمونه‌های مستعدی از خودآگاهی در نزدیک خودآگاهی‌های متعارفی ما وجود دارد. اگر این نمونه‌های خودآگاهی امکانات تجربه حیات‌بخش و معرفت‌بخش فراهم آورند، مسئله امکان دین به عنوان تجربه‌ای برتر مسئله معقول است و باید مورد توجه جدی ما واقع بشود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۱۸۷ - سطر ۱ به بعد).

آنچه که از عبارات فوق معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینک:

۱ - سه نوع دینداری در اسلام داریم:

اول دینداری دگماتیست فقاهتی و زیارتی و روایتی، فقیهانه تکلیفی و تعبدی و تقلیدی فردی و قومی.

دوم - دینداری معرفت‌اندیش انطباقی ذهنی و نظری.

سوم - دینداری تطبیقی تجربی.

۲ - اقبال جوهر دینداری تطبیقی را تجربه دینداری از طریق انفسی و وجودی و اگزیستانسی تعریف می‌نماید.

۳ - اقبال معراج پیامبر اسلام را دینداری تجربی نوع سوم می‌داند نه دینداری انطباقی باطنی و صوفیانه آنچنانکه مولوی می‌گوید:

به معراج برآئید چو از آل رسولید

رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

۴ - از نظر اقبال موضوع دینداری تجربی یا دینداری نوع سوم «تجربه و پیوند با بی‌نهایت از طریق وجودی و اگزیستانسی و تجربی می‌باشد».

۵ - اقبال در عبارات فوق «جهان را روحانی می‌بیند نه مادی».

۶ - اقبال در عبارات فوق «بین تجربه دینی پیامبرانه و تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه دیوار چین می‌گذارد».

۷ - اقبال در عبارات فوق از راه «دین و تجربه دینی، به امر شناخت آفاق و انفس و جهان و خداوند، رابطه انسان با خدا،



رابطه انسان با خودش، رابطه انسان با انسان و رابطه انسان با جهان اعتقاد دارد نه از مسیر تجربه باطنی صوفیانه. آنچه‌آنکه اما م علی با همین رویکرد دینی و تجربه دینی در نهج‌البلاغه به تبیین موضوع شناخت خداوند می‌پردازد:

«و من کلام له و قد سأله ذعلب الیمانی فقال هل رأیت ربک یا امیر المؤمنین فقال: أ فأعبد ما لا أری ، فقال و کیف تراه ، فقال: لا تُدرکهُ العیونُ بمُشاهدة العیان و لکن تُدرکهُ القلوبُ بحقائق الإیمان قریبٌ من الأشياء غیر ملبس بعیدٌ منها غیر مباینٌ متکلمٌ لا برویهٌ مُریدٌ لا بهمة صانعٍ لا بجارحة لطیفٍ لا یوصف بالخفاء کبیرٌ لا یوصف بالجفاء بصیرٌ لا یوصف بالحاسة رحیمٌ لا یوصف بالرقه تعنو الوجوه لعظمته و تجب القلوب من مخافته - از سخنان امام علی در پاسخ به ذعلب یمانی که از او پرسید یا امیر المؤمنین آیا تو پروردگارت را دیده‌ای؟ امام علی فرمود: آیا عبادت می‌کنم معبودی را که ندیده‌ام؟ ذعلب گفت: چگونه خدا را می‌بینی؟ امام علی گفت: خدا را نمی‌توان با مشاهده عینی و آشکارا درک نمود، بلکه تنها با حقیقت ایمان و تصدیق یقینی قلبی می‌توان او را فهم کرد. خداوند به چیزها نزدیک است، ولی نه به طور لمسی، چیزها از او دور است نه به صورت جدایی و مباینیت، گوینده است نه با فکر و تأمل قلبی، اراده کننده است نه با تصمیم و اهتمام قلبی، ایجاد کننده است نه با اعضا و جوارح، لطیف و ظریف است ولی با پنهانی، توصیف نمی‌شود بزرگ است ولی با ظلم و ستمگری تعریف نمی‌گردد. بیناست ولی با حاسه‌ای توصیف نمی‌شود، مهربان است ولی با رقت قلب توصیف نمی‌گردد، صورت‌ها و چهره‌ها در مقابل عظمت او خوار و ذلیل می‌شوند، قلب‌ها از ترس او فرو ریزان و مضطرب می‌شوند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۹ - ص ۲۵۸ - سطر یک به بعد).

و باز در این رابطه است که امام علی می‌فرماید: «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» - اگر پرده‌ها برداشته شود، ذره‌ای بر یقین من افزوده نمی‌گردد» و با ز در این رابطه است که محمد اقبال می‌گوید:

چیست دین؟ برخاستن از روی خاک

تا که آگه گردد از خود جان پاک

۸ - اقبال در عبارات فوق پس از اینکه پاسخ منفی کانت در باب شناخت مابعد الطبیعه مطرح می‌کند، رویکرد کانت

به تجربه حسی توسط مقوله‌های ذهنی به عنوان عامل شناخت جهان توسط انسان مطرح می‌نماید؛ و در این رابطه اندیشه‌های کانت را به چالش می‌کشد و بر این باور است که در «دین تجربی، توسط تجربه دینی، ایمان در عرصه تجربه دینی انفسی، تمام وجود آدمی را فرا می‌گیرد» و در همین رابطه است که اقبال بر این باور است که در «عرصه تجربه دینی، مراد این نیست که آدمی چیزی ببیند، بلکه مراد آن است که آدمی چیزی بشود» و از این بابت است که اقبال «تجربه دینی را نوعی تجربه می‌داند که یقینی‌تر از حتی تجربه حسی مورد اعتقاد کانت می‌باشد.»

۹ - اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «در عرصه تجربه دینی، آدمی خود را تجربه می‌کند، نه اینکه فهم دین را تجربه می‌نماید.»

۱۰ - اقبال در عبارات فوق با «دیده معکوس‌بین» نسبت به دیگر انسان‌ها جهان را می‌بیند، یعنی «جهان را روحانی می‌بیند برعکس دیگران که جهان را مادی می‌بینند.»

۱۱ - اقبال بر این باور است که «ماده در عرصه تبیین وجود، مانند یک کفی بر روی حیات قرار دارد و البته خود همین کف ماده بر روی حیات هم از نظر اقبال حیات رقیق شده می‌باشد». لذا در رویکرد اقبال، «غیر از حیات در هستی چیزی دیگری وجود ندارد» بنابراین محمد اقبال در تبیین جهان می‌گوید: «باید جهان را وارونه دید، یعنی آنچه همگان اصل می‌دانند فرع دید و آنچه همگان سایه می‌بینند ما باید آفتاب ببینیم.»

۱۲ - در عبارات فوق اقبال می‌گوید: آنچه در «علم تجربه می‌گویند، در مقایسه با تجربه دینی انفسی مرحله نازل از تجربه می‌باشد، چراکه تجربه دینی از مسیر انفسی ما را به خود حقیقت می‌رساند، نه شناخت حقیقت.»

۱۳ - اقبال در عبارات فوق در «تبیین جهان به ماده اصالت نمی‌دهد، بلکه به حیات اصالت می‌دهد.»

۱۴ - از نظر محمد اقبال «جهان در بیخ و بن حیات‌دار است» و همین سلطه حیات بر وجود در جهان‌بینی محمد اقبال باعث شده است تا «اقبال جهان از بیخ و بن معنوی و روحانی ببیند، نه مرده و مادی» بنابراین در جهان‌بینی اقبال حیات و معنویت تمامی هستی را پر کرده است. *

ادامه دارد



تبیین «دین پیامبرانه» در مسیر

۹

«جنبش رهائی بخش بشریت»

پیامبر اسلام

بنابراین آنچنانکه در آیه ۴۰ سوره نباء مطرح شده است «...يَوْمَ يُنظَرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ...» - قیامت روزی است که شخص هر آنچه را که از دنیا پیش فرستاده است، می‌بیند» و همچنین در آیات ۷ و ۸ سوره زلزال با بیان «...فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ - وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» - در قیامت هر کس به اندازه ذره‌ای عمل خیر و شر که در دنیا کرده باشد آن اعمال را می‌بیند» مشهود می‌باشد، پیوند بین دنیا و آخرت (و یا پیوند بین پاداش و عذاب، دنیا و آخرت یا پیوند بین عمل و دیدن آن عمل) یک امر مسلم می‌باشد؛ به عبارت دیگر در رویکرد قرآن دنیائی افراد و لذا در این رابطه است که محمد اقبال لاهوری می‌گوید دنیا و آخرت دو مکان نیستند بلکه دو مرحله وجودی انسان است.

دوزخ است این نفس دوزخ اژدهاست
هفت دریا را در آشامد هنوز
اصل ایشان بود آتش زابتداء
هم زآتش زاده بودند آن فریق
هم زآتش زاده بودند آن خسان
چون زخشم آتش تو بر دل‌ها زدی
بوده‌امان جنس مر فرعون را
لاجرم از صدر تا قعرش کشید
هر دو سوزنده چو دوزخ ضد نور
آتشی بودند مؤمن سوز و بس
ذوق جنس از جنس خود باشد یقین
چشم هر قومی به سوئی مانده است
چون زدستت زخم بر مظلوم رست
آتشت اینجا چو آدم‌سوز بود

کوبه دریاها نگرده کم و کاست
کم نگرده سوزش آن خلق سوز
سوی اصل خویش رفتند انتهای
جزو‌ها را سوی کل باشد طریق
حرف میراندند از نار و دخان
مایه نار جهنم آمدی
برگزیدش برد تا صدر سرا
که زجنس دوزخند آن دو پلید
هر دو چون دوزخ ز نور دل نفور
سوخت خود را آتش ایشان چو خس
ذوق جزو از کل خود باشد ببین
کانطرف یک روز ذوقی رانده است
آن درختی کشت از آن زقوم رست
آنچه از وی زاد مرد افروز بود

آتش تو قصد مردم می‌کند

نار و کژدم زاد و بر مردم زند

آن سخن‌های چو مار و کژدمت

مار و کژدم گشتت و می‌گیرد دمت

خشم تو تخم سعیر و دوزخ است

هین بکش این دوزخت را کائن فح است

مولوی - مثنوی

ماحصل آنچه که از تفسیر سوره قلم
آموختیم اینکه:

۱ - طرح سه سوگند «ن و قلم و یسطرون» یا مرکب و قلم و نوشته» در آغاز سوره قلم از آنجائیکه سوره قلم از سور مکی قرآن می‌باشد و با عنایت به اینکه از خودویژگی‌های سور مکی قرآن این است که طرح جهان‌بینی و اصول محوری جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام می‌نماید، بنابراین با توجه به جایگاه سوگند در دیسکورس قرآن که برای طرح ارزش و عظمت موضوع می‌باشد، پر واضح است که «طرح عظمت مرکب و قلم و نوشته بیانگر ارزش‌گزاری به طرح عقلانیت در انسان می‌باشد» چراکه قلم و مرکب و نوشته مشخص‌ترین «نماد عقلانیت انسان است» که به قول اقبال لاهوری با تولد

همین عقل برهانی و استقرائی بشر در قرن هفتم میلادی در چارچوب اپیستمولوژی جدید قرآن بر پایه منابع سه گانه جدید معرفتی بود که پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام استارت خورد و توسط «پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام بود که عقلانیت انسان در روند طولی وحی نبوی پیامبر اسلام و قرآن قرار گرفت» نه آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری در جهت رد رویکرد محمد اقبال می‌گوید: «عقلانیت انسان جایگزین قرآن و وحی نبوی پیامبر شد». بدین جهت در دوران ختم نبوت پیامبر اسلام عقلانیت انسان در ادامه طولی وحی نبوی قرار گرفت.

باری در این رابطه است که می‌توانیم در تفسیر سه سوگند مرکب و قلم و نوشته آغازین سوره قلم تکیه قرآن بر عقلانیت انسان یا بر عقل برهانی و استقرائی انسان تفسیر نمائیم و بر پایه همین تکیه محوری قرآن بر عقلانیت انسان در دوران ختم نبوت پیامبر اسلام است که در اینجا می‌توان به یکی از فونکسیون‌های عقلانیت انسان که همان مؤلفه‌های پیوند عقلانیت انسان با قرآن در دوره ختم نبوت در تفسیر سوره قلم بر آن تکیه نمائیم. چراکه مهمترین مشخصه رویکرد محمد اقبال به پیوند عقلانیت انسان با وحی نبوی پیامبر اسلام که بسترساز ختم نبوت پیامبر اسلام شده است در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد که بشریت در دوران ختم نبوت پیامبر اسلام توسط تفسیر تطبیقی مولود و سنتز پیوند عقلانیت با قرآن است که می‌تواند از وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت تطبیقی در مسیر زمان استفاده نماید. به حرف در آوردن قرآن در مسیر زمان (آنچنانکه امام علی مطرح می‌کند) همان تفسیر پیوسته قرآن توسط پیوند تطبیقی عقلانیت انسان با قرآن می‌باشد، بنابراین برای اینکه در بستر زمان بتوانیم از قرآن برداشت تطبیقی نمائیم، باید هر نسلی و فرهنگی پس از شناخت زمان خودش به بازتفسیر مجدد قرآن به صورت تطبیقی بپردازد و توسط این بازتفسیر مجدد تطبیقی قرآن است که می‌توان آنچنانکه امام علی می‌گوید، قرآن را به حرف در آورد.

بر این مطلب بیافزائیم که هر نسلی از آنجائیکه دین و اسلام یک پدیده تاریخی می‌باشد جهت «به حرف در آوردن قرآن نیازمند به بازتفسیر مجدد از قرآن توسط پیوند تطبیقی بین عقلانیت زمان خودش با قرآن می‌باشد» و

بسنده کردن به تفسیر گذشتگان به معنای خاموش کردن موتور دین و اسلام به عنوان یک پدیده تاریخی می‌باشد. همچنین بسنده کردن به تفسیر گذشتگان به معنای به حرف در آوردن قرآن به صورت تطبیقی در زمان می‌باشد. پر پیداست که تا زمانیکه قرآن در بستر زمان توسط پیوند تطبیقی بین عقلانیت انسان با قرآن (که همان بازتفسیر مجدد قرآن می‌باشد) به حرف در نیاید هرگز نباید «بازتفسیر مجدد تطبیقی قرآن» توسط پیوند عقلانیت انسان با قرآن را به معنای «بازتولید صدر اسلام» آنچنانکه سلفیه سید قطب و دیگران بر آن پای می‌فشارند تعریف نمائیم، چراکه «بازتولید صدر اسلام در چارچوب شعار سلفیه به معنای ذبح کردن تکامل زمان و انسان و جامعه بشری در پای اسلام ناب محمدی فرا تاریخی (و خارج از زمان و تاریخ و نادیده گرفتن دین و اسلام به عنوان یک پدیده تاریخی که در بستر زمان باید تکامل کند) می‌باشد.»

تنوع تفاسیر قرآن در بستر زمان که معلول و سنتز پیوند تطبیقی یا انطباقی و یا دگماتیست عقلانیت انسان با قرآن می‌باشد خود بیانگر این است که «اسلام و دین یک پدیده تاریخی می‌باشد» که در بستر زمان باید (مانند یک غنچه گل که رفته رفته و به صورت تدریجی باز می‌شود) باید به تدریج تکامل تطبیقی پیدا کند، بنابراین تکامل اسلام تاریخی در بستر زمان به موازات بازتفسیر تطبیقی قرآن به معنای دوری فرایندهای امروز اسلام تاریخی از صدر اسلام نمی‌باشد، بلکه برعکس اسلام تاریخی امروز نمایش همان گل باز شده فرایند غنچه‌ای می‌باشد، به عبارت دیگر اسلام صدر مانند غنچه‌ای بوده است که در زمان پیامبر توسط او تکوین پیدا کرده است و این غنچه در بستر زمان توسط بازتفسیر مجدد قرآن رشد کرده است.

پر واضح است که حرکت تکامل اسلام صورت خطی نداشته است و به صورت زیگزاگی در چارچوب رشد عقلانیت انسان حرکت کرده است. تولد دیسیپلین‌های مختلف عقلی و علمی در رشته‌های مختلف کلامی و عرفانی و فلسفی و فقهی و غیره در طول ۱۴ قرن گذشته مولود همین بازتفسیر مجدد قرآن به صورت‌های سه گانه تطبیقی و انطباقی و دگماتیستی بوده است. نکته‌ای که در اینجا و در این رابطه طرح آن خالی از عریضه نمی‌باشد اینکه از آنجائیکه اسلام

در فرایند اولیه صدر اسلام «دوران تأسیس خود در عصر جاهلیت می‌گذارنده است، از آنجائیکه امروز اسلام در فرایند استقراری خود قرار دارد (نه فرایند تأسیسی) پر واضح است که بازتولید صدر اسلام در این زمان در چارچوب شعار سلفیه و رویکرد دگماتیستی در تحلیل نهائی باعث ظهور اسلام حکومتی نمونه اسلام فقهاتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران و اسلام فقهاتی داعش و القاعده می‌شود که مدت ۴۰ سال است که ظهور اسلام حکومتی فقهاتی باعث گردیده است که از غرب و شمال آفریقا تا آسیای جنوب شرقی دریای خون و مرگ و جنایت و فاجعه جاری بشود» و تلاش می‌کنند تا در چارچوب شعار «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» بشریت امروز را به دوران جاهلیت ببرند که البته تف سر بالا می‌باشد، بنابراین تأکید قرآن بر «ذکر» بودن خود قرآن دلالت بر تأکید همین بازتفسیر مجدد تطبیقی قرآن در بستر زمان می‌باشد.

البته نکته‌ای که در این رابطه باید به آن عنایت ویژه‌ای داشته باشیم اینک از آنجائیکه اسلام «پاپ و کلیسا و ذاکرین رسمی دین ندارد» و در اسلام برعکس ادیان دیگر هیچ عمل دینی و هیچ مناسکی وجود ندارد که برای انجام آن نیازمند به حضور روحانی باشد و در اسلام از آنجائیکه هرگز تفسیر رسمی دین وجود ندارد، بنابراین ذاکرین رسمی دین هم نباید وجود داشته باشد. بدین حال «پلورالیسم تفسیری در عرصه بازتفسیر مجدد قرآن که از خودویژگی‌های پیوند تطبیقی عقلانیت مستقل با قرآن می‌باشد» آنچنانکه بارها بر این امر تأکید کرده‌ایم این مهم هرگز در جوامع مسلمان حاصل نمی‌شود مگر اینکه پیش از همه بتوانیم شعار «اسلام منهای روحانیت» معلم کبیرمان شریعتی در جامعه ایران مادیت بخشیم و تا زمانیکه در جامعه ایران شعار «اسلام منهای روحانیت» تحقق پیدا نکند، دستیابی به «اسلام منهای قرائت رسمی و اسلام منهای ذاکرین رسمی غیر ممکن می‌باشد». بر این مطلب بیافزائیم که تا زمانیکه «اسلام منهای فقهات به عنوان یک گفتمان مسلط در جامعه ایران مادیت پیدا نکند اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای قرائت رسمی و اسلام منهای ذاکرین رسمی قابل تکوین نیستند.»

به این ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که

اسلام به عنوان یک پدیده تاریخی تنها در زمانی می‌تواند با جامعه به صورت تطبیقی تکامل نماید که این «اسلام فاقد متولیان رسمی و فاقد قرائت رسمی باشد» و لذا تا زمانی که اسلام فقهاتی به عنوان قرائت رسمی از دین اسلام از طریق حوزه‌های فقهاتی بر جوامع مسلمان تحمیل می‌گردد، امکان تحقق اسلام به عنوان پدیده تاریخی (که بتواند به صورت تطبیقی با تکامل جامعه بشری تکامل پیدا نماید) وجود ندارد. یادمان باشد که اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی در طول هزار ساله گذشته بدون فهم تاریخ و اجتماع در چارچوب مکانیزم تقلید و تکلیف و تعبد پیوسته تلاش کرده‌اند تا تحول تکاملی اسلام تطبیقی به عنوان یک پدیده تاریخی را متوقف سازند و اسلام را به صورت یک لباس از قبل دوخته شده بر تن جامعه بشری و جامعه مسلمانان و گفتمان اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی در طول هزار سال گذشته بوده است که در طول هزار سال گذشته بازتفسیر مجدد تطبیقی قرآن در میان مسلمانان امری بسیار ضعیفی بوده باشد.

آنچه می‌توان از این موضوع نتیجه گرفت اینکه در این زمان تنها راه دستیابی به بازتفسیر مجدد تطبیقی قرآن مبارزه پیگیر نظری و همه جانبه با اسلام دگماتیست تقلیدمدار و تکلیف‌محور فقهاتی هزار ساله حوزه‌های فقهی می‌باشد، بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که تمامی رویکردهائی که در چارچوب اسلام فقهاتی تکلیف‌مدار و تقلیدمحور و دگماتیست حوزه‌های فقهاتی می‌خواهند به بازتفسیر مجدد تطبیقی اسلام و قرآن دست پیدا کنند، شیپور را از دهان گشادش می‌نوازند. *

ادامه دارد

