

# مجموعه پرسش و پاسخ



انتشارات مستضعفین



## شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: مجموعه پرسش و پاسخ - جلد اول

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: اردیبهشت ۱۳۹۶

[www.pm-iran.org](http://www.pm-iran.org)

[www.nashr-mostazafin.com](http://www.nashr-mostazafin.com)

[info@nashr-mostazafin.com](mailto:info@nashr-mostazafin.com)

انتشارات مستضعفین



## فهرست

- آیا انتشار ماهانه نشر مستضعفین باعث نمی‌گردد... و حرکت‌های اجتماعی باشد؟ ..... ۷
- چرائی به کارگیری واژه «مستضعفین» در ادبیات نشر مستضعفین ..... ۲۱
- چه تعریفی از پیشگام دارید؟ ..... ۳۰
- در ترم «پیشگامان مستضعفین»، «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان کدام؟» ..... ۴۲
- «اجتهاد در اصول» که نشر در نوشته‌های خود تاکید می‌کند به چه معنایی است ..... ۷۹
- چگونه می‌توان «دموکراسی» را «دموکراتیک» کرد؟ ..... ۸۶
- آیا بین «دموکراسی و معرفت» یا «آگاهی اجتماعی» رابطه‌ای وجود دارد؟ ..... ۱۰۳
- آیا لازمه اعتقاد به «سکولاریسم سیاسی» اعتقاد به «سکولاریسم کلامی» هم است؟ ..... ۱۱۵
- چه تعریفی از «جنبش» دارید؟ ..... ۱۲۸
- وظیفه تاکتیکی و استراتژیکی ما، در این شرایط بحرانی، کدام است؟ ..... ۱۴۸
- «چه کنیم؟» و «از کجا شروع کنیم؟» ..... ۱۴۹



**آیا انتشار ماهانه نشر مستضعفین باعث نمی‌گردد  
تا به جای آنکه پیشگام جلوتر از زمان حرکت کند،  
دنبالِ زمان و حرکت‌های اجتماعی باشد؟**





چرا نشر مستضعفین - مانند آرمان مستضعفین - در فاصله زمانی یکماهه، در فضای مجازی عرضه می‌شود؟

آیا این امر باعث نمی‌گردد تا نشر مستضعفین «به جای اینکه پیشگام و جلوتر از زمان حرکت کند، دنباله‌رو زمان بشود؟»

آیا در عصر حاضر که به علت فضای مجازی و فراگیری شبکه‌های اجتماعی، همه چیز در خدمت سرعت و زمان درآمده است، این امر باعث نمی‌گردد تا نشر مستضعفین، به جای اینکه جلوتر از مردم رصد و دیده‌بانی کند، دنباله‌رو حرکت‌های مردم و جامعه و جنبش‌های اجتماعی، گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران بشود؟ و به جای اینکه جهت‌بازی‌گری، اقدام به تحلیل و پیش‌بینی آینده حرکت آن‌ها بکند، تنها تماشاگر حرکت آن‌ها بشود؟ و تحلیل‌های سیاسی نشر مستضعفین در عرصه داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی، به علت اختلاف فاز زمانی «اتفاع به موضوع گردند؟»

آیا بهتر نیست که شما هم مانند دیگر جریان‌های سیاسی در جامعه ایران، به جای صورت‌فیکس ماه‌مره فعلی به صورت سیال، یعنی ساعت‌مره یا روزمره یا حداکثر هفته‌مره حضور پیدا کنید؟ مگر نه این است که «ارزش یک تحلیل سیاسی بستگی به زنده بودن و حضور آن

تحلیل در چارچوب بازی‌گری سیاسی، جهت تغییر اجتماعی - نه تماشاگری می‌باشد؟»

چرا شما هم مانند دیگر جریان‌های سیاسی «فرزند زمان خود نمی‌شوید؟» یعنی با زمان حرکت نمی‌کنید؟ و با زمان خبررسانی نمی‌نمائید؟ و با زمان حضور خود را در جامعه و جنبش‌های اجتماعی ایران، به نمایش نمی‌گذارید؟ و همراه با تماشاگری سیاسی بازی‌گری اجتماعی نمی‌کنید؟

حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، سر سلسله جنبان اسلام تطبیقی در قرن بیستم در کتاب دوران‌ساز و گرانسنگ و کلاسیک شده، «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود بیانی در این رابطه دارد، که می‌تواند برای همیشه مالم الطریقه و فصل الخطاب مانیفست حرکت ما قرار گیرد. او می‌گوید:

«باید در حرکت اجتماعی خود، مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگاری دهیم، بایستی که برای تنظیم حرکت اجتماعی خود، حتماً اصول ابدی در اختیار داشته باشیم، چه آنچه که ابدی و دائمی باشد. در بستر حرکت اجتماعی در این جهان تغییر و در عرصه زمان متغیر، جای پای محکمی برای ما می‌سازد. اگر اصول ابدی (اسلام) چنین فهم کنیم. (اسلام دگماتیسم فقهاتی و صوفیانه) که معارض با هر تغییر است یعنی معارض با چیزی است که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت این امر سبب می‌شود تا ما چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز داریم. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول (یعنی مطلق کردن تغییر و زمان یا برخورد انطباقی با اسلام) را مجسم می‌سازد. و بی‌حرکتی اسلام و مسلمانان در ظرف مدت پانصد سال گذشته اصل دوم (یعنی مطلق کردن ابدیت، بدون در نظر گرفتن زمان و تغییر را، یا برخورد دگماتیسم با اسلام را) مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد (در اصول و فروع) خوانده می‌شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵ به بعد).

بدون شک اگر بخواهیم رسالت اجتماعی و تاریخی و سیاسی، آرمان مستضعفین و

نشر مستضعفین، به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی و اجتماعی و تئوریک، حرکت ما در ۴۰ سال گذشته (از تابستان سال ۵۵ که هسته اولیه حرکت آرمان مستضعفین، به صورت درونی تکوین پیدا کرده است الی زماننا هذا) در چارچوب اندیشه بنیانگذاران اسلام تطبیقی، در قرن بیستم، یعنی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی تبیین نمائیم، رسالت آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در ۴۰ سال گذشته و در آینده، عبارت است از: «آشتی دادن بین ابدیت به عنوان مبانی تئوریک اعتقادی خودمان که همان اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی می‌باشد، (نه اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی و ولایتی و صوفیانه یا اسلام انطباقی علوم طبیعی بازرگان و علوم اجتماعی شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد و یارانش الی زماننا هذا) و تغییر به عنوان زمان می‌باشد.»

آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته (از تابستان ۵۵ الی زماننا هذا) پیوسته بزرگترین دغدغه ما در چارچوب آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی و اجتماعی حرکت‌مان بر این امر قرار داشته است تا بتوانیم آنچنانکه اقبال و شریعتی برای ما مهندسی تئوریک کرده‌اند، «با دو بال ابدیت و زمان به صورت تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیسم) پرواز کنیم»، و صد البته در این تعریف آنچنانکه فروغ فرخ زاد می‌گوید، از همان آغاز ایمان ما بر این اصل قرار داشته است که:

چراغ رابطه تاریک است، پرواز را به خاطر بسیار

پرنده مردنی است، پرنده رفتنی است

و باور ما بر آن است که اگر در این امر موفق بشویم، کاری کارستان کرده‌ایم و به همین دلیل، در ۴۰ سال گذشته کرگدن‌وار سر پائین انداخته‌ایم و می‌کوشیم تا، این کار کارستان‌ساز را به انجامی «هر چند نسبی نه مطلق برسائیم» البته هدف نهایی ما در این رابطه، فقط یک چیز است، و آن اینکه، آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی گفت: «توده‌ها را به تفکر و اندیشیدن به سرنوشت خویش و پیشگامان جنبش‌های اجتماعی را به تولید فکر و اندیشه عادت بدهیم» اگر این پروسس فرایندی را به

آن مرحله برسانیم، آنچنانکه شریعتی به نقل از ولتر گفت، همه چیز تمام است. چراکه همین که جامعه‌ای به تفکر کردن در باب سرنوشت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خود عادت کرد، توانائی آن را می‌یابد تا هر مانعی را در مسیر رشد و تکامل اجتماعی خود از میان بردارد و تنها بدین ترتیب است که می‌توانیم به قول اقبال، «زمان را با ابدیت پیوند دهیم» آن هم پیوندی تطبیقی، نه انطباقی و دگماتیسم - چراکه در این رابطه معتقدیم که، اگر سوراخ دعا گم نکنیم، تمامی دعاها برای همان آمینی است که اقبال و شریعتی، سرسلسله جنبانان اسلام تطبیقی در قرن بیستم، به ما آموزش دادند، می‌باشد، و آن «آشتی دادن عصری و اجتهادی و تطبیقی، بین ابدیت و زمان یا تغییر، توسط آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین می‌باشد.»

اما در خصوص پاسخ به سوال‌های فوق، تاین‌بی در تبیین فلسفه تاریخ خود، معتقد است که یکی از عوامل انحطاط یک جامعه یا یک تمدن، عبارت است از اینکه آن جامعه به سوال‌های نو، پاسخ کهنه بدهند، بی‌شک در این نظریه و کلام تاین‌بی ایده‌های عمیقی نهفته است، از جمله اینکه:

۱ - در پاسخ به سوال‌ها ما موظفیم که، «فاکتور زمان را به عنوان یک عامل یا عمل کننده، در نظر بگیریم» چراکه، «فراتاریخی و فرازمانی و فرامکانی به پاسخ سوال‌های اجتماعی پرداختن، باعث می‌گردد تا ما گرفتار جزمیت و دگم‌های اعتقادی بشویم.» که البته، این آفت بستر ساز آن شده تا در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته و به خصوص در ۱۵۰ سال گذشته، جوامع مسلمین و بالاخص جامعه ما را زمین‌گیر سازد. چرا که از شعارهای سلفیه سیدجمال و عبده و کواکبی و سید قطب گرفته تا شعارهای سنت‌گرایائی مانند جلال آل‌احمد و غیره تحت عنوان سنت‌گرایان یا بنیادگرایان، چیزی جز معلول همین پاسخ فرازمانی و فرامکانی به سوال‌های نو دادن نمی‌باشد و شاید بتوان از این نظریه ملاصدرا هم کمک گرفت که می‌گوید: «کل حادث مسبوق به ماده و مدت - لازمه هر امر زمینی شده، زمانی و مکانی شدن آن‌ها می‌باشد.»

قطعاً بی‌تفاوتی در برابر زمان، چه ما این زمان را به صورت نزدیک و حاضر

تعریف کنیم و چه به صورت تاریخی و پروسه‌ای و فرایندی، به هر حال بسترساز اصلی رویکرد دگماتیسم در اندیشه ما می‌گردد؛ و شاید در همین رابطه باشد که امام علی، خطاب به فرزندش می‌فرماید: «کن ابن زمانک - فرزند زمان خود باش»، چراکه زمان در این رابطه توجه و تکیه بر پروسس تکامل وجود است، همانی که از نظر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، تبیین کننده تمام وجود از آغاز الی زماننا هذا می‌باشد.

۲ - مقصود تاین‌بی از پاسخ نو به سوال‌های نو علاوه بر اینکه تائید کننده پروسس تکامل در عرصه شدن جوامع بشری می‌باشد، خود به خود تاکید بر اهمیت و ارجحیت، سؤال نو بر پاسخ نو نیز می‌باشد. به عبارت دیگر «آنچه که مهم‌تر از پاسخ نو به سؤال نو می‌باشد، خود سؤال نو است.» یعنی تا زمانی که یک جامعه در برابر سؤال نو قرار نگیرد، امکان بیداری و تحول و حرکت تغییرساز در آن جامعه وجود ندارد. به عبارت دیگر شاید بهتر آن باشد، که این چنین مطرح کنیم که «آنچه که یک جامعه را از خواب بیدار می‌کند و به حرکت وادار می‌کند و به قول امام علی بر خویشتن می‌شوراند، تنها پاسخ‌های نو به سوال‌های نو آن جامعه دادن نیست، بلکه مهم‌تر اینکه، جامعه را در برابر سوال‌های نو قرار دادن می‌باشد» و صد البته این حقیقت بزرگ از زمان شروع حرکت تحول‌گرایانه معلم کبیرمان شریعتی در جامعه ما عملیاتی شد.

چراکه بزرگترین درسی که - برعکس نظریه‌پردازان و روشنفکران گذشته ایران زمین و جوامع مسلمان-، شریعتی به ما آموخت و به ما یاد داد این بود که، «برای ایجاد خودآگاهی در جوامع، باید در مسیر حرکت آن جوامع، سوال‌های فریه و سترگ و دوران‌ساز و تغییرآفرین قرار دهیم، نه پاسخ‌های اغنایی و به همین دلیل است که، ارزش شریعتی در تاریخ حرکت تغییرساز و تحول‌گرایانه جامعه ایران، به سوال‌های مطرح کرده توسط او می‌باشد، نه پاسخ‌های ارائه شده از طرف او است.» راستی سوال‌های بزرگی که شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ در مسیر حرکت جامعه ما قرار داد و توسط آن، جامعه ایران را بر خود شورانید، کدامین سوال‌ها

بودند؟ بی‌شک با نگاهی هر چند اجمالی، می‌توانیم این سوال‌های دوران‌ساز معلم کبیرمان شریعتی را اینچنین آرایش دهیم:

الف - چرا مسلمانان و جامعه ایران گرفتار انحطاط و رکود شدند؟

ب - آیا انحطاط مسلمین، بسترساز فهم منحط ما از اسلام شد، یا فهم منحط ما از اسلام، عامل انحطاط مسلمین گردید؟

ج - آیا برای نجات از انحطاط اجتماعی، آنچنانکه سید حسن تقی زاده و میرزا ملکم خان معتقد بودند، باید از ناخن پا تا فرق سر مقلد مغرب زمین بشویم، یا اینکه بالعکس، بر سرمایه‌های تاریخی و فرهنگی خودمان تکیه کنیم؟

د - برای اینکه جامعه را وارد پروسس تغییرساز و تحول‌گرایانه بکنیم، آیا آنچنانکه رویکرد چریک‌گرایی یا حرکت تحزب‌گرایانه لنینیستی قرن بیستم در عرصه جهانی معتقد بودند، باید توسط موتور کوچک، این حرکت را به موتور بزرگ انتقال دهیم، یا اینکه بر عکس ابتدا جامعه را عادت به اندیشیدن و تفکر بکنیم، بعداً با این عادت به تفکر، تغییر و حرکت در جامعه حاصل می‌شود؟

ه - آیا بدون تکیه بر مدرنیته می‌توانیم، به توسعه دست پیدا کنیم، یا اینکه بر عکس لازمه دستیابی به توسعه عبور از کانال مدرنیته، و مبارزه با سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی می‌باشد؟

و - آیا دین در شکل اسلام و مذهب تشیع در جامعه امروز ایران، از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد، تا بتواند به عنوان یک نیرو در خدمت حرکت تغییرساز اجتماعی مردم ایران درآید؟

ز - آیا دین اسلام و قرآن و نهج‌البلاغه علی در کلیت خود، یک دین زمینی و دنیاگرا و اجتماع‌ساز می‌باشد، یا اینکه بالعکس، یک دین اسطوره‌ای و آخرت‌گرا و دنیاگریز و فردگرا و اجتماع‌ستیز و سیاست‌ستیز و صوفیانه و باطنی‌گری می‌باشد؟

ح - چرا پیامبر اسلام - آنچنانکه جواهر لعل نهرو می‌گوید- توسط همین اسلام و

قرآنی که در دست ما است علاوه بر اینکه توانست انسان‌های تاریخ‌ساز بسازد، در کمتر از ۲۵ سال توانست تمامی تمدن‌های بزرگ عصر خود را تسخیر تمدن و جنبش و نهضت خود بکند؟

ط – چه شد که از قرن پنجم هجری ما به خواب زمستانی فرو رفتیم؟

ی – برای بیداری تغییرساز جامعه امروز ایران، از کجا باید آغاز کنیم؟ از مذهب یا از سنت؟ یا از تقلید مهوع میمون‌وار مدرنیته؟

ک – رسالت امروز روشنفکران و پیشگامان جامعه ایران و مسلمانان، آیا کسب قدرت و دستیابی به حکومت است؟ یا اینکه خودآگاهی بخشیدن به جامعه خود است؟

ل – آیا مردم باید حکومت کنند؟ یا نخبگان و روشنفکران؟

م – چرا درد اصلی همه جوامع پیرامونی و جامعه ایران امروز، نظام سرمایه‌داری است؟

ن – چرا تنها با سوسیالیسم است که می‌توانیم با سرمایه‌داری مقابله بکنیم؟ و قس علی‌هذا.

این‌ها سوالاتی بود که شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ در برابر جامعه ایران و جوامع مسلمین و جوامع کشورهای پیرامونی قرار داد و توسط آن‌ها توانست جوامع مسلمین را به حرکت درآورد.

علی‌ایحال، عظمت شریعتی و عظمت هر پیشگامی در تعداد سوال‌های دوران‌ساز و تحول‌آفرین و تغییرسازی است که مطرح کرده و مطرح می‌کنند، می‌باشد، نه در پاسخ به سوال‌های مطرح شده. چراکه، «نو بودن سوال‌ها با نو بودن پاسخ‌ها فرق می‌کند، نو بودن سوال‌های دوران‌ساز و تحول‌آفرین و تغییرساز اجتماعی به کنکریت بودن آن سوال‌ها بستگی دارد.» آنچنانکه شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» از آن با عنوان، «جغرافیای حرف. با تاسی از استادش پرفسور برگ یاد کرد» در صورتی که، «نو بودن پاسخ‌ها بستگی به عصری بودن آن پاسخ دارد؛

و قطعاً عصری بودن پاسخ‌ها غیر از جغرافیای حرف، در مضمون دینامیک آن پرسش‌ها نهفته می‌باشد. چراکه تنها در عصری مضمون پرسش و پاسخ است، که زمان به صورت زنده دخالت می‌کند.»

حال پس از طرح این مقدمه می‌توانیم، به پاسخ به سوال‌های فوق بپردازیم؛ و برای پاسخ به سوال‌های فوق بهتر آن می‌دانیم که پاسخ خود را با طرح این سؤال آغاز کنیم که «آیا لازمه همراهی با زمان آن است که با زمان برخورد انطباقی داشته باشیم یا برخورد تطبیقی؟» به عبارت دیگر برای تبیین رابطه خودمان با زمان، سه راه در پیش داریم:

۱ - اینکه اصلاً مانند بنیادگرایان و سنت‌گرایان به نفی زمان بپردازیم و توسط شعار سلفیه بخواهیم، مجرد از زمان به گذشته برگردیم، این نوع برخورد با زمان را، ما بر خورد دگماتیسم می‌نامیم.

۲ - اینکه در چارچوب رویکرد مدرنیته و مدرن‌گرایی بخواهیم ضمن اصالت دادن به زمان، نسبت به ابدیت در دستگاه فکری خود بیگانه بشویم؛ و خود را به قول علامه محمد اقبال لاهوری، در مسیر طوفان زمان، بدون تکیه بر پایه ثابتی قرار دهیم، «این برخورد با زمان را، ما برخورد انطباقی تعریف می‌کنیم» که حداقل در ۱۵۰ سال گذشته به صورت‌های مختلف در جامعه ایران، از علم‌گرایی ساینس مرحوم مهندس بازرگان تا تقلید مهوع تقی‌زاده و ملکم خان و علم‌گرایی اجتماعی شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد و یارانش الی زماننا هذا تجربه شده است.

ماضی مستقبلت پرده خدا	هست هشیاری زیاد مامضی
پرگره باشی از این هر دو چو نی	آتش اندر زن بهر دو تا به کی

مولوی

و اما برخورد سوم با زمان برخورد تطبیقی می‌باشد، که قهرمان این برخورد حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری است، که در کتاب گرانسنگ و کلاسیک و دوران‌ساز بازسازی فکر دینی در اسلام خود با صدای بلند به عنوان یک اکسیوم



تاریخ‌ساز اعلام می‌کند که کار ما: «آشتی دادن بین ابدیت و تغییر است» در این پلاتفرم دوران‌ساز علامه محمد اقبال که تعیین‌کننده مانیفست برخورد تطبیقی با زمان می‌باشد، «در هر زمانی برای حفظ این رابطه تطبیقی با زمان، باید با چراغ ابدیت به سراغ زمان برویم» و قطعاً بدون چراغ ابدیت از نگاه اقبال به سراغ زمان رفتن باعث می‌گردد، تا:

از من ای باد صبا گوی بدانای فرنگ	عقل تا بال گشودتر گرفتارتر است
برق را این به جگر می‌زند آن رام کند	عشق از عقل پیشه جگردارتر است
چشم جز رنگ گل و لاله نبیند ورنه	آنچه در پرده رنگ است پدیدارتر است
عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری	عجب آن است که بیمار تو بیمارتر است
دانش اندوخته‌ای دل زکف انداخته‌ای	آه زان نقد گران مایه که در باخته‌ای

کلیات اقبال لاهوری - پیام مشرق - ص ۲۵۸ - س ۱

به همین دلیل است که در عرصه مهندسی مدیریت ما در آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین از آغاز الی زماننا هذا، تاسی به برخورد تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن معلم کبیرمان شریعتی بزرگ معماران و سرسلسله جنبانان اسلام تطبیقی در قرن بیستم بوده است و در همین کانتکس، آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین بوده است که در طول ۴۰ سال گذشته تلاش کرده‌ایم تا توسط برخورد تطبیقی، «بین ابدیت و تغییر» یا «بین تئوری و زمان» آشتی بدهیم و به همین دلیل است که، در این چارچوب بیگانگی با جایگاه هر کدام از این دو مؤلفه «تئوری و زمان»، امری انحرافی می‌دانیم.

البته نباید فراموش کنیم، که هم آرمان مستضعفین و در ادامه آن امروز نشر مستضعفین، ارگان عقیدتی و سیاسی و تئوریک اندیشه و حرکت ما می‌باشد و در رابطه با تعریف ما از ارگان عقیدتی و سیاسی و تئوریک است، که باید در نظر داشته باشیم که تفاوت بین یک روزنامه یا نشریه سیاسی تبلیغی با یک ارگان عقیدتی و سیاسی و تئوریک، تفاوتی از فرش تا عرش می‌باشد، چراکه در چارچوب ارگان

عقیدتی و سیاسی و تئوریک، وظیفه اصلی ما، جهت آشتی دادن بین ابدیت و تغییر، اقبال و شریعتی، به صورت تطبیقی، دینامیک کردن مبانی تئوریک می‌باشد، که عبارت است از اینکه، «با زبان ابدیت حرف زمان و تغییر بزنیم، نه با زبان تغییر حرف ابدیت را»، آنچنانکه برخورد انطباقی معتقد است.

لذا به همین دلیل است که در نشر مستضعفین «تکیه ما بر شعار ترویج و تبیین و تحلیل و تعلیم می‌باشد، نه تبلیغ و توصیف و توضیح و تشریح.» در همین رابطه است که معتقدیم که اگر با قلم تطبیقی، نه انطباقی و دگماتیسم، به مهندسی و مدیریت در این رابطه بپردازیم، نه تنها می‌توانیم در نشر مستضعفین، یکماه پیشی‌بینی (نه پیشگوئی) سیاسی بکنیم، حتی توان آن هم خواهیم داشت «تا با زمان در کنار ابدیت، در عرصه‌های تحلیل و تبیین و ترویج پیش برویم.» البته فراموش نکنیم که در سایت پیشگام مستضعفین و بالتبع در نشر مستضعفین، کار بخش خبرنامه به صورت هفته‌مره و روزمره و گاه ساعت‌مره هم می‌باشد، و هرگز چارچوب پیوند تطبیقی موجود بین ابدیت و تغییر در مبانی مهندسی نشر مستضعفین، بر خبرنامه مستضعفین حاکم نمی‌باشد و قطعاً مدیریت این خبرنامه در راستای تولید و تکثیر و توزیع خبر به صورت توصیفی نه تحلیلی، هر زمانیکه بتواند در این رابطه دستاوردی حاصل نماید، اقدام به عرضه آن از طریق خبرنامه مستضعفین می‌کند.

صد البته، در این رابطه و در این چارچوب، هرگز ارزش خبرنامه مستضعفین کمتر از تحلیل‌ها و تبیین‌های نشر مستضعفین نیست و باز در همین رابطه بوده است که از سال ۵۸ که حرکت برونی آرمان مستضعفین پس از سه سال حرکت درونی آغاز شد، آرمان در ادامه عرضی (نه طولی) آرمان مستضعفین، معتقد به نشریه مستقل گروه‌های مختلف جنبش عام اجتماعی ایران، اعم از آوای مستضعفین به عنوان نشریه دانشجویی و بازوی مستضعفین به عنوان نشریه کارگری و راه مستضعفین به عنوان نشریه دانش‌آموزی و نوجوانان و خروش مستضعفین به عنوان نشریه زنان ایران بوده است.

اما و هزار اما، امروز بر همان سیاق پای می‌فشارد چراکه هر کدام از گروه‌های

اجتماعی، باید نشریه‌ای خاص خود داشته باشند، تا با زبان خود آن‌ها، بتواند حرف مورد نیاز آن‌ها را بزند و شرایط برای تغذیه آن‌ها فراهم سازد.

والسلام



**چرائی به کارگیری واژه «مستضعفین» در ادبیات  
نشر مستضعفین و تفاوت آن با دیسکورس اسلام‌های  
حاکم (فقاہتی، ولایتی، شفاعتی، صوفیانه)؟**



با توجه به اینکه در فضای امروز حاکم بر جامعه ایران توسط حاکمیت اسلام دگماتیسم با دیسکورس متفاوت، اسلام فقهاتی، اسلام روایتی، اسلام ولایتی، اسلام شفاعتی و اسلام صوفیانه فردی تمامی واژه‌های مذهبی و مکتبی به ابتدال کشیده شده است و کثیری از مردم و جوانان ایران از هر عنوان مذهبی متنفر و گریزان می‌باشند و مذهب‌گریزی و مذهب‌ستیزی در جامعه امروز ایران به معنای مبارزه با رژیم حاکم در آمده است، چرا همچنان این جریان نام «مستضعفین» را بر تارک حرکت نظری و عملی خود حمل می‌کند و جهت عصری کردن حرکت نظری و عملی خود، از نام‌های جایگزین و یا جدید استفاده نمی‌کند؟ این اصرار شما بر کاربری یک نام تداعی کننده این امر نمی‌باشد، که نکند شما هم نیز گرفتار قشری‌گری و فرمالیسم شده باشید؟

در پاسخ به این سؤال دو موضوع را باید از هم تفکیک بکنیم.

اول اینکه به علت سوء استفاده حاکمیت از واژه‌های مکتبی و اعتقادی در راستای پیشبرد اهداف سیاسی خود، ما هم باید به صورت عکس‌العملی بر واژه‌های مکتبی که برای ما جنبه اکسیوم دارند، پشت بکنیم؟

دوم، آیا به علت اینکه ترم «مستضعفین» در این شرایط تاریخی و اجتماعی ایران، تداعی کننده سوء استفاده‌های ارتجاعی و ارتدوکسی رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد ما جهت مبارزه با حرکت تحریف‌گرانه رژیم، باید مابه‌ازای واژه‌ای و اصطلاحی برای آن‌ها بکنیم؟

بنابراین در اینجا ما در چارچوب تفکیک این دو مؤلفه سعی می‌کنیم به سؤال فوق پاسخی در حد توان بشری و محدود خود بدهیم. البته همیشه باید به یاد داشته باشیم، هدف ما از پاسخ دادن به سوال‌های رسیده در نشر مستضعفین، «انجام بحث‌های اغنائی نیست» بلکه تنها در راستای تشحیذ ذهن سائلین جهت اعتلای سوال‌های فریغ‌تر توسط این‌ها می‌باشد. چراکه پرسش و پاسخ «بسترساز تکوین دیالوگ دو طرفه در یک اندیشه می‌باشد» و عاملی جهت خروج از مونولوگ و بحث‌های یکطرفه است. البته منهای این فایده در عرصه پرسش و پاسخ، اگر آنچنانکه تاین‌بی می‌گوید «ما بتوانیم اولاً سوال‌های نو جایگزین سوال‌های کهنه گذشته بکنیم، ثانیاً پاسخ‌های نو به سوال‌های نو رسیده بدهیم، این همه باعث می‌گردد تا بدینوسیله اندیشه خود را آپس‌تن دینامیسم بکنیم» و همین دینامیسم عامل تاریخی شدن و دوری از جذمیت و دکماتیسم آن اندیشه می‌گردد.

بطوریکه در این رابطه متن قرآن می‌تواند به عنوان یک هادی و معلم و مالم الطریقه، برای امروز ما باشد، چراکه یکی از عواملی که باعث تاریخی شدن و دینامیک گردیدن قرآن شده است، همین طرح سؤال و جواب پیامبر اسلام در برابر مخاطبین زمان خود بوده است. هر چند که ممکن است آن سوال‌ها در قرن بیست و یکم دیگر برای بشریت موضوعیت نداشته باشد ولی خود متد پرسش و پاسخ در قرآن توسط پیامبر اسلام می‌تواند برای همیشه راهنمای عملی و هدایت‌گر نظری ما باشد. در همین رابطه در پاسخ به مؤلفه اول این سؤال، (اینکه به علت سوء استفاده ارتجاعی، حاکمیت از واژه‌های مکتبی مورد اعتقاد خودمان ما باید به صورت عکس‌العملی از کاربری این واژه‌های مکتبی خودداری کنیم یا واژه‌های عصری و نو خارج از مکتب جایگزین این اصطلاح‌های اکسیومی بکنیم؟)



باید بگوئیم که در طول دو قرن گذشته مهم‌ترین واژه و ترمی که مورد سوء استفاده طبقات حاکم و اصحاب قدرت قرار گرفته است، واژه و ترم «سوسیالیسم» می‌باشد که از قرن نوزدهم توسط روشنفکران و پیشگامان کلاسیک مغرب زمین در مصاف با سرمایه‌داری و لیبرالیسم وحشی اقتصادی به کار گرفته شد؛ و تقریباً در نیمه دوم قرن نوزدهم ترم «سوسیالیسم» و «شعار سوسیالیسم» توانست به عنوان پرچم مبارزات رهایی‌بخش طبقه جهانی تحت ستم سرمایه‌داری جهانی درآید؛ و به علت کسب این جایگاه بود، که از اوایل قرن بیستم اصحاب قدرت کوشیدند تا به جای خوب حمله کردن به ترم سوسیالیسم در چارچوب بد دفاع کردن از آن، توسط کاربری ارتجاعی از این واژه، ترم «سوسیالیسم» را در دیسکورس بشری به چالش بکشند. که در این رابطه بهترین نمونه، خود فاشیسم و نازیسم در اروپا می‌باشد، که هر چند پدیده فاشیسم در قرن بیستم در اروپا، مولود تکنوکراسی و نظام سرمایه‌داری بود - اما آن‌ها کوشیدند تا حرکت خود را تحت عنوان سوسیالیسم تعریف نمایند؛ لذا در این رابطه بود که فاشیسم و نازیسم در غرب زیر پرچم سوسیالیسم به جنگ سوسیالیسم آمد، که صد البته شکست خورد.

حال سوالی که در اینجا، قابل طرح است اینکه به دلیل اینکه فاشیسم در غرب از ترم سوسیالیسم جهت تبیین و تعریف حرکت نظری و عملی ارتجاعی خود استفاده می‌کردند، روشنفکران جهانی ضد فاشیسم می‌بایست به صورت عکس‌العملی از کاربری واژه سوسیالیسم خودداری نمایند؟

لذا در همین راستا در پاسخ به آن سؤال باید بگوئیم که جایگاه ترم «مستضعفین» در اندیشه شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین به عنوان تنها بازوی اجرائی حرکت تاریخی مورد اعتقاد قرآن در تمام اعصار و تا زمان امامت و وراثت این طبقه بر زمین می‌باشد، به طوری که اگر ما «ترم مکتبی مستضعفین را از اندیشه شریعتی جدا کنیم تنها چیزی که از این اندیشه باقی می‌ماند، یک سلسله بحث‌های فردی - کویری می‌باشد که به درد صومعه‌نشینی می‌خورد.»

بنابراین آنچنانکه «امکان جداسازی و جایگزینی ترم مستضعفین از قرآن و اندیشه

شریعتی وجود ندارد و هیچ‌ترم و اصطلاح دیگری نمی‌تواند جایگزین این ترم و اصطلاح به صورت کلاسیک بشود»، برای آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین هم امکان جایگزینی ترم دیگری به جای آن نیست، البته نباید فراموش کنیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای تحریف دیسکورس مکتبی و اعتقادی از تحریف هر گونه ترم و اصطلاحی که نیروهای پیشگام جهت تبیین مانیفست نظری حرکت خود بر آن تکیه بکنند ابائی ندارند. برای نمونه مگر ترم مجاهدین که سازمان مجاهدین خلق از دهه ۵۰ برای تبیین حرکت خود به آن تکیه کرد، در بعد از حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی توسط این رژیم در اشکال مختلف تحریف نشد، لذا منهای اینکه ترم «مستضعفین» تبیین کننده تنها پشتوانه تاریخی اجرای اسلام تاریخی و قرآن تاریخی می‌باشد و کشف این «بازوی اجرائی تاریخی مکتب اسلام» از بزرگترین کشف‌های نظری معلم کبیرمان شریعتی است.

واژه و ترم آلترناتیوی که بتواند تمامی بار این ترم و واژه را حمل نماید در ادبیات کلاسیک امروز بشر وجود ندارد. هر چند مصداق‌های عینی این واژه در عصر حاضر مثل «زحمتکشان» یا «پرولتاریا» یا «کارگران» وجود دارد اما با اینکه همه این ترم‌ها تنها مصداق‌های غیر تاریخی و اجتماعی ترم «مستضعفین» هستند، باز «همه بار ترم مستضعفین را حمل نمی‌کنند» لذا در این رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی در بحث «پرسش پاسخ دانشکده نفت آبادان در سال ۴۸» و «پرسش پاسخ با محمد اکبری آهنگران از سازمان مجاهدین خلق در سال ۵۴» معتقد است که «هیچ‌کدام از واژه‌های پرولتاریا و کارگران و زحمتکشان نمی‌تواند به صورت تاریخی جایگزین ترم مستضعفین بشود». اگر بخواهیم با اصطلاح منطقی در این رابطه قضاوت کنیم باید بگوئیم که، «رابطه ترم مستضعفین با ترم‌های مصداقی مثل زحمتکشان یا کارگران یا پرولتاریا و غیره رابطه عموم و خصوص من وجه است، نه عموم و خصوص مطلق.»

به هر حال برای داوری در باب ترم «مستضعفین» باید به جای اینکه جایگاه آن را در دیسکورس حاکمیت تعریف کنیم، باید به تبیین تاریخی جایگاه این ترم در قرآن و

اندیشه شریعتی پیردازیم و البته در همین رابطه بود که در دهه ۵۰ قبل از حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی، تمامی مخالفت‌های نظری و تئوریک با اندیشه شریعتی توسط اسلام دگماتیسم از کانال مبارزه تاریخی و نظری با این اصطلاح صورت می‌گرفت، که برای فهم این موضوع تنها کافی است که به دیدگاه طباطبائی و مطهری در رابطه با این واژه قرآنی توجه بشود، چراکه طباطبائی در تفسیر میزان کاربری ترم مستضعفین را، محدود به قوم موسی می‌کند و هیچ‌گونه جایگاه تاریخی برای این ترم در حرکت پیامبر اسلام قائل نیست. البته برای فهم بیشتر این رویکرد به ترم «مستضعفین»، شما را دعوت به بازخوانی مجدد، دو جزوه پرسش و پاسخ شریعتی که یکی در دانشکده نفت آبادان صورت گرفته و دیگری بین او محمد اکبری آهنگران از مهره‌های کلیدی سازمان مجاهدین خلق در فرایند بعد از کودتای اپورتونیستی انجام گرفته می‌کنیم.

نکته‌ای که در این رابطه در اینجا طرح آن خالی از عریضه نمی‌باشد اینکه، فراموش نکنیم که رویکرد ما به اسلام در برابر دو رویکرد دگماتیسم و انطباقی یک رویکرد تطبیقی می‌باشد و مهم‌ترین مشخصه اسلام تطبیقی در برابر دو اسلام دگماتیسم و انطباقی، رویکرد تاریخی به اسلام است. چراکه «بزرگ‌ترین انقلاب نظری که شریعتی در عرصه فهم اسلام تطبیقی و مرزبندی آن با اسلام دگماتیسم و انطباقی کرد، تاریخی دیدن و تاریخی فهمیدن و تاریخی تبیین کردن تمامی مبانی اسلام تطبیقی بود.» برعکس «رویکرد دگماتیسم به اسلام، که تمام تلاشش از آغاز تا کنون بر این امر قرار داشته است تا از اعتقادات گرفته تا فقه و اخلاق و کلام اسلام را به صورت غیر تاریخی تبیین نماید.» آنچنانکه «اسلام انطباقی تلاش می‌کند تنها با رویکردی علمی به تبیین مبانی نظری اسلام بپردازد» و در این رابطه است که شریعتی با رویکرد تاریخی به اسلام تطبیقی اسلام پیامبر را از آسمان به زمین آورد و به عنوان یک کتاب هدایت‌گر برای بشر تبیین کرد.

قطعاً از جمله مبانی مکتبی اسلام که شریعتی برای اولین بار به صورت تاریخی تبیین کرد، ترم «مستضعفین» است که او با تبیین تاریخی این ترم توانست آن را

به عنوان پشتوانه اجرائی اسلام در هر عصری مطرح نماید؛ لذا به این ترتیب است که هرگز نباید واژه «مستضعفین در دیسکورس شریعتی» را در ترازوی واژه غیر تاریخی و تحریف شده «مستضعفین در دیسکورس حاکمیت» قرار دهیم.

اما اینکه گفته شده است که در شرایط اجتماعی امروز ایران به علت ارتجاع حاکم، جوانان و بخشی از جامعه ایران در حال گریز از مکتب و مذهب هر چه رنگ روی دیسکورس حاکمیت دارد می‌باشند، آیا کاربرد واژه «مستضعفین» توسط نشر مستضعفین باعث فرار بیشتر جوانان از اندیشه شریعتی و آرمان و نشر نمی‌شود؟

باید بگوئیم که در شرایط فعلی مذهب‌گریزی و مذهب‌ستیزی برای بخشی از مردم ایران به خاطر مبارزه با رژیم حاکم می‌باشد، آنچنانکه حجاب‌ستیزی بخشی از زنان در جامعه امروز ایران بیش از آنکه به خاطر مبارزه رهایی‌بخش باشد در چارچوب مبارزه با رژیم حاکم صورت می‌گیرد که صد البته برعکس همین موضوع در زمان حکومت توتالی‌تر پهلوی توسط بخشی از مردم ایران در مبارزه با آن رژیم صورت می‌گرفت. بنابراین اگر با نگاه به مذهب‌ستیزی و مذهب‌گریزی بخشی از جامعه ایران نگاه کنیم، «تنها با تغییر اصطلاح‌های مذهبی و مکتبی نمی‌توان جلو گریز این‌ها را از مذهب گرفت، باید بن‌مایه‌ها را عوض کنیم» و به همین دلیل است که جنگ نظری و عملی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با نیروی‌های مذهبی مترقی بسیار عمیق‌تر از جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با نیروهای غیر مذهبی مترقی می‌باشد، تنها در این رابطه کافی است که به لیست اعدام‌ها و زندانیان سیاسی این رژیم در طول ۳۷ سال گذشته نگاه کنیم تا ببینیم که دشمن، خطر را در کجاها احساس کرده است.

والسلام



**چه تعریفی از پیشگام دارید؟**



آیا به «تئوری پیشگام» به لحاظ تاریخی و اجتماعی و تشکیلاتی معتقد هستید؟

آیا قبول دارید که در شرایط خودویژه امروز جامعه ما بدون «تئوری پیشگام» امکان دستیابی به تئوری اقدام عملی سازمان‌گرانه حزبی نیست؟

آیا قبول دارید که «علت بحران جنبش سیاسی ایران» از بعد از شهریور ۲۰ الی زماننا هذا، یعنی از فاز پارلمانتاریستی گرفته تا فاز چریکی، و فاز تحزب‌گرانه ارشاد شریعتی، و بالاخره بحران استراتژی ارشاد شریعتی از بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد (در آبان ۵۱) «به علت خلاء و فقدان تئوری پیشگام» بوده است؟

آیا قبول دارید، که «تئوری پیشگام به عنوان نیروی عمودی» در این شرایط، بستر ساز سازماندهی افقی گروه‌های اجتماعی ایران می‌باشد؟

آیا قبول دارید که تئوری پیشگام، «یک تئوری تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت می‌باشد، که امکان تاسی و صدور و واردات آن وجود ندارد و هر جامعه‌ای موظف است که تئوری پیشگام خاص و خودویژه خود را تدوین و تبیین نماید؟»

آیا قبول دارید که علت بن بست جنبش سیاسی ایران در سال ۵۵ و علت غیبت جنبش سیاسی ایران در انقلاب ضد استبدادی ۵۷، «معلول فقدان تئوری تاریخ‌مند و زمان‌مند و



کنکریت پیشگام» بوده است؟

آیا قبول دارید که بحران تشکیلات آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۹ و ۶۰ معلول «ضعف تئوری پیشگام حرکت آرمان مستضعفین در فاز اول حرکت برونی خود یعنی سال‌های ۵۸ تا ۶۰ بوده است؟»

آیا قبول دارید که علت بن بست حرکت حزب توده در دهه ۲۰ و ۳۰ الی زماننا هذا به خاطر «وارداتی بودن تئوری پیشگام» این حزب بوده است؟

آیا قبول دارید که علت بن بست سازمان مجاهدین خلق به خاطر وارداتی بودن تئوری پیشگام تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت می‌باشد؟

آیا قبول دارید که علت شکست انقلاب اول مشروطیت فقدان تئوری کنکریت و تاریخ‌مند و زمان‌مند پیشگام بوده است؟

آیا قبول دارید که بدون تئوری تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت پیشگام، «امکان دستیابی به تشکیلات عمودی و افقی حزبی» وجود ندارد؟

آیا قبول دارید که جنگ حیدر نعمتی امروز روشنفکران جامعه ایران در نامگذاری روشنفکر یا نواندیشان دینی یا غیره به خاطر «فقدان تئوری پیشگام در دیسکورس آن‌ها» می‌باشد؟ آیا بین تئوری روشنفکر در انقلاب کبیر فرانسه با تئوری تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت پیشگام تفاوتی وجود دارد؟

آیا بین تئوری پیشگام و تئوری نواندیش نظری دینی، وجه تمایزی وجود دارد؟

آیا تئوری تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت پیشگام در منظومه معرفتی نشر مستضعفین «همان تئوری پیشاهنگ لنین» است؟

آیا می‌توان بدون تئوری تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت پیشگام، اصلاً «پیشگام فردی یا جمعی» شد؟

چه شد که جنبش‌های منطقه‌ای دهه آخر قرن دوازدهم هجری در ایران شکست خوردند؟

چه شد که سیدجمال در حرکت سیاسی خود مجبور شد تا به جای تکیه بر نیروهای پیشگام، «بر روحانیت سنتی و دربار کشورهای مسلمان تکیه کند؟»

چه شد که سیدجمال شکست خورد؟ چه شد که کودتای ۲۸ مرداد در غیبت جنبش سیاسی و مردمی موفق گردید؟

چرا خمینی حتی در سال ۵۹ بر گور مصدق هم رحم نکرد و فرمان تکفیر او را صادر کرد؟ چه شد که در جریان انقلاب ضد استبدادی ۵۷ خمینی و روحانیت سنتی توانست با تکیه «بر ۶۰ هزار مسجد موجود در ایران آن زمان، هژمونی انقلاب را صاحب شود؟»

چه شد که در جریان شکست خمینی در تابستان ۶۷ در جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با صدام حسین، «خمینی در مرحله اول کوشید، تا با قتل عام زندانیان سیاسی صورت حساب جنبش سیاسی ایران را در داخل با دو خط فتوا پاک کند؟»

چه شد که در جریان کودتای انتخاباتی سال ۸۸ «حزب پادگانی خامنه‌ای توانست جنبش سبز را به شکست بکشاند» و قیام سال ۸۸ جنبش اجتماعی ایران را سرکوب نماید؟

چه شد که حزب پادگانی خامنه‌ای توانست در تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران را سرکوب کند؟

چه شد که در بهار سال ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی جهت تثبیت حاکمیت خود بر انقلاب و مردم (تحت پروژه مهندسی شده حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش) توسط کودتای فرهنگی، اولین خاکریز و مانع راه خود، یعنی جنبش دانشجویی را به صورت نرم افزاری و سخت افزاری سرکوب کرد؟

چرا حزب پادگانی خامنه‌ای در سال ۸۸ جهت سرکوب قیام جنبش اجتماعی ایران، «از حمله به خوابگاه‌های دانشجویی و برپائی کهریزک‌ها جهت سرکوب جنبش دانشجویی» شروع کرد؟ چرا امروز فضای باز سیاسی در دانشگاه‌ها، خط قرمز تمامی جناح‌های حاکم رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد؟

آیا پیشگام در منظومه معرفتی نشر مستضعفین، «یک گروه استراتژیک است یا اینکه یک نیروی سیاسی موقت» می‌باشد؟

اگر پیشگام را در چارچوب کلیدواژه استراتژی شریعتی یعنی روشنفکر تعریف کنیم، پیشگام می‌تواند به عنوان نیروی عمودی حرکت حزب‌گرایانه از آغاز تا انتها در عرصه سازماندهی گروه‌های مختلف اجتماعی، جامعه مدنی ایران مطرح باشد؟

آیا قبول دارید که علت رکود و پراکندگی و عدم تشکیلات مستقل جنبش کارگری و جنبش زنان و جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی در ایران، «به علت فقدان تئوری تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت جنبش پیشگام می‌باشد؟»

قبل از هر چیز، «برای تعریف پیشگام، به عنوان سنگ زیربنای تئوری پیشگام، بهتر است که از حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری کمک بگیریم. چرا که او در تعریف پیشگام، از پیشگام به عنوان سر پل اتصال بین ابدیت و تغییر در عرصه‌های نظری و عملی و سیاسی و اجتماعی و اسلامی، جهت بازسازی اسلام و بازسازی جامعه مسلمین یاد می‌کند و جایگاه خودش در همین چارچوب تبیین می‌نماید.»

«این امر کاملاً طبیعی است که اسلام در میان خودآگاهی قوم ساده‌ای طلوع کرده باشد که به هیچ یک از فرهنگ‌های قدیم آلوده نشده. و در جایی زندگی می‌کند که قاره‌ها در آنجا به یکدیگر می‌رسند. این فرهنگ جدید پایه وحدت جهانی را بر اصل توحید بنا نهاد. اسلام به عنوان دستگاه سیاسی، وسیله‌ای عملی است. برای آنکه اصل توحید را عامل زنده‌ای در زندگی عقلی و عاطفی نوع بشر قرار دهد. اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است. نه وفاداری نسبت به حکومت‌های استبدادی و چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است. وفاداری به خدا. عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد. باید در زندگی خود. مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی

خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است. در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد. و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۸ - س ۲۳).

آنچه از جوهر تقریر فوق علامه محمد اقبال لاهوری بزرگ معمار پروژه عملی و نظری بازسازی اسلام و جوامع مسلمین در قرن بیستم قابل فهم است، اینکه:

اولاً: پیشگام عبارت است از نیروئی که می‌بایست در عصر و نسل و جغرافیا و تاریخ و جامعه خود به صورت کنکریت و تاریخ‌مند و زمان‌مند، «بین ابدیت و تغییر سازگاری ایجاد نماید.» که البته با کسب اجازه از محضر علامه محمد اقبال، می‌توانیم بگوئیم که پیشگام، فردی یا گروهی هستند که به صورت امت خیر یا خیر امت از جامعه برگزیده می‌شوند، «تا در عرصه‌های نظری و عملی و در مؤلفه‌های مختلف اسلام و جامعه و سیاست و تشکیلات به صورت تطبیقی بین ابدیت و تغییر سازگاری نمایند.»

به همین دلیل، باز با اجازه اقبال می‌گوئیم که در این رابطه، «پیشگام یا پیشگامان مردم به سه دسته تقسیم می‌شوند، دسته اول «پیشگامان سنتی یا دگماتیسم» هستند، که در ابدیت و ثابت‌های گذشته باقی می‌مانند، و نسبت به تغییر اجتماعی و تاریخی بی‌تفاوت می‌باشند، مانند روحانیت در هزار سال گذشته و به خصوص از جنبش تنباکو، الی زماننا هذا.

گروه دوم «پیشگام یا پیشگامان انطباقی» هستند، که می‌کوشند تا تغییر زمان را مطلق کنند و «ابدیت را به صورت ابزاری» در خدمت این تغییرات مطلق شده در آورند. مثل حرکت روشنفکرانه دینی، که از بعد دهه ۲۰ در جامعه ایران و بالطبع

جوامع مسلمان از سر گرفته شد.

دسته سوم که خود حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری سر سلسله جنبان آن می‌باشد و معلم کبیرمان شریعتی ادامه دهنده راه او در عصر ما است، پیشگامان تطبیقی هستند که می‌کوشند به صورت فردی یا گروهی همراه «با شناخت همه جانبه ابدیت و تغییر این دو مؤلفه را در پیوند تنگاتنگ با همدیگر قرار دهند.»

ثانیاً: از نظر اقبال، «پیوند بین ابدیت و تغییر و پروژه بازسازی فقط مشمول خود اسلام نمی‌شود، بلکه بالعکس آنچنانکه زندگی خود اقبال معرف آن می‌باشد، امر بازسازی در چارچوب ایجاد رابطه تطبیقی بین ابدیت و تغییر، در تمامی دایره‌های سیاسی و اجتماعی و عملی و نظری جاری و ساری می‌گردد.» دلیل این امر این است که، علامه محمد اقبال «در عرصه مبارزه با انحطاط، که موضوع اصلی حرکت او بوده است، انحطاط را فقط محدود به اسلام نمی‌کرد، بلکه بالعکس در این رابطه و در پروژه بازسازی خود، او تمام مؤلفه‌های انحطاط اعم از انحطاط نظری و انحطاط سیاسی و انحطاط اجتماعی و انحطاط تمدنی و انحطاط فقهی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفانی و انحطاط کلامی را به چالش گرفت.»

چراکه معتقد بود که «بدون بازسازی همه این انحطاط‌ها، امکان بازسازی اسلام و مسلمین نیست.» بنابراین اگر با تاسی از اقبال، «پیشگام یا پیشگامان جامعه را، در چارچوب ایجادکنندگان، پیوند بین ابدیت و تغییر تعریف کنیم، در عرصه جامعه، ابدیت بدل به سنت‌های گذشته می‌شود، و تغییر عبارت خواهد بود، از مدرنیته، اما همین ابدیت و تغییر، در عرصه تاریخ، بدل می‌شود به روبنا و زیربنا یا فرهنگ و اقتصاد، و در عرصه کلام بدل می‌شود، به خدا و هستی و تکامل و زمان، و در عرصه فقه بدل می‌شود، به اجتهاد در اصول و اجتهاد در فروع،- و شکل نمودار فقهی که پیامبر اسلام در قرآن در چارچوب جامعه آن روز بشر مطرح کرده است، - و در عرصه تشکیلات عمودی بدل می‌شود، به پیوند بین سائترالیسم و دموکراسی بدنه تشکیلات.»

البته فراموش نکنیم که آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین، اصل کلمه پیشگام، از یک حدیث پیامبر اسلام اقتباس کرده است، که پیامبر خطاب به نیروهای پیشتاز مسلمان، امت خود فرمود: «**کونوا مع الناس و لا تكونوا مع الناس** - با مردم باشید، اما با مردم نشوید» که این حدیث پیامبر اسلام به وضوح نشان می‌دهد که «**پیشگام نباید فاصله چندانی از مردم داشته باشد**» چراکه هر چه فاصله بین نیروی پیشتاز و پیشاهنگ از مردم بیشتر باشد، این امر باعث می‌گردد تا پیشاهنگ گرفتار انزوا و سکتاریسم بشود. آنچنانکه بزرگترین آفتی که باعث شد تا جریان چریکی در دهه ۵۰ در ایران گرفتار شکست و بن بست بشود، همین فاصله زیاد و خندق پر نشدنی، بین مردم و پیشاهنگ بود. تا آنجا که پیوسته حکومت‌های توتالی‌تر و مستبد و غیر مردمی و ضد خلقی در طول تاریخ برای اینکه بتوانند دشمنان خود را گرفتار شکست بکنند، ابتدا تلاش کرده‌اند تا بین آن‌ها و توده‌ها فاصله فیزیکی یا اعتقادی یا جغرافیائی ایجاد نمایند. «**امر مباهته در فقه حوزه‌های فقهاتی که توسط آن فقیه می‌تواند با توسل به این امر، به دشمنان خود به ناحق بهتان بزند، در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.**»

بنابر این پیشگام هم اصلاح‌گر نظری است و هم اصلاح‌گر عملی است. هم در عرصه بازسازی اسلام پیشگام است، و هم در رابطه با بازسازی جامعه پیشگام می‌باشد. البته پیشگام بازسازی اسلام را جهت بازسازی جامعه مسلمین می‌خواهد. چراکه او معتقد است که در یک جامعه دینی، «**هر گونه تحول اجتماعی، از مسیر تحول دینی آن جامعه می‌گذرد**»؛ و با تحول دین در جامعه دینی است که پیشگام، «**تحول را به صورت یک ایمان در می‌آورد نه تکلیف**» زیرا پیشگام یا پیشگامان جامعه، به الهیات پراکسیسی معتقدند و به همین دلیل، فونکسیون دین و خدا و اسلام و قرآن را، در عرصه عمل اجتماعی فهم می‌کنند و لذا معتقدند که بر عکس رویکرد کانتی، الهیات و دین و اسلام و قرآن، در عرصه ذهن قابل فهم نیست.

پیشگام یا پیشگامان، در تمامی امور به فهمیدن پراکسیسی اعتقاد دارند، لذا حتی اخلاق برای آن‌ها، همان اخلاق پراکسیسی است. یعنی از نظر پیشگام یا پیشگامان،

خوب و بد نمی‌تواند در عرصه ذهن مشخص شود، تنها در عرصه تحولات اجتماعی است، که خوب و بد اخلاقی معنی پیدا می‌کند. همچنین برای پیشگام یا پیشگامان، حقوق و قوانین و فقه، پراکسیسی است. چراکه پیشگام یا پیشگامان، «به شناخت و فهمیدن تاریخی اعتقاد دارند نه شناخت و فهمیدن ذاتی.» آزادی و عدالت برای پیشگام یا پیشگامان، «آزادی و عدالت ذاتی نیست، بلکه بالعکس آنها به آزادی و عدالت تاریخی اعتقاد دارند، که در هر مرحله‌ای از شرایط تاریخی دارای تعریفی مشخصی می‌باشند.»

«شناخت و فهمیدن برای پیشگام یا پیشگامان، امر دینامیکی است، نه یک محصول استاتیکی.» پیشگام یا پیشگامان، «تنها نقاد صرف قدرت در سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی با شعار «لا» نیستند بلکه بالعکس آنها در پس نقد پیوسته سه گانه قدرت، در چارچوب شعار «الا»، دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی در شکل سه مقوله تاریخ‌مند و زمان‌مند به عنوان آلترناتیو تبیین می‌نمایند.» یعنی آنها، حرکت سه گانه «لا»نی را برای اثبات «الا» می‌خواهند.

در عرصه جمعی پیشگام یا پیشگامان، به صورت «تشکیلات عمودی در می‌آیند تا بستر ساز تشکیلات افقی در جامعه بشوند»؛ لذا تمامی رسالتی که پیشگامان فردی دارا می‌باشند، پیشگامان جمعی توسط تشکیلات عمودی دارا هستند. به عبارت دیگر، «رسالت در مرحله پیشگامان، صورت جمعی و تشکیلاتی پیدا می‌کند»، چراکه دیگر پیشگامان فردی توان و پتانسیل حرکت تحول‌گرایانه ندارند. آنچنانکه در حرکت ارشاد شریعتی، «خندق بین پیشگام فردی و پیشگامان جمعی بوضوح مشاهده کردیم» و دیدیم که در آن شرایط تاریخی دیگر پیشگامان فردی، توان پاسخگویی به بازسازی اجتماعی ندارند؛ و به همین دلیل با دستگیری شریعتی، «حرکت ارشاد او هم تعطیل شد» و شریعتی به جای حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی بدل به تعدادی کتاب و تعدادی نوار گردید.

بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که، «حرکت پیشگام یا پیشگامان به صورت یک

پروفس می‌باشد، که دارای دو فرایند فردی و جمعی است» گرچه ممکن است که در شرایطی از تاریخ، حرکت فردی پیشگامان بتواند دارای فونکسیون و عملکرد مثبت باشد، اما «در فرایند امروز جامعه ایران دیگر حرکت فردی پیشگامان در جهت بازسازی جامعه و ایجاد حرکت تحول‌خواهانه جوابگو نیست» لذا در فرایند امروز جامعه ایران، تنها حرکت پیشگامان به صورت جمعی است، که می‌تواند دارای فونکسیون باشد.

در نتیجه هر گونه حرکت پیشگامان فردی در جامعه امروز ایران جنبه هویتی پیدا می‌کند و آب در هاون کوبیدن است، لذا فارغ از هر گونه فونکسیونی می‌باشد. به همین دلیل شعار استراتژیک نشر مستضعفین در این شرایط و در این رابطه «جایگزین کردن حرکت پیشگامان جمعی به جای حرکت پیشگامان فردی است»، که مطابق آن تشکیلات عمودی حزبی می‌تواند، به عنوان حرکت پیشگامان جمعی رسالت تحزب‌گرایانه خود را مادیت اجتماعی بخشد.

علی ایحال، در این رابطه است که، «معتقدیم تنها رسالت پیشگامان جمعی در شکل تحزب‌گرایانه عمودی است که می‌تواند امروز در جامعه ایران بسترساز تحزب‌گرایانه افقی جامعه بشود.»

پایان





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



اصلی‌ترین ترمی که جریان آرمان مستضعفین در ۴۰ سال گذشته جهت تعریف و تعیین هویت تئوریک حرکتی خویش بر آن تکیه کرده است، دو ترم «مستضعفین» و «پیشگام» می‌باشد؛ و لذا در این رابطه بوده است که از آغاز برونی کردن حرکت خود، چه در فرایند «آرمان مستضعفین» و چه در فرایند «نشر مستضعفین» الی یومنا هذا، با اینکه در طول ۳۸ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی بیش از هر ترم قرآنی، ترم مستضعفین مورد تحریف قرار گرفته است، از آنجائیکه جریان «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین»، «از بدو تکوین حرکت خود بر مستضعفین تکیه طبقاتی و تکیه استراتژی و تکیه جنبشی و تکیه خواستگاه جنبشی داشته است و مبنای دینامیسم اسلام تطبیقی خود را با تاسی از اندیشه معلم کبیرمان شریعتی در چارچوب جایگاه تاریخی این دو ترم در قرآن می‌بیند.»

در نتیجه «به این دلیل بوده است که در ۴۰ سال گذشته هرگز حاضر نشده است در طرح مؤلفه‌های فوق، به جای ترم مستضعفین، از ترم‌های کنکریت و مصداقی، مثل پرولتاریای صنعتی یا طبقه کارگر یا رنجبران و یا زحمتکشان و یا توده و یا حتی محرومین و غیره استفاده نماید، چراکه پیوسته در چارچوب اندیشه معلم کبیرمان شریعتی، نظریه‌پردازان این جریان، معتقدند بوده‌اند که با اینکه ترم‌های

کارگری و پرولتری و زحمتکشان و توده‌های محروم و غیره، مصداق‌های کنکریّت و مشخص مستضعفین در شرایط تاریخی مشخص می‌باشند، با همه این احوال هرگز مصداق‌های فوق نمی‌توانند جایگزین‌ترم تاریخی و عام مستضعفین قرآن بشوند.

به عبارت دیگر «از نظر نظریه‌پردازان این جریان، رابطه بین‌ترم عام و تاریخی مستضعفین با مصداق‌های کنکریّت و مشخصی مثل پرولتاریای صنعتی و طبقه کارگر تولیدی و توزیعی و خدماتی در اقتصاد سرمایه‌داری یا طبقه زحمتکشان و محرومین و استثمارشدگان و توده و رنجبران و غیره، رابطه عموم و خصوص من وجه است»، یعنی گرچه طبقه کارگر و پرولتاریای صنعتی می‌توانند در نظام سرمایه‌داری مصداق عینی مستضعفین باشند، ولی «ترم مستضعفین در جایگاه تاریخی خود، تنها محدود به پرولتاریای صنعتی و طبقه کارگر نمی‌شوند» و به همین دلیل از «وظایف مهم پیشگامان مستضعفین - آنچنانکه شریعتی می‌گوید - تعیین مصداق عینی و کنکریّت و مشخص مستضعفین بر پایه تحلیل مشخص از شرایط مشخص مناسبات اقتصادی و سیاسی و فرهنگی حاکم می‌باشد.»

علی‌ایحال در این رابطه است که «در شرایط مشخص تاریخی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تا زمانیکه پیشگامان مستضعفین به تعیین مصداق کنکریّت و مشخص مستضعفین نپردازند، تنها توسط تکیه کلی و عام بر مستضعفین نمی‌توانند به تعیین راه و استراتژی و تاکتیک‌محوری حرکت مشخص خود بپردازند. در نتیجه کلیت‌گرایی و عام‌گرایی، بدون تعیین مصداق‌ها در عرصه تنوریک و عملی یا اجرایی، خود عامل بحران‌ساز درون تشکیلاتی می‌شود.»

آنچنانکه دیدیم، از نیمه دوم سال ۵۹ به موازات طوفانی شدن فضای سیاسی کشور و حاکمیت دیسکورس چریک‌گرایی و ارتش خلقی بر جامعه ایران، جریان آرمان مستضعفین که تنها جریان معتقد به حرکت و استراتژی سازمان‌گرایانه جنبشی در جامعه ایران در آن سال‌ها بود، با اینکه در چارچوب استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی حرکت می‌کرد و تکیه عمده حرکتش در راستای اعتلای آتش خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی، در گروه‌های مختلف

اجتماعی جامعه آن روز ایران بود و با طوفان تحلیل‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی کنکریت و مشخص و هفته‌مره و روزمره خودش در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تا ۶۰ از جنبش‌های اقلیت‌های قومی کرد و بلوچ و ترکمن و غیره گرفته تا جنبش اجتماعی ایران - بخصوص از بعد از سناریوی اشغال سفارت آمریکا توسط جناح روحانیت پیرو خط امام حاکمیت مطلقه فقهاتی تحت هژمونی موسوی خوئینی‌ها و جنبش دانشجویی از بعد کودتای فرهنگی بهار ۵۹ تحت مدیریت حسین حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - و جنبش کارگری و جنبش طبقه متوسط شهری - تلاش می‌کرد تا به استراتژی اقدام عملی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه خود مادیت اجتماعی ببخشد، با همه این احوال به علت اینکه این جریان در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در عرصه حرکت برون‌تشکیلاتی خود، در تبیین تئوریک دو ترم، «مستضعفین» و «پیشگام مستضعفین»، گرفتار آسیب کلی‌گرائی تئوریک شده بود، از آنجائیکه این کلی‌گرائی تئوریک مانع از اقدام عملی کنکریت و مشخص در عرصه حرکت اجتماعی در آن سال‌های ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ گردید.

همین امر باعث گردید تا علاوه بر اینکه نیروهای هوادار این جریان، در عرصه نظری گرفتار ذهن‌گرائی و کلی‌بافی و مجرداندیشی بشوند، در عرصه عملی و میدانی، به لحاظ اینکه مجرد از حرکت‌های میدانی می‌خواستند به استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی دست پیدا کنند، خود را نیازمند به پراتیک میدانی در عرصه‌های مختلف کارگری و دانشجویی و اجتماعی در این راستا نمی‌دیدند، در نتیجه این امر باعث گردید تا نسبت به نیروهای سیاسی میدانی احساس پاسیفیسم و عقب ماندگی عملی بکنند.

بر این مطلب بیافزائیم که بیرون از حرکت‌های میدانی و احساس بی‌نیازی از تجارب عملیاتی در جامعه ایران باعث گردید تا «نیروهای هوادار آرمان مستضعفین توسط دو مؤلفه، کله‌های بزرگ و دست کوچک تعریف شوند.» صد البته پس از دستگیری نیروهای آرمان مستضعفین از سال ۶۰ به بعد، همین مشخصه در زندان هم برای نیروهای هوادار آرمان مستضعفین قابل تعریف بود، بطوریکه مشخصه نیروهای

آرمان مستضعفین در زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی عبارت بودند از افرادی که دائماً در حال مطالعه فردی، آن هم به صورت پراکنده و غیر برنامه‌ریزی شده بودند و از شرکت در هر گونه حرکت‌های صنفی و جمعی در زندان خودداری می‌کردند.

علیهذا، کلی‌گونی تنوریک در عرصه تبیین دو ترم «مستضعفین» و «پیشگام مستضعفین» در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ باعث ذهن‌گرایی و مجرداندیشی هواداران این جریان شد. فراموش نکنیم که یکی از محوری‌ترین وظیفه پیشگامان مستضعفین، مبناسازی‌های تنوریک در عرصه‌های عام و خاص است و در این رابطه هر چند مجبور می‌باشند که در آغاز از سرچشمه‌های عام تنوریک شروع بکنند، ولی باید باور داشته باشند که در پیروسی حرکت خود دامنه تنوری خود را از عرصه‌های عام تنوریک، به بسترهای مشخص و کنکریت بکشانند و اگر نه، بدون این باور، دیگر نمی‌توان بین نظریه‌پردازان پیشگام مستضعفین با فلاسفه و متکلمین عام‌اندیش و کلی‌گو مرزبندی کرد.

پر پیداست که در تعیین مصداق‌های کنکریت و مشخص مستضعفین در شرایط مختلف تاریخی و اقتصادی و اجتماعی، «پیشگام باید عنایت داشته باشد که حتی در چارچوب شرایط مشخص و کنکریت یکسان، خود مصداق‌های مستضعفین در عرصه نوع مبارزه دو گانه دموکراتیک و سوسیالیستی متفاوت می‌باشند.» برای مثال در همین شرایط فعلی تاریخی و اجتماعی و سیاسی جامعه امروز ایران، مستضعفین در عرصه مبارزه دموکراتیک شامل مصداق‌هایی می‌شوند که با مستضعفین در عرصه مبارزه سوسیالیستی تفاوت کیفی دارند؛ یعنی ممکن است، آنچنانکه در مبارزه ضد امپریالیستی خلق چین با امپریالیسم ژاپن در نیمه اول قرن بیستم شاهد بودیم، حتی بورژوازی ملی در یک شرایطی بتواند در مبارزه رهائی‌بخش خلق‌ها، جزء جبهه خلق قرار بگیرد و ماهیت انقلابی به خود بگیرد. آنچنانکه در جامعه خودمان، در دهه ۲۰ تحت هژمونی بزرگ سردار مبارزه رهائی‌بخش تاریخ خلق ایران، دکتر محمد مصدق شاهد این ماهیت انقلابی بورژوازی ملی ایران بودیم.

به هر حال آنچه در این رابطه حائز اهمیت است اینکه هرگز نباید فراموش کنیم که

«تعیین طبقه صاحب هژمونی در مبارزه دموکراتیک و مبارزه سوسیالیستی غیر از تعیین مصداق‌های عینی مستضعفین در شرایط مشخص تاریخی و اجتماعی می‌باشند». مثلاً در عرصه مبارزه دموکراتیک در صورتی که هژمونی مبارزه دست طبقه کارگر می‌باشد، طبقه متوسط شهر و روستا می‌تواند یکی از مصداق‌های مستضعفین نیز باشند و دارای جوهر مترقیانه بشوند. ماحصل اینکه در چارچوب این بن‌مایه‌های نظری، آرمان مستضعفین از آغاز تکوین آن‌الی زمانها - در طول ۴۰ سال گذشته -، «سؤال محوری که مطرح می‌شود اینکه در رویکرد ۴۰ سال گذشته حیات آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین، این مستضعفین کیانند؟ و آن پیشگامان مستضعفین کدامند؟» چراکه تا زمانیکه طرفداران این جریان به تبیین و تعریف مشخص از این دو مؤلفه به صورت جداگانه و تئوریک نپردازند «کل مبانی نظری این رویکرد بر ساختمان بدون شالوده استوار می‌باشد».

علی‌ایحال، در رویکرد «آرمان مستضعفین» و «نشر مستضعفین» پاسخ به دو سؤال «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان مستضعفین کدام؟» مانند پاسخ به سؤال‌های روتین نه گانه گذشته نیست. چرا که ممکن است در پاسخ به سؤال‌های قبلی و آینده ما بعضاً و گاه‌ها، با یک بار پاسخگویی به آن سؤال‌ها دیگر خود را نیازمند به پاسخگویی دوباره و چندباره در این رابطه ندانیم، اما در رابطه با دو سؤال «مستضعفین کیانند؟» و «پیشگامان مستضعفین کدام؟»، باید توجه داشته باشیم که این سؤال برای همیشه در برابر ما قرار خواهد گرفت و پیوسته مجبوریم تا در پاسخ‌های خود، پاسخی نو به این دو سؤال استراتژیک بدهیم.»

مضافاً بر اینکه نباید فراموش کنیم که غیر از اینکه مجبوریم پیوسته پاسخ‌های نوئی به این دو سؤال بدهیم، نباید از نظر دور بداریم که برای تبیین تئوری استراتژی و تاکتیک خود موظف هستیم تا پیوسته خود ما آگاهانه در برابر این دو سؤال قرار دهیم یعنی «پیوسته در عرصه حرکت باید از خودمان پرسیم که مستضعفین کیانند؟ و پیشگامان مستضعفین کدام؟» چرا که طرح این دو سؤال به صورت مونولوگ می‌تواند در هر شرایطی جایگاه تاریخی و سیاسی و اجتماعی ما را مشخص نماید.



به عبارت دیگر، در چارچوب این دو سؤال کلیدی است که ما می‌توانیم سؤال‌های فرعی‌تر مربوط به این دو سؤال مطرح کنیم.

مثلاً اینکه آیا بین «مستضعفین تاریخی و اجتماعی»، با «مستضعفین فردی» تفاوتی وجود دارد؟

آیا «مستضعفین تاریخی و اجتماعی» یک فرایند است، یا یک فراورده؟

اگر تفاوت بین «مستضعفین تاریخی و اجتماعی» با «مستضعفین فردی و غیر تاریخی و غیر اجتماعی»، تفاوت در دو رویکرد فرایند و فراورده‌ای بدانیم، آیا در تبیین تاریخی و اجتماعی و روانشناسی آنها تفاوتی وجود دارد؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۳۸ سال گذشته تلاش داشته است تا «پدیده مستضعفین را به صورت فردی و غیر تاریخی و غیر اجتماعی» تبیین نماید؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۸ سال گذشته تلاش داشته است تا با نامگذاری نهادهای استضعاف‌گش و استضعاف‌پرور خود تحت عنوان «مستضعفین»، - اصطلاح مستضعفین که یک اصطلاح مکتبی و تاریخی و قرآنی است و مبنای دینامیسم تاریخی قرآن و اسلام تاریخی می‌باشد - هم ردیف اصطلاح فقرا و گدایان درآورد؟ تا توسط آن به جامعه ایران تزریق نماید که مستضعفین که از نظر رژیم مطلقه فقهاتی همان گدایان و فقرا می‌باشند، معلول ضعف‌های خانوادگی و فردی خود مستضعفین می‌باشند و راه مقابله با آنها هم تنها از طریق نهادهای گداپرور بهزیستی و صندوق‌های صدقه کمیته امام می‌باشد؟

چرا محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان و در ادامه او شیخ مرتضی مطهری تلاش می‌کنند تا آیات تاریخی مستضعفین را در قرآن بخصوص آیه ۵ - سوره قصص «وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» که از جمله «آیات زیرساخت‌ساز تاریخی و دینامیسم قرآن می‌باشد»، محدود به قوم موسی بکنند؟

چرا ارتجاع مذهبی در طول نزدیک به نیم قرن که از حرکت سازمان‌گرایانه جنبشی ارشاد معلم کبیرمان شریعتی می‌گذرد، می‌کوشند در ظل حمله نظری و عملی به ترم مستضعفین قرآن و غیر تاریخی و غیر اجتماعی کردن این ترم، به پروژه بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمین شریعتی حمله نمایند؟

چرا معلم کبیرمان شریعتی در سرلوحه انجام پروژه بازسازی اسلام تطبیقی خود تحت شعار «نجات اسلام قبل از نجات مسلمین» کوشید تا توسط «تاریخی کردن اسلام» و مبارزه با اسلام غیر تاریخی فقاهتی و روایتی و شفاعتی و زیارتی و صوفیانه و متکلمانه اشعری‌گری و فیلسوفانه یونانی‌زده افلاطونی و ارسطوئی، با تکیه بر ترم مستضعفین تاریخی و اجتماعی به عنوان تنها پشتوانه تاریخی اسلام دینامیک، به انجام این مهم در ادامه راه اصلاح‌گرایانه نظری و عملی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری بپردازد؟

«آیا بدون فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی ترم مستضعفین، امکان فهم اسلام تاریخی و تطبیقی شریعتی و اقبال وجود دارد؟»

چرا شریعتی در چارچوب «ترم مستضعفین تاریخی و اجتماعی، اسلام تطبیقی و تاریخی خود را بازسازی کرد، اما اقبال در چارچوب تئوری، اصل تکامل در حیات و وجود به این مهم پرداخت؟»

چرا فهم «دینامیسم اسلام تاریخی و تطبیقی» شریعتی در گرو فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی مستضعفین قرآن می‌باشد؟

چرا بدون فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی مستضعفین در اندیشه و دیسکورس شریعتی امکان فهم «سوسیالیست و مبارزه طبقاتی و دیالکتیک انسانی و اجتماعی و تاریخی اندیشه شریعتی وجود ندارد؟»

چرا با نفی جایگاه تاریخی و اجتماعی مستضعفین در اندیشه شریعتی این اندیشه عقیم و سترون می‌گردد؟

چرا برای غیر تاریخی کردن اندیشه شریعتی و برای عبور از این اندیشه در این زمان، قبل از هر چیز باید «موتور اندیشه شریعتی که همان مستضعفین تاریخی و اجتماعی می‌باشد، سترون و عقیم و خاموش بکنیم؟»

چرا برای سترون و عقیم و غیر تاریخی و غیر اجتماعی کردن مستضعفین تنها راه حل آن است که مستضعفین در عرصه رویکرد روانشناسانه و غیر جامعه‌شناسانه به صورت فردی تبیین نمائیم؟

چرا شریعتی جوهر ضد استثمارگر ایانه اندیشه خود را در چارچوب «تبیین مبارزه طبقاتی مستضعفین تاریخی به عنوان طبقه محروم» در برابر «مستکبرین تاریخی به عنوان طبقه حاکم» به نمایش می‌گذارد؟

**چرا شریعتی وظیفه اصلی پیشگامان مستضعفین را در هر عصری و هر نسلی تعیین مصداق مستضعفین در آن دوران و عصر و جامعه کنکری می‌داند؟**

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

چرا شریعتی در تبیین تاریخ مبارزه طبقاتی بشر از آغاز تا حال، در چارچوب «پدیده مالکیت تاریخی»، تمام تاریخ طبقاتی بشر را به دو دوره «مالکیت فردی» و «مالکیت اجتماعی»، به عنوان زیربنا تقسیم می‌کند؟

چرا شریعتی در تبیین «مناسبات استثمارگرانه سرمایه‌داری بر ماشینیسم (نه ماشین) به عنوان یک عامل عمده تکیه می‌نماید؟»

چرا شریعتی در تبیین استضعاف و مستضعفین در چهار مؤلفه «استثمار و استحمار و استعباد و استبداد» یا «زر و زور و تزویر» استضعاف‌ساز تاریخ «عامل استثمار

را عمده می‌نماید» و مؤلفه‌های دیگر «استحمار نو و کهنه و استعباد و استبداد» را در چارچوب «استثمار در عرصه مناسبات استثمار گرایانه تاریخ» تبیین و تعریف می‌نماید؟

چرا «مبنای سوسیالیسم شریعتی بر پایه اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف» استوار می‌باشد؟

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

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

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

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

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

آیا می‌توانیم «مبنای سوسیالیسم تاریخی شریعتی»، یعنی اجتماعی کردن مؤلفه‌های سه گانه قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، «خارج از چارچوب

پدیده استثمار تاریخی» به عنوان یک فرایند در پروسس تاریخ غاصب بشر از آغاز تا این زمان تبیین نمائیم؟

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

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

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

چرا در چارچوب آسیب‌شناسی بحران تشکیلاتی جریان آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹ یکی از مبانی بسترساز آن بحران عدم آرایش سه مؤلفه قدرت در تبیین تاریخی سوسیالیسم و مبارزه طبقاتی بشر بوده است که برخورد تثلیثی قدرت در عرصه تبیین تاریخی مبارزه طبقاتی بشر باعث گردید تا عده‌ای از طرفداران آرمان مستضعفین، استضعاف تاریخی و اجتماعی بشر را توسط عمده کردن استثمار تبیین نمایند، همین امر باعث گردید تا این دسته از هواداران آرمان مستضعفین، استثمار تاریخی و استبداد تاریخی را هم در چارچوب استثمار تبیین نمایند؟ در نتیجه خروجی نهائی این رویکرد آن گردید که این دسته از هواداران آرمان مستضعفین «کار فرهنگی به صورت فردی و جمعی، خارج از کار سیاسی و تحزب‌گرایانه و تشکیلاتی مطلق کنند»؛ و مبارزه رهایی‌بخش مستضعفین را در گرو کار فرهنگی صرف تبیین نمایند و هر گونه کار غیر فرهنگی را عبث و اتلاف وقت بدانند. برعکس این گروه از هواداران آرمان مستضعفین، گروه دیگری از هواداران آرمان

مستضعفین که «با عمده و مطلق کردن استبداد تاریخی و سیاسی» پروسس تکوین تاریخی استضعاف و مستضعفین تاریخی را تبیین و تعریف می‌کردند و استبداد سیاسی را به عنوان عامل عمده استضعاف‌ساز، تاریخ می‌دانستند.

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

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

چرا تبیین استضعاف تاریخی و مستضعفین در چارچوب استثمار تاریخی، به عنوان یک فرایند (نه یک فراورده) باعث می‌گردد تا ما در عرصه مبارزه رهایی‌بخش و مبارزه ضد استثمار‌گرایانه «به حرکت تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی، تکیه داشته باشیم» و به جای تکیه بر «رهائی فردی و رهایی فرهنگی و نفی مستبدین» به رهایی طبقه زحمتکش و اجتماعی کردن معرفت و نفی استبداد که همه اینها در

دموکراسی سه شاخه‌ای دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی تعریف می‌شوند، تکیه کنیم؟

چرا تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی بر پایه استحمار و استبداد (نه در چارچوب فرایند استثمار تاریخی) باعث می‌گردد تا به جای تکیه بر حرکت جمعی و سازمان‌گرایانه پیشگامان مستضعفین، بر حرکت انفرادی روشنفکرانه تکیه نمائیم؟

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

چرا تبیین انفرادی و مکانیکی استضعاف و مستضعفین تاریخی، در چارچوب مؤلفه استحمار (چه در شکل استحمار نو و چه در شکل استحمار کهنه) باعث می‌گردد تا «مبارزه فردی در شکل کار فرهنگی، جدای از کار سیاسی و کار سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی عمده و مطلق کنیم و اهمیتی حاشیه‌ای برای خودآگاهی طبقاتی توسط انتقال تضادهای تاریخی و اجتماعی قائل بشویم و با کار فرهنگی برخوردی غیر تاریخی و غیر اجتماعی و غیر سیاسی بکنیم و بین کار فرهنگی و کار سیاسی دیوار چین بکشیم و نقد تاریخی و اجتماعی قدرت در مؤلفه‌های مختلف آن اعم از قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی و قدرت معرفتی که بسترساز انتقال آگاهی‌های اجتماعی و تاریخی به خودآگاهی توده‌ها می‌باشد، به عنوان حرکتی تغییرساز و تحول آفرین اجتماعی تلقی نکنیم و وظیفه پیشگام که انتقال تضادهای طبقاتی و تاریخی و اجتماعی توسط نقد مؤلفه‌های قدرت به خودآگاهی مردم جهت اقدام سازمان‌گرایانه جنبشی در اشکال مختلف جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی و جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی می‌باشد، تنها محدود به کار ذهنی و انفسی و سوپژکتیو بکنیم و بین خودآگاهی آفاقی و خودآگاهی انفسی دیوار چین ایجاد نمائیم

و حرکت تحول‌خواهانه و تغییرساز آفاقی و برونی و عینی و ابژکتیو در گرو حرکت یکطرفه و مکانیکی فردی و انفسی و سوژکتیو بدانیم و کاهش درد رنج و مرارت مردم را در گرو کشف حقیقتی بدانیم که روشنفکر به صورت فردی و ذهنی و انفسی بدنبال آن می‌باشد؟

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

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

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

چرا در تبیین استضعاف و مستضعفین تاریخی در کادر استبداد سیاسی غیر تاریخی و به صورت فراورده‌ای نه فرایندی، آنچنانکه نهضت آزادی تحت مدیریت مهندس مهدی بازرگان دنبال می‌کرد، باعث می‌گردد تا علاوه بر اینکه نظام‌های مستبد سیاسی را «جدای از مناسبات امپریالیسم جهانی و سرمایه‌داری داخلی تبیین نماییم»



و علاوه بر اینکه نقشی برای جنبش‌های اجتماعی و در رأس آنها جنبش مستضعفین و زحمتکشان و کارگران قائل نشویم، جهت مقابله با استبداد و مستبدین حاکم، راهی جز تکیه بر لیبرالیسم برای ما باقی نماند؟

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

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

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

چرا یکی از علل بحران تشکیلاتی سال ۵۹ - ۶۰ آرمان مستضعفین «تکیه تثلیثی به صورت یکسان بر مثلث «زر و زور و تزویر» یا «استبداد و استثمار و استثمار» بود که این تکیه تثلیثی بر مثلث «زر و زور و تزویر» یا «استبداد و استثمار و استثمار» باعث گردید تا علاوه بر اینکه وحدت تئوریک در عرصه تشکیلات آرمان

مستضعفین به چالش کشیده شود، از آنجائیکه بالاجبار هر فرد و دسته در تشکیلات آرمان مستضعفین بر حسب سلیقه خود به آرایش این تثلیث می‌پرداخت، بسترساز آن شد تا نیروی تشکیلاتی آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹ به سه دسته یا سه شاخه تقسیم شوند:

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

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

جریان سوم آنهایی بودند که گرچه بر موضع ضد استثماری و مبارزه با «زر» تکیه داشتند، اما از آنجائیکه به مبارزه ضد استثماری از زاویه فرایندی و تاریخی نگاه نمی‌کردند، در نتیجه این رویکرد باعث گردید تا آنها گرفتار ورطه قشری‌گرایی و زهد صوفیانه و پوزیتیویست بشوند و شعارشان این بشود که «الفقر فخری»،

این جریان زهدگرا و صوفی‌منش و قشری‌گرا و پوزیتیویست هم به علت اینکه بالاخره نتوانستند به تغییر رویکرد غیر تاریخی و غیر اجتماعی و غیر فرایندی خود بپردازند، مانند جریان دوم پاسیف شدند و عطای مبارزه را به لقاوش بخشیدند؟

چرا حرکت‌های فردی و ذهن‌گرایانه در چهل سال گذشته بعد از انقلاب ۵۷ در جامعه ایران که به سه ضلع مثلث قدرت «زر و زور و تزویر» به صورت مکانیکی و غیر تاریخی و غیر فرایندی نگاه می‌کردند، سر انجامشان به آنجا رسید که «علاوه بر تفکیک کار فرهنگی و کار سیاسی و کار نظری و کار میدانی و کار آفاقی و کار انفسی و کار فردی و کار اجتماعی و کار ذهنی و کار عینی، به نفی روشنفکر دینی رسیدند و کار روشنفکری را متضاد با کار دینی دانستند» و یا با تفکیک معرفت دینی از خود دین، در چارچوب تفکیک نومن و فنومن اندیشه کانتی، توسط مطلق کردن عرضیات دین و جایگزین کردن اندیشه پیامبرمحوری به جای اندیشه خدامحوری اقبال و شریعتی، ذاتیات دین در سایه رفتند و سرانجام معرفت دینی مطلق گردید و خود دین هم در غیاب ذاتیات و پیامبرمحوری به صورت خواب‌نامه پیامبر درآمد؟ در نتیجه مبارزه فرهنگی و سیاسی نظریه‌پردازان مسلمان را غیر روشنفکرانه و غیر سیاسی کردند و بر تن آن لباس عالمانه پوشانند و جوهر دین را که ابتدا غیر ایدئولوژیک کرده بودند، تعبد تعریف کردند و به موازات آن جوهر روشنفکری و پیشگامی را عقلانیت تعریف نمودند و حاصل آن شد تا از دین فاصله بگیرند و معنویت‌گرایی را جایگزین دین‌گرایی بکنند؟

چرا شریعتی در چارچوب «استثمار فرایندی و تاریخی» توانست به تبیین «مستضعفین تاریخی» دست پیدا کند و تعیین مصداق‌های مستضعفین تاریخی در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی در گرو تطبیق با فرایندهای تاریخی استثمار می‌دانست؟

آیا شریعتی می‌توانست بر عکس آنچه که اتفاق افتاد، از طریق فهم مستضعفین تاریخی به فهم استثمار فرایندی و تاریخی و استثمار و استبداد فرآورده‌ای دست پیدا کند؟

آیا شریعتی می‌توانست بر عکس آنچه که اتفاق افتاد، خارج از رویکرد تاریخی و

فرایندی به استثمار، به تثلیث «زر و زور و تزویر» دست پیدا کند؟»

چرا در چارچوب «کشف حقیقت» (مستضعفین به عنوان یک پدیده فرایندی و تاریخی در عرصه استثمار تاریخی و فرایندی)، برای شریعتی «کشف حقیقت، کشف تضادهای جامعه و انتقال آنها به خودآگاهی جامعه تعریف می‌شود؟»

چرا شریعتی در عرصه کشف «مستضعفین تاریخی» در بستر استثمار فرایندی و تاریخی، «موتور حرکت جامعه و حرکت تحول‌خواهانه آن را در چارچوب خودآگاهی اجتماعی توسط انتقال تضادها از متن جامعه به نفس توده‌ها تعریف می‌کند؟»

چرا شریعتی احساس تضادهای طبقاتی (نه خود واقعیت تضادهای طبقاتی را) به عنوان موتور مبارزه طبقاتی در تاریخ تبیین می‌کند؟

آیا شریعتی در عرصه کشف «مستضعفین تاریخی» در بستر «استثمار فرایندی و تاریخی» بود که به «اجتهاد اصول در کلام توحیدی» رسید و توانست توسط این «اجتهاد در اصول»، «توحید را از حصار کلامی یونانی‌زده یعنی بحث‌های مجرد و انتزاعی و ذهنی مربوط به توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی و غیره نجات بدهد و توحید را به عرصه انسانی و اجتماعی و تاریخی و وجودی بکشاند، یا بالعکس؟»

در چارچوب ترمولوژی قرآنی، ترم «مستضعف و مستضعفین و استضعاف» از مهمترین ترم‌هائی است که در عرصه استحاله اسلام قرآنی به اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام کلامی و اسلام صوفیانه و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی از نیمه دوم قرن اول هجری الی یومنا هذا، دچار تحول ساختاری و مضمونی و جوهری شده است. چراکه آنچنانکه امام علی در خصوص استحاله خود اسلام در ۲۵ سال بعد از وفات پیامبر اسلام مطرح می‌کند:

«...لَيْسَ الْإِسْلَامُ لَيْسَ الْفَرَوِ مَقْلُوباً - و امروز اسلامی پوشیده می‌شود که مانند پوستین پشمین وارونه پوشیده شده، درآمده است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه

آنچنان ترم «مستضعفین» در طول چهارده قرن گذشته دچار استحاله شده است که مانند پوستین پشمین وارونه پوشیده شده در آمده است، بطوریکه داوری در باب ترم «مستضعفین» امروز، آنچنانکه یک صورت آن زیبا و دلنواز می‌باشد، چهره دیگر آن زشت و منفی انسان گریز شده است.

بلا و مصیبتی که اسلام کلامی اشعری و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و اسلام روایتی دگماتیسم و اسلام فقهاتی سرطان‌زده حوزه‌های فقهاتی و اسلام صوفیانه هند شرقی بر سر ترم «استضعاف و مستضعفین و مستضعف» قرآن آورده‌اند این است که:

اولاً آن را از صورت تاریخی و فرایندی در عرصه پروسس مبارزه طبقاتی ضد استثمارگرایانه بشری از آغاز تکوین تاریخ و پدیده استثمار تاریخی خارج کرده‌اند و آن را محدود به قومی خاص موسی نمودند، که برای فهم بیشتر این مقصود بهتر است دیدگاه علامه محمد حسین طباطبائی صاحب «تفسیر المیزان» و شاگرد بلافصلش شیخ مرتضی مطهری در این رابطه مورد مطالعه قرار گیرد. چراکه رویکرد این دو نظریه‌پرداز اسلام فیلسوفانه و اسلام فقهاتی امروز حوزه‌های فقهاتی شیعه، در خصوص ترم «مستضعفین» و نقش تاریخی آنها (که در آیه ۵ سوره قصص به صراحت تبیین گشته است) و برای «مستضعفین» در رابطه با آینده تاریخ بشر نقش وراثت و امامت قائل است، «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» - و ما اراده کرده‌ایم تا بر مستضعفین زمین منت بگذاریم برای وراثت و امامت آنها در زمین» (سوره قصص - آیه ۵) این ترم را محدود به زمان موسی می‌کنند و مضمون و جوهری غیر تاریخی و غیر فرایندی به آن می‌دهند.

ثانیاً با محدود کردن ترم «مستضعفین تاریخی و اجتماعی» به «استضعاف فردی» آن را به صورت گدا و فقیر فردی و عقب‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی فردی تعریف

کرده‌اند که ۳۸ سال است که رژیم مطلقه فقهاتی بر طبل این تعریف انفرادی از مستضعفین می‌کوبد، علی‌هذا در نتیجه این انحراف‌ترم «مستضعفین» از صورت فرایندی و تاریخی و اجتماعی به شکل فردی و موردی و فرآورده‌ای است که باعث شده است تا بزرگترین انحراف مکتبی در فهم این ترم استراتژیک بوجود بیاید. تا آنجا که آنچنانکه شاهدیم، در طول ۳۸ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، مصداق «مستضعفین در جامعه ایران همان گدا و فقیر فردی شده است که از طریق صندوق‌های خیریه و سازمان بهزیستی و کمیته امداد امام تلاش می‌شود تا به صورت فردی به جای تغییر ساختار اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تنها توسط برنامه‌های گدایدولتی و گداحکومتی به مداوای این امر بپردازند.»

به همین دلیل در طول ۳۸ گذشته‌ترم «مستضعفین» که تنها ترم دینامیک و فرایندی و تاریخی و اجتماعی قرآن می‌باشد و به عنوان تنها پشتوانه استراتژیک سازمان‌گرایانه جنبشی اسلام سیاسی می‌باشد و تنها پشتوانه استراتژیک تاریخی است که قرآن به صراحت امامت و وراثت تاریخی آنها را بر زمین تانید می‌کند، امروز توسط اسلام حکومتی و اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی بدل به پاسیف‌ترین نیروی‌های جامعه شده است، بطوریکه در ۳۸ سالی گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی بزرگترین فشاری که بر حرکت «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن بر «نشر مستضعفین» وجود داشته است، همین فشار از طرف نیروهای سیاسی به خاطر «اسم مستضعفین و اسم پیشگام بوده است.»

به همین دلیل است که آنچنانکه بارها و بارها توسط «آرمان مستضعفین»؛ و در ادامه آن «نشر مستضعفین» اعلام کرده‌ایم تا زمانیکه به جایگاه ترم «مستضعفین» در اسلام قرآنی که همان اسلام محمدی و اسلام علوی می‌باشد، تحلیل علمی و تاریخی و واقع‌گرایانه به دست نیاوریم، هرگز امکان فهم «کشف بزرگ معلم کبیرمان شریعتی در خصوص جایگاه تاریخی و فرایندی مستضعفین پیدا نمی‌کنیم.»

ثالثاً آنچه بستر ساز انحراف تفسیری و تبیینی اسلام فقهاتی و اسلام حکومتی و اسلام ولایتی و اسلام روایتی در فهم ترم «مستضعفین» گردیده است، (البته به

صورت آگاهانه و هدفدار صورت گرفت) این بوده است که از یک طرف کوشیدند تا ترم «مستضعفین» را در جایگاه غیر تاریخی و غیر اجتماعی و غیر فرایندی آن، «منفک از ترم استثمار، به عنوان عامل بسترساز تکوین تاریخ بشر و مبارزه طبقاتی جامعه انسانی مطرح کنند.» مضافاً بر اینکه در اسلام دگماتیسم یا اسلام حکومتی و ولایتی و روایتی و فقهاتی، اصلاً منهای اینکه ترم «مستضعفین» به صورت غیر اجتماعی و غیر تاریخی و غیر فرایندی تبیین می‌شود و منهای اینکه بین پدیده استثمار و استضعاف هیچگونه پیوند تاریخی و تکوینی و ساختاری قائل نیستند، اصلاً برای خود استثمار به عنوان یک واقعیت اجتماعی و تاریخی جایگاهی قائل نمی‌باشند.

بطوریکه دیدیم خود خمینی در اوج بحران مناسبات سرمایه‌داری و استثمارگرانه حاکم بر جامعه ایران اعلام کرد «اقتصاد مال خرها است» و در خصوص مکانیزم رهایی زحمتکشان روستائی ایران، از مناسبات زمین‌داری و بهره‌کشی این مناسبات، به جای برخورد برنامه‌ای و ساختاری با این مناسبات استثمارگرانه، اعلام کرد که به علت اینکه این زمین‌داران از قبل بدهی خمس و سهم امام داشته‌اند، در چارچوب بدهی خمس آنها می‌توان، زمین‌های آنها را بین دهقانان تقسیم کرد.

علی‌ایحال اسلام دگماتیسم یا اسلام فقهاتی یا اسلام ولایتی یا اسلام روایتی که از آغاز در طول بیش از هزار سال گذشته در خدمت طبقات حاکمه بوده است، در خصوص پدیده استثمار نه تنها به این پدیده مانند ترم «مستضعفین» به شکل فردی و غیر اجتماعی و غیر تاریخی نگاه می‌کنند و نه تنها هیچگونه پیوند تاریخی و تکوینی بین پدیده استثمار و ترم مستضعفین قائل نیستند، اصلاً به صورت علنی پدیده استثمار را نفی می‌کنند، و حتی در توجیه فقهی عمل ربا در قرآن که بزرگترین سلاح قرآن در مبارزه با استثمار می‌باشد، ربا را توسط علم الحیل خود (تعریف فقه از نظر امام محمد غزالی در احیاء العلوم) توجیه شرعی می‌کنند.

بنابراین در این رابطه بود که معلم کبیرمان شریعتی علاوه بر اینکه توسط «اجتهاد در اصول و کلام» توانست توحید را از عرصه انتزاعی و مجرد کلام یونانی‌زده (که

محدود به توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی شده بود) خارج کند، با وارد کردن توحید به عرصه انسان و اجتماع و تاریخ، توانست در راستای تبیین مبارزه طبقاتی بشر به عنوان بستر تکوین پروسس تاریخ انسان، موضوع استثمار طبقاتی را (نه به صورت فردی) بلکه به عنوان یک پدیده تاریخی و اجتماعی و فرایندی به عنوان موتور حرکت تاریخ طبقاتی بشر از عصر برده‌داری تا دوران سرمایه‌داری بداند «و در چارچوب این تبیین حرکت تاریخ طبقاتی بشر بر پایه پدیده فرایندی و اجتماعی و تاریخ‌ساز استثمار طبقاتی بود که شریعتی به تبیین مکتبی و قرآنی پدیده مستضعفین به عنوان تنها پشتوانه حرکت ضد استثمارگرایانه انبیاء ابراهیمی تا پایان تاریخ بشر اعلام کرد». آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توان دآوری نهائی کرد که بدون فهم جایگاه تاریخی و اجتماعی و فرایندی «مستضعفین» از نظر قرآن، امکان فهم توحید اجتماعی و تاریخی شریعتی وجود ندارد.

لذا در این رابطه بوده است که جریان «آرمان مستضعفین» از سال ۵۵ الی یومنا هذا بر کاربرد و تکیه بر ترم «مستضعفین» تعصب خاصی دارد؛ یعنی آنچنانکه شریعتی معتقد بود، در طول ۴۰ سالی که از عمر «آرمان مستضعفین» و «نشر مستضعفین» می‌گذرد، این جریان پیوسته تلاش کرده است تا تمامی مصداق‌های زحمتکشان شهر و روستا چه در مبارزه دموکراتیک و چه در مبارزه سوسیالیستی، از دهقانان و خرده بورژوازی غیر مرفه شهر و روستا گرفته تا طبقه کارگر ایران را به عنوان مصداق‌های کنکریت تاریخی و اجتماعی مستضعفین در عصر حاضر تبیین و تفسیر نمایند؛ و از زمانیکه «آرمان مستضعفین» در سال ۵۸ کتاب «مانیفست اسلامی» خود را انتشار داد، توسط این کتاب که در ادامه آن در «سلسله مقالات سوسیالیسم - نشر مستضعفین» در سال‌های ۸۸ و ۸۹ این نظریه بارورتر گردید.

«آرمان مستضعفین» تلاش کرده است «تا در چارچوب پدیده استثمار به عنوان یک پدیده فرایندی و تاریخی و اجتماعی به تبیین پروسس تاریخ بشر از آغاز الی زمانها هذا با زیرساخت مبارزه طبقاتی بپردازد»؛ و در کادر این مبارزه طبقاتی



بوده است که «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در «سلسله مقالات سوسیالیسم» تلاش داشته است تا بر «مستضعفین» به عنوان یک پدیده تاریخی و اجتماعی و فرایندی که معلول پدیده استثمار تاریخی و فرایندی می‌باشد، تکیه استراتژیک بکند.

البته بزرگترین مسئولیت نظریه‌پردازان «پیشگام مستضعفین» در هر مقطعی تعیین مصداق اجتماعی و تاریخی این پشتوانه استراتژیک حرکت تحول‌خواهانه جامعه می‌باشد و در این راستا است که «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در ۴۰ سال گذشته تلاش کرده است تا در راستای آرایش تثلیث قدرت سه مؤلفه‌ای «زر و زور و تزویر» علاوه بر اینکه پدیده «زر» که همان پدیده استثمار می‌باشد، عمده نماید و با رویکرد تاریخی و اجتماعی و فرایندی به تبیین آن می‌پردازد، دو پدیده دیگر این مثلث سه مؤلفه‌ای قدرت، یعنی پدیده «تزویر یا استثمار نو و کهنه» و پدیده «زور یا استبداد سیاسی» را هر چند در شکل تاریخی آن در چارچوب پدیده تاریخی و فرایندی و اجتماعی استثمار تبیین نماید.

و همین موضوع رمز وحدت تئوریک اندیشه «آرمان مستضعفین» در ۴۰ سال گذشته می‌باشد. بطوریکه داوری نهائی ما در این رابطه بر این اصل قرار دارد که کسی که نتواند در چارچوب پدیده اجتماعی و تاریخی و فرایندی استثمار به عنوان عامل اصلی تکوین پروسس تاریخ بشر و مبارزه طبقاتی، به تبیین مثلث قدرت اجتماعی و تاریخی و فرایندی «زر و زور و تزویر» بپردازد، نه تنها نمی‌تواند به فهم جوهر توحید اجتماعی و تاریخی «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در ۴۰ سال گذشته دست پیدا کند، بلکه مهمتر از آن حتی توان فهم جوهر اندیشه شریعتی را هم ندارد.

لذا در این رابطه بود که «آرمان مستضعفین» تلاش جریانی که در دهه ۷۰ تحت عنوان «دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر شریعتی» می‌کوشیدند تا «با منفک کردن مبارزه طبقاتی و سوسیالیسم از اندیشه شریعتی به لیبرالیزه کردن اندیشه شریعتی بپردازند»، جریانی بسیار خطرناک تشخیص داد و تا کنون در راستای مبارزه

ایدئولوژیک با این جریان انحرافی، در عرصه حرکت شریعتی، جهدی وافر کرده است و امروز بسیار خرسندیم که این جریان انحرافی به بن بست کامل رسیده است. آنچنانکه دوباره نظریه پردازان این جریان انحرافی تلاش می‌کنند تا با فرار به جلو، خارج از مبارزه طبقاتی و خارج از پدیده استثمار تاریخی، مدعی سوسیالیسم اخلاقی و غیر تاریخی و غیر فرایندی بشوند؛ که صد البته باز هم سورنا را از دهان گشادش می‌نوازند، چرا که امروز طشت رسوائی لیبرالیزم جهانی از آسمان به زمین افتاده است. پاری، بدین ترتیب است که «آرمان مستضعفین» و در ادامه آن «نشر مستضعفین» در طول ۴۰ سال گذشته پیوسته تلاش کرده است تا دو پدیده استثمار و استبداد در بستر استثمار تاریخی و فرایندی تبیین نماید نه بالعکس.

ماحصل اینکه آنچنانکه در حرکت «شریعتی» و «آرمان مستضعفین» و «نشر مستضعفین»، مستضعفین تاریخی به عنوان یک پدیده اجتماعی و تاریخی و فرایندی تنها تکیه‌گاه و پشتوانه اجرائی حرکت تحول‌خواهانه سوسیالیستی در مبارزه طبقاتی و نفی استثمار اجتماعی و تاریخی و طبقاتی می‌باشند و پیشگامان مستضعفین، در این رابطه و در این عرصه مانند خود «مستضعفین» ماهیت تاریخی و فرایندی دارند، نه صورت فرآورده‌ای. به همین دلیل پا به پای «جنبش سازمان‌گرایانه مستضعفین» در فرایندهای مختلف تاریخی و مناسباتی «پیشگامان مستضعفین» در این عرصه در انجام رسالت تاریخی و اجتماعی خود پیش آمده‌اند. تبیین حرکت انبیاء ابراهیمی توسط حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در «فصل پنجم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی» در راستای حرکت حیات و تکامل و هدفداری تمام وجود در این رابطه قابل تبیین و تفسیر می‌باشد:

«این اتصال با ریشه وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از حیات می‌داند. و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند. جانوری که برای سازگار شدن با محیط

تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود. و انسانی که از اعماق درونی حیات. روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند. همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی. یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد. اشکال گوناگون دارند. در دوران کودکی بشریت. انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می‌نامم. و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه حیات. از طریق پیروی از دستورها و داورها و انتخاب‌ها و راه‌های عمل حاضر و آماده. صرفه‌جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکه نقادی. حیات. به خاطر نفع خود. تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت. متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال کننده که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است. خود تکامل و پیشرفت دارد. و چون عقل تولد یافت. بایستی که آن را. با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت. تقویت کنند. شک نیست که جهان قدیم. در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کمابیش تحت فرمان تلقین بود. چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود. ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاه‌سازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده که نمی‌توانسته است از طبقه‌بندی معتقدات دینی مبهم و سنت‌ها آن سوتر رود و هیچ نقطه اتکائی در باره اوضاع عینی زندگی برای ما فراهم نمی‌آورد. پس چون به مسئله از این لحاظ نظر شود. باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود. به جهان قدیم تعلق دارد. و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید. متعلق به جهان جدید است. حیات در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام که آرزومندم چنانکه دخواه شما است برای شما مجسم کنم. ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. رسالت با ظهور اسلام. در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت به حد کمال می‌رسد؛ و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام. توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی

که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد. همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است. ولی این اندیشه به آن معنی نیست که جریه باطنی که از لحاظ کیفیت تفاوتی با جریه پیغمبرانه ندارد. قرآن اکنون دیگر از آنکه واقعیتی حیاتی باشد منقطع شده است. انفس (خود) و آفاق (جهان) را منابع علم و معرفت می‌داند. خدا نشانه‌های خود را هم در جریه درونی آشکار می‌سازد. و هم در جریه بیرونی. و وظیفه آدمی آن است که معرفت‌بخشی همه سیماهای جریه را در معرض قضاوت قرار دهد. اندیشه خاتمت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهائی حیات. جانشین شدن کامل عقل به جای وحی است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر جریه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند. و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد نیرویی روانشناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها را متوقف می‌سازد. کار این اندیشه آن است که در برابر ما چشم‌انداز تازه‌ای از معرفت در میدان جریه درونی می‌گشاید. این کار نیمی از شعار مسلمانی است و به کار نیم دیگر آن می‌ماند که با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگ‌های کهن بر آنها پوشانده بودند. اسلام روح مشاهده از روی نقادی در جریه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است. بنابر این به جریه باطنی و عارفانه. هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارفی باشد. اکنون باید به چشم یک جریه کاملاً طبیعی نظر شود. و مانند سیماهای دیگر جریه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد. این مطلب از وضع پیغمبر در برابر جریه روانی ابن صیاد آشکار می‌شود. وظیفه تصوف در اسلام تنظیم و تنسیق جریه باطنی بوده است. در ضمن این مطلب را باید پذیرفت که ابن خلدون تنها مسلمانی است که با روحی کاملاً علمی به این مطلب توجه کرده بوده است. ولی جریه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت و با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود» (بازسازی فکر دینی در

اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۴ - س ۲۰).

آنچه از تقریر فوق حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم می‌باشد اینک:

۱ - اقبال در تقریر فوق تلاش می‌کند تا برای تبیین «جایگاه پیشگام» به تبیین فلسفی موضوع «پیشگام» پردازد و توسط آن اقدام به دستگامسازی کلامی در این رابطه بنماید.

۲ - اقبال در تقریر فوق برای تبیین کلامی و فلسفی «جایگاه پیشگام» می‌کوشد تا توسط تبیین تلائم بین معرفت بشری و معرفت دینی به این مهم پردازد.

۳ - اقبال در تبیین «جایگاه پیشگام» بر پایه جایگاه معرفت و حرکت و حیات به این مهم می‌پردازد و از آنجائیکه او در پرتو حیات و تکامل و هدف‌داری و زمان معتقد به فرایندی بودن پیروسی حیات می‌باشد، در این رابطه برای تبیین جایگاه معرفت دینی و نبوی و تلائم آن با معرفت بشری، او معتقد است که حیات در بستر تکامل در مرحله‌ای از شدن خود به نقطه‌ای رسید که با تکوین انسان دیگر امکان استمرار درون ذاتی وجود و حیات مانند گذشته نبود، در نتیجه با ظهور انبیاء الهی هدایت تکامل از فرایند طبیعی وارد فرایند انسانی و پیشگام شد، نخستین پیشگامان هدایتگر انسان در عرصه حیات و تکامل از نظر اقبال پیامبران الهی بودند که توسط وحی نبوی تلاش می‌کردند تا هدایتگر انسان در عرصه تکامل و هدف‌داری باشند.

۴ - اقبال در رابطه با تبیین جایگاه پیامبران الهی به عنوان سر قافله سالار حرکت پیشگامان مستضعفین جهت استمرار حیات و تکامل و هدف‌داری جوامع بشری بر پدیده معرفت دینی توسط وحی نبوی که به صورت تجربه باطنی برای پیامبران الهی و در اوج آنها برای پیامبر اسلام حاصل می‌شد، تکیه می‌نماید و در این رابطه است که اقبال وحی نبوی پیامبران الهی را به عنوان مشعل‌داران پیشگامان مستضعفین، آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید مطرح شده است: **(«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ -** به تحقیق هدف ارسال

انبیاء الهی توسط کتاب و وحی نبوی و میزان آن بوده است تا مستضعفین یا توده‌های مردم را جهت برپائی قسط و عدالت در جامعه بشری برآشوبانند و آهن را در این رابطه به کار گیرند، چراکه در آهن منافع مستضعفین و توده‌ها نهفته است تا خداوند حتی در مرحله بعد از نبوت پیامبران الهی در این رابطه بداند که پیشگامان ادامه دهنده راه انبیاء کیانند البته خداوند توانا و عزتمند می‌باشد» (سوره حدید - آیه ۲۵)، در ادامه غریزه یا هدایت درون ذات حیات و تکامل می‌داند که البته خود وحی نبوی پیامبران الهی از نظر اقبال متعلق به دوران کودکی انسان در عرصه حیات و تکامل می‌باشد.

بنابر این در این رابطه است که اقبال در تبیین حرکت فرایندی پیشگام معتقد است که با تولد عقل و عقلانیت انسان، فرایند حرکت پیشگامان وارد فاز جدیدی شد، چراکه علم و آگاهی که از نظر اقبال جزء معرفت بشری می‌باشد، در ادامه معرفت دینی انبیاء است، و مولود معرفت دینی انبیاء می‌باشد که این معرفت بشری در عصر پیامبر اسلام توسط تولد عقل برهان استقرائی در بشر، به کمال خود رسید؛ و با این پروژه بود که پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام تحقق پیدا کرد.

این نجوم و طب وحی انبیاء است	عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم‌ست این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود	اول او لیک عقل آن را می‌فزود
هیچ حرفت را ببین کین عقل ما	تاند او آموختن بی‌اوستا
گرچه اندر فکر موی اشکاف بد	هیچ پیشه رام بی‌استا نشد
دانش پیشه ازین عقل آر بدی	پیش‌های بی‌اوستا حاصل شدی

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - ص ۶۸۶ - ابیات ۱۳۰۵ تا ۱۳۱۱

روح او و ریح او ریحان ماست	هر ک او عاقل بود او جان ماست
زانک فیضی دارد از فیاضیم	عقل دشنام دهد من راضیم
نبود آن مهمانیش بی‌مأنده	نبود آن دشنام او بی‌فائده
من از آن حلوای او اندر تبم	احمق آر حلوا نهد اندر لبم
نور عقلست ای پسر جان را غزی	مأنده عقلست نی نان و شوی
از جز آن جان را نیابد پرورش	نیست غیر نور آدم را خورش
کین غذای خر بود نیان حر	زاین خورش‌ها اندک اندک باز بر
لقمه‌ای نور را اکل شوی	تا غذای اصل را قابل شوی
فیض آن جانست کین جان شدست	عکس آن نورست کین نان شدست
خاک ریزی بر سر نان و تنور	چون خوری یکبار از مآکول نور
که در آموزی چو در مکتب صبی	عقل دو عقلست اول مکسبی
از معانی وز علوم خوب و بکر	از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر
لیک تو باشی زحفظ آن گران	عقل تو افزون شود بر دیگران
لوح محفوظ اوست کو زاین درگذشت	لوح حافظ باشی اندر دور و گشت
چشمه آن در میان جان بود	عقل دیگر بخشش یزدان بود
نی شود گنده نه دیرینه نه زرد	چون زسینه آب دانش جوش کرد
کو همی جوشد زخانه دم بدم	ور ره نبعش بود بسته چه غم
کان رود در خانه‌ای از کوی‌ها	عقل خصیلی مثال جوی‌ها
از درون خویشتن جو چشمه را	راه آبش بسته شد. شد بی‌نوا

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۷۱۹ - ابیات ۱۹۶۴ - ۱۹۸۵

و با تحقق پروژه ختم نبوت توسط تولد عقل برهان استقرائی در بشر بود که از آن مرحله، در غیبت انبیاء الهی توسط معرفت بشری در پیوند تطبیقی (نه انطباقی) با معرفت دینی انبیاء ابراهیمی، طبق گفته قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید «پیشگامان مستضعفین، جهت بر شورانیدن توده‌ها برای برپائی قسط و عدالت اجتماعی که

هدف رسالت انبیاء الهی بود، جایگزین انبیاء الهی شدند تا توسط معرفت بشری در تلام با معرفت دینی به صورت تطبیقی، رسالت هدایت برپائی قسط و عدالت اجتماعی پر دوش بگشند.»

عاقلان باشد که او با مشعله است	او دلیل و پیشوای قافله است
بی رو نور خود ستان پیش رو	تابع خویش است آن بی خویش رو
مؤمن خویش است و ایمان آورد	هم بدان نوری که جانش زو چرید
دیگری که نیم عاقل آمد او	عاقلی را دیده خود داند او
دست در وی زد چو کور اندر دلیل	تا بدو بینا شد و چست و جلیل
ره نداند نه کثیر و نه و قلیل	ننگش آید آمدن خلف دلیل
می رود اندر بیابان دراز	گاه لنگان آیس و گاهی بتاز
شمع نی تا پیشوای خود کند	نیم شمعی نی که نوری کد کند
نیست عقلش تا دم زنده زند	نیم عقلی نی که خود مرده کند
مرده آن عاقل آید او تمام	تا بر آید از نشیب خود بیام
عقل کامل نیست خود را مرده کن	در پناه عاقلی زنده سخن

مولوی - مثنوی - دفتر چهارم - ص ۷۳۱ - ابیات ۲۲۰۶ تا ۲۲۱۹

۵ - اقبال اولین متکلم و نظریه پرداز جهان اسلام بود که پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام را در عرصه تولد عقلانیت انسانی و جایگزین شدن این عقلانیت در استمرار حیات و هدفداری به جای پروژه وحی نبوی (که از نظر اقبال مربوط به دوران کودکی انسان بود) تبیین کرد.

علی هذا، بدین ترتیب بود که علامه محمد اقبال لاهوری پس از اینکه برای نخستین بار در تاریخ علم کلام مسلمانان، با تفکیک تجربه حسی و تجربه باطنی و تجربه دینی در فصل اول کتاب گرانسنگ «بازسازی فکر دینی» خود (که مانیفست اندیشه های اقبال می باشد) وحی نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه دینی دانست که توسط پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام به وسیله تجربه باطنی و اعتلای



وجودی پیامبران که از نظر اقبال همان معراج می‌باشد، بسترهای نزول وحی نبوی در مهبط وجودی پیامبران ابراهیمی فراهم گردیده است؛ و صد البته هر چند محمد اقبال بین تجربه دینی پیامبران ابراهیمی با تجربه باطنی عرفا تفاوتی از فرش تا عرش قائل است ولی برای فهم جنس تجربه دینی توسط مسلمانان، اقبال جنس تجربه دینی انبیاء ابراهیمی را، از جنس تجربه باطنی می‌داند که پیامبران ابراهیمی در مرحله فاز حرائی خود، توسط پراتیک باطنی یا تجربه باطنی در راستای معراج وجودی خود تلاش کرده‌اند و با آن تجربه‌های باطنی بوده است که بسترهای جذب وحی الهی را در خود ایجاد کرده‌اند.

به این ترتیب است که از نظر اقبال معرفت دینی توسط وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام تکوین پیدا می‌کند. لذا در ادامه این پروسس معرفت دینی بوده است که با «ختم نبوت پیامبر اسلام، توسط چند منبعی شدن منابع شناخت انسان توسط قرآن و خروج معرفت انسان، از انحصار تک منبعی قبلی وحی نبوی و طرح طبیعت و تاریخ و درون انسان، در کنار منبع وحی شرایط جهت تولد عقل برهان استقرانی بشر، همراه با معرفت بشری فراهم گردید». لذا از نظر اقبال «تولد معرفت بشری، در عصر پیامبر اسلام همراه با تولد عقل برهان استقرانی، توسط چند منبعی شدن شناخت بشر، بوسیله قرآن حاصل گردید، لذا همین تولد «معرفت بشری» در کنار «معرفت دینی» در عصر پیامبر اسلام، از نظر اقبال شرایط جهت ختم نبوت پیامبر اسلام فراهم کرد و از بعد از تولد «معرفت بشری توسط عقل برهان استقرانی» بود که بین «معرفت بشری و معرفت دینی» رابطه سه گانه «دگماتیسم و انطباقی و تطبیقی» حاصل گردید.

به این ترتیب که «رویکرد دگماتیسم با نفی معرفت بشری، معرفت دینی را مطلق کرد» و برعکس آن «رویکرد انطباقی، با عمده کردن معرفت بشری، معرفت دینی را در استخدام معرفت بشری در آورد» و در «رویکرد تطبیقی، معرفت بشری و معرفت دینی در پیوند دیالکتیکی با هم مطرح شدند»؛ و بدین ترتیب است که اقبال در عرصه پروژه بازسازی فکر دینی خود، به دنبال این «پیوند تطبیقی و دیالکتیکی بین

معرفت دینی و معرفت بشری می‌باشد». البته علامه محمد اقبال لاهوری با «شعار پیوند بین ابدیت و تغییر در پروژه بازسازی خود به دنبال معماری دیالکتیکی بین معرفت بشری و معرفت دینی در راستای دستیابی به اسلام تطبیقی می‌باشد.»

فراموش نکنیم که کلید واژه علامه محمد اقبال لاهوری «در راستای پیوند بین ابدیت و تغییر یا بین معرفت بشری و معرفت دینی، پروژه اجتهاد در اصول و فروع در کل اسلام، از خداوند تا فقه و از کلام تا اخلاق و اعتقادات می‌باشد.» باری این پروژه محمد اقبال توسط معلم کبیرمان شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد بالاخره به بار نشست؛ و بدین ترتیب است که اقبال نخستین متکلمی است که در تاریخ اسلام، توسط تبیین کلامی و فلسفی، ختم نبوت پیامبر اسلام در بستر حیات و هدف‌داری و توسط تولد عقل برهان استقرائی بشر در عصر بعثت پیامبر اسلام، به تبیین کلامی و فلسفی حرکت «پیشگامان مستضعفین» در ادامه راه انبیاء جهت هدایت مبارزه توده‌ها برای برپائی قسط و عدالت اجتماعی پرداخت.

۶ - از نظر اقبال منابع شناخت «پیشگامان مستضعفین»، در عصر بعد از ختم نبوت پیامبر اسلام، دیگر مانند زمان انبیاء الهی ماقبل پیامبر اسلام، محدود به وحی نبوی یا معرفت دینی نمی‌شود، چرا که تا زمان تولد عقل برهانی استقرائی بشر در زمان پیامبر اسلام، «بشریت در عرصه شناخت و اپیستمولوژی تک منبعی بودند و تنها منبع شناخت آنها فقط وحی نبوی یا معرفت دینی بود». به همین دلیل اقبال دوران تک منبعی بشر یا دورانی که انبیاء الهی به عنوان پیشگامان ناس جهت قیام برای قسط و عدالت اجتماعی بودند، دوران نابالغی و کودکی بشر می‌خواند و از زمانیکه «پیشگامان ناس و مستضعفین» در مرحله بعد از ختم نبوت پیامبر اسلام به عنوان هدایت‌گر قیام ناس مشعل‌دار حرکت توده‌ها جهت قیام به قسط و برقراری عدالت اجتماعی شدند، بشریت وارد مرحله بلوغ عقلانی خود گردید.

۷ - مشخصه «پیشگامان مستضعفین» از نظر اقبال عبارتند از:

الف - عقلانیت.

ب - استمرار رسالت انبیاء الهی در راستای شورانیدن عقول توده‌ها و مستضعفین جهت برپائی قسط و عدالت اجتماعی.

ج - چند منبعی بودن ایپستمولوژی و شناخت آنها در چارچوب پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری.

د - نقد قدرت در سه مؤلفه اقتصادی و سیاسی و معرفتی آن.

ه - کشف حقیقت در راستای ادامه رسالت انبیاء الهی جهت خودآگاه کردن مستضعفین و ناس برای بر شورانیدن آنها جهت برپائی قسط و عدالت.

و - رسالت «پیشگامان مستضعفین» بر شورانیدن عقول توده‌ها و مستضعفین جهت برپائی قسط و عدالت اجتماعی در جامعه خود می‌باشد.

۸ - از نظر اقبال برای «پیشگامان مستضعفین»، «معرفت و شناخت برعکس پیامبران الهی دو مؤلفه‌ای می‌باشد که این دو مؤلفه عبارتند:

الف - معرفت دینی،

ب - معرفت بشری.

در نتیجه به این دلیل است که اقبال رسالت نظری «پیشگامان مستضعفین» در پیوند تطبیقی بین دو مؤلفه معرفت یعنی معرفت بشری و معرفت دینی تعریف می‌کند. چراکه «پیشگامان مستضعفین» در عصر ختم نبوت، آنچنانکه اقبال می‌گوید رسالت‌شان پیوند بین ابدیت و تغییر می‌باشد. ابدیت از نظر اقبال همان معرفت دینی است که پیشگامان مستضعفین جهت هدایت‌گری توده‌ها و بر شورانیدن عقول آنها، موظف به تکیه تطبیقی بر آن می‌باشند. شاید به همین دلیل باشد که از نظر اقبال بزرگترین وظیفه «پیشگامان مستضعفین» اصلاح‌گرایی نظری و عملی اسلام و مسلمانان توسط بازسازی اسلام‌شناسی بر پایه «پیوند بین ابدیت و تغییر» یا «بین معرفت دینی و معرفت بشری» می‌باشد.

۹ - اقبال «ابدیت و معرفت دینی» را همان تجربه نبوی پیامبران الهی و در رأس

آنها پیامبر اسلام می‌داند که توسط آن پیشگامان مستضعفین در عرصه نظری موظفند تا «ابدیت یا معرفت دینی» را برای خود به صورت عصری تعریف نمایند و به همین دلیل آنچنانکه در تقریر فوق دریافتیم اقبال معتقد است که «جوهر وحی نبوی پیامبر اسلام (که از نظر معلم کبیرمان شریعتی این جوهر همان توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید طبیعی می‌باشد) در عصر ختم نبوت به عنوان ابدیت و معرفت دینی پیشگامان جهت پیوند با تغییر یا پیوند با معرفت بشری ثابت می‌ماند و جزء ذاتیات دین به شمار می‌آید و تنها در این چارچوب است که از نظر اقبال و شریعتی امکان دستیابی به اسلام تطبیقی یا اسلام بازسازی شده توسط پیوند بین ابدیت و تغییر یا پیوند بین معرفت بشری و معرفت دینی ممکن می‌باشد.»

بنابراین از نظر اقبال معرفت دینی برای «پیشگامان مستضعفین» همان ابدیت یا جوهر ثابت قرآن است «که این جوهر ثابت عبارت است از همان توحید در مؤلفه‌های پنج گانه تبیینی آن، اعم از توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید اخلاقی و توحید طبیعی می‌باشد»؛ اما «معرفت بشری از نظر اقبال که همان تغییر است، عبارت است از تمامی دستاوردهای تجربی بشر که بتواند در پیوند با معرفت دینی مسیر تکامل حرکت جامعه بشری را هموار نماید». چراکه اقبال هدف غائی رسالت همه انبیاء الهی و «پیشگامان مستضعفین» را در مرحله ختم نبوت اعتلای مسیر حیات و تکامل همه وجود می‌داند.

۱۰ - اقبال جنس معرفت دینی که تعیین کننده ابدیت برای اسلام تطبیقی پیشگامان مستضعفین می‌باشد را، - در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - از جنس تجربه می‌داند، نه از جنس پکیج ارسالی از ماوراءالطبیعت به طبیعت، آنچنانکه اسلام دگماتیسم اعم از فقهاتی و روایتی و فلسفی یونانی‌زده و کلام اشعری‌گری به آن اعتقاد داشتند.

۱۱ - اقبال از سر سلسله جنبان متکلمین و فلاسفه‌ای بود که در عرصه بازسازی اسلام تطبیقی پیشگامان مستضعفین در مرحله ختم نبوت بین معرفت دینی که محصول تجربه نبوی پیامبران الهی می‌باشد و معرفت بشری که محصول تجربه انسان‌ها است

در کادر تفکیک بین ابدیت و تغییر مرزبندی ایجاد کرد.

۱۲ - اقبال در تقریر فوق با اینکه به مرزبندی و تفکیک بین معرفت دینی و معرفت بشری در فرایند تاریخی ختم نبوت معتقد است و با اینکه معرفت دینی را به عنوان ابدیت جوهر وحی نبوی می‌داند، در عرصه معرفت بشری که از نظر او همان تغییر می‌باشد و محصول تجربه بشری است، «معتقد به عصری بودن معرفت بشری است» و توسط این عصری بودن معرفت بشری است که اقبال نام معرفت بشری را در دستگاه نظری خود «تغییر» گذاشته است.

۱۳ - اقبال در عرصه مؤلفه معرفت بشری تکوین دهنده عقلانیت پیشگامان مستضعفین بر پیوند دو نوع عقلانیت ابزاری و عقلانیت نقدی می‌باشد که معرفت بشری پیشگامان مستضعفین فقط محدود به عقلانیت نقدی صرف نمی‌شود، بلکه با آرایش سه نوع تجربه حسی و تجربه باطنی و تجربه نبوی یا دینی در تلائم با یکدیگر حاصل می‌شود.

پایان



**«اجتهاد در اصول» که نشر در نوشته‌های خود تاکید  
می‌کند به چه معنایی است و تفاوت آن با «فروع  
فقهی» کدام است؟**





موضوع، «اجتهاد در اصول که این همه نشر مستضعفین و آرمان مستضعفین در ۴۰ سال گذشته، در نوشته‌های خود بر آن تکیه کرده و می‌کند، به چه معنائی است؟» «تفاوت آن با اجتهاد در فروع فقهی که اسلام فقاهتی در بیش از هزار سال گذشته بر آن تکیه کرده و می‌کند، کدام است؟»

برای پاسخ به این سؤال ستبر و کلیدی، نخست باید توجه داشته باشیم که «نخستین منادی این شعار در تاریخ اسلام حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری است که در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - س ۱ فریاد بر آورد که:

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام را مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شنایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد.»

۱ - هدف اقبال از «اصل اجتهاد در اصول، پیوند دادن بین دو اصل ابدیت و تغییر

می‌باشد.» آنچنانکه خود او در کتاب «بازسازی فکر دینی - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - س ۵» در این رابطه می‌گوید:

«اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد. باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار دهد. یعنی بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی. چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد خوانده می‌شود.»

بنابراین هدف اول حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری از شعار «اجتهاد در اصول پیوند دادن بین دو اصل ابدیت و تغییر می‌باشد.» چرا که علامه محمد اقبال لاهوری، «به اسلام دینامیک اعتقاد داشت، نه به اسلام استاتیک»؛ و از آنجائیکه از نظر او، «مبانی دینامیزم اسلام، پیوند تطبیقی بین معرفت دینی و معرفت بشری می‌باشد» یا آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید، «پیوند بین علم و دین است.»

علی ایحال، در این رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری، به وحی نبوی پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها وحی نبوی پیامبر اسلام، یعنی قرآن به عنوان منبع اولیه معرفت بشری نگاه می‌کند و وحی نبوی پیامبر اسلام، یعنی قرآن را در کانتکس معرفتی تبیین می‌نماید و آبخور تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام را برای اولین بار در تاریخ اسلام به صورت وحی دینامیکی یا تجربی خود پیامبر اسلام تعریف و تشریح و تبیین کرد و در این چارچوب بین تجربه نبوی پیامبر اسلام، با تجربه آگزیستانسی عرفا دیوار چین ایجاد نمود؛ و توسط تبیین معرفتی وحی نبوی پیامبر اسلام در کانتکس آبخور تجربه باطنی پیامبر اسلام، خود همین قرآن را عامل تولد عقل برهان استقرائی در بشر در قرن هفتم میلادی اعلام کرد.

لذا در این راستا او برای تبیین و تعریف، «پیوند بین علم و دین، یا بین معرفت دینی و معرفت بشری، به عنوان دو منبع معرفتی، علاوه بر اینکه به رابطه دو طرفه و دیالکتیکی، بین معرفت دینی و معرفت بشری قائل است و هر گونه رابطه یک طرفه بین علم و دین یا معرفت بشری با دین را رد می‌کند، از آنجائیکه معتقد است که آبخور اولیه معرفت علمی بشر همان معرفت نبوی پیامبران ابراهیمی و قرآن پیامبر اسلام می‌باشد، لذا در این رابطه او برای ایجاد پیوند تطبیقی بین علم و دین یا معرفت بشری و معرفت دینی معتقد به شعار بازسازی اسلام در آغاز قرن بیستم شد.»

صد البته، شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام اقبال، با شعار احیاء اسلام امام ابو حامد محمد غزالی در کتاب احیاء العلوم و کیمیای سعادت، متفاوت می‌باشد.» چرا که، هم پروژه بازسازی اسلام و هم پروژه احیاء اسلام در تحلیل نهایی یک باز تولید و باز شناسی مهندسی شده مجدد می‌باشد، با این تفاوت که «باز شناسی اسلام، در پروژه احیاء توسط معرفت درون دینی انجام می‌گیرد، اما باز شناسی اسلام در پروژه بازسازی، توسط دو معرفت برون دینی و درون دینی به صورت تطبیقی به انجام می‌رسد.» همان معماری که قهرمان آن در قرن بیستم حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن معلم کبیرمان شریعتی و آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در ۴۰ سال گذشته بوده است «یعنی شعار احیاء اسلام غزالی، بازسازی درون دینی توسط خود معرفت دینی می‌باشد، (به عبارت دیگر در چارچوب شعار احیاء اسلام، ما دیگر نیازمند به معرفت بشری یا علم برون دینی انسان نداریم و برای معرفت بشری در این رابطه ارزشی قائل نیستیم) در صورتی که، در چارچوب شعار بازسازی اسلام حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، باز شناسی و بازسازی و بازخوانی و باز تولید اسلام، توسط پیوند بین معرفت بشری و معرفت دینی یا بین علم و دین ممکن شدنی است و بدون معرفت بشری یا علم بشری، تنها با معرفت دینی، آنچنانکه امام محمد غزالی می‌گفت - امکان بازسازی اسلام وجود ندارد.»

لذا در این رابطه است که محمد اقبال، آبخور تولید معرفت بشری یا علم که همان عقل برهانی استقرائی بشر می‌باشد، مولود بعثت پیامبر اسلام و خود قرآن در قرن

هفتم می‌داند و باز در این رابطه است که اقبال، «علت ختم نبوت پیامبر اسلام را در همین تولد عقل برهانی استقرائی بشر در قرن هفتم میلادی توسط بعثت پیامبر اسلام تبیین می‌کند.» که از منظر او «خود این امر باعث پیوند بین علم و دین می‌گردد.» بنابراین از نظر اقبال.

اولاً «بین دین و فهم دین دیوار چین وجود ندارد.»

ثانیاً از منظر او، «دین به معنای طلسم غیر قابل تغییر و غیر قابل دسترسی فکر بشر نیست و آنچنانکه علم را در چارچوب معرفت بشری تبیین می‌کنیم، خود دین هم باید در چارچوب معرفت دینی از زمان پیامبر الی زماننا هذا تعریف نمایم.»

ثالثاً از نظر اقبال، «تنها راه رهائی مسلمانان در فرایند پس از وفات پیامبر اسلام یعنی فرایند ختم نبوت، پیوند تطبیقی بین معرفت بشری و معرفت دینی یا بین علم و دین، توسط اولویت معرفت دینی می‌باشد، که کلیدواژه انجام این همه مهم از نظر اقبال، در موتور اسلام تاریخی یعنی اجتهاد در اصول نهفته است.»

لذا در این رابطه که اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۴ - س ۱۳» می‌گوید:

«به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی بشود. در نتیجه، بایستی که ما از لحاظ روحی، آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند. در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند. و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده. آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردند و گسترده آن بپردازند.»

پایان



**چگونه می‌توان «دموکراسی» را «دموکراتیک» کرد؟**



آیا می‌توانیم مبانی و بسترهای «دموکراتیک کردن دموکراسی» را به دو مؤلفه «نظری و عملی»، یا «تجربی و تئوریک» تقسیم کنیم؟

آیا «بدون مبانی نظری و تئوریک دموکراتیک کردن» تنها با نکیه «بر تجارب گذشته اجتماعی و تشکیلاتی خویش، می‌توانیم دموکراسی را در عرصه جامعه و تشکیلات دموکراتیک کنیم؟»  
آیا بدون «احزاب یقه آبی» یا «حرکت تحزب‌گرایانه از پائینی‌های جامعه» تنها با «احزاب یقه سفید» یا «حرکت تحزب‌گرایانه از بالا به پائین» آنچنانکه مصدق معتقد بود، می‌توان «به جامعه مدنی پایدار و دموکراسی دموکراتیزه شده» دست پیدا کرد؟

اگر بپذیریم که «علت شکست دولت مصدق در برابر کودتای ۲۸ مرداد، فقدان سازماندهی سیاسی و تشکیلاتی در پائینی‌های جامعه ایران بوده است» و جبهه ملی مصدق در چارچوب استراتژی پارلمانتاریستی‌اش، «تنها یک تشکیلات تبلیغاتی و پارلمانتاریستی صرف بوده است»، چرا مصدق نتوانست برای جبهه ملی خود «یک تشکیلات گسترده در پائینی‌های جامعه ایران به وجود بیاورد؟»

آیا «بدون اقدام عملی تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه توده‌ای در راستای تکوین و دستیابی به احزاب زحمتکشان شهر و روستای مردم ایران» می‌توان به دموکراسی پایدار و جامعه مدنی



جنبشی دست پیدا کرد؟

چرا در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، جنبش‌های دموکراسی‌خواهانه مردم ایران شکست خورده است؟

چرا در طول بیش از نیم قرن گذشته جریان‌هایی که با رویکرد چریکی و ارتش خلقی و مبارزه مسلحانه پیشگام و تئوری پیشاهنگ لنین در جامعه ایران مبارزه کرده‌اند، «توانسته‌اند حداقل به سازماندهی عمودی و آهنین در جامعه ایران دست پیدا کنند»، اما «جریان‌های تحزب‌گرایانه مردمی حتی در شکل اقدام تحزب‌گرایانه ارشاد شریعتی در این رابطه ناکام بوده‌اند؟»

چرا علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه «حرکت اصلاح‌گرایانه نظری توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام موفق گردید»، اما همین اقبال لاهوری در عرصه «حرکت اصلاح‌گرایانه عملی یا سیاسی نتوانست به پروژه دموکراسی روحانی خود دست پیدا کند؟ و پروژه استقلال پاکستان و تجزیه هندوستان او، به جای آب سر از چاه درآورد؟»

چرا پروژه «ضد انحطاط‌گرایی سیاسی و تمدنی سیدجمال الدین اسدآبادی در نیمه دوم قرن نوزده شکست خورد؟»

چرا «جنبش اجتماعی ضد استبدادگرایانه مردم ایران در سال ۵۷ نتوانست هژمونی انقلاب ضد استبدادی بهمن ۵۷ حتی بعد از پیوند با جنبش کارگری ایران در دست خود بگیرد؟»

چرا «جنبش اجتماعی مردم ایران در جریان قیام ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهانه خود در سال ۸۸ نتوانست مانند جنبش اجتماعی ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران، با جنبش کارگری ایران پیوند برقرار کند؟»

«چرا جنبش دانشجویی ایران در قیام تیرماه ۷۸ نتوانست با جنبش اجتماعی مردم ایران پیوند برقرار کند؟»

چرا رژیم‌های ارتجاعی حاکم در طول ۱۵۰ سال گذشته در ایران، «تلاش کرده‌اند تا توسط سرنیزه و اشاعه اندیشه‌های فردگرایانه سنتی و فرهنگی و مذهبی و فقهی و سیاسی و

حتی ورزشی، به مبارزه با رویکرد اقدام عملی سازمان‌گرایانه توده‌ای در گروه‌های مختلف اجتماعی پردازند؟»

«آیا تا زمانی که نتوانیم رویکرد تحزب‌گرایانه را نهادینه کنیم، می‌توانیم به جامعه مدنی پایدار و دموکراسی پایه‌دار دست پیدا کنیم؟»

چگونه می‌توانیم در جامعه امروز ایران «با نفی رویکرد فردگرایانه سنتی و مذهبی و فقهی و سیاسی و لیبرالیستی، جامعه ایران را به‌طرف حرکت تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جمعی سوق دهیم؟»

«چرا معلم کبیرمان شریعتی در حرکت تحزب‌گرایانه نظری و عملی یکسال و نیم ارشاد خود (که از فروردین ماه سال ۵۰ پس از خروج جریان شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد، لغایت آبان ۵۱ که حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی بسته شد)، هر چند در حرکت نظری اصلاح‌گرایانه خود توسط تدوین اسلام‌شناسی ارشاد موفق گردد، اما در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه عملی خود، به علت تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی ایران شکست خورد؟»

چرا از بعد از بسته شدن ارشاد در آبان ۵۱ و دستگیری معلم کبیرمان شریعتی در بهار ۵۲، گرچه خود شریعتی در نامه به همایون شعار «حزب شدن ارشاد می‌داد» ولی «با خاموش شدن ارشاد و خاموش کردن معلم کبیرمان شریعتی، دیگر دود سفیدی در استمرار حرکت تحزب‌گرایانه شریعتی از حرکت پیشگام و جنبش دانشجویی ایران بلند نشد؟»

چرا امروز با اینکه نزدیک به نیم قرن از خاموش شدن آتشفشان ارشاد شریعتی می‌گذرد، حرکت دو مؤلفه‌ای نظری و عملی او،

اولاً فقط محدود به تبلیغ حرکت نظری او (تا زمان پایان حیات فیزیکی‌اش) شده است.

ثانیاً حرکت اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه او که به شعار «آگاهی و آزادی و برابری» در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» تدوین پیدا کرد به‌کلی فراموش شده است.

ثالثاً حرکت نظری او محدود به تبلیغ اندیشه‌های فردگرایانه و کویریات او با شعار «عرفان و برابری و آزادی» شده است؟

آیا با شعار «عرفان و برابری و آزادی» که شعار انسان‌گرایانه فردی معلم کبیرمان شریعتی بود، می‌توان به حرکت حزب‌گرایانه جمعی شریعتی به صورت عینی و عملی، دست پیدا کرد؟ آیا بحران تشکیلاتی آرمان مستضعفین، از نیمه دوم سال ۵۹ معلول تکیه استراتژیک عملی و عینی بر شعار «عرفان، برابری آزادی» نبود؟

چرا تکیه استراتژیک و عینی و عملی جهت اقدام عملی سازمان‌گرایانه جمعی، به جای شعار «آگاهی، آزادی و برابری»، بر شعار «عرفان، برابری و آزادی»، باعث می‌گردد تا با رشد پوزیتیویست و قشری‌گری فردگرایانه (آنچنانکه از نیمه دوم سال ۵۹ در حرکت آرمان مستضعفین شاهدان بودیم) هر گونه حرکت تشکیلاتی و سازمان‌گرایانه و حزب‌گرانه جمعی غیر ممکن بشود و تشکیلات مربوطه دچار بحران و پراکندگی و بن بست بشوند؟

چرا هر گونه عرفانی به جز عرفان اجتماعی علامه محمد اقبال لاهوری، در حرکت‌های سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه، (حتی کویریات شریعتی و عرفان مولوی) به صورت یک آفت تشکیلاتی، تبلور پیدا می‌کند و باعث فردگرایی و پوزیتیویست و قشری‌گری و حرکت‌های صوفیانه در تشکیلات جمعی می‌شود؟

چرا شعار «عرفان، برابری و آزادی» در عرصه حرکت سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه جمعی «به علت عمده و مطلق شدن، کویریات و عرفان صوفیانه فردی» (مانند حرکت آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹) یک خطر استراتژیک می‌باشد؟

چرا در سال ۵۹ و ۶۰ به علت «عمده شدن عرفان صوفیانه و کویریات شریعتی» در چارچوب شعار «عرفان، برابری و آزادی» در حرکت جمعی آرمان مستضعفین، قدرت مقابله تئوریک از مؤسسين این حرکت گرفت؟

چرا تنها «عرفان اجتماعی اقبال» می‌تواند در عرصه شعار «آگاهی و آزادی و برابری» کادرپرور بشود؟

چرا جریان‌های لیبرال‌گرای مذهبی در جامعه امروز ایران جهت بسترسازی حرکت لیبرالیستی خودشان و مقابله کردن با «عرفان اجتماعی اقبال»، بر طبل عرفان فردگرایانه و صوفیانه و جبرگرایانه و دنیاگریز و جامعه‌ستیز مولوی و حافظ می‌کوبند؟

چرا مؤسسين حرکت آرمان مستضعفين در تحليل نهائی خود «علل بحران تشکیلاتی سال ۵۹ - ۶۰ را تکیه استراتژیک کردن بر شعار «عرفان، برابری و آزادی» دانستند؟

چرا تکیه بر شعار «عرفان و برابری و آزادی» باعث مطلق و عمده شدن عرفان و فردگرایی در حرکت تشکیلاتی می‌شود؟

چرا تکیه مکانیکی بر «کویریات شریعتی» بسترساز رشد فردگرایی و رویکرد صوفیانه و قشری‌گری در تشکیلات می‌شود؟

چرا برای برداشت «عرفان اجتماعی از کویریات شریعتی»، باید «کویریات شریعتی را در کادر عرفان اجتماعی علامه محمد اقبال لاهوری فهم کنیم، نه برعکس؟»

چرا نشر مستضعفين در بیش از هفت سالی که از حیات برونی‌اش می‌گذرد، در نوک پیکان حرکت نظری و ترویجی خود، «تبيين مانیفست و منظومه معرفتی علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه اسلامیات و فلسفه و کلام و عرفان قرار داده است؟»

چرا نشر مستضعفين معتقد است که «باید منظومه معرفتی شریعتی را در کادر مانیفست نظری اقبال فهم کنیم، نه برعکس؟»

چرا در قرن بیستم و یکم «این منظومه معرفتی اقبال است که می‌تواند به اندیشه شریعتی مبانی عرفانی و کلامی و فلسفی ببخشد و بی‌اندیشه اقبال منظومه معرفتی شریعتی ابر خواهد بود؟»

چرا شریعتی نتوانست در مدت یک و سال نیم حرکت ارشاد خود (۵۰ تا ۵۱) حتی به اندازه انگلستان یک دست «کادرسازی» یا آنچه‌انکه خود او می‌گفت «افراد تولید کننده فکر بسازد؟»

چرا بزرگترین ضعف جریان‌های طرفدار شریعتی «ضعف در کادرسازی یا افراد مدیریت کننده نظری و عملی است؟»

چرا جریان‌های طرفدار شریعتی «جهت هدایت‌گری نظری و عملی منتظر کادرهای همه جانبه خودرو هستند؟»

چرا جریان‌های طرفدار شریعتی «به جای تکیه بر رهبری جمعی و تشکیلات عمودی و افقی، همیشه دنبال کاریزماتیک یا شخصیت‌سازی فردی نمادی، جهت رهبری هستند؟»

چرا نیروهای طرفدار شریعتی تا هفت منزل شهر کویریات شریعتی، طی می‌کنند، «به یکباره بودا می‌شوند و نسبت به حرکت جمعی و تشکیلاتی بیگانه می‌گردند»؟

چرا در این شرایط، «به یک باره توسط دوست و دشمنان شریعتی، کویریات شریعتی عمده می‌شود؟»

چرا در شرایطی که نشر مستضعفین شعار «فهم شریعتی، در آینه اندیشه‌های اقبال سر داده است»، جریان‌های لیبرالیست مذهبی می‌کوشند تا با طرح «اکلکتیویته اقبال و تبلیغ برتری اقبال شاعر بر اقبال فیلسوف و اقبال مصلح و اقبال متکلم، اقبال فردی را بر اقبال اجتماعی حاکم می‌نمایند»، همان رویکردی که با تبلیغ «شریعتی کویری» (همراه با نفی اسلامیات و اجتماعیات و سوسیالیسم فلسفه تاریخ و دیالکتیک و مبارزه طبقاتی او) می‌کوشند تا «شریعتی فردی را بر شریعتی اجتماعی یا شریعتی سوسیالیستی» حاکم نمایند؟

چرا «مبانی فلسفی و مبانی کلامی و مبانی عرفانی و مبانی سوسیالیستی منظومه معرفتی شریعتی، همان مبانی فلسفی و کلامی و عرفانی و سوسیالیستی اندیشه اقبال لاهوری می‌باشد؟»

چرا «جریان‌های طرفدار شریعتی - اقبال، جهت مقابل با بحران حرکتی خویش قبل از هر چیز در عرصه نظری و تئوریک باید موضع خود را با عرفان فردی و عرفان اجتماعی روشن کنند؟»

آیا خارج از چارچوب منظومه معرفتی اقبال، «امکان تکیه تئوریک در عرصه حرکت جمعی بر مؤلفه‌های فلسفی و کلامی و عرفانی شریعتی وجود دارد؟»

در پاسخ به سؤال‌های فوق در اینجا به طرح مواردی چند می‌پردازیم:

الف - برای «دموکراتیک کردن دموکراسی» چه در عرصه جامعه و چه در عرصه تشکیلات، باید به نهادینه کردن پلورالیزم در جامعه و در تشکیلات بپردازیم و تا زمانی که پلورالیزم در عرصه جامعه و تشکیلات نهادینه نشود، امکان دموکراتیک کردن دموکراسی در جامعه و تشکیلات وجود ندارد. چراکه آنچه که باعث دستیابی به دموکراسی پایدار، در جامعه و تشکیلات می‌شود، پلورالیزم نهادینه شده است.

هر چند در یک تعریف کلی می‌توانیم «پلورالیزم را به معنای توزیع معرفت و اطلاعات در جامعه و تشکیلات (در برابر دموکراسی که توزیع قدرت و سوسیالیسم که توزیع ثروت می‌باشد) معنی کنیم، ولی نباید فراموش کنیم که نهادینه شدن پلورالیزم (سوسیالیسم یا دموکراسی) در جامعه یا تشکیلات، با تعریف آنها متفاوت می‌باشد. چرا که در عرصه نهادینه شدن، سخن بر سر مکانیزم اجرا است. لذا در این رابطه است که عواملی که باعث نهادینه شده پلورالیزم می‌شوند، عبارتند از:

۱ - سازماندهی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی توسط شوراها و احزاب و سندیکاها و اتحادیه‌ها و انجمن‌ها.

۲ - آزادی بیان و مطبوعات.

۳ - تکوین سازماندهی مستقل اجتماعی در گروه‌های مختلف جامعه، «از پائین به بالا، نه به صورت دستوری از بالا به پائین.»

بنابراین تا زمانی که پلورالیزم در جامعه و تشکیلات نهادینه نشود، امکان دموکراتیک کردن، دموکراسی یا دستیابی به دموکراسی پایدار وجود ندارد.

علی‌ایحال، هرگز نباید باور کنیم که آنچنانکه بورژوازی و لیبرالیسم تبلیغ می‌کنند، توسط «اصل تفکیک قوای منتسکیو به سه قوه مقننه و قضائیه و مجریه» و «اصل انتخابات و حق رأی جان لاک» می‌توانیم دموکراسی را در یک جامعه دموکراتیک کنیم. آنچنانکه، مشاهده می‌کنیم که در ۳۷ سالگی که از عمر رژیم مطلقه فقه‌پسندی بر

جامعه ایران می‌گذرد، با اینکه این رژیم توتالیتر هم طبق پروژه منتسکیو سه قوه قدرت را به‌صورت صوری از هم تفکیک داده است و هم طبق پروژه جان لاک، انتخابات و حق رأی به‌صورت صوری جاری و ساری کرده است، اما با همه این احوال «یک ذره از بقایای دموکراسی، حتی در شکل لیبرالیستی آن، در جامعه ایران در ۳۷ سال گذشته باقی نمانده است.»

ب - گرچه مصدق سر قافله سالار کاروان جنبش‌های رهائی‌بخش و دموکراتیک خلق‌های کشورهای پیرامونی و کشور ما ایران، در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بوده است، اما با نگاهی آسیب‌شناسانه به حرکت او، از آنجائیکه مصدق از آغاز تا انجام، معتقد به رویکرد پارلمانتاریستی بوده است، همین رویکرد و اعتقاد و گرایش مصدق به حرکت پارلمانتاریستی، باعث گردید تا مصدق از آغاز تا انتهای مبارزه خود، معتقد به تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی از طریق بالا به پائین به‌صورت قانونی و دستوری و مشارکت در قدرت باشد.»

لذا همین امر باعث گردید تا مصدق با اینکه از جایگاه کاریزماتیک در جامعه ایران برخوردار بوده است و در بین توده‌های مردم ایران از محبوبیت و مقبولیت سیاسی وافر برخوردار بود، به دنبال سازماندهی توده‌های مردم ایران در پائین نباشد» تا آنجا که حتی نتوانست و نخواست که انجمن‌های ایالتی و ولایتی که بستر ساز مشارکت مردم ایران در تعیین سرنوشت خودشان بود، تشکیل دهد و با اینکه مصدق شعار می‌داد که «قانون آجائی است که مردم باشند» و هیچگاه او «دموکراسی را به‌عنوان حکومت قانونی تعریف نکرد» و پیوسته معتقد بود که دموکراسی، حکومت مردمی است، با همه این احوال او فکر می‌کرد که ظرفیت قانون اساسی مشروطیت از یکطرف و حمایت مردم به‌صورت خودجوش از او، از طرف دیگر «باعث می‌گردد تا با عقب‌نشینی دربار توتالیتر پهلوی و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی، شرایط برای احیاء و تثبیت قانون اساسی مشروطیت در ایران جهت دموکراتیک کردن دموکراسی و دستیابی به دموکراسی پایدار فراهم بشود.»

که خروجی نهائی این رویکرد مصدق باعث گردید تا در روز ۲۸ مرداد ۳۲

هیچگونه مقاومتی از جانب توده‌های پیرو مصدق در برابر کودتای سیاه دربار و ارتجاع مذهبی و امپریالیسم جهانی صورت نگیرد و کودتاگران با حداقل هزینه بتوانند، مصدق را ساقط کنند و رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم را سوار بر قدرت نمایند.

ج - با نگاهی اجمالی به گذشته، اگر بپذیریم که در عرصه اصلاحات عملی یا سیاسی (نه اصلاحات نظری و بازسازی فکر دینی) هم سیدجمال در نیمه دوم قرن بیستم شکست خورده است و به علت تکیه بر بالائی‌های قدرت در عرصه اصلاحات سیاسی او نتوانست به حداقل موفقیت ممکن دست پیدا کند و هم در ادامه راه سیدجمال، هر چند علامه محمد اقبال لاهوری توانست در عرصه اصلاحات نظری و پروژه بازسازی فکر دینی، موفق بشود، اما اقبال هم مانند سیدجمال، در عرصه اصلاحات عملی، «بر خلاف اصلاحات نظری، شکست خورد» چرا که هر چند اقبال در زمان تجزیه هندوستان و تکوین کشور پاکستان حضور نداشت، ولی پروژه تجزیه هندوستان و تکوین کشور مستقل پاکستان محور پروژه اصلاحات سیاسی و عملی او بود که از بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ که اقبال از آن به‌عنوان بزرگترین تحول سیاسی تاریخی مسلمانان یاد می‌کرد.

اگر چه اقبال از بعد از الغای امپراطوری عثمانی تا زمان مرگش، (به لحاظ نظری نه عملی) بر تئوری امت مسلمانی تکیه می‌کرد و سیاست دولت - ملت، (مولود انقلاب کبیر فرانسه در کشورهای پیرامونی) را امری منفی می‌دانست، چرا که معتقد بود که در تحلیل نهائی «خروجی پروژه دولت - ملت» تجزیه شدن قدرت مسلمانان در برابر امپریالیسم و استعمارگران می‌باشد، با همه این احوال او در خصوص تکوین کشور نو پای ترکیه از بعد از الغای امپراطوری عثمانی، به شدت به‌عنوان یک پدیده نو و نوین تکیه می‌کرد و می‌کوشید تا با آسیب‌شناسی این پدیده نو و نوین، برای تکوین کشور مستقل مسلمانان هند که بعداً پاکستان نامیده شد، از اینگونه تجربه‌ها استفاده نماید.

فراموش نکنیم که پروژه تجزیه هندوستان و تشکیل یک کشور مسلمان، اقبال با



تاسی از تجربه ترکیه پس از الغای امپراطوری عثمانی به آن اعتقاد پیدا کرد. لذا در همین رابطه است که اقبال در جای جای کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست نظری پروژه اصلاح‌گرایانه او در عرصه عملی و نظری می‌باشد، می‌کوشد که به‌صورت استشهدادی بر تجربه تکوین کشور ترکیه تکیه نماید و در خصوص کشور ایران، اقبال از مشروطیت تا زمان رضا شاه، موضوع را مورد مذاقه خویش قرار داده است. البته در این رابطه تجربه «شورای نگهبان» یا «نظر مجتهدین» در خصوص قوانین مصوبه مجلس در قانون اساسی مشروطیت امری منفی تلقی می‌کرد و در همین رابطه تجربه دولت – ملت در ایران مؤخر بر تجربه ترکیه می‌داند.

علی ایحال «پروژه دموکراسی روحانی اقبال» هم در این چارچوب مطرح گردیده است. هر چند که به علت شکست پروژه اقبال پس از مرگ او و تکوین کشور پاکستان و عدم تکوین دموکراسی در پاکستان برعکس کشور مادر خود هندوستان، «با همه این احوال هنوز پروژه دموکراسی روحانی اقبال به‌عنوان یک پلانفرم سیاسی می‌تواند الگوی مسلمانان در راستای دستیابی به دموکراسی باشد. ماحصل اینکه، اقبال در عرصه فرایند تاریخی مسلمانان، از بعد از فروپاشی امپراطوری عثمانی در عرصه اصلاحات سیاسی و عملی علاوه بر اینکه بر پروژه دولت – ملت در کشورهای ترکیه و ایران حمایت می‌کرد و در رابطه با مبارزه ضد استعماری و رهایی‌بخش مردم هندوستان بر علیه امپریالیسم انگلیس، علاوه بر حمایت همه‌جانب معتقد به تجزیه هندوستان و جداسازی مسلمانان از غیر مسلمانان، از بعد از پیروزی آن بود. که در نهایت از بعد از مرگ اقبال به علت انحراف این نظریه او، تجزیه هندوستان به تکوین کشور پاکستان با نظام سیاسی کودتائی و غیر دموکراتیک و فقیر در کنار بزرگترین دموکراسی جهان یعنی کشور هندوستان انجامید.

با همه این احوال اقبال همچنان در عرصه نظری در چارچوب سیاست عملی معتقد به تئوری نفی پروژه دولت – ملت و تکوین امت واحد مسلمان بود و این در حالی بود که اقبال به شدت از دولت و تحولات سیاسی ترکیه جدید آتاتورکی حمایت می‌کرد

و با دید مثبت تحولات ترکیه را تحلیل می‌کرد. همین پارادوکس نظری و عملی در حرکت اصلاح‌گرایانه دو مؤلفه‌ای اسلام و مسلمانان یا اصلاحات نظری اسلام و اصلاحات سیاسی یا عملی مسلمین باعث گردید تا در عرصه اصلاحات عملی برعکس اصلاحات نظری اقبال شکست بخورد.

البته در ادامه راه سیدجمال و اقبال، شریعتی هم هر چند مانند اقبال توانست در عرصه اصلاحات نظری پیروز بشود، ولی مانند اقبال و سیدجمال در عرصه اصلاحات عملی یا سیاسی شکست خورد. چراکه با بسته شدن ارشاد در آبان ۵۱ و دستگیری او در بهار ۵۲ اصلاحات سیاسی و عملی شریعتی در راستای حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی حرکت ارشاد او، به بن بست رسید و تعطیل گردید، به عبارت دیگر چراغ اصلاحات سیاسی عملی شریعتی به موازات خاموش کردن چراغ حسینیه ارشاد در آبان‌ماه سال ۵۱ توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم، چراغ اصلاحات سیاسی و عملی شریعتی هم خاموش گردید.

علی‌ایحال، از آن زمان بود که رهبری اصلاحات سیاسی حرکت شریعتی از رهبری اصلاحات نظری او جدا شد و همان مصیبتی که نصیب اقبال و سیدجمال شد، دامنگیر حرکت شریعتی نیز گردید، یعنی شد آنچه که نمی‌بایست می‌شد. تا آنجا که دیدیم که سرانجام این خندق به آنجا انجامید که رهبری حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی که شریعتی آتشفشان اولیه آن بود، در نهایت در نیمه دوم سال ۵۷ به‌صورت غاصبانه در دست ارتجاع مذهبی و اسلام فقهائی قرار گرفت (همان رویکردی که شریعتی در طول مبارزه خود پیوسته به‌عنوان دشمن اول خود در سه ستون منا آن را رمی کرده می‌کرد)، که البته مانند پاکستان اقبال، خروجی نهائی این هژمونی غاصبانه، رژیم مطلقه فقهائی شد که مدت ۳۷ است بر سرنوشت مردم نگون‌بخت ایران حاکم می‌باشد.

در ادامه راه سیدجمال و اقبال و شریعتی، حرکت آرمان مستضعفین هم از نیمه دوم سال ۵۹ گرفتار بحران فراگیر و همه‌جانبه تشکیلاتی گردید که این بحران سرانجام در نیمه اول سال ۶۰ باعث گردید تا حرکت کشتی آرمان مستضعفین را به گل

بنشانند ولذا در همین رابطه است که اکنون که نشر مستضعفین در حرکت ۷ ساله گذشته خود مدعی بازتولید و بازسازی حرکت دو مؤلفه‌ای اصلاحات نظری و عملی از سیدجمال تا اقبال و از اقبال تا شریعتی و از شریعتی تا آرمان مستضعفین و از آرمان مستضعفین تا نشر مستضعفین الی زماننا هذا می‌باشد، بزرگ‌ترین رسالتش در این زمان در حالی که به سمت جلو گام برمی‌دارد، «نگاهی بازشناسانه به گذشته تاریخی خود می‌باشد.»

یعنی باید خود را در برابر این سؤال مردافکن و سترگ قرار دهد که «چه شد که سیدجمال در عرصه حرکت اصلاح‌گرایانه سیاسی خود شکست خورد؟ چه شد که اقبال لاهوری که در عرصه اصلاحات نظری و پروژه بازسازی اسلام پیروز شد، در عرصه بازسازی اصلاحات سیاسی مسلمانان شکست خورد؟ و چه شد که معلم کبیرمان شریعتی که در عرصه پروژه بازسازی اسلام قرآنی و تشیع علوی موفق گردید و توانست اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاستیز و اجتماع‌گریز و اختیارسنیز از مولوی تا حافظ را به محاق بکشاند و اسلام آخرت‌گرا و دنیاگریز و فردگرا و اجتماع‌سنیز لیبرالیست مذهبی را به محاق بکشاند، در عرصه اصلاحات عملی شکست خورد؟

چرا حرکت ارشاد شریعتی با بستن حسینیه ارشاد در آبان‌ماه ۵۱ تعطیل گردید؟ چرا حرکت ارشاد شریعتی در مدت پنج سال حیات ارشاد شریعتی با اینکه اعضای رسمی کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی بیش از ۵ هزار نفر بودند، نتوانست حتی به اندازه انگشتان یک دست کادر همه‌جانبه - در چارچوب همان تعریف خودش که عبارت است از تولیدکنندگان فکر و اندیشه - تولید کند؟

چه شد که آرمان مستضعفین در فرایند برونی حرکت خود در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ با اینکه در طول یکسال نیم حرکت برونی خود از اردیبهشت ۵۸ تا نیمه دوم سال ۵۹، توانست حرکت اصلاح‌گرایانه سیاسی عملی سیدجمال و اقبال و شریعتی را برای اولین بار «از صورت فردی به صورت جمعی و جریانی و تشکیلاتی درآورد» و حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی اقبال و شریعتی در چارچوب اسلام تاریخی

و مبارزه با سه مؤلفه قدرت اعم از «زر و زور و تزویر» توسط «تکیه بر سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم» جنبه برنامه‌ای بدهد و ضمن مبارزه همه جانبه با اسلام حکومتی فقهاتی در اشکال مختلف آن، اسلام دگماتیسم و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام متکلمانانه اشعری‌گری و اسلام فیلسوفانه یونانی‌زده و اسلام صوفیانه را به چالش بکشد و به موازات آن اسلام انطباقی در اشکال مختلف اسلام لیبرالیستی و اسلام پراگماتیستی چریک‌گرای دهه ۴۰ و ۵۰ الی زمانها هذا به چالش بکشد؟»

با همه این احوال به موازات فراگیر شدن و حاکمیت فضای چریک‌گرایی از نیمه دوم سال ۵۹ بر فضای سیاسی کشور، سوالی که باقی می‌ماند اینکه، چرا تشکیلات حرکت آرمان مستضعفین گرفتار بحران فراگیر درون تشکیلاتی شد؟ چرا این حرکت نتوانست در برابر جو و فضای سیاسی حرکت حاکم چریک‌گرایی مقاومت کند؟ و به موازات بسته شدن فضای سیاسی جامعه و حاکمیت چتر توتالیتر و دسپاتیزم اسلام فقهاتی و رژیم مطلقه فقهاتی توسط سرنیزه بر جامعه ایران، این حرکت نتوانست توسط دینامیزم درون تشکیلاتی خود همراه با غلبه بر بحران درونی خود، در برابر فضای اختناق و سرکوب برونی مقاومت کند؟

پاسخ به همه این سوالها اینکه باید بپذیریم که یک حرکت مانند یک ارگانیسم است آنچنانکه بزرگترین مشخصه حیات یک ارگانیسم دفع و جذب در عرصه رابطه با محیط خود می‌باشد، یک حرکت هم باید در عرصه عملی بتواند با محیط بیرون از خود به صورت دیالکتیکی عمل کند، یعنی تنها با دیالکتیک نظری باری بار نمی‌شود و برای اینکه دیالکتیک نظری بتواند پتانسیل خود را در عرصه عملی به نمایش بگذارد، باید بتواند به صورت دو طرفه با محیط و جامعه خود به دفع و جذب بپردازد.

اگر این دیالکتیک دو طرفه و دو مؤلفه‌ای، آنچنانکه در حرکت سیدجمال و اقبال و شریعتی شاهد بود، تعطیل بشود یا کند بشود، دیالکتیک نظری هر چند هم که قوی باشد به بن بست می‌رسد. چنانکه دیدیم که سرانجام شعار «آگاهی و آزادی و برابری» شریعتی در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین»، به موازات غلبه «کویری‌ات شریعتی بر اجتماعیات و اسلامیات او»، به ایستگاه شعار «عرفان و

آزادی و برابری» رسید، که حاصلی جز مطلق شدن «کویریات فردی شریعتی و قربانی شدن اجتماعیات شریعتی در پای این کویریات و عرفان فردی او نخواهد داشت.»

بنابراین راهی که در این زمان برای نشر مستضعفین باقی می‌ماند، اینکه نشر مستضعفین برای اینکه در ادامه راه آرمان مستضعفین و راه شریعتی و راه اقبال و راه سیدجمال گرفتار شکست و بحران و بن بست نشود، باید کار خود را محدود به دیالکتیک نظری نکند و توسط بازیگری در عرصه دیالکتیک عملی در جامعه ایران، بتواند به دفع و جذب تشکیلاتی بپردازد.

پر پیداست که خروجی نهایی این امر دستیابی به کادرهای همه جانبه‌ای می‌شد، که علاوه بر اینکه توانائی تولید فکر - آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت - دارند، می‌تواند حرکت اصلاح‌گرایانه نظری و عملی در عرصه تشکیلات عمودی و افقی هدایتگر باشند.

والسلام



**آیا بین «دموکراسی و معرفت» یا «آگاهی اجتماعی»  
رابطه‌ای وجود دارد؟**





آیا بین دموکراسی و معرفت یا آگاهی اجتماعی رابطه‌ای وجود دارد؟

آیا «دموکراسی، آگاهی‌ساز اجتماعی است؟» یا «آگاهی‌های اجتماعی، بستر ساز دموکراسی می‌باشد؟» یا اینکه «هر دو در پیوند با یکدیگر؟»

اگر منوکراسی، حاکمیت فردی تعریف شود و تئوکراسی به کسب مشروعیت آسمانی حکومت‌ها معنی کنیم و اریستوکراسی حاکمیت نخبه‌ها و اشراف بخوانیم، آیا می‌توانیم دموکراسی را حاکمیت سیاسی و اقتصادی و معرفتی جامعه و مردم بدانیم؟

چرا شریعتی در کنفرانس‌ها یا کتاب «امت و امامت» دموکراسی را «مولود معرفت اجتماعی یا آگاهی اجتماعی می‌داند، نه جبر مادی حرکت تاریخ؟»

آیا دموکراسی مولود مدرنیته و سرمایه‌داری است یا مولود آگاهی‌های تاریخی و اجتماعی و طبقاتی و سیاسی جامعه می‌باشد؟

آیا باید به دموکراسی در عرصه سیاسی و اقتصادی و معرفتی به صورت یک فراورده نگاه کنیم یا برعکس به صورت یک فرایند؟

آیا بدون دموکراسی اقتصادی - که همان سوسیالیسم شورائی می‌باشد- و بدون دموکراسی

معرفتی - که همان پلورالیسم است - امکان دستیابی به دموکراسی وجود دارد؟

آیا توسط لیبرالیسم اقتصادی - که همان نظام استثمارگرانه انسان از انسان می باشد - می توان حتی به دموکراسی سیاسی که همان اجتماعی شدن حکومت و سیاست است، دست پیدا کرد؟

آیا می توان با مؤلفه های مختلف لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم معرفتی به صورت گزینشی برخورد کرد؟

اگر دموکراسی سوسیالیستی شریعتی (نه سوسیال دموکراسی اروپائی) عبارت است از «اجتماعی کردن قدرت در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی آن» آیا می توان دموکراسی لیبرالیستی را غیر اجتماعی کردن قدرت در سه شکل اقتصادی و معرفتی و سیاسی آن خواند؟ اگر معتقد شدیم که «بین دموکراسی و معرفت اجتماعی و تاریخی جامعه پیوند تنگاتنگ و دیالکتیکی وجود دارد» در این چارچوب، آیا این دموکراسی است که معرفت تاریخی - اجتماعی می آفریند یا برعکس این معرفت تاریخی و اجتماعی جامعه است که بستر ساز تکوین دموکراسی می شود؟

آیا می توان «بین دموکراسی نهادی و دستوری و تزریقی از بالا» با «دموکراسی پروسسی و تکوین یافته توسط شوراها و جنبش های مردمی از پائین» تفاوتی قائل شد؟

دموکراسی پایدار کدامین دموکراسی است؟ آیا دموکراسی پایدار دموکراسی فراورده ای است؟ یا دموکراسی فرایندی؟ دموکراسی نهادی است؟ یا دموکراسی پروسسی؟ دموکراسی دستوری و تزریقی و دولتی است؟ یا دموکراسی شورائی و جنبشی؟ دموکراسی بالائی است؟ یا دموکراسی پائینی؟ دموکراسی لیبرالیستی است؟ یا دموکراسی سوسیالیستی؟

چرا هم سوسیالیست کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و هم لیبرالیسم قرن ۱۸ و ۱۹ اروپا در راستای دستیابی به دموکراسی سیاسی و اقتصادی و معرفتی ناکام ماندند؟

آیا امکان طرح دموکراسی به صورت مکانیکی خارج از نظام اجتماعی و اقتصادی و معرفتی و سیاسی جامعه کنکریت وجود دارد؟

چرا افلاطون می‌گفت سقراط قربانی نظام دموکراسی شد؟

چرا نظریه دموکراسی سقراط به نظریه اریستوکراسی افلاطون ختم شد؟

اگر بپذیریم که «تئوری ولایت فقیه» در نهایت همان تئوری حکومتی افلاطونی است، امکان پیوند این تئوری با دموکراسی در هر شکل و مؤلفه آن وجود دارد؟

آیا آنچنانکه امروز «مدعیان اصلاحات از بالا در جامعه ایران» اعتراف می‌کنند، می‌توان با «ولایت فقیه موجود در قانون اساسی ایران» به دموکراسی حداقلی (نه دموکراسی حداکثری) دست پیدا کرد؟

چرا تاریخ ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران همراه با ناکامی در جهت دستیابی به «دموکراسی پایدار» بوده است؟

چرا جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته نتوانسته است به دموکراسی پایدار دست پیدا کند؟

آیا «بدون عبور از اسلام فقه‌ای» امکان دستیابی به دموکراسی پایدار در جامعه ایران وجود دارد؟

آیا جامعه ایران می‌تواند مانند هند با دور زدن مدرنیته به بومی‌سازی دموکراسی در چارچوب سنت‌ها تاریخی خود دست پیدا کند؟

اگر بین «مدرنیته آلمانی با مدرنیته انگلیسی و مدرنیته فرانسوی» به لحاظ مضمون معرفتی تفاوت وجود دارد، آیا می‌توان در چارچوب خودویژگی‌های تاریخی اجتماعی جامعه ایران مانند هند و ژاپن و چین به تعریف «مدرنیته ایرانی» پردازیم؟

چرا مدرنیته معرفتی نهضت فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم روشنفکران ایرانی که محصول وارداتی نوع فرانسوی مدرنیته با مضمون ضد مذهبی بود، نتوانست در جامعه ایران به دموکراسی برسد؟

آیا بدون تعریف کنکریت از مدرنیته در چارچوب شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی مردم

ایران می‌توانیم به دموکراسی پایدار دست پیدا کنیم؟

آیا می‌توانیم کنفرانس‌های «ماشین در اسارت ماشینیسر شریعتی» در دانشگاه پلی تکنیک تعریف خودویژه شریعتی از مدرنیته بدانیم؟

چرا شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در دانشگاه شریف موفقیت حرکت تحول‌گرایانه مردم ایران در گرو «بازتعریف روشنفکر و پیشگامان جنبش‌های ایرانی دانست؟» و معتقد است، که «بدون بومی کردن تئوری پیشگام یا روشنفکر ایرانی، نمی‌توانیم در چارچوب تئوری روشنفکر کلاسیک اروپائی، در جامعه ایران تحولی ایجاد کنیم.»

چرا «تئوری پیشگام در جامعه امروز ایران هنوز در گردنه الفاظ و اسامی گیر کرده است؟ و هنوز بین اسم روشنفکر یا نواندیش دینی یا روشنفکر معنوی یا روشنفکر دینی باقی مانده‌ایم؟

چرا شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» برای تبیین تئوری پیشگام در جامعه ایران، پیشگام را از چارچوب آکادمیک و کلاسیک خارج کرد و به عرصه مبارزه اجتماعی آورد؟ و با مثال اینکه از نظر من ستارخان خر فروش یک روشنفکر است، اما دهخدا روشنفکر نیست طرحی نو در این دیسکورس آفرید؟

آیا بدون دستیابی به «جامعه مدنی توسط جنبش‌های چهارگانه مستقل کارگری و اجتماعی و دموکراتیک و سیاسی می‌توان به دموکراسی پایدار در جامعه ایران رسید؟»

آیا با ورود به جنگ درونی جناح‌های قدرت رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود، می‌توانیم به دموکراسی حداقلی در جامعه ایران از طریق صندوق‌های رأی دست پیدا کنیم؟

آیا آنچنانکه هگل می‌گوید «از طریق قدرت دینی در یک جامعه دینی» می‌توان جهت دستیابی به دموکراسی بسترسازی کرد؟

چرا بزرگ‌ترین سد تاریخی و اجتماعی و سیاسی جهت دستیابی به دموکراسی در جامعه ایران اسلام فقهاتی است؟ و بدون عبور از اسلام فقهاتی امکان هیچگونه تحول سیاسی

و اقتصادی و اجتماعی در جامعه ایران وجود ندارد؟ و استخوان‌سوزترین فرایند بستر ساز دموکراسی در جامعه ایران «عبور دادن این جامعه از اسلام فقهاتی در عرصه باورها و داوری‌های خود می‌باشد؟» و تا زمانیکه جامعه ایران در عرصه‌های ذهن و عین از تند پیچ اسلام فقهاتی عبور ندهیم هر گونه تلاشی آب در هاون کوبیدن خواهد بود؟

اگر با عینک پروسسی و غیر نهادی به دموکراسی نگاه کنیم و دموکراسی را یک امر ذومراتب بدانیم آیا می‌توانیم دموکراسی را به دو مؤلفه دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری تعریف کنیم؟

در پاسخ به سوال‌های فوق باید به این موارد توجه شود:

۱ - بین دموکراسی با مفهوم لیبرالی با دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی آن، تفاوت و خندق پر ناشدنی وجود دارد. «چراکه دموکراسی با مفهوم لیبرالی، نهادینه کردن آزادی‌های فردی در عرصه سیاست و اقتصاد و معرفت است» در صورتی که «دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی، نهادینه کردن آزادی‌های اجتماعی در عرصه سیاست و اقتصاد و معرفت می‌باشد.» به عبارت دیگر «دموکراسی با مفهوم لیبرالی، توزیع فردی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی در جامعه است، در صورتی که دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی، توزیع اجتماعی سه مؤلفه قدرت یعنی سیاست و اقتصاد و معرفت می‌باشد.» البته می‌توانیم بر این بیافزاییم که، «دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی عبارت است از توزیع اجتماعی سیاست و ثروت و معرفت، در صورتی که دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی آن عبارت است از توزیع فردی سیاست و ثروت و معرفت.»

۲ - هر چند دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی آن در قرن ۱۸ و ۱۹ مولود نظام سرمایه‌داری در مغرب زمین بوده است، همین رابطه لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف آن اعم از لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم اخلاقی به صورت غیر قابل انفکاک با سرمایه‌داری، در جهت بستر سازی تئوریک

نظام استثمارگرانه انسان از انسان بوده است، آنچنانکه می‌توان گفت سرمایه‌داری جهانی در طول نزدیک به ۴۰۰ سال گذشته دریافته است که بدون رویکرد لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف آن امکان تثبیت و استمرار برایش وجود ندارد.

به همین دلیل در طول نزدیک به چهار قرن گذشته سرمایه‌داری جهانی جهت توسعه بازار و تثبیت خود بیش از هر چیز در جهت تبلیغ و ترویج فراگیر نظریه لیبرالیسم در مؤلفه‌های مختلف آن تلاش و هزینه کرده است و پر پیداست که امروز بزرگترین بلندگوی این نظریه در مؤلفه‌های مختلف آن در جامعه ایران حسین حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - می‌باشد. پر واضح است که برعکس دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی آن، در دموکراسی با مفهوم سوسیالیستی‌اش، از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی بر دموکراسی لیبرالیستی نه تنها از حمایت جهانی سرمایه‌داری برخوردار نیست، بزرگترین سد و مانع دستیابی به آن، خود سرمایه‌داری جهانی می‌باشد، که امروز تمامی زین خود را رکاب کرده است تا در عرصه جهانی و به خصوص در کشورهای پیرامونی به اشکال مختلف از تحقق دموکراسی سوسیالیستی جلوگیری نماید و «دموکراسی لیبرالیستی را پایان تاریخ بداند» و «دموکراسی سوسیالیستی را یک تخیل اتوپییایی و مدینه‌سازی فاضله افلاطونی» تعریف کند.

به همین دلیل طرفداران دکترین دموکراسی سوسیالیستی مجبور و موظفند که برعکس دموکراسی لیبرالیستی قبل از هر چیز جهت دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی، «اقدام به بسترسازی فرهنگی و سیاسی بکنند»؛ لذا در همین راستا بود که معلم کبیرمان شریعتی از سال ۴۷ که تئوری دموکراسی سوسیالیستی در دستور کار خود قرار داد، مهم‌ترین دغدغه‌اش تعیین بسترسازی عینی جهت دستیابی به این دکترین بود؛ و در همین رابطه بود که از همان آغاز با چشمانی باز همراه با شناخت فرهنگی و تاریخی و سیاسی جامعه ایران را می‌دید و معتقد بود که «بدون بسترسازی فرهنگی امکان دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی در جامعه ایران نیست» اما با همه این احوال شریعتی از همان آغاز آنچنانکه در کنفرانس‌های «امت و امامت» دیدیم، می‌کوشید تا به موازات فرهنگ‌سازی برای دموکراسی سوسیالیستی

در عرصه سیاسی مکانیزم و راهکاری پیدا کند.

نظریه «دموکراسی راس‌ها در برابر دموکراسی رای‌ها» که مدت‌ها است دست‌مایه جریان جهانی ضد شریعتی از سید احمد فرید تا سید حسین نصر و داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ می‌باشد، شریعتی در کنفرانس «امت و امامت»، در جهت تفکیک و جداسازی دو نوع دموکراسی با مفهوم لیبرالیستی و سوسیالیستی مطرح کرد؛ و قطعاً تا زمانی که به مضمون و جوهر «دو نوع دموکراسی رای‌ها و راس‌های شریعتی آگاهی پیدا نکنیم، نمی‌توانیم به جداسازی دو نوع دموکراسی لیبرالیستی و دموکراسی سوسیالیستی از نظر شریعتی پی ببریم.»

بنابراین از نظر شریعتی در کنفرانس‌های «امت و امامت»، «بدون بسترسازی ساختاری و ارزشی دموکراتیک اجتماعی نمی‌توان، به دموکراسی سوسیالیستی دست پیدا کرد؛» و لذا در همین رابطه است که امروز شاهدیم که به همان میزان که طرفداران اسلام فقهاتی و اسلام خانقاهی و اسلام فیلسوفانه یونانی زده و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی و اسلام متکلمانه اشعری‌گری، اندیشه او را رمی جمره می‌کنند، طرفداران لیبرالیسم به سردمداری حسین حاجی فرج دباغ با حمایت جهان سرمایه‌داری، از داریوش شایگان تا حسین نصر به جنگ این اندیشه آمده‌اند، تا بدین وسیله بتوانند نجاست‌های گذشته سیاسی خود در همکاری با دو رژیم توتالیتر پهلوی و مطلقه فقهاتی پاک کنند؛ لذا در همین رابطه عبدالکریم سروش در این شرایط به موازات اینکه اعلام می‌کند که جامعه ایران از شریعتی عبور کرده است و دیگر به اندیشه شریعتی نیازی ندارد، وحی پیامبر اسلام را خواب و رؤیا می‌شمارد، امام حسین و امام حسن را صله بگیران دست معاویه می‌داند و امام علی را کسی تعریف می‌کند که فاطمه را با چوب و چماق می‌زده است و جرم شریعتی را این می‌داند که استثناء حرکت امام حسین را بدل به قاعده کرده است و امامان سازشکار سیاسی شیعه را انقلابی خوانده است. «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ.»

۳ - از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی در مرحله تاریخی پسامدرنیسم می‌بایست در جامعه سرمایه‌داری تحقق پیدا کند، همین امر باعث می‌گردد تا دموکراسی سوسیالیستی جهت موفقیت خود، به صورت روابط اجتماعی سه مؤلفه‌ای اقتصادی

و سیاسی و فرهنگی به چالش با سه مؤلفه نظام سرمایه‌داری و چهار مؤلفه لیبرالیسم پردازد؛ لذا همین امر عامل ضربه‌پذیری همه جانبه این دکترین در جوامع پیرامونی مثل جامعه ایران شده است. آنچنانکه از دهه ۴۰ و ۵۰ الی زمانها شاهدیم که همزمان با تکفیر شریعتی توسط روحانیت اسلام فقه‌ای از میلانی و مکارم گرفته تا مطهری و طباطبائی، رژیم‌های توتالیتر پهلوی و مطلقه فقه‌ای و طرفداران دکترین لیبرالیسم و سوسیالیسم دولتی می‌کوشیدند و می‌کوشند و خواهند کوشید تا اندیشه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی را مسخ و نسخ و فسخ و رسخ کنند.

۴ - از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی شریعتی بسترساز سیاسی و اجتماعی برای ایجاد دگرگونی‌های بنیادی در عرصه مناسبات سه مؤلفه‌ای قدرت اعم از «قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی» یا با عبارت خود شریعتی «زر و زور و تزویر» می‌باشد، شریعتی مجبور بود تا به همان اندازه که در عرصه ذهنی جهت تغییر باورهای مردم ایران به جنگ اسلام فقه‌ای و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام صوفیانه خانقاهی و اسلام متکلمانه اشعری‌گری برود، همزمان در عرصه مناسبات حاکم عینی، مناسبات اقتصادی سرمایه‌داری که مبتنی بر روابط استثمارگرانه توسط مالکیت خصوصی و مکانیسم بازار و سیستم کالائی و کارمزدی است، به چالش بکشد.

به همین دلیل او می‌گفت: «رابطه امروز اسلام با مارکسیسم در برخورد با سرمایه‌داری، رابطه دو طبیب رقیب است، نه دو خصم کلامی آنچنانکه مهدی بازرگان در کتاب علمی بودن مارکسیسم مطرح می‌کند»؛ لذا به همین دلیل از نگاه شریعتی دموکراسی سوسیالیستی مورد ادعای او استقرار نوع گسترده‌تر و عمیق‌تری از دموکراسی در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد که خروجی نهائی آن مشارکت هر چه بیشتر توده‌های مردم در اداره مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و معرفتی است و این کاملاً خلاف اندیشه مهدی بازرگان می‌باشد که می‌کوشید توسط دموکراسی سیاسی لیبرالیستی آزادی‌های فردی از جمله در عرصه اقتصاد و سیاست و حقوق را مادیت ببخشد.

۵ - مبانی دموکراسی سوسیالیستی شریعتی عبارت است از:



الف - مناسبات انسانی.

ب - مناسبات غیر استثمارگرانه و غیر استعمارگرانه و غیر استعبادگرانه.

ج - مالکیت اجتماعی.

د - توزیع اجتماعی قدرت در عرصه سیاست و مالکیت و معرفت.

ه - مبادلات مساواتگرانه سه مؤلفه‌ای همراه با همبستگی آراء اجتماعی.

۶ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی در نهایت یک ساختار دموکراتیک سیاسی و اجتماعی و اقتصادی می‌باشد که مبتنی بر آزادی‌های بنیادین اجتماعی در چارچوب وجود آگاهی و شناخت در میان اکثریت توده‌های جامعه می‌باشد.

۷ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی عبارت است از نهادینه شدن دموکراسی در عرصه سه مؤلفه قدرت توسط اداره جمعی و مشارکت دموکراتیک جامعه.

۸ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی واکنش سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه برای دسترسی به خواسته‌های حقیقت‌طلبانه اجتماعی و استقرار موازین و نهادهای مساواتگرانه و عادلانه و سازماندهی عادلانه زندگی مردم می‌باشد.

۹ - از دیدگاه شریعتی دموکراسی سوسیالیستی در راستای تکوین نهادها و ساختارسازی اجتماعی که متناسب با آزادی‌های دموکراتیک و موازین عادلانه و پیشرفت تاریخی باشد تنها می‌تواند در بستر یک پروسس تدریجی زمان‌بر و طولانی و درازمدت حاصل شود نه آنچنانکه مصدق معتقد بود توسط نهادسازی دولتی و قانونی و تزریق از بالا به جامعه.

۱۰ - دموکراسی سوسیالیستی شریعتی تنها در چارچوب مشارکت مستقیم جامعه از طریق تجمع‌های سراسری اعم از شوراها و کانون‌ها و کمیته‌ها و سندیکاها و اتحادیه‌ها ممکن می‌باشد.

پایان



**آیا لازمه اعتقاد به «سکولاریسم سیاسی» اعتقاد به  
«سکولاریسم کلامی» هم است؟**



آیا لازمه اعتقاد به «سکولاریسم سیاسی» اعتقاد، به «سکولاریسم کلامی» هم است؟

اگر «سکولاریسم سیاسی» را به نفی مقدس بودن تمامی اتوریت‌های سیاسی معنی کنیم، آیا می‌توانیم در چارچوب «سکولاریسم سیاسی»، اسلام فقهاتی و حکومتی را از اسلام اجتماعی تطبیقی جداسازی کنیم؟

آیا بدون محدود کردن اسلام فقهاتی از حوزه اجتماعی و سیاسی و حکومتی به حوزه فردی، می‌توان به اسلام تطبیقی سیاسی و اجتماعی دست پیدا کرد؟

آیا بدون نجات اسلام از حصار روحانیت، می‌توان به نجات اسلام از فقه و فقهات دست پیدا کرد؟

آیا تا زمانیکه اسلام تطبیقی از حصار اسلام فقهاتی شیعه و سنی نجات ندهیم، می‌توانیم به شعار وحدت شیعه و سنی لباس عملی بپوشانیم؟

آیا تا زمانیکه اسلام فقهاتی را محدود به دایره فردی افراد نکنیم، می‌توانیم به نفی اسلام حکومتی شیعه و سنی دست پیدا کنیم؟

چرا معنای تز اسلام منهای روحانیت شریعتی قبل از هر چیز، تز اسلام منهای فقهات

است؟

چرا شاه ولی الله دهلوی و اقبال در نوک پیکان بازسازی اسلام تطبیقی خود، خارج کردن اسلام فقهاتی از حوزه اجتماعی به حوزه فردی قرار داده‌اند؟

چرا ابن خلدون و امام محمد غزالی در رابطه با نفی اسلام حکومتی و اسلام قدرت قبل از هر چیز، معتقد به محصور کردن فقه به حوزه فردی هستند؟

آیا بدون محدود کردن فقه به حوزه شخصی مسلمانان، می‌توانیم در این زمان اسلام حکومتی شیعه و سنی را به زانو درآوریم؟

آیا دین اجتماعی همان دین حکومتی است؟

چرا آرمان مستضعفین و در ادامه آن نشر مستضعفین در طول ۴۰ سال گذشته در نوک پیکان حرکت خود نجات اسلام تطبیقی از حصار اسلام دکماتیسرم فقهاتی قرار داده‌اند؟

چرا سخت‌ترین مرحله حرکت ما، مرحله نجات اسلام از فقه و فقهات و روحانیت است؟

آیا بدون خارج کردن فقه از حوزه اجتماعی و حکومتی و سیاسی می‌توانیم به اسلام تطبیقی دست پیدا کنیم؟

چه مرزبندی بین دین سیاسی و دین حکومتی وجود دارد؟

آیا تفاوتی بین «سکولاریسم سیاسی» و «سکولاریسم کلامی» وجود دارد؟

آیا بدون اعتقاد به دین اجتماعی و دین سیاسی اصلاً می‌توان قرآن را فهم کرد؟

آیا لازمه مرزبندی با اسلام حکومتی، ترک اسلام اجتماعی و سیاسی است؟

آیا می‌توان در عین حالی که به اسلام اجتماعی و سیاسی اعتقاد و ایمان داریم، با اسلام حکومتی و فقهاتی مرزبندی تاریخی و کلامی و اجتماعی بکنیم؟

چرا پروسس ۲۳ ساله تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام به جای غار و کوه، در عرصه جامعه و تاریخ اتفاق افتاد؟

آیا این اتفاق یک تصادف بوده یا یک ضرورت؟

آیا خارج از جامعه سازی، پیامبر اسلام می‌توانست به صورت فردی در چارچوب همان زندگی حرائی خود صاحب قرآن و وحی نبوی بشود؟

چرا پیامبر اسلام در آیه ۲۵ سوره حدید هدف بعثت تمامی انبیاء الهی را در جامعه‌سازی تعریف می‌کند؟

آیا جامعه و جامعه‌سازی و پراکسیس مدینه النبی پیامبر در تکوین وحی نبوی پیامبر اسلام، نقش محوری داشته است یا نقش حاشیه‌ای؟

شاید بزرگترین کشف حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب رویکرد قرآنی‌اش، کشف زمان به عنوان یک ابژه و واقعیت برون از ذهن انسان باشد. تا قبل از اقبال بشریت در چارچوب رویکرد کانتی که داشت، مقوله زمان را یک موضوع ساخته ذهن انسان می‌دانست که جزء آنتونومی‌های کانتی بودند و مانند علیت و مکان و ضرورت و غیره، واقعیت خارج از ذهن انسان ندارند و ساخته ذهن انسان می‌باشند، اما اقبال نخستین فیلسوفی بود که در چارچوب پروژه بازسازی کلامی و فلسفی اسلام تطبیقی خود، با کشف زمان به عنوان یک واقعیت خارج از ذهن انسان، در تمامی صحنه وجود حتی بر خود خداوند، انقلاب کپرنیکی در رویکرد کانتی و فلاسفه قبلی یونان کرد.

البته بنا به ادعا و اعتراف خود اقبال، او عامل این برداشت ستبر خودش را رویکرد قرآنی‌اش می‌داند. آنچه‌آنکه در ادامه او معلم کبیرمان شریعتی در کشف عامل هجرت به عنوان فربه‌ترین مقوله تاریخ ساز بشریت، معتقد است که عامل این برداشت ستبر او به عنوان یک واقعیت تاریخی و اجتماعی خود قرآن و تکیه رویکرد قرآن بر اصل هجرت، در مؤلفه‌های مختلف انفسی و آفاقی و اجتماعی بوده است.

«مسئله زمان پیوسته نظر متفکران و عرفای اسلامی را به خود جلب کرده است.

ظاهراً جزئی از این توجه از آن جهت بوده است که بنابر گفته قرآن در پی هم آمدن شب و روز یکی از بزرگترین نشانه‌های خدا است و جزء دیگر برای آن است که حضرت پیغمبر (ص) در حدیثی که پیش از این ذکر آن گذشت خدا را با دهر یا زمان یکی دانسته است به گفته محیی الدین بن العربی دهر یکی از نام‌های زیبای خدا است و رازی در تفسیر قرآن خود می‌گوید که یکی از پیران طریقت به او تعلیم کرده بود که ذکر یا دهر، یا دهور، یا دیهار را مکرر بگوید» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل سوم - تصور خدا و معنی نیایش - ص ۸۶ - س ۱۲).

اقبال در تبیین فلسفی خود از زمان، جدای از اینکه زمان را به عنوان یک ابژه در جهان خارج قبول می‌کند و آن را امری ذهنی نمی‌داند، زمان را حقیقتی می‌داند که بر کل وجود و بر ابد و ازل حاکم می‌باشد؛ و غیر از تمام وجود و موجود، حتی خود خداوند هم مشمول دایره زمان می‌داند؛ و علاوه بر اینکه همین زمان در پیوند وجودی با حرکت جوهری کل وجود، عامل تطور و تکاملی شدن کل وجود می‌شود، باعث گردیده است تا کل وجود را در حرکت خود به سوی آینده، باز نماید.

اقبال در تبیین خود چهار مقوله زمان، حرکت، تکامل و خود خداوند را در عرصه آفاق و انفس، در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد؛ لذا در همین رابطه از آنجائیکه در عرصه انفسی، جامعه و تاریخ و انسان را مانند معلم کبیرمان شریعتی در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد، همین امر باعث می‌گردد تا او علاوه بر اینکه آبشخور فهم و اثبات زمان را، از طریق انفسی تبیین می‌نماید، برای جامعه و تاریخ انسانی نیز، معتقد به تکامل و حرکت و زمان باشد. البته اقبال رابطه خداوند با زمان را در کادر خلقت جدید یا دائماً در حال خلق جدید تبیین می‌نماید. از آنجائیکه اقبال در چارچوب این مؤلفه‌های پنج گانه جهان بینی خود یعنی:

الف - زمان.

ب - حرکت.

ج - تکامل.



د - باز بودن سیستم وجود به سوی آینده.

ه - پیوند بین پدیده‌های آفاقی و انفسی و اجتماعی و تاریخی، به موضوع نیاز تغییر اجتماعی انسان‌ها و مسلمانان می‌رسد.

جهت پیوند تطبیقی بین اسلام و مسلمانان در این عرصه، تغییر اجتماعی به نیاز بازسازی اسلام توسط اجتهاد در کلیت اصول و فروع آن، بازسازی اسلام را در آشتی دادن بین ابدیت و تغییر، تعریف می‌نماید. البته منظور او از ابدیت در اینجا همان اسلام می‌باشد. چنانکه تغییر همان تحول و حرکت جامعه انسانی است.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: الف - تعبیری روحانی از جهان. ب - آزادی روحانی فرد. ج - اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی. که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۷).

لذا در راستای اصل سوم بود که اقبال جهت تبیین اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی را بر مبنای روحانی توجیه کند، معتقد گردید که اصول اساسی - که از نگاه او اسلام تطبیقی می‌باشد - تنها در چارچوب پیوند بین ابدیت و تغییر یا اسلام و زمان ممکن می‌باشد.

«اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را؛ و چون خدا بنیان روحانی نهائی هر حیاتی است. وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد. باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصول ابدی در اختیار داشته باشد. چه آنچه ابدی و دایمی است. در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی. چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند. یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند. آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد»

(بازسازی فکر دینی - فصل ششم - ص ۱۶۹- س ۲).

آنچه از پیوند دو پاراگراف فوق از کتاب دوران ساز و گرانسنگ بازسازی فکر دینی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در رابطه با سوال‌های فوق می‌توان استنباط کرد اینک:

۱ - اقبال آنچنانکه در ص ۱۷۶ - س ۳ - فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - کتاب بازسازی فکر دینی مطرح می‌کند: «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است. مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است.»

دلیل تکیه‌اش بر اسلام تطبیقی جهت بسترسازی رهائی مسلمین بر عکس سیدجمال، این بوده که قبل از تکیه بر اسلام نیاز جامعه بشر و جامعه مسلمین را در سه اصل تاریخی - اجتماعی:

الف - مساوات یا برابری یا سوسیالیسم.

ب - مسئولیت مشترک اجتماعی بر پایه خودآگاهی سیاسی و طبقاتی و اجتماعی.

ج - دموکراسی یا آزادی سیاسی اجتماعی، می‌دیده است.

به عبارت دیگر، اقبال مانند معلم کبیرمان شریعتی نیاز جامعه بشر و جامعه مسلمین را در سه اصل برابری - آگاهی و آزادی می‌داند، همان شعار جامعه‌سازانه شریعتی است که او در کنفرانس‌های قاسطین و مارقین و ناکنین - در آخرین شب‌های عمر ارشاد، در آبان سال ۵۱ - مطرح کرد، می‌دیده است و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم شعار مشترک جامعه‌سازانه اقبال و شریعتی، همان شعار استراتژیک آگاهی - آزادی - برابری می‌باشد، آنچنانکه در بیان فوق از اقبال دیدیم که هم اقبال و هم شریعتی، این شعار خود را از توحید به عنوان جهان‌بینی اخذ کرده‌اند.

پر پیداست که هم اقبال و هم شریعتی، امر بازسازی اسلام تطبیقی خود را در این رابطه استارت زده‌اند؛ و لذا در این رابطه است که اقبال می‌گوید:

«ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو دموکراسی به اینکه می‌خواهند اصول اساسی اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند. به عقیده من ادعای

کاملاً بر حقی است. تعلیم قرآن به اینکه زندگی فرایند آفرینش تدریجی است بالضروره مستلزم آن است که هر نسل، به راهنمایی و نه در زیر قید و بند کارهای گذشتگان مجاز باشد که مسائل و دشواری‌های مخصوص به خود را حل کند» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۲ - س ۱۴).

۲ - آنچنانکه اقبال در بیان فوق می‌گوید مبانی فلسفی و کلامی اسلام تطبیقی بر سه اصل:

الف - تعبیری روحانی از جهان.

ب - تبیین آزادی و اختیار انسان.

ج - تبیین فلسفی تکامل اجتماع تاریخ بشری بر مبنای روحانی یا توحید، قرار دارد.

به بیان دیگر اقبال و در ادامه او شریعتی، مبانی فلسفی اسلام تطبیقی - که همان توحید به عنوان یک جهان‌بینی می‌باشد - از نگاه اقبال و شریعتی عبارت است از:

الف - تبیین توحیدی جهان.

ب - تبیین فلسفی اختیار و آزادی و اراده در انسان.

ج - تبیین فلسفی تکامل جامعه بشری، در عرصه تاریخ می‌باشد.

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است. تعبیری روحانی از جهان. آزادی روحانی فرد. و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. شک نیست که اروپای جدید دستگاه‌های اندیشه‌ای و مثالی در این رشته‌ها تأسیس کرده است. ولی تجربه نشان می‌دهد که حقیقتی که از راه عقل محض به دست می‌آید آن حرارت اعتقاد زنده‌ای را داشته باشد که تنها با الهام شخصی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که عقل محض چندان تأثیری در نوع بشر نکرده. در صورتی که، دین پیوسته مایه ارتقای افراد و تغییر شکل جوامع بشری بوده است ایده‌آلیسم اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن درنیامده است و نتیجه آن پیدایش من سرگردانی

است که در میان دموکراسی‌های ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آن‌ها بهره‌کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگ‌ترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است. از طرف دیگر، مسلمانان مالک اندیشه‌ها و کمال مطلوب‌های نهائی مطلق مبتنی بر وحی‌ای می‌باشند که، چون از درون‌ترین ژرفنای زندگی بیان شده است، به ظاهری بودن صوری آن رنگ باطنی می‌دهد. برای فرد مسلمان، شالوده روحانی زندگی امری اعتقادی است و برای دفاع از این اعتقاد به آسانی جان خود را فدا می‌کند؛ و چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی‌ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود. بایستی که ما، از لحاظ روحی، آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند، در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسد و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که غرض نهائی اسلام است، بیرون بیاورد و به کامل کردن و گستردن آن بپردازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۲۰۳ - س ۱۶).

۳ - اقبال از آنجائیکه هم در عرصه مبانی فلسفی و کلامی و هم در عرصه مبانی سیاسی و اجتماعی و هم در عرصه - حتی - مبانی اخلاقی و روانشناسی و هم در عرصه تاریخی و اقتصادی معتقد است که، اسلام تطبیقی پیامبر اسلام آبخوری اجتماعی داشته است نه فردی و صوفیانه؛ لذا به همین دلیل در رویکرد اقبال، اصلاً در چارچوب اسلام تطبیقی بازسازی شده، امکان تفکیک اسلام به عنوان یک دین، از رسالت تغییرساز اجتماعی وجود ندارد. هر چند اقبال با تفکیک اسلام فقاهتی از اسلام تطبیقی، اسلام حکومتی را مانند عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی در کتاب گرانسنگ و دوران ساز «مقدمه تاریخ العبر» خود از دین اجتماعی جدا می‌سازد. چراکه آنچنانکه ابن خلدون و ۳۰۰ سال قبل از آن ابوحامد امام محمد غزالی در کتاب «احیاء العلوم» خود معتقدند، مرزبندی بین اسلام فقاهتی و اسلام حکومتی وجود ندارد. زیرا فقه آنچنانکه غزالی می‌گوید:

«علم الحیل است که جز در چارچوب کسب قدرت و تزریق قدرت و اعمال قدرت. معنای دیگری ندارد.»

به همین دلیل آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی در کتاب «حجه الله بالغه» خود معتقد است، هر گونه امر بازسازی در اسلام تطبیقی، باید از انقلاب در بازفهمی فقه قرآن و اسلام آغاز بشود. آنچنانکه بدون بازفهمی جدید از فقه و فقهات قرآن و اسلام، اصلاً امکان جداسازی اسلام سیاسی یا اجتماعی از اسلام حکومتی وجود ندارد. چراکه آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید:

«تا سخن از فقه و اسلام فقاهتی در میان آمد و فقه را از دایره فردی آن خارج گردیم و به عرصه اجتماع در آوردیم، راهی جز گرفتار شدن به ورطه اسلام حکومتی برای ما باقی نمی‌ماند.»

آنچنانکه در ۳۷ سال گذشته در جامعه خودمان شاهد آن هستیم و در عرصه منطقه، امروز جنگ دو اسلام حکومتی شیعه و سنی، که در دریائی از خون بابی‌رحمانه‌ترین شکل آن در جریان می‌باشد، همه مولود همان دو اسلام فقاهتی خمینی و اسلام فقاهتی سیدقطب می‌باشد و قطعاً و جزماً تا زمانیکه فقه قرآن و اسلام را از عرصه اجتماعی خارج نکنیم و به حصار فردی افراد هدایت نکنیم، اگر هزار سال دیگر هم فقه و اسلام فقاهتی بخواهد در عرصه اجتماعی و سیاسی و حکومتی دخالت کند، آتش همین است و کاسه، همین کاسه.

در نتیجه برای نجات مسلمانان امروز راهی جز تحقق شعار معلم کبیرمان شریعتی که می‌گفت:

«آنچنانکه مصدق به تز اقتصاد بدون نفت اعتقاد داشت. من به تز اسلام منهای روحانیت معتقدم.»

پر پیدا است که منظور شریعتی از اسلام منهای روحانیت فقط اسلام منهای اتوریته نیست، بلکه مهم‌تر از آن، مقصود شریعتی از اسلام منهای روحانیت، همان اسلام منهای فقهات است. چراکه شریعتی خوب می‌دانست که تا زمانیکه روحانیت به عنوان متولیان اسلام مطرح باشند، امکان جداسازی فقه از اجتماع و سیاست و

حکومت وجود ندارد، لذا به همین دلیل در رویکرد شریعتی به فقه و روحانیت، تنها راه خارج کردن فقه از حوزه جامعه و سیاست و حکومت، خارج کردن اسلام از حصار روحانیت است؛ لذا تا زمانی که ما اسلام را از حصار روحانیت شیعه و سنی خارج نکنیم، امکان نجات اسلام سیاسی و اجتماعی، از اسلام حکومتی وجود ندارد؛ و شاید ترازویکترین مرحله تاریخ حیات مسلمانان همین فرایند خارج کردن اسلام سیاسی و اجتماعی، از حصار روحانیت و فقه است. چراکه روحانیت شیعه و سنی دریافته است که، حیات تاریخی او در گرو اسلام فقاهتی است و به همین دلیل با چنگ و دندان و تیغ و درفش و دریای خون و شکنجه زندان همراه با بی‌رحمانه‌ترین و ضد انسانی‌ترین روش‌ها، تلاش می‌کنند تا اسلام فقاهتی را به عنوان اسلام ناب محمدی در حافظه مسلمانان جا بیاندازند.

به همین دلیل در این زمان بزرگترین مسئولیت و رسالت پیشگامان مسلمان شیعه و سنی، تلاش در جهت خارج کردن اسلام از حصار روحانیت و وادار کردن فقه جهت عقب نشینی از حوزه اجتماعی و سیاسی و حکومتی به حوزه‌های خلوت فردی است. شاید بهتر آن باشد که اینچنین بگوئیم که «نیروهای پیشگام مسلمان اعم از شیعه و سنی، در این تند پیچ تاریخی، در نوک پیکان رسالت خود، باید معتقد به جداسازی اسلام از روحانیت و جداسازی اسلام اجتماعی از اسلام فقاهتی، جهت محصور و محدود کردن فقه از عرصه اجتماعی و سیاسی و حکومتی، به عرصه فردی و شخصی باشند.»

والسلام



**چه تعریفی از «جنش» دارید؟**





چرا حرکت سیاسی حاشیه‌نشینان شهرهای ایران، (به خصوص شهر تهران) از سال ۵۶ بر علیه رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی دوم، (در جهت جلوگیری از تخریب خانه‌هایشان) هم جنبش تعریف می‌کنید؟

چرا جنبش‌های (بن مایه و زیرساخت) جامعه مدنی جنبشی (نه جامعه مدنی نهادی) به سه مؤلفه مختلف:

الف - جنبش‌های دموکراتیک.

ب - جنبش‌های عدالت‌خواهانه سوسیالیستی.

ج - جنبش‌های عام اجتماعی، تقسیم می‌کنید؟

چرا جنبش‌های دموکراتیک را به شاخه‌های مختلف زنان و دانشجویان و دانش‌آموزان و معلمان و کارمندان و غیره تقسیم می‌نمائید؟

چرا جنبش‌های عدالت‌خواهانه به جنبش‌های ضد استثماری زحمتکش‌ان ایران که در رأس آنها طبقه کارگر قرار دارد، محدود می‌نمائید؟

چرا حرکت نظری، «روشنفکران نیمه دوم قرن نوزدهم ایران» را تحت عنوان «جنبش

فرهنگی» نامگذاری می‌کنید؟

چرا خواستگاه «جنبش دموکراتیک ایران را، طبقه متوسط» می‌دانید؟

چرا خواستگاه «جنبش عدالت‌خواهانه ایران را زحمتکشان و طبقه کارگر» می‌دانید؟

آیا منظورتان از «جنبش سیاسی ایران» همان حرکت جریان‌های سیاسی پیشاهنگ و پیشرو جامعه ایران می‌باشد که از انقلاب مشروطیت الی زماننا هذا پیوسته پیشگام مبارزه صنفی و سیاسی جامعه ایران در سه مؤلفه‌ای مذهبی و قومی - ملی و غیر مذهبی بوده‌اند؟

چرا در عرصه تبیین «تاریخ جنبش سیاسی ایران» به جای تبیین در چارچوب، «مؤلفه‌های ملی و غیر مذهبی و مذهبی» در کادر استراتژی جریان‌های جنبش سیاسی ایران در ۱۰۰ سال گذشته که چهار استراتژی «پارلامنتاریستی و چریک‌گرائی و تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی و تحزب‌گرایانه و سازمان‌گرایانه جنبشی شریعتی» می‌باشند، تعریف می‌کنید؟

چرا «جنبش چریک‌گرائی» در صد سال گذشته ایران، «به دو مؤلفه چریک‌گرائی سنتی، تحت هژمونی فدائیان اسلام و چریک‌گرائی مدرن تحت هژمونی مجاهدین خلق و فدائیان خلق» تقسیم می‌نمائید؟

چرا تفاوتی بین جوهر «تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی، با جوهر چریک‌گرایانه مدرن رژی دبره و چه گوارا و کاسترو» و جوهر «ارتش خلقی مائو، در عرصه استراتژی و فونکسیون آن» قائل نیستید؟

چرا بین «استراتژی تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی با استراتژی تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی»، تفاوت ماهوی قائل هستید؟

چرا در چارچوب تعیین هیرارشی جنبش‌های صد سال گذشته تاریخ ایران «جنبش‌ها را به دو قسم، جنبش‌های معتقد به حرکت اصلاح‌گرایانه از بالا و جنبش‌های معتقد به حرکت اصلاح‌گرایانه از پائین» تقسیم می‌کنید؟

چرا در عرصه تبیین حرکت علامه محمد اقبال لاهوری، معتقد به حرکت اقبال در دو عرصه جنبش نظری و جنبش عملی هستید و تفاوت جنبش عملی اقبال با جنبش نظری او در

این می‌دانید که در «جنبش نظری اقبال به دنبال نجات اسلام تطبیقی از زنگار اسلام دکماتیسم صوفیانه و اسلام فقیهانه و اسلام فیلسوفانه و اسلام متکلمانه، هزار سال گذشته، توسط پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام بوده است» در صورتی که در بستر «جنبش عملی، اقبال به دنبال نجات مسلمین توسط مبارزه رهایی‌بخش بوده است»؟

چرا شعار، «نجات اسلام، قبل از مسلمین» معلم کیرمان شریعتی، فقط در چارچوب جنبش دوگانه نظری و عملی علامه محمد اقبال لاهوری قابل تبیین می‌باشد؟

چه تعریفی از «جنبش رهایی‌بخش اقبال و شریعتی» دارید؟

چرا معتقدید که جنبش رهایی‌بخش از نظر اقبال و شریعتی باید دارای «مضمون دوگانه رهایی‌بخش نظری و عملی» باشد؟

چرا در عرصه، «جوهر نظری مبارزه رهایی‌بخش» موضوع به صورت «فرازمانی و فراتاریخی» تعریف می‌کنید، اما در رابطه با «جوهر مبارزه عملی رهایی‌بخش» (خلق‌های تحت سلطه استثمارزده و استثمارزده و استعمارزده و استعمارزده و استبدادزده) موضوع به صورت «زمان‌بند و تاریخ‌مند» تبیین می‌نمائید؟ (و آبشخور تاریخی آن، دو جنگ بین‌الملل جهان امپریالیسم و فونکسیون این دو جنگ در کشورهای پیرامونی می‌دانید؟)

چرا معتقدید که «کلیدواژه شکست جنبش‌های یکصد سال گذشته تاریخ ایران، در خندق موجود بین دو جنبش دموکراتیک و جنبش سوسیالیستی ایران» یا دو «جنبش آزادی‌خواهانه و عدالت طلبانه مردم ایران می‌باشد» و تا زمانی که این دو شاخه جنبش در عرصه عملی نتوانند به وحدت عملی و وحدت جنبشی و وحدت جبهه‌ای دست پیدا کنند، در جامعه ایران باری بار نمی‌شود؟ آنچنانکه هر دو قیام تیر ۷۸ و خرداد ۸۸ به همین دلیل شکست خورد؟

چرا جنبش چریک‌گرائی که سکندار حرکت جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ بود، نتوانست با حرکت تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی پیوند نظری و عملی در عرصه عمل پیدا کند؟

چرا جنبش چریک‌گرائی سنتی و چریک‌گرائی مدرن در تاریخ ۱۰۰ سال گذشته ایران نتوانسته

است، دستاوردی مانند آمریکای لاتین برای ملت ایران به همراه داشته باشد؟

چرا سردمداران و نظریه‌پردازان جنبش چریک‌گرائی مدرن ایران در دهه ۵۰ جهت تبیین شکست این استراتژی در ایران، به جای آسیب‌شناسی تئوریک و استراتژی، به دنبال تبیین ضربه‌های شهریور سال ۵۰ یا ضربه‌های سال ۵۵ ساواک شاه به‌عنوان علت‌العلل شکست خود هستند و در آخر علل اصلی شکست «استراتژی چریک‌گرائی مدرن در دهه ۵۰» در جامعه ایران ضربه دلفانی یا ضربه تقی شهرام و وحید افراخته و غیره می‌دانند، نه بن بست تئوریک و استراتژی؟ (و به همین دلیل تا این زمان نه تنها دیسکورس چریک‌گرائی نتوانسته است در عمل و نظر، در جنبش سیاسی ایران ضعیف بشود، بلکه برعکس هر چه زمان می‌گذرد ریشه‌دارتر هم می‌شوند تا آنجائیکه امروز در عرصه جنبش سیاسی ایران حتی تمامی جریان‌هایی که با گذشته استراتژی چریک‌گرایانه خود فاصله گرفته‌اند، هنوز در عرصه دیسکورس چریک‌گرائی و ارتش خلقی می‌باشند؟

چرا شما در عرصه آسیب‌شناسی علل شکست حرکت ارشاد شریعتی، در سال ۵۱ «بر تکیه استراتژیک شریعتی بر جنبش دانشجویی تکیه می‌کنید؟»

چرا در تبیین تاریخ جنبش ضد استبداد مردم ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ معتقد به دو فرایند اولیه و ثانویه هستید و در فرایند اولیه جنبش ضد استبدادی مردم ایران نقش نظری اندیشه‌های ارشاد شریعتی عمده می‌کنید، اما در رابطه با آسیب‌شناسی فرایند دوم، عامل روحانیت از راه رسیده و موج سوار عمده می‌کنید؟

چرا معتقدید که در شرایط جدید با ظهور اینترنت و فضای مجازی هر چند مکانیزم‌های سرکوب‌گرایانه رژیم پلیسی - پادگانی مطلقه فقه‌ای حاکم هر روز پیچیده‌تر و پیچیده‌تر می‌گردد (با همه این احوال از بعد از انتخابات دو قلولی اسفند ماه ۹۴ این رژیم عامل شکست خودش را در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی تحلیل می‌کند، چراکه از نظر سردمداران رژیم پلیسی - پادگانی حاکم فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی علاوه بر اینکه باعث گردیده است تا گروه‌های اجتماعی ایران به بازتولید سازماندهی خود در فضای مجازی بپردازند، مردم ایران می‌توانند در چارچوب این شبکه‌ها بدون ترس به دیالوگ آزادانه بین

خود ادامه دهند و خارج از دایره‌های امنیتی و پلیسی و پادگانی حکومتی که همگی توسط راست پادگانی یا سپاه مدیریت می‌گردد، تصمیم‌گیری کنند؟ لذا همین امر باعث گردیده است تا با ظهور اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، گروه‌های مختلف جامعه ایران در برابر شرایط جدید، سازماندهی و مدیریت جدیدی برای حرکت جدید خود انتخاب کنند که خود این امر دلالت بر آن می‌کند تا جریان‌های مختلف جنبش سیاسی ایران، با نفی مکانیزم‌های سازمان‌گرایانه به ارث رسیده از دوران چریک‌گرایی و تحزب‌گرایانه لنینیستی، به دوران جدید سازمان‌گری جنبشی توسط فضای مجازی گام بنهند؟

چرا معتقدید که با ظهور اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، دوران جدیدی در عرصه مبارزه خلق‌ها در جهان حتی در خود کشورهای متروپل به وجود آمده است؟ چرا معتقدید که هر جریانی که بتواند در دوران اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی رویکرد سازمان‌گرایانه جنبشی خود را به صورت تطبیقی استحاله کند، پایان حیات تاریخی خود را رقم خواهد زد؟

چرا معتقدید که در شرایط جدید با ظهور اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی تمام رابطه‌های سازمان‌گرایانه بین خود گروه‌های اجتماعی و بین گروه‌های اجتماعی و جریان‌های جنبش سیاسی می‌بایست از طریق فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت مدیریت بشوند؟

چرا معتقدید که در عصر اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی تنها جریان‌هایی از جنبش سیاسی می‌توانند پیروز در میدان مدیریت سازمان‌گرایانه جنبشی توده‌های مردم ایران بشوند که بتوانند بیشتر بر فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت سوار بشوند؟

چرا معتقدید که در عصر اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، «در عرصه سازمان‌گری جنبشی، فضای واقعی، باید تابع فضای مجازی باشد، نه بالعکس»؟

چرا معتقدید که رمز موفقیت در عرصه سازمان‌گرایانه جنبشی در عصر اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، «وداع با مکانیزم‌های سازماندهی ساختاری دوران چریک‌گرایی و تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی» است؟

چرا معتقدید که در عصر سازمان‌گرایانه جنبشی در بستر فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و در فضای پلیسی - پادگانی حاکم بر جامعه نگون‌بخت ایران، «نقش نیروهای مهاجر سیاسی جنبش سیاسی ایران پر رنگ‌تر می‌شود»؟

چرا معتقدید که اکثریت جامعه ایران در شرایط فعلی «در مرحله شفاهی پروسس آگاهی‌بخش قرار دارند؟» و به همین دلیل در چنین شرایطی تنها تکیه کردن بر مکانیزم‌های کتبی الکترونیکی در عرصه شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی و اینترنت، نمی‌تواند پروسس آگاهی‌بخش اجتماعی در جامعه ایران را به کمال ممکن برساند، لذا در همین رابطه است که «باید به موازات آگاهی‌بخشی از طریق مکانیزم‌های کتبی در عرصه اینترنت و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی»، «مکانیزم‌های کلامی و تصویری» هم به کار گرفته شوند؟

چرا در راستای مکانیزم‌های «آگاهی‌بخش کلامی و بیانی و زنده» در عرصه فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در این شرایط «شما تنها بر مکانیزم پالتای صرف تکیه می‌کنید؟» آیا از مکانیزم‌های جایگزینی پیشرفته‌تر نمی‌توانید در این رابطه استفاده نمائید؟

چرا در عرصه فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و اینترنت «شما در کنار مکانیزم‌های کتبی الکترونیکی و مکانیزم‌های کلامی الکترونیکی مثل پالتای، از مکانیزم‌های تصویری» مانند جریان‌های دیگر سیاسی استفاده نمی‌کنید؟

چرا «بحران طبقاتی جامعه ایران را معلول توازن بین طبقه کارگر با حاشیه‌نشینان تولیدی» می‌دانید و نقش طبقه متوسط شهری و روستائی در این رابطه کم رنگ می‌کنید؟

چرا در مقایسه بین جنبش حاشیه‌نشینان تولیدی و جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی جامعه ایران، «خود جنبش‌های ایران به‌صورت عام و کلی، به لحاظ جوهر و مضمون به دو قسم، جنبش‌های کور و جنبش‌های روشن تقسیم می‌کنید» و جنبش‌های حاشیه‌نشینان را از جمله «جنبش‌های کور می‌دانید»، در صورتی که جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی ایران از مصداق‌های «جنبش‌های روشن» تعریف می‌کنید؟

چه شاخص‌های کلیدی در تمیز و مرزبندی بین جنبش‌های روشن و جنبش‌های کور وجود

دارد؟

چرا «آرمان مستضعفین» در فرایند اول برونی حرکتش در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ جهت دستیابی به جامعه مدنی جنبشی توسط «استراتژی اقدام سازمان‌گرایانه جنبشی» خویش بیش از جنبش‌های دموکراتیک و جنبش‌های سوسیالیستی و جنبش عام اجتماعی بر «جنبش‌های اقلیت‌های قومی اعر از کرد و بلوچ و عرب و ترکمن و غیره» تکیه می‌کرد؟

چرا «آرمان مستضعفین» در فرایند اول حرکت برونی خود در سال‌های ۵۹ و ۶۰ به موازات اعتلای جنبش چریک‌گرایی تحت هژمونی مجاهدین خلق به مرزبندی نظری و عملی از جنبش چریکی می‌پرداخت؟

«ضعف‌های روشی سازمان‌گرایانه جنبشی» آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ کدام بودند که باعث گردیدند تا: آرمان مستضعفین در عرصه «استراتژی سازمان‌گرایانه جنبشی»، به بحران فراگیر تشکیلاتی گرفتار شود؟

چرا ریشه تکوین «پوپولیسم و فاشیسم پادگان‌گرا» در ایران فعلی معلول گستردگی «حاشیه‌نشینان» می‌دانید؟

چرا بین «جنبش دموکراتیک و جنبش عدالت‌خواهانه» در جامعه ایران تمایز قائل می‌شوید؟ آیا این امر باعث ایجاد خندق پر نشدنی بین دو جنبش عدالت‌خواهانه و دموکراتیک در جامعه ایران نمی‌شود؟

چرا در جریان «قیام تیرماه ۷۸ و خرداد ۸۸» بین جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی با جنبش کارگری پیوندی ایجاد نشد؟

چرا عامل شکست قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ و خرداد ۸۸ مردم ایران «در جدائی جنبش کارگری از جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی» تحلیل می‌کنید؟

چرا در جریان «قیام خرداد ۸۸» جنبش سبز نتوانست بین جنبش اجتماعی ایران و جنبش کارگری پیوند ایجاد نماید؟

چرا در جریان قیام تیرماه ۷۸ «جنبش دانشجویی» نتوانست بین جنبش اجتماعی و جنبش



کارگری، پیوند ایجاد نماید؟

چرا از بعد از ۱۷ شهریورماه ۵۷ در عرصه جنبش ضد استبدادی مردم ایران، بین جنبش حاشیه‌نشینان شهری با جنبش کارگری پیوند به وجود آمد؟

چرا ایجاد پیوند بین جنبش حاشیه‌نشینان شهری و جنبش کارگری در عرصه مبارزه ضد استبدادی سال ۵۷ باعث گردید تا جنبش کارگری تحت هژمونی و نفوذ جنبش حاشیه‌نشینان شهری درآیند و همین امر عامل قبول «هژمونی روحانیت موج‌سوار از راه رسیده» بر جنبش کارگری گردید؟

چرا در زمان دکتر محمد مصدق سرسلسله جنبان جنبش رهایی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی از بعد از جنگ جهانی دوم، جنبش کارگری ایران تحت هژمونی کارگران صنعت نفت توانست برای اولین و آخرین بار هژمونی جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی ایران را در دست بگیرد؟

چه شد که در جریان کودتای ۲۸ مرداد «جنبش کارگری و جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی ایران» نتوانستند در برابر کودتا امپریالیستی - درباری - ارتجاع مذهبی مقاومت کنند؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی «در تابستان ۶۷» پس از قبول قطعنامه و خوردن جام زهر، جهت ترمیم شکست در جنگ ۸ ساله خود با حزب بعث عراق، در چارچوب شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» و «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» خمینی به قلع و قمع و قتل و عام جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی محصور در زندان‌های رژیم مطلقه فقهاتی پرداخت؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی در سال ۵۹ پس از اعتلای جنبش‌های اقلیت‌های قومی جامعه ایران، جهت سرکوب جنبش‌های اقلیت‌های قومی ایران از سرکوب جنبش دانشجویی توسط کودتای فرهنگی تحت هژمونی نرّم‌افزایی حسین حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - آغاز کرد؟

چرا شما در تبیین حرکت جنبش سبز در سال ۸۸ «جنبش‌ها را به دو قسم، جنبش در بالا

و جنبش در پائین جامعه ایران» تقسیم کردید و جنبش سبز را از نوع «جنبش در بالا» تعریف کردید؟

چرا معتقدید که «جنس جنبش سبز» با «جنس جنبش‌های سه گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی» مردم ایران متفاوت می‌باشد؟

چرا تمام جریان‌هایی که معتقد به استحاله رژیم مطلقه فقهاتی از طریق صندوق‌های رأی و فیلتر استصوابی شورای نگهبان هستند، «جزء جنبش راست و کور و بالائی» می‌دانید؟

چرا در طول ۳۷ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین حتی برای یکبار هم معتقد به «استحاله رژیم مطلقه فقهاتی، از طریق صندوق‌های رأی و قانون اساسی موجود و فیلتر استصوابی شورای نگهبان نبوده است؟»

چرا آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در طول ۳۷ سال گذشته ضمن رد حرکت تمامی جنبش‌های راست و بالائی و کور از جنبش حاشیه‌نشینان شهری گرفته تا جنبش اصلاحات در خرداد ۷۶، تنها بر استراتژی خودآگاهی‌بخش اجتماعی در عرصه جامعه مدنی جنبشی تکیه کرده است؟

چرا شما در عرصه «تبیین استراتژی آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین» که همان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی می‌باشد، پروسس دستیابی و تکوین جامعه مدنی را به دو قسم:

الف - جامعه مدنی نهادی.

ب - جامعه مدنی جنبشی، تقسیم می‌نمائید و در این راستا جامعه مدنی نهادی را یک پدیده لیبرالیستی در خدمت نظام استثمارگراییانه سرمایه‌داری جهانی می‌دانید، در صورتی که جامعه مدنی جنبشی در خدمت دستیابی به جامعه دموکراتیک پایدار تعریف می‌کنید؟

چرا در ۳۷ سال گذشته آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین حتی برای یکبار هم حاضر نشده است تا با «پیوند با جناح‌های درونی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی» در صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت، «استراتژی جامعه مدنی جنبشی، خود را در پای استراتژی جامعه مدنی نهادی» ذبح نماید؟

چرا ریزش از طبقه متوسط و طبقه کارگر ایران به طرف حاشیه نشینان تولیدی در جریان رکود اقتصادی دولت‌های نهم و دهم و یازدهم یکی از فاجعه‌های تاریخی جامعه ایران می‌دانید؟

چرا رژیم مطلقه فقهاتی در ۳۷ سال گذشته با عمده کردن «مساله امنیت پادگانی» در جامعه ایران پیوسته «دموکراسی و جامعه مدنی» را به چالش کشیده است؟

آیا واقعاً جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق در خدمت «امنیت پادگانی» داخل ایران بوده است یا در راستای استراتژی «جنگ، جنگ تا پیروزی» خمینی؟

چگونه می‌توانیم پارادوکس تاریخی بین دو مؤلفه «امنیت و آزادی» در کشورهای پیرامونی در خدمت «جامعه مدنی جنبشی و جامعه دموکراتیک پایه‌دار» حل نمائیم؟

چگونه می‌توانیم «ریشه راست پوپولیسم و راست پادگانی» در جامعه ایران را خشک کنیم؟

چرا پیوسته در جامعه ایران در طول ۳۷ سال گذشته بین «راست پوپولیسم و راست پادگانی پیوند و وحدت وجود داشته است؟»

چرا در دولت‌های هفتم و هشتم «جنبش به اصطلاح اصلاح طلب تحت هژمونی سید محمد خاتمی» علاوه بر اینکه نتوانستند «به استحالته رژیم مطلقه فقهاتی از درون دست پیدا کنند» و در سرکوب قیام تیرماه ۷۸ دانشجویی، همدست و همداستان حزب پادگانی خامنه‌ای گردیدند، بالاخره در انتخابات خرداد ۸۴ به واسطه «حمایت حاشیه‌نشینان از راست پوپولیسم»، تسلیم پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر گردیدند؟

چرا در دولت دهم از بعد کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ و شکست جنبش سبز و تثبیت راست پوپولیسم غارت‌گر و ستیزه‌گر و دگماتیسم، «بین راست پوپولیست با راست سنتی به رهبری روحانیت و راست بازار به رهبری مؤتلفه و حزب پادگانی خامنه‌ای شکاف پر نشدن ایجاد شد؟»، آنچنانکه در این جبهه از یکطرف راست پوپولیسم و راست پادگانی و راست افراطی یا داعشی جبهه پایه‌داری قرار داشتند و از طرف دیگر راست سنتی و راست بازاری و راست

## بوروکراتیک و حزب پادگانی خامنه‌ای قرار گرفتند؟

چرا در پروسه انتخابات دولت یازدهم از نیمه دوم سال ۹۱ «خامنه‌ای جهت به زانو درآوردن راست پوپولیس» مجبور شد، با خوردن جام زهر تحت عنوان رقص قهرمانانه با جناح رقیب تحت رهبری پیچیده‌ترین مهره امنیتی رژیم یعنی شیخ حسن روحانی وحدت بکند؟

کلمه «جنبش» در معنای تحت لفظی آن، به معنای «تکان و حرکت» می‌باشد. زیرا جنبش اسم مصدر از جنبیدن است که به معنای تکان و حرکت می‌باشد. لذا در همین رابطه است که مولوی در دفتر اول - مثنوی - ص ۶۳ - س ۲۶ می‌گوید:

اندکی جنبش بکن همچون جنبین	تا ببخشندت حواس نوربین
دوست دارد بار این آشفستگی	کوشش بیهوده به از خفتگی
اندر این ره می‌تراش و می‌خراش	تا دم آخر دمی فارغ مباش

البته «جنبش» در چارچوب اصطلاح کلاسیک سیاسی نیز باز دلالت بر «حرکت گروه‌های اجتماعی» می‌کند. بنابراین در عرصه اصطلاح کلاسیک «جنبش» باید دارای دو مشخصه باشد:

۱ - پایه اجتماعی داشته باشد،

۲ - آن حرکت، جوهر سیاسی هم داشته باشد.

بنابراین «حرکت‌های غیر اجتماعی و غیر سیاسی چه در عرصه پیشگام باشد و چه در رابطه با نیروهای یقه سفید صورت بگیرد، نمی‌تواند مشمول اصطلاح کلاسیک جنبش قرار گیرد» و به همین دلیل بود که در سال‌های نخستین بعد از انقلاب ۵۷ (که هنوز رژیم مطلقه فقه‌ای نهادینه نشده بود) گروه‌های سیاسی - حتی آنهایی که معتقد به رویکرد چریک‌گرایی و ارتش خلقی (مثل مجاهدین خلق) بودند -، پایه تشکیلات و سازماندهی اجتماعی خود را در چارچوب اصطلاح کلاسیک «جنبش» تعریف

می‌کردند.

بنابراین حرکت‌های غیر سیاسی و غیر اجتماعی مثل حرکت‌های صنفی را نمی‌توانیم «جنبش» بخوانیم. بر این مطلب بیافزاییم که حرکت‌های فرهنگی و اجتماعی جمعی که راستای تحول‌خواهانه اجتماعی داشته باشند، می‌توانند در دایره جنبش‌های فرهنگی یا اجتماعی تعریف بشوند.

به هر حال با عنایت به این رویکرد به اصطلاح کلاسیک «جنبش» است که خود «جنبش» فی نفسه، نمی‌تواند معرف مضمون راست و چپ بودن داشته باشد. چراکه هر حرکت اجتماعی در راستای منافع یک یا چند گروه اجتماعی که توسط مبارزه با حکومت تکوین پیدا کرده باشد، می‌تواند در چارچوب اصطلاح «جنبش» تعریف شود. به همین دلیل ما مبارزه حاشیه‌نشینان از سال ۵۶ (از بعد از حمله شهرداری‌های شهرهای بزرگ به خانه و مسکن حاشیه‌نشین‌ها جهت مهار قدرت آنها توسط رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی دوم در فرایند پس از شکست رفرم شاه - کندی) را جنبش حاشیه‌نشینان مطرح کردیم و هدف ما از به کار بردن این اصطلاح در این رابطه، به این خاطر است که:

اولاً واکنش جمعی، گروه اجتماعی حاشیه‌نشین‌های شهری را توضیح بدهیم.

ثانیاً جوهر سیاسی یا نقد عملی قدرت حاکمیت، توسط حاشیه‌نشین‌ها تبیین کنیم.

به همین ترتیب از آنجائیکه جنبش حاشیه‌نشین‌ها در سال ۵۶ در ادامه خود در سال ۵۷ بستر ساز موج سواری «روحانیت از راه رسیده» جهت کسب هژمونی گردید، «ما جنبش حاشیه‌نشینی در سال ۵۷ در مقایسه با جنبش کارگری و جنبش اجتماعی تفکیک کردیم و آن را جنبش راست خواندیم» بی‌شک اگر جنبش حاشیه‌نشینان در سال ۵۷ در خدمت موج سواری روحانیت از راه رسیده جهت کسب قدرت در نمی‌آمد و می‌توانست توسط جنبش اجتماعی، آنچنانکه در سال ۸۸ شاهدان بودیم، درآید، در آن صورت جنبش حاشیه‌نشینی را راست نمی‌نامیدیم.

به هر حال با عنایت به تفکیک‌سازی جنبش‌ها است که می‌توانیم:

اولاً جنبش‌های سیاسی را به لحاظ مضمون و محتوا و راستا به دو شاخه «راست و رادیکال» تقسیم نمائیم.

ثانیاً در رابطه با هژمونی و جهت‌گیری مدیریتی به دو قسمت «جنبش‌های کور و جنبش‌های روشن» تقسیم کنیم.

ثالثاً به لحاظ خواستگاه و مکانیزم تأثیرگذاری در عرصه نوع حرکت رفرمیستی یا تحول‌خواهانه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی می‌توانیم جنبش‌ها را به دو بخش «جنبش‌های تأثیرگذار از بالا» و «جنبش‌های تأثیرگذار از پایین» تقسیم نمائیم.

رابعاً در چارچوب همین تقسیم‌بندی جوهری و مضمونی جنبش‌ها است که جامعه مدنی نیز - که مولود همین جنبش‌ها می‌باشند - خود تقسیم می‌شود به «جامعه مدنی نهادی» و «جامعه مدنی جنبشی» که «جامعه مدنی نهادی برعکس جامعه مدنی جنبشی، از جوهر لیبرالیستی در مؤلفه‌های مختلف لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم اجتماعی برخوردار می‌باشد» و برعکس جامعه مدنی جنبشی - که از پائین تکوین پیدا می‌کند - جامعه مدنی نهادی از بالا تکوین می‌یابد. به همین دلیل «جامعه مدنی نهادی» در راستای منافع سرمایه‌داری جهانی و داخلی عمل می‌نماید در صورتی که «جامعه مدنی جنبشی» از پائین توسط اعتلای جنبش‌های مختلف دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی حاصل می‌شوند.

بنابراین برعکس «جامعه مدنی نهادی» که بر پایه حرکت‌های بالائی‌های یقه سفید مدیریت می‌شوند، در «جامعه مدنی جنبشی» ارکان ایجاد کننده این جامعه همان جنبش‌های سه مؤلفه‌ای دموکراتیک و سوسیالیستی و عام اجتماعی می‌باشند. لذا تنها به موازات اعتلای جنبش‌های سه مؤلفه‌ای:

۱ - دموکراتیک: که شامل جنبش‌های آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مثل جنبش‌های دانشجویی و زنان و معلمان و کارمندان و دانش‌آموزان و ...

۲ - سوسیالیستی: که شامل جنبش‌های عدالت‌خواهانه زحمتکش‌شان شهر و روستا می‌شود که در رأس آنها جنبش طبقه کارگر قرار داد و ...

۳ - عام اجتماعی: که شامل جنبش‌های گروه‌های مختلف جامعه از حاشیه‌نشینان تا طبقه متوسط شهری و روستائی می‌شود، است که «جامعه مدنی جنبشی، از قاعده جامعه توسط جنبش‌های سه مؤلفه‌ای تکوین پیدا می‌کنند».

پریداست تا زمانی که این شاخه‌های سه مؤلفه‌ای جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی در قاعده جامعه، در پیوند با یکدیگر اعتلا پیدا نکنند «امکان تکوین جامعه مدنی جنبشی وجود نخواهد داشت» لذا به لحاظ آسیب‌شناسی «جامعه مدنی جنبشی» بزرگ‌ترین آسیب جامعه مدنی جنبشی «خندق بین جنبش‌های دموکراتیک و جنبش‌های سوسیالیستی و جنبش‌های عام اجتماعی است»، چرا که تا زمانی‌که این سه مؤلفه جنبش، بیگانه از یکدیگر عمل نمایند، هرگز امکان تثبیت و تکوین یک جامعه مدنی پایدار جنبشی وجود ندارد. لذا در این رابطه است که در بیش از صد سالی که از عمر جنبش تحول‌خواهانه جامعه ایران می‌گذرد، هنوز امکان تحقق و تثبیت یک «جامعه مدنی جنبشی نسبی»، - حتی در حد جامعه امروز بنگلادش - هم برای جامعه ما به وجود نیامده است.

در نتیجه در همین رابطه است که در طول بیش از صد سال گذشته، جریان‌های ارتجاعی و حکومتی پاشنه آشیل و چشم اسفندیار «جامعه مدنی جنبشی» ایران پیدا کرده‌اند و در همین چارچوب است که «جهت ممانعت از تکوین جامعه مدنی جنبشی در ایران از قاعده جامعه، می‌کوشند تا پیوسته خندق بین جنبش‌های سه مؤلفه‌ای دموکراتیک و سوسیالیستی و عام اجتماعی، جامعه ایران را عمیق‌تر نمایند.» پرواضح است که تنها در چارچوب یک «هژمونی صالح و انقلابی و تحول‌خواه و پیشگام در ایران است که می‌تواند شکاف بین سه مؤلفه جنبش‌های دموکراتیک و آزادی‌خواهانه و جنبش‌های سوسیالیستی یا عدالت‌طلبانه و جنبش‌های عام اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه و طبقه متوسط شهر و روستای جامعه ایران را، توسط برنامه‌های حداقلی و حداکثری خود که تأمین‌کننده منافع این جنبش‌های سه مؤلفه‌ای هستند، فراهم نمایند.»

لذا تا زمانی که چنین هژمونی تأمین‌کننده منافع این مؤلفه‌های سه گانه جنبش در

ایران، تکوین پیدا نکند، امکان خودبخودی پیوند بین این سه مؤلفه جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی و عام اجتماعی وجود ندارد. در نتیجه می‌توان گفت که در چنین خلأی هر گونه تلاشی در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی در جامعه امروز ایران محکوم به شکست خواهد شد.

علی ایحال، در این رابطه است که اهمیت و جایگاه پیوند بین جریان‌های جنبش سیاسی (که همان جریان‌های گروه‌های پیشگام و پیشرو و پیشاهنگ جامعه ایران در یکصد سال گذشته می‌باشند) با جنبش‌های سه مؤلفه‌ای دموکراتیک و سوسیالیستی و عام اجتماعی و همچنین با جامعه مدنی جنبشی مشخص می‌گردد.

ماحصل اینکه تا زمانی که «جنبش سیاسی برنامه‌ای با استراتژی مشخص و تاکتیک‌های محوری تعریف شده در این رابطه در جامعه ایران تکوین پیدا نکند، امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی در جامعه ایران امروز وجود ندارد» و به همین دلیل است که در عرصه «آسیب‌شناسی جامعه مدنی جنبشی» در تاریخ صد ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران ما مجبور می‌شویم، بیش از هر چیز بر استراتژی جریان‌های جنبش سیاسی ایران تکیه کنیم. چراکه اگر استراتژی جریان‌های سیاسی، جنبش سیاسی ایران در راستای تکوین جامعه مدنی جنبشی در طول صد سال گذشته می‌بود، بی‌شک ضربات فیزیکی و فضای رعب و وحشت و اعمال سرکوب‌های پلیسی و پادگانی هرگز نمی‌توانست به‌عنوان علت عمده ناکامی جامعه ایران جهت دستیابی به جامعه مدنی جنبشی باشند.

به همین ترتیب است که ما می‌توانیم در ادامه این آسیب‌شناسی، به آسیب‌شناسی استراتژی چهارگانه جنبش سیاسی ایران در بیش از صد سال گذشته بپردازیم و در این رابطه به تقسیم‌بندی جریان‌های مختلف جنبش سیاسی بپردازیم. بی‌شک این استراتژی‌های چهارگانه جنبش سیاسی ایران در بیش از صد سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه خود عبارتند:

۱ - رویکرد چریک‌گرانه در دو شکل سنتی و مدرن آن.



۲ - رویکرد پارلمانتاریستی یا حرکت از بالا به پایین.

۳ - رویکرد تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی.

۴ - رویکرد تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی.

علی‌هذا، پس از تقسیم‌بندی جریان‌های جنبش سیاسی در این چارچوب است که می‌توانیم در راستای آسیب‌شناسی استراتژی‌های فوق، به آسیب‌شناسی پروسس دستیابی جامعه مدنی جنبشی در بیش از صد سال گذشته بپردازیم، بی‌شک در این رابطه بیشترین تأثیر منفی جریان‌های چریک‌گرای سنتی و مدرن داشته‌اند که از دهه ۳۰ الی زماننا هذا به علت اینکه «نقش محوری به تشکیلات و جریان چریکی می‌دهند» و «خود چریک را یک حزب می‌دانند» و «در غیبت جنبش‌های سه‌گانه دموکراتیک و سوسیالیستی و اجتماعی معتقد به انقلاب و تحول سیاسی هستند»، نمی‌توانند برای پروسس تکوین «جامعه مدنی جنبشی» ارزشی قائل بشوند و همین موضوع رمز شکاف و اختلاف بین جریان شریعتی در حسینیة ارشاد در دهه ۴۰ با رویکرد چریک‌گرایانه سنتی و مدرن که دیسکورس حاکم بر جامعه بود، تشکیل می‌داد.

گرچه همین رویکرد زمینه‌ساز شکست پی در پی استراتژیک این جریان‌های چریک‌گرای سنتی و مدرن در یکصد سال گذشته تاریخ حرکت تحول‌گرایانه جامعه ایران شده است، با همه این تفاسیر جنبش چریک‌گرائی ایران در دو مؤلفه سنتی و مدرن آن گرچه هزینه‌های بیش از تمام تاریخ مبارزه ایران تا کنون در راه مسیر خود پرداخت کرده‌اند ولی «به جای آب، امروز سر از سراب در آورده‌اند». البته در کنار رویکرد چریک‌گرایانه باید به رویکرد تحزب‌گرایانه لنینیستی هم که هژمونی آن در ۶۰ سال گذشته در دست حزب توده بوده است، اشاره‌ای داشته باشیم. چرا که تأثیر منفی این استراتژی در ۶۰ سال گذشته بر پروسس تکوین «جامعه مدنی جنبشی» در ایران کمتر از رویکرد چریک‌گرایانه نبوده است. دلیل این امر همان است که این رویکرد هم مانند رویکرد چریک‌گرایانه در راستای دستیابی به اهداف

سیاسی یا اقتصادی مانند رویکرد چریک‌گرایانه به جای تکیه بر جنبش‌های سه مؤلفه‌ای دموکراتیک و سوسیالیستی و عام اجتماعی، بر حرکت خود و یا بر حرکت پیشاهنگ تکیه استراتژیک می‌کنند و مانند رویکرد چریک‌گرایانه، حرکت پیشاهنگ را جایگزین جنبش‌ها می‌کنند و معتقدند که در غیبت جنبش‌های سه مؤلفه‌ای، دموکراتیک و سوسیالیستی و عام اجتماعی، «حزب پیشاهنگ می‌تواند به اهداف سیاسی و اقتصادی خود دست پیدا نماید.

استراتژی پارلمانتاریستی که بخصوص در دهه ۳۰ تحت هژمونی دکتر محمد مصدق، توانست به اوج اعتلای حرکت خود دست پیدا کند، سومین مؤلفه جریان‌های جنبش سیاسی ایران در بیش از صد سال حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بوده است. البته هر چند استراتژی پارلمانتاریستی مانند استراتژی چریک‌گرایانه و تحزب‌گرایانه لنینیستی اصالت را از جنبش‌های سه گانه نمی‌گیرد تا به جریان پیشاهنگ منفک از توده‌ها بدهد، با همه این تفاسیر از آنجائیکه در استراتژی پارلمانتاریستی معتقد به حرکت تحول‌خواهانه سیاسی از بالا به پائین می‌باشند، در نتیجه نمی‌توانند در عرصه استراتژی خود معتقد به تکوین «جامعه مدنی جنبشی» از پائین بشوند.

طبیعی است که در حد ایده‌آل جامعه مدنی مورد نظر آنها همان جامعه مدنی نهادی خواهد بود که البته در استراتژی تحزب‌گرایانه جنبشی شریعتی هر چند این استراتژی از آسیب‌های سه رویکرد مختلف چریک‌گرایانه سنتی و مدرن و تحزب‌گرایانه پیشاهنگ لنینیستی و پارلمانتاریستی در امان بوده است، با همه این تفاسیر این استراتژی در راستای حرکت تاریخی خود جهت دستیابی به «جامعه مدنی جنبشی» دارای ضعف‌های کلیدی بوده است که مهمترین آن تکیه استراتژیک شریعتی بر جنبش دانشجویی بوده است که خود همین تکیه استراتژیک شریعتی بر جنبش دانشجویی به خاطر دو خصلت «نداشتن» و «نخواستن» باعث گردید تا شریعتی نتواند بر جنبش‌های سه مؤلفه‌ای دموکراتیک و سوسیالیستی و عام اجتماعی تکیه عمده یا استراتژیک داشته باشد.

پایان



**وظیفه تاکتیکی و استراتژیکی ما، در این شرایط  
بحرانی کدام است؟ و از کجا باید شروع بکنیم؟**



### «چه کنیم؟» و «از کجا شروع کنیم؟»

در این شرایط که جامعه ایران در وضعیتی قرار دارد که نه تنها «به ناتوانی رژیم مطلقه فقهاتی، جهت حل مشکلات اقتصادی جامعه ایران، اعم از رکود و بیکاری و تورم و فسادهای نجومی چند لایه‌ای درون نظام و بحران‌های پولی و طبقاتی و مالی و ساختاری و اقتصادی و اجتماعی پی برده است» حتی به علت، «رشد تضادهای سیاسی جناح‌های درون حکومت و بحرانی شدن این تضادها در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت و بن بست سیاسی درون نظام، از بعد از انتخابات هفتم اسفندماه ۹۴ که این انتخابات باعث گردید، تا در طول ۳۷ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، برای اولین بار، به خصوص در برابر نتیجه انتخابات مردم تهران، سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای و جریان‌های پنج گانه جناح راست (که شامل راست سنتی به رهبری تشکیلات روحانیت و لیبری محمد یزدی و احمد جنتی، راست افراطی به رهبری جبهه پایداری تحت رهبری مصباح یزدی، راست بازاری تحت مدیریت حزب مؤتلفه، راست بوروکراتیک تحت مدیریت علی لاریجانی و راست میلیتاریستی تحت مدیریت اولترا حزب پادگانی سپاه و بسیج) دریابند و بفهمند که «مردم ایران و در رأس آن‌ها

مردم تهران، در صف عریان رویارویی آن‌ها قرار گرفته‌اند؛ و این مردم با تکیه بر سلاح، «دفع افسد توسط انتخاب فاسد» می‌کوشند که «هر چه بیشتر جنگ خود را با رژیم مطلقه فقهاتی عریان‌تر کنند»؛ و همین امر باعث شده، تا در این شرایط «تندیج استراتژیک» رژیم مطلقه فقهاتی، توسط بن بست تضادهای سیاسی درون حکومت و بن بست تضادهای اقتصادی درون کشور و بن بست تضادهای نظامی در منطقه خاورمیانه به خصوص در سوریه و عراق و لبنان و یمن و بحرین و بن بست دیپلماسی در مرحله پسابرجام و پساتوافق (به خصوص در کشاکش تقسیم هژمونی در منطقه خاورمیانه بین تسنن حکومتی اعم از جناح عربستان سعودی و کشورهای سنی حامی‌اش و جناح تسنن حکومتی اخوان مسلمین به رهبری ترکیه و تشیع حکومتی به رهبری رژیم مطلقه فقهاتی و کشورهای وابسته آن اعم از دولت عراق و سوریه و حزب الله لبنان و رژیم اشغالگر و متجاوز و کودکش اسرائیل) آچمز بشود؛ و همین احساس آچمز شدن رژیم مطلقه فقهاتی در این شرایط باعث شده تا همه جناح‌های درونی حکومت از چپ راست، «نه تنها ثبات آینده این رژیم را در خطر ببینند، بلکه موجودیت کوتاه مدت این کشتی فرسوده در این دریای متلاطم طوفانی سیاسی و اقتصادی و نظامی درونی و برونی را هم در حال شمارش معکوس ببینند»؛ لذا در این رابطه و در این شرایط بحرانی، «بزرگترین سوالی که در برابر پیشگام مستضعفین مردم ایران قرار می‌گیرد اینک، وظیفه تاکتیکی و استراتژیکی ما، در این شرایط بحرانی، کدام است؟ و از کجا باید شروع بکنیم؟»

در پاسخ به این سؤال ستبر و تاکتیک‌پرور و استراتژی‌ساز باید توجه داشته باشیم که: اولاً ما در این شرایط جامعه ایران، «به لحاظ موقعیت جنبش مدنی در ایران» در شرایطی قرار داریم، که جنبش‌های اجتماعی ایران، اعم از جنبش کارگری، جنبش دانشجویی، جنبش دموکراتیک زنان، جنبش صنفی معلمان و کارمندان و غیره، به علت استبداد فراگیر تاریخی بیش از صد سال گذشته حاکم بر جامعه ایران نتوانسته‌اند، دارای تجربه دموکراتیک و تشکیلات مستقل و فراگیر بشوند. در نتیجه این امر باعث شده، تا جنبش مدنی در ایران، جایگاه خودش را از جنبش‌های

پائینی‌های جامعه ایران، اعم از جنبش طبقاتی و جنبش دموکراتیک و جنبش‌های صنفی به جناح‌های بالائی‌های قدرت منتقل نماید؛ لذا همین جابجائی جایگاه جنبش مدنی در ایران از جنبش پائینی‌های جامعه ایران، به جنگ تضاد جناح‌های درونی حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی، در عرصه شطرنج تقسیم بازتقسیم قدرت بین این جناح‌ها باعث گردیده، تا در خلاء آلترناتیو دموکراتیک و تشکیلات مستقل جنبش‌های اجتماعی، مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه مردم ایران، در خدمت شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی نظام مطلقه فقهاتی درآید.

آنچنانکه در طول ۳۷ سال گذشته به خصوص در خرداد ۷۶ و ۸۸ و ۹۲ و اسفند ۹۴ و غیره، این سرگردانی به وضوح شاهد بوده‌ایم و بی‌شک در آینده تا زمانیکه ما نتوانیم جایگاه جنبش مدنی ایران، از بالائی‌های قدرت به سمت جنبش‌های اجتماعی پائینی‌های جامعه ایران منتقل کنیم، «آش همان آش است و کاسه، همان کاسه.» فراموش نکنیم که «تمامی جناح‌های درونی قدرت حاکم، از اصلاح‌طلبان تا جنبش سبز و غیره، در تحلیل نهائی موجودیت تاریخی خود را در گرو حفظ رژیم مطلقه فقهاتی می‌دانند.» به همین دلیل است که، ما در طول ۳۷ سال گذشته، «حتی در بحرانی‌ترین شرایط مثل خرداد ۸۸، برای یکبار هم از این سردمداران جناح‌های راست و چپ و اصلاح‌طلب و سبز و نارنجی و غیره ندیدیم و نشنیدیم که کوچک‌ترین انتقادی به رهبری ده سال اولیه تکوین رژیم مطلقه فقهاتی بکنند؛» و آنچنانکه در اعلامیه‌های میرحسین موسوی و کروبی، در طول این مدت شاهد بودیم، تمام خواسته‌های این‌ها، «تحقق خواسته‌های خمینی و بازگشت به دوران خمینی می‌باشد.» به همین دلیل، «وظیفه اولیه ما در این شرایط، انتقال جنبش مدنی ایران، از گردونه تضادهای جناح‌های درون رژیم مطلقه فقهاتی به پائینی‌های جامعه توسط بسترسازی ذهنی و عینی می‌باشد» که این مهم، «منهای افشاگری ماهیت جناح‌های مختلف درون نظام توسط پیشگامان مردم ایران، مستلزم ایجاد شرایط عینی توسط، تشکیلات مستقل و فراگیر جنبش‌های اجتماعی ایران اعم از جنبش طبقاتی کارگران، جنبش دموکراتیک زنان و دانشجویان و دانش‌آموزان، جنبش صنفی



معلمان و کارمندان و پرستاران و غیر می‌باشد.» بدون «انتقال جنبش مدنی ایران از بالائی‌های قدرت به پائینی‌های جنبش مردم ایران، هر گونه حرکتی چه به لحاظ ذهنی و چه به لحاظ عینی در این شرایط، آب در هاون کوبیدن می‌باشد.» چراکه حاصل نهائی آن، آنچنانکه در ۳۷ گذشته شاهد آن بوده‌ایم، آن خواهد شد که تنها «دفع افسد توسط فاسد بکنیم.» بی‌شک این فاسد جایگزین افسد شده، پس از مدتی بر اثر خوردن مارها، بدل به افعی خطرناکتر از آن افسد سابق خواهند شد «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.»

ثانیاً در این شرایط حساس، به علت شکست استراتژی چریکی دهه ۴۰ الی زماننا هذا و به علت بن بست استراتژی تحزب‌گرایانه سانترالیستی لنینیستی دهه ۳۰ الی زماننا هذا در داخل و خارج کشور و به علت رکود استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی از دهه ۵۰ الی زماننا هذا و به علت استبداد تاریخی و حکومت‌های ایلی و آلی و رژیم‌های غارتگر، غنیمت‌طلب از گذشته الی زماننا هذا و به علت عدم فضای دموکراتیک و تجربه دموکراسی و فقدان جنبش مدنی سازمان یافته در پائینی‌های جامعه ایران باعث گردید - تا، خلاء یک هژمونی دموکراتیک غیر وابسته به بالائی‌های قدرت، که بتواند نمایندگی سیاسی و اجتماعی جنبش‌های پائینی جامعه ایران را به عهده بگیرد و توان آن را داشته باشد تا جلب اعتماد درازمدت جنبش‌های پائینی جامعه ایران بکند، در شرایط فعلی جامعه ایران به شدت آفتابی شود.

لذا همین خلاء هژمونی دموکراتیک یا خلاء تشکیلات آلترناتیو دموکراتیک در این شرایط جامعه ایران باعث شده است، تا علاوه بر اینکه جنبش اپوزیسیون پائینی جامعه ایران نتواند در سایه اعتماد و انتخاب این هژمونی، حرکت خود را متحد و بالفعل سازد، در مرحله اضطرار از ترس تب، با پناه بردن به همان هژمونی بالائی‌های قدرت دست به خود کشی بزنند، به همین دلیل، «توجه به این خلاء آلترناتیو دموکراتیک در این شرایط، از دیگر وظایف فوری پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد.» که البته برای دستیابی به این مهم، پیشگامان مردم ایران باید توجه داشته باشند که برعکس رویکرد چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ که تا امروز در بخشی از

جنبش سیاسی مردم ایران جاری و ساری می‌باشند و برعکس رویکرد تحزب‌گرایانه لنینیستی دهه ۲۰ که الی زمانها در بخشی از جنبش سیاسی ایران جاری و ساری هستند، برای دستیابی به آلترناتیو دموکراتیک یا هژمونی دموکراتیک در جامعه ایران «نباید معتقد به استراتژی، چریک یک حزب است» یا «حرکت موتور بزرگ، در گرو حرکت موتور کوچک رژی دیره است» و یا «حزب پیشگام لنینی، همان حزب طبقه کارگر است» و غیره بشویم.

چرا که مدت یک قرن است که تزیق این رویکردهای وارداتی و انحرافی به جامعه روشنفکر و پیشگام ایران باعث شده است تا هر چه زمان می‌گذرد بین پیشگام و جنبش‌های پائینی جامعه خندقی عمیق‌تر ایجاد شود؛ لذا در این رابطه است، که موفق‌ترین رویکرد جهت دستیابی به آلترناتیو دموکراتیک در جامعه ایران، «همان استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی شریعی در عرصه دو مؤلفه ذهنی و عینی و توسط سازماندهی دو مؤلفه‌ای افقی و عمودی، در چارچوب فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی می‌باشد.» زیرا تا زمانیکه استبداد فقهاتی حاکم بر جامعه ایران ترک بر ندارد «تنها راه پیوند بین پیشگامان و جنبش‌های پائینی جامعه مدنی در ایران، فقط از طریق شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی می‌باشد.» چرا که تجربه سال‌های گذشته نشان داده است که «تنها پاشنه آشیل رژیم مطلقه فقهاتی، همین فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی می‌باشد.»

اعتلای جنبش‌های صنفی و سیاسی در چند سال گذشته و شکست انتخابات مهندسی شده سال‌های گذشته رژیم مطلقه فقهاتی نشان دهنده آن است که «تیر خلاص رژیم مطلقه فقهاتی، تنها و تنها و تنها، در این شرایط حساس و بحرانی و در این مرحله انتقال و گذار در عرصه شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی تعریف می‌شود.» به همین دلیل از دیگر وظایف تمامی نیروهای پیشگام مردم ایران که امروز چه در داخل ایران و چه در خارج به نحوی، دغدغه آزادی‌طلبی و رهائی‌بخشی و عدالت‌خواهانه دارند، این است که، «در راستای فراگیر کردن شبکه‌های اجتماعی و پیوند دادن جنبش‌های اجتماعی و سازماندهی کردن این جنبش‌های پراکنده اجتماعی، توسط

فضای مجازی، حداکثر تلاش خود را بکنند، پیش از آنکه این رژیم بتواند با کمک کمپانی‌های نرم‌افزاری جهانی در این رابطه در برابر مردم ایران سد و مانع ایجاد کند.»

پر پیداست که حزب پادگانی خامنه‌ای، از بعد از شکست هفت اسفند ماه ۹۴ به این مهم آگاه شده است و امروز بیش از هر چیز جهت سد کردن این مهم تلاش می‌کند.

پایان

