

# «تبیین تئوری تغییر»

در رویکرد ۵۴ سال گذشته

حیات سیاسی - اجتماعی

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

انتشارات مستضعفین



## **شناسنامه کتاب:**

اسم کتاب: «تبیین تئوری تغییر» در رویکرد ۴۵ سال گذشته حیات  
سیاسی - اجتماعی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: تابستان ۱۴۰۲

[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**



«نئوری تغییر» در روگرد ۵۴ سال گذشته

حیات سیاسی - اجتماعی

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در دو فرایند:

«عمودی یا سازمانی» آرمان مستضعفین ایران

و «افقی یا جنبشی» نشر مستضعفین ایران کدام

است؟



برای پاسخ به سؤال فوق در خصوص «تبیین تئوری تغییر» در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۵ سال گذشته (چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران از سال ۵۵ الی الان و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین در ۱۲ سال گذشته به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید قبل از آن به سؤال دیگری پاسخ بدهیم و آن اینکه:

«ابر مساله جامعه ایران (در طول یک قرن گذشته) کدامین مساله بوده است؟» به بیان دیگر تا زمانیکه موضوع ابر مساله جامعه ایران در طول یک قرن گذشته مشخص نشود، امکان طرح تئوری تغییر در رویکرد ۴۵ سال گذشته آرمان مستضعفین و رویکرد دوازده ساله گذشته نشر مستضعفین وجود ندارد. چراکه:

اولاً - «تئوری تغییر در حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته) در راستای پاسخ جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به حل ابر مساله جامعه بزرگ ایران بوده است نه چیزی دیگر». بدین خاطر در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که تا زمانیکه ما به «شناخت ابر مساله جامعه بزرگ ایران در طول یک قرن گذشته دست پیدا نکنیم، امکان تبیین تئوری تغییر در رویکرد ۴۵ سال گذشته آرمان مستضعفین ایران و نشر مستضعفین ایران وجود ندارد». پر پیداست که دلیل این امر همان می‌باشد که «موضوع تئوری تغییر در اینجا همان تئوری تغییر جامعه بزرگ ایران می‌باشد، نه تئوری تغییر چیزی دیگر». به بیان دیگر «تئوری تغییر جامعه بزرگ ایران پاسخ جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به ابر مساله جامعه بزرگ ایران در طول ۴۵ سال گذشته می‌باشد.»

ثانیاً - باید عنایت داشته باشیم که در خصوص ابر مساله جامعه بزرگ ایران به خصوص در طول نیم قرن گذشته اگر چه در این فرایند منهای جنبش‌ها و خیزش‌های فراگیر ملی و کشوری در جامعه بزرگ ایران شاهد یک انقلاب ضد استبدادی عظیم توده‌ای در سال ۵۷ هم بوده‌ایم، ولی به خاطر اینکه در نیم قرن گذشته هم انقلاب ضد استبدادی فراگیر توده‌ای سال ۵۷ (بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) و هم خیزش‌ها و جنبش‌های فراگیر اجتماعی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (در طول ۴۲ سال گذشته بر علیه رژیم توتالیتر مطلقه فقهاتی حاکم) شکست خورده است، در نتیجه می‌توانیم داوری



کنیم که «ابر مسئله جامعه ایران در طول ۴۵ سال گذشته عمر حیات سیاسی - اجتماعی آرمان مستضعفین ایران (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی حرکت عمودی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) و ۱۲ سال گذشته عمر حیات سیاسی - اجتماعی نشر مستضعفین ایران (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی حرکت افقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تغییر نکرده است». در همین رابطه است که باور ما بر این امر قرار دارد که برای «تبیین تئوری تغییر در جامعه بزرگ ایران ابتدا باید تبیینی مشخص و کنکرت و صحیح از ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته داشته باشیم.»

پر واضح است که بدون تبیین مشخص و کنکرت و صحیح از ابر مسئله جامعه ایران هرگز نمی‌توانیم به تبیین تئوری تغییر در جامعه ایران در چارچوب رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۵ سال گذشته (چه در فاز عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) بپردازیم و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که اساساً «عامل تفاوت تبیین تئوری‌های تغییر در رویکردهای مختلف، ریشه در تفاوت رویکرد آنها در تبیین ابر مسئله جامعه ایران دارد». برای مثال اگر در «تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع دیکتاتوری را مطلق کردیم» یا مطلق کردن موضوع دیکتاتوری بدون تردید «تئوری تغییر در جامعه ایران باید بر پایه مطلق کردن قدرت سیاسی حاکم و حرکت در راستای سرنگونی و کسب قدرت سیاسی یا در راستای اصلاحات

سیاسی از بالا توسط رویکرد اصلاح طلبانه حکومتی از درون و یا از برون قدرت تعریف بشود». در صورتی که ابر مسئله جامعه ایران دیکتاتوری حاکم تحلیل کردیم، راهی جز این برای ما باقی نمی ماند (چه ما معتقد به سرنگونی حکومت باشیم و یا معتقد به اصلاح حکومت از درون و برون آن باشیم) که تمام عیوب و فسادها و ناهنجاری های موجود در جامعه مولود و سنتز عملکرد حاکمیت در جامعه بدانیم و جامعه و مردم ایران را از آغاز الی الان پیوسته تقدیس و فارغ از هر گونه نقد و عیب بدانیم و بر این باور باشیم و پیوسته این باور خود را هم در جامعه تزریق نمائیم که تنها با آمدن جریان ما و رسیدن جریان ما به قدرت سیاسی و سرنگونی کردن حاکمیت تمامی عیب های جامعه از بین می رود و جامعه ایران بهشت برین می گردد. بدین خاطر با این رویکرد است که جریان ها و یا افراد تابع این رویکرد، علاوه بر اینکه همه آنها مانند خمینی در سال ۵۷ معتقد به شعار «همه با هم» (البته بخوانید «همه با من») برای سرنگونی حاکمیت (اصلاح از درون و برون حاکمیت جهت مشارکت در قدرت) می باشند، همچنین طرفداران این رویکرد «بدون طرح شعار الا (مانند خمینی در سال ۵۷) فقط و فقط بر شعار لا تکیه می کنند»؛ و مانند خمینی می گویند: «اگر شاه برود حتی اگر عبیدالله زیاد هم جانشین شاه بشود بهتر از شاه خواهد بود» و چه خوب دیدیم که خمینی در سال ۵۷ توسط شعار «شاه باید برود» و شعار «همه با هم» باید به دنبال سرنگونی شاه در چارچوب شعار لا باشیم، او بدون اینکه هیولای گفتمان استبدادساز ولایت فقیه خود را برای جامعه ایران و حتی برای روشنفکران ایران توضیح سیاسی (در مرحله کسب هژمونی

جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بدهد) توسط همین «مطلق کردن حرکت ضد شاه خود و با شعار همه باهم (همه با من) و طرح شعار لا بدون الا، توانست به تمامی اهداف مورد نظر خود دست پیدا کند» که عبارت بودند از:

الف - خمینی توانست «شاه را سرنگون کند و قدرت را به روحانیت حواریون خودش واگذار نماید.»

ب - خمینی توانست «هیولای نظریه ولایت فقیه خودش را به صورت گفتمان سیاسی حاکم بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم نگون بخت ایران درآورد.»

ج - خمینی توانست در دهه ۶۰ «تمامی جریان‌های سیاسی آزادی‌خواه و برابری‌طلب جامعه ایران قتل و عام و زندانی و یا آواره کشورهای بیگانه بکند.»

د - خمینی توانست «تمامی آزادی‌های اجتماعی و مدنی و سیاسی دستاورد انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را مصادره به مطلوب بکند و پس از نهادینه کردن رژیم مطلقه فقهاتی مورد نظر خودش، این آزادی‌ها را نابود بکند.»

ه - خمینی توانست «آخرین میخ خود را بر تابوت مشروطیت ایران بکوبد و هم دست با جلال آل احمد و دیگر روشنفکران ضد مشروطیت خواسته ارتجاعی

شیخ فضل الله نوری را (که نفی قانون زمینی و نفی آزادی و نفی برابری بود) توسط انقلاب ۵۷ با نفی تمام عیار جوهر مشروطیت (که عبارت بود از حق قانون‌گذاری برای جامعه ایران، جایگزین کردن حق شهروندی به جای رعیت، برابری و آزادی و پیشرفت برای جامعه ایران) به صورت رژیم سیاسی بر جامعه ایران نهادینه نماید.»

و - خمینی توانست برعکس دوران مشروطیت و دوران جنبش ملی کردن صنعت نفت مصدق برای اولین بار در تاریخ هزار ساله تکوین روحانیت شیعه، «قدرت سیاسی را در دست روحانیت حواریون خودش در حوزه‌های فقهی درآورد.»

ز - خمینی توانست با «جایگزین کردن شعار مصلحت نظام به جای ولایت فقیه قبلی خودش تمام ارزش‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی در جامعه دینی ایران را در پایه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ذبح نماید.»

ح - خمینی توانست «قرائت دگماتیست فقهاتی از اسلام را نه تنها به عنوان تنها قرائت رسمی از اسلام توسط سرنیزه در جامعه ایران نهادینه حقوقی و قانونی و سیاسی بکند، بلکه مهمتر از آن اینکه او توانست قرائت دگماتیست فقهاتی از اسلام را جایگزین قرائت جنبشی عدالت‌طلبانه اسلام پیامبر و علی و امام حسین بکند.»

ط - خمینی توانست «هیولای ولایت استبدادساز فقهاتی خود را در چارچوب

ولایت نبوی پیامبر اسلام تئوریزه فقهی - کلامی بکند و ختم نبوت پیامبر اسلام را (بدون اینکه مانند محمد اقبال، آن ختم نبوت را به ختم ولایت پیامبر اسلام هم تعمیم بدهد) منحصر به ختم نبوت پیامبر بکند تا آنچنانکه در نظریه استبدادساز ولایت فقیه خود مطرح می‌کند (بر پایه ولایت پیامبر اسلام) برای خود و روحانیت مثل خودش ولایتی مثل ولایت پیامبر اسلام تعریف بکند». همان بستر کلامی که «عامل تکوین هیولای ولایت مطلقه فقهاتی در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر مردم نگون بخت ایران شده است». همچنین همان بستر کلامی که باعث گردید تا خمینی بر پایه آن «مشروعیت قدرت خودش به جای اینکه از زمین و مردم ایران بگیرد بر پایه آسمان تعریف می‌کرد» و در بهمن ماه ۵۷ زمان اعلام نخست‌وزیری موقت بازرگان اعلام کرد که «من بنا به مشروعیتی که دارم، شما را به نخست‌وزیری انتخاب می‌کنم». همان بستر کلامی که خمینی در تعریف قدرت سیاسی خودش می‌گفت: «قدرت ولی فقیه مانند قدرت خداوند و پیامبر است». همان بستر کلامی که خمینی مطابق آن می‌گفت: «ولی فقیه حتی می‌تواند نماز و روزه و حج مردم ایران را هم تعطیل بکند». همان بستر کلامی که خمینی مطابق آن در تعریف قدرت خودش می‌گفت: «حتی اگر همه مردم ایران هم در انتخابات رأی آری بدهند، وقتی که اسلام (خودش) بگوید نه، آن نه درست است و رأی آری مردم در برابر نه او معنی ندارد.»

ی - خمینی توانست با رویکرد پوپولیسم‌گرای خود و جایگاه کاریزمائی که

داشت، «مشروعیت قدرت خودش را از طریق آسمان بر مردم نگون بخت ایران تحمیل نماید» و «مشروعیت دست ساز و خودخوانده ولایت آسمانی و امام زمانی خودش را جایگزین مشروعیت زمینی بکند و قدرت خودش را از طریق آسمان نهادینه کلامی کند» (نه از طریق زمین توسط رأی و انتخاب مردم).

ک - خمینی توانست با تکیه بر اسلام دگماتیست فقهاتی، «جایگاه خودش را در جای حق مطلق تعریف بکند و جایگاه تمامی مخالفان سیاسی و حتی مخالفان فقهی خودش را در جامعه بزرگ ایران را در موضع باطل و نفاق و کفر تعریف نماید.»

ل - خمینی توانست در چارچوب رویکرد ضد مشروطیت و ضد آزادی خواهانه خودش، «جنبش سیاسی خودش را از سال ۴۱-۴۲ با شعار زن ستیزانه و به چالش کشیدن حق رأی زنان ایران پایه گذاری نماید.»

م - خمینی توانست در چارچوب رویکرد ضد مشروطیت و ضد آزادی خواهانه و ضد برابری طلبانه اش «انتقام مشروطیت و انتقام جنبش دموکراتیک مصدق را (در فرایند شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) با مرتد دانستن جبهه ملی و کافر خواندن مصدق (در سال ۵۹ در جریان لایحه قصاص) بگیرد.»

ن - خمینی توانست در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی و رویکرد قدرت طلبانه اش، «چهار تبعیض بزرگ تاریخی بشر را که عبارتند از: تبعیض زن و مرد - تبعیض روحانی یا فقیه با غیر روحانی و غیر فقیه - تبعیض مسلمان

و شیعه با غیر مسلمان و غیر شیعه - تبعیض خودی بر غیر خودی‌های حکومتی و حواریونش، در جامعه ایران نهادینه کند.»

ع - خمینی توانست در چارچوب رویکرد قدرت‌طلبانه خودش «کشتار و اعدام (و نسل‌کشی سیاسی زندانیان سال ۶۷) و خفقان، سرکوب، شکنجه، زندان و به چالش کشیدن همه جانبه حقوق بشر در جامعه بزرگ ایران را نهادینه تمام عیار بکند.»

ص - خمینی توانست شعار: «جنگ، جنگ تا پیروزی» و «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» را به عنوان سیاست خارجی کشور ایران در عرصه منطقه خاورمیانه درآورد.

ف - خمینی توانست در چارچوب گفتمان استبدادساز فقه‌ای «اسلام حکومتی فقه‌ای را (که بسترساز ظهور اسلام حکومتی داعش در منطقه شد) بر مردم نگون بخت شیعه و سنی از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرق تحمیل نماید.»

س - خمینی توانست با نهادینه کردن نظریه ولایت فقیه استبدادساز حکومتی، «اسلام اجتماعی و سیاسی را در جهان به انزوا و چالش بکشد.»

ق - خمینی توانست با رویکرد فقه‌گرایانه و دگماتیستی خودش، «انسان را در بستر اسلام فقه‌ای اش برای فقه و پاسداری از حکومتش بخواهد، نه اسلام را

برای انسان» و شعار: «مردم برای اسلام انقلاب کردند، نه برای خربزه» و شعار: «اقتصاد مال خر» های خمینی، همه زائیده همین رویکرد او می باشد.

ر- خمینی توانست با رویکرد پوپولیستی که داشت، از همان زمان بازگشت از پاریس با شعارهای تو خالی: «آب مجانی، برق مجانی، اتوبوس مجانی، زمین مجانی و وعده جهان بهتر و آخرت آباد به مردم نگون بخت ایران، آن ها را به جای آب به دنبال سراب روانه نماید.»

ش - خمینی توانست با شعار: «اقتصاد مال خرها است»، آدرس اشتباهی به جنبش مطالباتی و ضد استبدادی مردم ایران بدهد.

ت - خمینی توانست «با مطلق کردن تمامی مطالبات مردم ایران در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ به سرنگونی حکومت توتالیتر و کودتائی پهلوی، خواسته های دموکراتیک و برابری طلبانه مردم ایران در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ وجه معامله و یا وجه المصلحه قدرت طلبانه خود بکند.»

باری، برعکس اگر «در تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع امپریالیسم و استعمار را عمده بکنیم» بدون تردید در این رابطه «با عمده کردن قدرت خارجی به عنوان عامل انحطاط جامعه بزرگ ایران در یک قرن گذشته، ما مجبوریم مانند عمده کردن دیکتاتوری (آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، عامل همه عقب ماندگی، انحطاط، رکود و خمود جامعه بزرگ ایران را) در آن قدرت خارجی تعریف بکنیم» و بر این باور غلط اعتقاد پیدا کنیم که تنها و صرفاً با



«به زانو درآوردن آن قدرت خارجی امپریالیستی و استعمارگر تمامی مشکلات جامعه ایران حل می‌شود». یادمان باشد که عامل حرکت تمامی جنبش‌های رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی در فرایند پسا دو جنگ جهانی اول و دوم (از هندوستان تا چین، کوبا، الجزایر، ویتنام و غیره) «همین مطلق کردن استعمار و امپریالیسم به عنوان ابر مسئله جامعه خودشان بوده است» و البته این «تعریف از ابر مسئله جامعه خودشان اگر چه مهمترین فونکسیون اجتماعی که داشته است، توان بسیج‌گری مردم از پائین بوده است» ولی بدون تردید نباید فراموش کنیم که «مطلق کردن قدرت خارجی (در بستر کالبد شکافی و آسیب‌شناسی حرکت توده‌ای) مهم‌ترین آفتی که دارد اینکه توده‌ها از آفات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی داخلی خودشان غافل می‌شوند.»

در این رابطه بوده است که «در فرایند پسا جنگ دوم جهانی به موازات پیروزی جنبش‌های رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی بر استعمار و امپریالیسم جهانی درست از مرحله‌ای که این جوامع از جبهه بیرونی وارد جبهه درونی در بستر مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و نهادینه کردن سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خودشان می‌شدند، شکست می‌خورند و نظام‌های ارتجاعی و استبدادی و استثمارگرانه خودی‌شان جایگزین نظام‌های امپریالیستی و استعماری گذشته می‌شدند». بدین خاطر در همین رابطه بوده است که «تمامی انقلاب‌های رهائی‌بخش قرن بیستم بدون استثناء در جبهه داخلی شکست خوردند» و حتی می‌توان داوری کرد که از دل تمامی

انقلاب‌های رهائی‌بخش قرن بیستم جهان «نتوانست یک نظام دموکراسی سه مؤلفه‌ای آزادی خواهانه و برابری طلبانه تکوین پیدا کند.»

فراموش نکنیم که جنبش رهائی‌بخش دکتر محمد مصدق در فرایند پسا شهرپور ۲۰ در مرحله اول با جوهر ضد استعماری که داشت، «توانست به پیروزی دست پیدا کند، اما در مرحله دوم مصدق در جبهه درونی در مبارزه با استبداد داخلی شکست خورد». چراکه مصدق با تبعید رضاخان توسط امپریالیسم انگلیس و با تحلیلی که مصدق از کودتای اسفند ۱۲۹۹ تا شهریور ۲۰ و به خصوص قرارداد وثوق الدوله داشت، «استعمار و استثمار امپریالیسم انگلیس از جامعه ایران را به عنوان ابر مسئله جامعه ایران در فرایند پسا شهرپور ۲۰ تعریف می‌کرد» و در کادر همین تحلیل خود از استعمار و امپریالیسم به عنوان ابر مسئله جامعه بزرگ ایران بود که او بر شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران تکیه کرد» و توسط این شعار بود که مصدق توانست سلسله‌جنبان جنبش رهائی‌بخش و ضد استعماری ایران و دیگر کشورهای پیرامونی در فرایند پسا جنگ دوم جهانی بشود؛ و صد البته در همین رابطه است که استقبال قهرمانانه مردم مصر از مصدق در زمان ورود به مصر و در جریان جنبش ضد استعماری جمال عبدالناصر بر علیه امپریالیسم انگلیس توسط شعار ملی کردن کانال سوئز قابل تعریف می‌باشد.

باری، بدین ترتیب بود که «مصدق توسط شعار ملی کردن صنعت نفت ایران در جریان مبارزه رهائی‌بخش مردم ایران بر علیه امپریالیسم انگلیس

توانست به بسیج فراگیر توده‌ای در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران دست پیدا بکند» و همین موضوع هم عامل پیروزی مصدق در مبارزه رهائی‌بخش با امپریالیسم انگلیس توسط ملی کردن صنعت نفت ایران شد. یادمان باشد که آن «پیروزی‌های مصدق مربوط به جبهه اول مبارزه او با امپریالیسم انگلیس و تعریف او از استعمار انگلیس به عنوان ابر مسئله جامعه بزرگ ایران بود». البته از زمانیکه مصدق (پس از پیروزی در جبهه ضد امپریالیستی و ضد استعماری) به جبهه درونی در عرصه جنبش آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه پرداخت شرایط عوض شد، زیرا دیگر «مصدق نتوانست (مانند جبهه اول ضد استعماری و ضد امپریالیستی) به بسیج فراگیر اجتماعی و توده‌ای جامعه ایران دست پیدا کند»؛ و دلیل این امر همان بود که در جبهه درونی (برعکس جبهه برونی ضد امپریالیستی و ضد استعماری که مردم ایران و مصدق تنها با یک دشمن خارجی شناخته شده به نام امپریالیسم انگلیس مبارزه می‌کردند) مصدق و توده‌های جامعه بزرگ ایران تنها با یک دشمن خارجی شناخته شده روبرو نبودند بلکه برعکس در جبهه دوم داخلی، مخالفین به چهار صف بدل شده بودند که عبارت بودند از:

۱- استبداد دربار.

۲- ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی تحت رهبری کاشانی، بهبهانی، بروجردی و فلسفی.

۳- جریان‌های سیاسی تابع رویکرد کسب قدرتی سیاسی از چپ حزب توده تا راست زحمتکشان مظفر بقائی و حسین مکی و غیره.

۴- امپریالیسم تازه نفس آمریکا که به سرعت در فرایند پسا دو جنگ جهانی توانسته بود جایگزین امپریالیسم فرتوت انگلیس بشود.

بنابراین، در همین رابطه بود که مصدق (برعکس مبارزه رهایی‌بخش در جبهه اول که به پیروزی‌اش انجامید) در جبهه دوم یعنی مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه شکست خورد و کودتای ۲۸ مرداد که باعث سرنگونی نخستین دولت دموکراتیک در تاریخ ایران گردید، معلول و سنتز همین پیوند چهار صف فوق (صف دربار، صف ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقه‌پژوهی، صف امپریالیست آمریکا و صف جریان‌های ضد مصدقی جامعه سیاسی ایران از چپ حزب توده تا زحمتکشان مظفر بقائی) بود.

باری، باز در ادامه برای تعیین مصداقی دیگر از ابر مسئله جامعه ایران در طول یک قرن گذشته می‌توانیم به رویکردی دیگر اشاره کنیم که در تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع استثمار و جنگ طبقاتی عمده و مطلق می‌کردند بدون تردید در این صورت هم «تئوری تغییر» آن‌ها دارای آفاتی بوده است که در عرصه کالبد شکافی و آسیب‌شناسی آن می‌توانیم اینچنین فرموله نمائیم:

الف - بدون تردید عمده و مطلق کردن جنگ طبقاتی (آنچنانکه کارل مارکس

در عبارات اولیه کتاب «مانیفست کمونیست» مطرح می‌کند) خود بسترساز «سکتاریسم طبقه کارگر در عرصه جنبش‌های اجتماعی مطالباتی و سیاسی آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌شود» و در این رابطه بوده است که در طول یک قرن گذشته شاهد بوده‌ایم که در جامعه ایران به موازات اینکه جریان‌های سیاسی مارکسیستی (به خصوص از بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه) که به دنبال مطلق کردن مبارزه طبقاتی در جامعه ایران بودند و ابر مسئله جامعه ایران را (به تاسی از مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا) مبارزه طبقاتی مطرح می‌کردند (چه در فرایند حزبی که در رأس آنها حزب توده قرار داشت و چه در فرایند چریکی که در رأس آنها سازمان چریک‌های فدائی خلق قرار داشتند)، «دچار بن‌بست مبارزاتی و بن‌بست فهم جامعه‌شناسی و روانشناسی جامعه ایران شدند»؛ و در نتیجه همین امر باعث گردید که «به صورت مستقیم و غیر مستقیم تمامی این جریان‌ها دنباله‌رو رویکرد حزب دولت لنینیستی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای و یاکاستروئیسم بشوند.»

البته ریشه مشترک و خروجی نهایی همه آنها روی‌آوری به کسب قدرت سیاسی از بالا توسط پیشاهنگ و نخبگان به جای طبقه بود و در تحلیل نهائی همین امر عامل شکست این جریان‌ها در قرن بیستم شد و همین رویکرد بود که جهان در قرن بیستم بدل به قرن فاجعه برای بشر گردید، بطوریکه حتی در یک کشور هم از جهان در قرن بیستم طرفداران این رویکرد علیرغم ادعای خود نتوانستند «بسترساز حاکمیت طبقه کارگر بر قدرت سیاسی بشوند». به

بیان دیگر «قدرت سیاسی تنها نصیب نخبگان تک حزب کمونیست فارغ از کارگران شد.»

ب - اگر در تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع مبارزه طبقاتی در جامعه ایران عمده بکنیم، از آنجائیکه عمده کردن مبارزه طبقاتی به عنوان ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته باعث می‌گردد که جامعه ایران را در چارچوب حاکمیت مناسبات سرمایه‌داری تحلیل نمائیم، چراکه در کادر «مناسبات ماقبل سرمایه‌داری هرگز نمی‌توانیم در عرصه مبارزه طبقاتی موجود در جامعه ایران استراتژی تغییر را بر پایه شورش‌های دهقانی و حرکت از روستا به طرف شهر تبیین و تعریف بکنیم». یادمان باشد که بزرگترین مشکل جنبش دهقانی و جنبش روستائی در جامعه ایران از آغاز الی الان این بوده است که:

نخست - فقدان نظام فئودالیت‌ه در تاریخ ایران و «جایگزینی نظام زمین‌داری به جای نظام فئودالیت‌ه بوده است» که خود همین خلاء نظام فئودالیت‌ه در جامعه از آغاز و جایگزینی نظام زمین‌داری به جای آن باعث گردیده تا «یکپارچگی گسترده زمین‌های کشاورزی و پیوند دهقانان آنچنانکه در کشورهای مغرب زمین وجود داشته است، در کشور ایران شکل نگیرد»؛ به عبارت دیگر جایگزینی مناسبات زمین‌داری به جای مناسبات فئودالیت‌ه در کشور ایران از آغاز باعث «عدم تمرکز قطعات زمین و آب و عدم پیوند بین دهقانان در کشور ایران می‌شد.»

دوم - پراکندگی روستاهای ایران است که برعکس روستاها در قاره اروپا که به علت زمین محوری (نه آب محوری) نزدیک به هم می باشند، عنایت داشته باشیم که نزدیکی روستاها در کنار هم می تواند شرایط برای پیوند دهقانان و زحمتکشان روستائی و اعتلای جنبش های دهقانی فراهم بکند؛ اما از آنجائیکه در کشور ایران به علت کمبود آب پایه تکوین روستاها بر پایه وضعیت آب بوده است (نه زمین)، در نتیجه همین امر باعث گشته است تا از آغاز در کشور ایران روستاها صورت پراکنده ای پیدا کنند. باز هم تاکید می کنیم که این امر برعکس قاره اروپا می باشد، چرا که «در اروپا موضوع زمین محوری است» و موضوع آب اصلاً در آنجا به عنوان یک پایه و عامل تکوین روستاها نمی باشد، بدین ترتیب است که در قاره اروپا شرایط برای نزدیکی روستاها و عدم پراکندگی و بالطبع پیوند دهقانان از آغاز فراهم بوده است.

سوم - اینکه برعکس زحمتکشان روستائی، طبقه کارگر (که در بستر تولید اجتماعی، مناسبات سرمایه داری و تولید مشترک شرایط برای تکوین روحیه جمعی در آنها چه در عرصه تولید و چه در عرصه مبارزه فراهم می باشد) کلاً از آنجائیکه در عرصه تولید کشاورزی و روستائی، «موفقیت دهقانان در تولید به آسمان و باران و آب و مقابله با موانع بیولوژی و آفات و غیره بستگی دارد» بدین خاطر همین «وابستگی دهقانان به آب و زمین در چارچوب پراکندگی روستاها و ملاکین خرد، در کشور ایران از آغاز الی

الان، همه و همه باعث شده است تا دهقانان برعکس کارگران دارای روحیه فردگرایانه بشوند» و البته آنچه که در جامعه ایران از آغاز الی الان این روحیه فردی دهقانان ایرانی را تقویت کرده است، منهای تجاوز مستمر خارجی که پیوسته در تاریخ ایران جاری و ساری بوده است، خود اسلام دگماتیست فقهاتی بوده است که به صورت مشخص از قرن چهارم یعنی دوران آل بویه و بعداً توسط صفویه، این اسلام دگماتیست فقهاتی در کشور ایران نهادینه شده است؛ به عبارت دیگر همین «حاکمیت اسلام فقهاتی بر اعتقادات به خصوص روستائیان ایران در طول بیش از هزار سال گذشته باعث گردیده است تا روحیه فردگرایی در دهقانان ایران تقویت بشود.»

فراموش نکنیم که «مبنای اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی در طول بیش از هزار سال گذشته، تعبد و تکلیف و تقلید و تحمیل یکطرفه دستوری از بالا بر پایه فتوا بوده است». در نتیجه همین «جوهر تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعبدپرور و فتوائی اسلام دگماتیست فقهاتی باعث گردیده است که در مخاطبان خودش فونکسیون فردمحوری داشته باشد، نه جامعه محوری و یا جمع محوری»؛ به عبارت دیگر «مخاطبین اسلام دگماتیست فقهاتی پیوسته فرد مکلف و فرد مقلد و فرد عابد هستند، نه جمع‌گرا». بدین خاطر همین امر باعث گردیده است تا «روحیه فردگرایی به عنوان یک آفت در جامعه بزرگ ایران (اعم از شهر و روستا) در طول بیش از هزار سال گذشته توسط اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی نهادینه بشود که صد البته این امر در



عرصه دهقانان و روستاهای کشور ایران (در طول بیش از هزار سال گذشته توسط اسلام فقهاتی) نسبت به شهرنشینان فونکسیون منفی صد چندان داشته است.»

باری، بدین ترتیب است که در «تاریخ مبارزه طبقاتی گذشته ایران، ما چندان از شورش‌های دهقانی و یا جنبش‌های زحمتکشان روستائی برخوردار نبوده‌ایم» و حداکثر در گذشته اگر شورش‌های دهقانی هم در کشور ایران اتفاق افتاده است، «صورت محدود و پراکنده‌ای داشته است که این امر باعث گردیده تا به شدت از طرف حاکمیت‌های مستبد سرکوب بشوند». بدین خاطر می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «توسط مطلق کردن مبارزه طبقاتی به صورت ابر مسئله جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، ما نمی‌توانیم این مبارزه طبقاتی را در چارچوب مناسبات ماقبل سرمایه‌داری یا مناسبات زمین‌داری بستری جهت تبیین استراتژی تغییر در جامعه ایران در یک قرن گذشته تعریف کنیم؛ و قطعاً «دلیل شکست تمامی جریان‌های مارکسیستی که با مطلق کردن مبارزه طبقاتی در چارچوب مناسبات نیمه فئودالی و نیمه مستعمر به دنبال تبیین استراتژی تغییر توسط انقلابات دهقانی (مانند کشور چین) در جامعه ایران بوده‌اند، تنها در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد.»

یادمان باشد که «علت و دلیل شکست جنبش سیاهکل در بهمن ماه سال ۱۳۴۹ ریشه در همین رویکرد انحرافی آنها داشته است». چراکه هسته اولیه جنبش سیاهکل (که وابسته به گروه جزنی بودند) برعکس گروه مسعود احمدزاده و

پرویز پویان، آن‌ها علاوه بر اینکه معتقد به محاصره شهرها از طریق روستاها (در کادر استراتژی مائو در چین بودند) بر جنبش دهقانی تکیه می‌کردند و چنین می‌پنداشتند که با یک جرعه نظامی در روستای سیاهکل می‌توانند جنبش دهقانی در شمال کشور ایران را به حرکت درآورند؛ اما «عرصه میدانی چیزی دیگر به کنشگران فدائی سیاهکل آموخت» و آن این بود که «نه تنها دهقانان روستاهای شمال کشور به حمایت از کنشگران فدائی جنبش سیاهکل نپرداختند، بلکه برعکس دستگیری کنشگران جنبش سیاهکل با حمایت ارتش و نیروهای امنیتی رژیم کودتائی و توتالیتار پهلوی توسط همان دهقانان شمال کشور صورت گرفت» که بدون تردید این واکنش دهقانان نسبت به جنبش سیاهکل «مولود همین روحیه فردی دهقانان و مستعد نبودند شرایط ذهنی برای دهقانان ایران جهت ورود به مبارزه طبقاتی رهائی‌بخش خودشان می‌باشد» بنابراین، از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که «لازمه مطلق کردن مبارزه طبقاتی در عرصه تبیین استراتژی تغییر در جامعه ایران، تکیه بر مبارزه طبقاتی کارگران در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری می‌باشد» که این امر در یک قرن گذشته «باعث ایجاد پارادوکس‌های متفاوتی برای طرفداران این رویکرد شده است» زیرا «پروسه تکوین سرمایه‌داری در جامعه ایران، در عرصه مناسبات حاکم تاریخ و روندی بسیار متفاوت از پروسه و روند تکوین سرمایه‌داری در کشورهای متروپل سرمایه‌داری داشته است» که اوج این تفاوت روندی و ساختاری سرمایه‌داری در مغرب زمین با کشور ما در این می‌باشد که «در کشورهای متروپل سرمایه‌داری، بدون استثنا سرمایه از پائین

و از فرایند سرمایه‌های تجاری آغاز شده است و پس از سرریز شدن سرمایه‌های تجاری به عرصه‌های تولیدی بوده است که سرمایه‌داری در کشورهای متروپل به صورت سرمایه‌داری تولیدی و صنعتی توانسته ظهور و بروز نماید؛ و البته همین امر هم باعث آن گردیده است «تا طبقه کارگر یا پرولتاریای صنعتی بتوانند در کشورهای متروپل سرمایه‌داری از قرن نوزدهم به صورت اکثریت عظیم مادیت پیدا کنند»؛ اما متاسفانه و شوربخانه «تکوین سرمایه‌داری در کشور ایران صورتی عکس پروسه تکوین سرمایه‌داری در کشورهای متروپل داشته است، به این ترتیب که در کشور ایران روند و پروسه تکوین سرمایه‌داری (از پائین و در عرصه سرمایه‌داری تجاری شکل نگرفت بلکه) برعکس سرمایه‌داری در کشورهای متروپل سرمایه‌داری از بالا به صورت دستوری و حکومتی توسط سرمایه‌های نفتی و رانتی انجام گرفته است.»

یادمان باشد که در طول بیش از یک قرن گذشته که سرمایه‌های نفتی وارد اقتصاد کشور ایران شده است، این سرمایه‌های نفتی (از آغاز الی الان) در جیب حکومت قرار داشته است و همین امر باعث گردیده است که «سرمایه‌های نفتی در طول یک قرن گذشته علاوه بر اینکه باعث ظهور هیولای استبداد حاکمیت در جامعه ایران شده است، تمرکز سرمایه‌های نفتی در دست حاکمیت سیاسی عامل و بستر ساز حاکمیت مناسبات سرمایه‌داری دستوری و تزریق از بالا بر کشور ایران بشود» و این مهمترین فاکتوری بوده است که تمامی جریان‌های مارکسیستی (معتقد به مبارزه طبقاتی به عنوان ابر مسئله جامعه بزرگ ایران)

در طول يك قرن گذشته متوجه آن نشده‌اند و بالطبع به تحليل آن هم دست پيدا نكرده‌اند و درنيافته‌اند كه «در مناسبات سرمايه‌دارى كه توسط حاكميت با سرمايه‌هاى رانتى و نفتى به جامعه از بالا تزريق بشود، هرگز و هرگز اين مبارزه طبقاتى نمى‌تواند به صورت ديناميك عامل تبیین استراتژى تغيير در جامعه ايران بشود.»

فراموش نكنيم كه «تمامى ماركسيست‌هاى فردى و جريانى در ايران، در تحليل رفرم ارضى شاه - كندى در سال‌هاى ۴۱ - ۴۲ تا ۵۷ دچار سردرگمى همه‌جانبه بودند و حتى يك فرد و يا يك جريان ماركسيستى نتوانست يك تحليل واقع‌گرايانه از رفرم ارضى شاه - كندى در كشور ايران بدهد». براى مثال تحليل حزب توده در اين رابطه آن بود كه «رژيم شاه و امپرياليسم آمريكا در موضع عقب‌نشینی در برابر اردوگاه سوسيالیسم مجبور به اين رفرم شده است»؛ و جريان‌هاى ديگر ماركسيستى طرفدار رويکرد چين و مائو «معتقد بودند كه پروژه رفرم ارضى شاه - كندى در سال ۴۱ - ۴۲ در راستای مقابله با شورش‌هاى دهقانى بوده است» و همچنين در اوج اين تحليل‌ها، تحليل بيژن جزنى بود كه با تحليل سرمايه‌دارى ايران به عنوان سرمايه‌دارى كمپرادور و وابسته، «سرمايه‌دارى حاكم بر كشور ايران را از جنس سرمايه‌دارى وارداتى رژيم پهلوى توسط حمايت امپرياليسم آمريكا تحليل مى‌كرد»؛ و لذا در همين رابطه هم بود كه بيژن جزنى در عرصه «تبیین استراتژى براى چريك‌هاى فدائى خلق، با مطلق كردن ديكتاتورى شاه نه تنها عرصه مبارزه طبقاتى را به

فراموشی سپرد، بلکه با تکیه بر استراتژی تبلیغی مسلحانه چریک‌گرایانه مدرن نخبگان (وام گرفته از رژی دبره، کاسترو و چه گوارا) به جای مبارزه طبقاتی و جنبش کارگری تلاش کرد که مانند لنین نخبه‌های سیاسی ایران در جنگ چریکی جایگزین طبقه کارگر ایران بکند» و البته اوج فاجعه در این رابطه آنجا بود که جریان اپورتونیستی کودتاگران درون سازمان مجاهدین خلق در سال ۵۴ (در بیانیه تغییر مواضع ایدئولوژیک تقی شهرام) برای تبیین جنایت خود در سازمان مجاهدین خلق کوشیدند، در چارچوب «مبارزه طبقاتی به عنوان ابر مسئله ایران، جنایت خودشان در آن سازمان را تئوریزه مارکسیستی بکنند و کودتای خودشان را در سازمان مجاهدین خلق واکنش به استحاله مناسبات سرمایه‌داری و تحول طبقاتی در جامعه ایران تعریف بکنند». به قول هگل و نقل قول از او توسط کارل مارکس در کتاب «هیجدهم برومر» پروژه جنایت آنها در سازمان مجاهدین خلق دو پرده داشت پرده اول آن «شکل کمدی موضوع بود که می‌خواستند با تبیین تحول مناسبات سرمایه‌داری در جامعه ایران در سال‌های ۵۳ - ۵۴ کودتای خودشان را تئوریزه نمایند» و پرده دوم که همان پرده تراژیک فاجعه بود اینکه «کودتاگران در سازمان مجاهدین خلق جهت آماد کردن بستر تشکیلاتی برای پذیرش کودتای تکوین یافته از بالای خود، کنش‌گرانی که در سازمان مجاهدین خلق در برابر کودتای آنها مقاومت می‌کردند (از شریف واقفی که در کمیته رهبری سازمان قرار داشت تا کنشگران پائین سازمان که رویکرد مذهبی داشتند) در لوای پرولتریزه کردن، آنها را به کارگری می‌فرستادن، چراکه از نظر آنها تنها تقی شهرام، بهرام آرام، وحید

افراخته و محسن خاموشی بودند که خصلت پرولتاریا داشتند و می‌توانستند مبارزه طبقاتی جامعه ایران را به درون تشکیلات مجاهدین خلق بکشانند.»

باری، از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که جریان‌هایی که در تعریف «ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته بر مبارزه طبقاتی تکیه می‌کردند» به علت اینکه نمی‌توانستند در ادامه این «مطلق کردن مبارزه طبقاتی در جامعه ایران» (مانند جوامع متروپل سرمایه‌داری زمان مارکس و انگلس در نیمه دوم قرن نوزدهم) «مبارزه طبقاتی را به عرصه مبارزه طبقه کارگر و طبقه بورژوازی ایران منحصر و محدود بکنند»، محدود و منحصر کردن مبارزه طبقاتی در جامعه ایران به مبارزه طبقه کارگر ایران و طبقه سرمایه‌دار حاکم، در فرایند پسا رفرم ارضی شاه - کندی (از سال ۴۲ تا سال ۵۷) که سرمایه‌داری به عنوان یک مناسبات فراگیر بر جامعه ایران حاکم شد «این رویکرد آنها تنها فونکسیون‌ی که برای طبقه کارگر ایران به همراه داشت، قرار دادن طبقه کارگر ایران در جایگاه سکتاریست نسبت به حامیان طبقاتی آنها از طبقه متوسط شهری تا حاشیه‌نشینان و زحمتکشان روستائی بود.»

همان سکتاریستی که باعث گردید تا در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ که با پیشتازی طبقه متوسط شهری مادیت پیدا کرد، «طبقه کارگر ایران حتی در نقطه اوج اعتلای خود یعنی شروع اعتصابات کارگری در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ تحت هژمونی جنبش کارگران صنعت نفت ایران، جنبش کارگری ایران دنباله‌رو جنبش ضد استبدادی طبقه متوسط شهری شد» و

همین «دنباله‌روی طبقه کارگر ایران از طبقه متوسط شهری در پروسه جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ بود که در سال ۵۷ شرایط برای موج‌سواری خمینی و حواریون او و مسلط کردن گفتمان ارتجاعی استبداد ولایت فقیه‌اش و در نهایت انتقال قدرت سیاسی از رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی به خمینی و حواریون روحانیت حوزه‌های فقه‌اش و باعث فراهم شدن شرایط برای تکوین هیولای رژیم مطلقه فقه‌اش بر مردم نگون‌بخت ایران بشود». به بیان دیگر می‌توان داوری کرد که «منحصر کردن ابر مسئله جامعه ایران (توسط جریان‌های مارکسیستی) به مبارزه طبقاتی و محدود کردن مبارزه طبقاتی به مبارزه طبقه کارگر ایران و طبقه سرمایه‌دار تنها دستاوردی که داشته است، اینکه منهای بسترسازی برای سکتاریست طبقه کارگر ایران، باعث جایگزینی حرکت نخبگان سیاسی (در چارچوب رویکرد حزب - دولت لنینیستی) به جای طبقه کارگر ایران بوده است». همان فاجعه‌ای که در قرن بیستم و در فرایند پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ باعث شکست تمامی انقلابات رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی شد که پس از پیروزی بر دشمن امپریالیستی خود توسط رویکرد حزب - دولت لنینیستی به دنبال دستیابی به سوسیالیسم اقتصادی - اجتماعی و حتی سوسیالیسم سیاسی بودند.

نباید فراموش کنیم که «مطلق کردن مبارزه طبقاتی بین دو طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار در جوامعی که سرمایه‌داری نتوانسته طبقه کارگر را به اکثریت عظیم تبدیل کند و طبقه متوسط شهری در این جوامع نسبت به طبقه کارگر دارای

برتری کمی می‌باشند، این امر سبب می‌گردد تا برای طبقه متوسط شهری (که در جامعه ایران به صورت مشخص از سال ۵۵ الی الان به لحاظ کمی و گستردگی و سواد و امکانات سازمان‌یابی و پتانسیل مبارزاتی آزادی‌خواهانه از مجموعه دو طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار ایران بیشتر می‌باشند) در این مبارزه طبقاتی به لحاظ تئوریک و نظری جایی تعریف نشود؛ و اصلاً «خرده بورژوازی و یا طبقه متوسط شهری در دیسکورس این‌ها به عنوان یک فحش مطرح بشود». البته منهای طبقه متوسط شهری در چارچوب رویکرد آنها «طبقه عظیم حاشیه‌نشینان شهری (که حتی طبق آمار مراکز آماری خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جمعیت آنها بیش از ۲۵ میلیون نفر در جامعه امروز ایران می‌باشد و نزدیک به دو برابر جمعیت ۱۳ میلیون نفری کارگران ایران جمعیت دارند) هم نادیده گرفته می‌شوند.»

بدین خاطر آنقدر در این رابطه برای طرفداران مطلق کردن مبارزه طبقاتی در جامعه ایران قافیه تنگ شده است که (در فرایند پسا فروپاشی بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی و شکست سوسیالیسم دولتی و مارکسیسم حزب - دولت لنینیستی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای در قرن بیست و یکم) حتی برعکس رویکرد کارل مارکس و فردریک انگلس آن‌ها به «بازتعریف از ترم کارگر هم پرداخته‌اند و کارگر را به جای پرولتاریای صنعتی (مورد اعتقاد کارل مارکس) به تمامی افرادی که جهت تأمین معیشت خودشان مجبور به فروش نیروی کار خود در بازار سرمایه‌داری می‌باشند، تعمیم داده‌اند» ولی با همه



این احوال، این بازتعریف از ترم کارگر هم نتوانسته است که «بحران تئوریک و نظری طرفداران مطلق کردن مبارزه طبقاتی به عنوان ابر مسئله جامعه ایران حل بکند». البته عقیم و سترون بودن این رویکرد تنها محدود به تبیین استراتژی تغییر در جامعه بزرگ ایران نمی‌شود، بلکه حتی در تحلیل مسائل سیاسی کشور و منطقه هم این رویکرد باز عقیم و سترون می‌باشد. برای نمونه هیچکدام از جریان‌های مارکسیستی که با مطلق کردن مبارزه طبقاتی، ابر مسئله جامعه ایران را تعریف می‌کنند، نتوانستند در این چارچوب در باره «عظیم‌ترین مسئله سیاسی منطقه خاورمیانه در سال‌های اخیر که ظهور جریان داعش بود کوچکترین تحلیل سیاسی طبقاتی ارائه بدهند».

باری، اگر در ادامه مطالب فوق، «ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته (به جای استبداد صرف و یا استعمار و امپریالیسم صرف و به جای مبارزه طبقاتی صرف) توسط تضاد سنت و مدرنیته تعریف بکنیم»، در این رابطه هم مانند موارد فوق «دچار یک سلسله پارادوکس‌های نظری و عملی می‌شویم». یادمان باشد که در طول یک قرن اخیر (به خصوص در فرایند پسا شکست ایران در جنگ‌های با روس در دوران فتحعلی شاه قاجار) «بسیاری از نظریه‌پردازان و صاحب نظران ایرانی از عباس میرزا، قائم مقام فراهانی، میرزا تقی خان امیر کبیر، میرزا یوسف خان مستشار الدوله، میرزا ملکم خان، طالبوف و تقی زاده گرفته تا صادق هدایت، احمد کسروی، جلال آل احمد، حسین نصر و داریوش شایگان ابر مسئله جامعه ایران را در کادر تضاد سنت و مدرنیته

تعریف می‌کردند» البته با دو موضع کاملاً متفاوت، به این ترتیب که عده‌ای از آنها با «حمایت از مدرنیته، سنت را به چالش می‌کشیدند» و عده‌ای دیگر با «حمایت از سنت، مدرنیته را به چالش می‌کشیدند»؛ به عبارت دیگر عده‌ای در دفاع از مدرنیته ابر مسئله جامعه ایران تضاد بین سنت و مدرنیته تحلیل می‌کردند و بعضی دیگر در مقابل آنها (مانند جلال آل احمد و حسین نصر و داریوش شایگان و غیره) با حمایت از سنت، ابر مسئله جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در بیش از یک قرن گذشته در بستر همین تضاد سنت و مدرنیته تعریف می‌کردند. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که افرادی مثل جلال آل احمد و حسین نصر که در جنگ بین سنت و مدرنیته مخالف مدرنیته هستند و از سنت دفاع می‌کنند، بر این باورند که «تنها با حمایت نظری و عملی از سنت است که می‌توان با مدرنیته مقابله کرد» برعکس رویکرد تقی زاده و کسروی که معتقد بودند که «تنها توسط مدرنیته است که می‌توان با سنت در جامعه ایران مقابله کرد.»

بر این مطلب بیافزائیم که تفاوت این دو دسته در این است که «دسته اول ابر مسئله ایران را سنت می‌دانند و بر این باور هستند که تنها با حمایت از مدرنیته در ابعاد مختلف (مدرنیته ابزاری، مدرنیته سیاسی، مدرنیته فرهنگی و مدرنیته اجتماعی) آن است که می‌توان با سنت مبارزه کرد»؛ اما دسته دوم مانند جلال آل احمد بر این باور بودند که «ابر مسئله جامعه ایران مدرنیته است و تنها با حمایت نظری و عملی و فرهنگی از سنت است که می‌توانیم

به مقابله با مدرنیته در جامعه ایران پرداخت»، بنابراین، از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که پارادوکس‌هایی که در رویکردهای متفاوت مطلق کردن تضاد بین سنت و مدرنیته به عنوان ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن اخیر وجود دارد، عبارتند از:

۱ - تفاوت دو رویکرد در عرصه تضاد سنت و مدرنیته می‌باشد، به این ترتیب که جریان سنت‌گرا می‌گویند: «ما جامعه را تا آنجا تغییر می‌دهیم که به درد سنتی‌ها بخورد» و برعکس جریان مدرنیته‌گرا می‌گفتند که «ما سنت‌ها را باید آنچنان دچار تحول و تغییر بکنیم که بتواند بستر ساز مادیت پیدا کردن مدرنیته نظری و عملی در جامعه ایران بشود.»

۲ - بنابراین در این رابطه است که جلال آل احمد به عنوان نماد نظریه پرداز سنت‌گرا در حمله به مدرنیته بر این باور بود که «تحول جامعه در چارچوب سنت باید در جامعه بزرگ ایران فقط توسط روحانیت حوزه‌های فقه‌پژوهی به انجام برسد» در صورتی که در رویکرد صادق هدایت و احمد کسروی (به عنوان نماد نظریه پردازن مدافع مدرنیته) «تحول جامعه ایران در راستای دستیابی به مدرنیته فرهنگی و عینی باید توسط مبارزه با فرهنگ سنت‌گرای حاکم بر اذهان جمعی مردم ایران صورت بگیرد.»

۳ - طرفداران رویکرد سنت‌گرا برای مبارزه با مدرنیته معتقد به «مبارزه از بالا توسط قدرت حکومتی بودند» اما طرفداران رویکرد مدرنیته فرهنگی (نه

مدرنیته ابزاری) در مبارزه با سنت‌ها معتقد به «مبارزه فرهنگی و تحول از پائین بودند.»

۴ - به صورت مشخص تضاد بین طرفداران مطلق کردن سنت و مدرنیته به عنوان ابر مسئله جامعه بزرگ از زمانی به صورت فراگیر در جامعه بزرگ ایران مادیت پیدا کرد که رضاخان در فرایند پسا کودتای انگلیسی ۱۲۹۹ توانست قدرت سیاسی در ایران را با حمایت امپریالیسم انگلیس در دست بگیرد و در فرایند پسا کسب قدرت سیاسی در ایران، او در راستای مادیت بخشیدن به پروژه‌های امپریالیست انگلیس:

اولاً - تلاش کرد تا با سرکوب جنبش‌های منطقه‌ای از جنبش جنگل در گیلان و جنبش خیابانی در تبریز و جنبش کلنل پسیان در خراسان و شیخ خزعل در خوزستان و غیره دولت متمرکز ایجاد کند.

ثانیاً - رضاخان تلاش کرد تا توسط تقویت ارتش سازمان‌یافته قدرت حکومت را به عنوان قدرت تعیین کننده در جامعه ایران در آورد.

ثالثاً - رضاخان کوشید تا ابتدا با طرح شعار «جمهوری خواهی» به عمر رژیم قاجار و مشروطیت پایان بدهد که البته با مخالفت روحانیت (و در رأس آنها مخالفت مدرس) با شعار جمهوری خواهی او و عقب‌نشینی رضاخان در این رابطه، رضاخان با تکوین حکومت متمرکز و قدرت سرنیزه‌ای و استبداد مطلق تلاش کرد تا توسط همان رژیم سلطنتی به نام خودش (با حمایت امپریالیسم

انگلیس) دوران حاکمیت قاجار را پایان بدهد؛ و در کادر مبارزه مستمر با مجلس (تنها نهاد باقیمانده از مشروطیت که رضاخان اگر چه می‌خواست، ولی نمی‌توانست مانند محمد علی شاه نابودش کند) و شعار «مجلس یک طویله است»، آخرین نهاد باقیمانده از مشروطیت را هم به صورت یک نهاد فرمایشی و بله قربان‌گو درآورده بود.

رابعاً - از همه مهمتر اینکه رضاخان برای «بازارسازی سرمایه‌داری جهانی از طرف امپریالیسم انگلیس موظف و مجبور بود (تا مانند کمال آتاتورک در ترکیه) با تکیه بر مدرنیته انطباقی ابزاری (برعکس مدرنیته تطبیقی ابزاری امیرکبیر و عباس میرزا و قائم مقام فراهانی و برعکس مدرنیته انطباقی فرهنگی صادق هدایت و احمد کسروی) به صورت تقلیدی (از روش کمال آتاتورک در ترکیه) وارد حرکت همه جانبه نظری و عملی شد.»

در همین رابطه بود که رضاخان در کشور ایران «مدرنیته ابزاری از بالا توسط قدرت حکومتی و به صورت دستوری از سرگرفت» که باز به علت مخالفت روحانیت با ورود مدرنیته در جامعه ایران (و به علت اینکه روحانیت در جامعه ایران قدرتی بسیار فزاینده و برتر از قدرت روحانیت در ترکیه در مقابله با حرکت آتاتورک داشتند) همین امر باعث گردید که برعکس پروسه شکل‌گیری مدرنیته ابزاری در ترکیه در ایران (با حمایت روحانیت حوزه‌های فقهاتی از سنت، از آنجائیکه روحانیت حوزه‌های فقهاتی پاسدار سنت‌های ارتجاعی و متصلب در جامعه ایران بودند) «تضاد و نبرد رضاخان با سنت‌ها به مرور

زمان به تضاد رضاخان با روحانيت تبديل گرديد» بدين خاطر هر چند که رضاخان در طول دوران حکومت سرنيزه‌هاى خودش توانست در راستاى آمال سرمايه‌دارى جهانى به صورت دستورى مدرنيته ابزارى را در جامعه ايران از بالا توسط قدرت سرنيزه (و مدرنيته نهادى در اشکال مختلف آن از دانشگاه تا آموزش و پرورش و دادگستري و ارتش و غيره) ماديت ببخشد، ولى با تبعيد او توسط امپرياليسم انگليس به آفريقاى جنوبى (به خاطر گرايش رضاخان به آلمان و هيتلر و فاشيسم) «جامعه ايران فرايند نوينى در عرصه نبرد سنت و مدرنيته از سرگرفت» زيرا از شهريور ۲۰ با تبعيد رضاخان و پايان دوران سپاه استبداد مطلقه ۲۰ ساله او و باز شدن فضاى سياسى «جامعه سياسى ايران صورت جنبشى تکوين يافته از پائين پيدا کرد و گفتمان‌سازى در دستور کار نظريه‌پردازان و روشنفکران ايرانى قرار گرفت.»

در اين رابطه بود که مدرنيته در ادامه گفتمان‌سازى پيشا مشروطيت (که به صورت مدرنيته ابزارى توسط عباس ميرزا و ميرزا تقى خان اميرکبير و ميرزا قائم مقام فراهانى و مدرنيته سياسى توسط ميرزا يوسف خان مستشارالدوله و با ترجمه «مقدمه قانون اساسى» انقلاب کبير فرانسو تحت عنوان «يک کلمه» و ميرزا ملکم خان توسط «روزنامه قانون» استارت آنها زده شده بودند) به صورت «مدرنيته گفتمانى» (نه مدرنيته ابزارى تحميلي و دستورى رضاخانى) از پائين (در جامعه پسا شهريور ۲۰ کشور ايران) روندى روبه اعتلا پيدا کرد. طبيعى بود که به موازات اعتلاى روند «مدرنيته گفتمانى» در عرصه تضاد

سنت و مدرنیته در فرایند پسا شهریور ۲۰، «سنت‌گرایان تحت هژمونی اسلام دگماتیست حوزه‌های فقهاتی به عنوان تنها مدافعین گفتمان سنت (که در قالب رویکرد آنها سنت همان سنت مذهبی اسلام فقهاتی، تکلیفی، تعبدی و تقلیدی استوار بر فتوا تعریف می‌شد) وارد صحنه نبرد گفتمان‌ها در جامعه ایران شدند» و بدین ترتیب بود که «در فرایند پسا شهریور ۲۰ به یک باره ابر مسئله جامعه ایران تضاد سنت و مدرنیته شد» که در دو جبهه بزرگ با همدیگر می‌جنگیدند.

اضافه کنیم که در جبهه سنت‌گرایان در آن شرایط تندپیچ جامعه ایران تنها روحانیت حوزه‌های فقهاتی شیعه ایران و عراق قرار داشتند که در دفاع از اسلام فقهاتی به عنوان یک سنت هزار ساله تمامی دستاوردهای مدرنیته ابزاری و مدرنیته سیاسی و مدرنیته فرهنگی و مدرنیته اجتماعی (از عباس میرزا تا رضاخان و از میرزا یوسف مستشارالدوله تا مصدق و از میرزا ملکم خان و سید حسن تقی‌زاده تا کسروی و از ملک متکلمین تا صادق هدایت و از حزب کمونیست تقی‌ارانی و یارانش تا حزب توده) را به چالش می‌کشیدند. «کشته شدن احمد کسروی توسط تروریست‌های فدائیان اسلام تحت رهبری نواب صفوی (که مدافعین اسلام دگماتیست سنتی فقهاتی بودند) پرچم خونین همین جنگ ابر مسئله سنت و مدرنیته در فرایند پسا شهریور ۲۰ بود» و آنچه که بیش از هر چیز در فرایند عمده شدن ابر مسئله سنت و مدرنیته در فرایند پسا شهریور ۲۰ قابل توجه بودند عبارتند از اینکه:

اولاً - تضاد سنت و مدرنیته برای اولین بار در جامعه بزرگ ایران از «حالت نخبه‌گرایانه قبلی خارج شد و صورت فراگیر توده‌ای پیدا کرد». عنایت داشته باشیم که اگرچه از فرایند پسا شکست ایران در جنگ با روس در دوره فتحعلی خان قاجار با ظهور سرسلسله جنبان مدرنیته امثال عباس میرزا و میرزا یوسف خان و غیره تضاد سنت و مدرنیته در جامعه ایران مادیت پیدا کرد، اما هرگز نباید فراموش کنیم که «تا شهریور ۲۰ این تضاد سنت و مدرنیته چه در شکل مدرنیته ابزاری و چه در شکل مدرنیته فرهنگی و سیاسی و اجتماعی همه و همه محدود به عرصه نخبگان جامعه و صاحبان قدرت حاکم در بالا می‌شد؛ و حتی در «مشروطیت اول که یک مشروطیت فرهنگی - سیاسی و گفتمانی بود» (برعکس مشروطیت دوم که یک مشروطیت آلترناتیوی و مسلحانه و نظامی بود)، «تضاد سنت و مدرنیته نتوانست صورت توده‌ای و اجتماعی در جامعه بزرگ ایران پیدا کند» و باز در همین رابطه بود که در فرایند پیشا مشروطیت اول طرفداران مدرنیته فرهنگی و سیاسی امثال سید جمال الدین اسدآبادی و میرزا ملکم خان و میرزا یوسف خان مستشارالدوله تلاش می‌کردند که «مدرنیته گفتمانی و فرهنگی و سیاسی خودشان را در لباس اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی تبیین و تعریف بکنند» و همچنین در همین رابطه بود که در «مشروطیت تضاد جناح‌های روحانیت حوزه‌های شیعه فقهاتی ایران و عراق در دفاع و نفی مشروطیت (از آخوند ملاکازم خراسانی تا میرزا خلیل تهرانی و شیخ عبدالله مازندرانی و سید حسین نائینی و سید عبدالله بهبهانی و طباطبائی که مدافعین مشروطیت یا مدرنیته سیاسی در برابر جناح شیخ فضل الله نوری



مدافعین سنت و اسلام دگماتیست فقهاتی بودند) صورت صد در صد فقهاتی داشت؛ و هر دو جناح با ادبیات اسلام دگماتیست فقهاتی به دفاع و نفی مشروطیت می‌پرداختند و هر دو جناح با سلاح فتوا و تقلید و تکلیف جنگ سنت و مدرنیته را در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی پیش می‌بردند و هر دو جناح معتقد بودند که «قدرت ولایت و سیاست و حکومت حق روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌باشد، نه حق مردم و جامعه نگون‌بخت ایران.»

باری به این ترتیب بود که در فرایند پسا شهریور ۲۰ به علت فضای باز سیاسی (حاصل فروپاشی استبداد رضاخانی توسط قدرت‌های امپریالیستی متفقین جنگ دوم جهانی) «برای نخستین بار تضاد سنت مدرنیته در جامعه بزرگ ایران صورت اجتماعی و توده‌ای پیدا کرد.»

ثانیاً - آنچه که در نبرد گفتمان‌ها در دو جبهه بزرگ سنت و مدرنیته در فرایند پسا شهریور ۲۰ قابل توجه بود اینکه هم گفتمان مدرنیته مؤلفه‌های مختلفی (از جمله مؤلفه مدرنیته فرهنگی و ادبی و تاریخی و مؤلفه مدرنیته سیاسی از رویکرد حزب - دولت لنینیستی تا لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و مؤلفه مدرنیته اقتصادی از سوسیالیسم تا سرمایه‌داری و مدرنیته فلسفی از مارکسیسم تا کانت و نیچه و غیره) پیدا کرد و هم گفتمان سنت‌گرایان مؤلفه مختلفی (از جمله مؤلفه فقهاتی حوزه‌های فقهی و مؤلفه فلسفی هایدگری حلقه فردید و مؤلفه صوفیانه هانری کربن و طرفدارانش در کشور ایران و غیره) پیدا کردند و «همین چند مؤلفه‌ای شدن دو گفتمان مدرنیته و سنت در فرایند

پسا شهریور ۲۰ شرایط برای اجتماعی شدن گفتمان‌های دو مؤلفه‌ای سنت - مدرنیته در جامعه ایران فراهم کرد.»

ظهور رویکرد اسلام انطباقی مهندس مهدی بازرگان و هم‌فکرانش مانند دکتر یدالله سبحانی و سید محمود طالقانی هم در این فرایند مولود همین اجتماعی شدن گفتمان انطباقی دو مؤلفه‌ای سنت - مدرنیته بود. چراکه «همه این‌ها (در ادامه رویکرد سید جمال الدین اسدآبادی) به دنبال آن بودند تا مدرنیته فرهنگی و سیاسی و مذهبی و حتی ابزاری را در قالب اسلام فقهاتی به جامعه ایران عرضه کنند» و توسط آن شرایط برای توده‌ای کردن مدرنیته در جامعه بزرگ ایران فراهم سازند. کتاب «مطهرات» مهندس مهدی بازرگان که در همین فرایند تضاد غالب سنت و مدرنیته در جامعه ایران توسط او به نگارش درآمده است، نماد همین رویکرد انطباقی در پیوند بین سنت و مدرنیته می‌باشد چراکه مهندس مهدی بازرگان در کتاب «مطهرات» سعی بلیغی می‌کند تا حتی مسائل ارتجاعی فقهی «مطهرات توضیح المسائل» فقهای حوزه‌های فقهی را در لباس علم مدرن تجربی و طبیعی تبیین و تعریف نماید که صد البته با سپری شدن تضاد سنت و مدرنیته به عنوان ابر مسئله جامعه ایران این تلاش آنها هم عقیم و سترون گردید.

ثالثاً - از آنجائیکه در این فرایند نبرد گفتمان‌های سنت و مدرنیته، این تضاد و نبرد گفتمان هم در عرصه نظری ادامه داشت و هم در عرصه عملی و همچنین از آنجائیکه این نبرد گفتمان‌ها هم صورت سیاسی داشت و هم صورت فرهنگی

و اجتماعی و ابزاری و از آنجائیکه این نبرد گفتمان‌ها برای اولین بار در جامعه بزرگ ایران صورت اجتماعی و توده‌ای پیدا کرد، همه و همه این عوامل باعث گردید تا «تضاد سنت و مدرنیته در فرایند گذار جامعه بزرگ ایران از سنت به مدرنیته (تا به امروز) از پائین و بالا ادامه پیدا کند». نباید فراموش بکنیم که «ظهور افرادی چون جلال آل احمد و خمینی در ادامه همین استمرار نبرد سنت و مدرنیته در جامعه ایران در فرایند پسا شهریور ۲۰ بوده است» چراکه اگر بخواهیم در بستر نبرد سنت و مدرنیته در بالائی‌های قدرت در طول یک قرن گذشته به سه نماد سیاسی اشاره بکنیم باید به حرکت سه گانه رضاخان و مصدق و خمینی در عرصه قدرت سیاسی تکیه کنیم.

قابل ذکر است که «رضاخان نماد مدرنیته ابزاری انطباقی و دستوری و تزریقی از بالا در تاریخ یک قرن گذشته جامعه ایران می‌باشد» در صورتی که «مصدق نماد مدرنیته سیاسی تطبیقی و تحزبی از بالا است» و «خمینی نماد ضد مدرنیته و سنت‌گرای حکومتی و سیاسی از بالا در تاریخ یک قرن گذشته جامعه ایران است». همچنین جلال آل احمد و سید حسین نصر و داریوش شایگان در مقایسه با احمد کسروی و صادق هدایت و سید حسن تقی‌زاده و میرزا یوسف خان مستشارالدوله و غیره «نماد رویکرد سنت‌گرای فرهنگی و سیاسی در جامعه ایران هستند». آنچنانکه احمد کسروی و صادق هدایت و سید حسن تقی‌زاده و میرزا ملکم خان و میرزا یوسف خان مستشارالدوله «نماد رویکرد مدرنیته‌گرای فرهنگی و اجتماعی در جامعه ایران می‌باشند».

باری، آنچه که در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ باعث گردید تا ابر مسئله سنت و مدرنیته به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران روند افولی پیدا کند، «جایگزین شدن فرایند آلترناتیوسازی به جای گفتمان سازی به خاطر سلطه سیاه استبداد پهلوی دوم (در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) بود که حاکمیت سرنیزه‌ای پهلوی دوم بستر ساز آن گردید تا رویکرد آلترناتیوسازی در جامعه سیاسی ایران (از راست راست تا چپ چپ آن) جایگزین رویکرد گفتمان سازی پسا شهریور ۲۰ بشود». شاید بهتر بتوان این موضوع را اینچنین مطرح کرد که «بسته شدن فضای باز سیاسی و سرنگون کردن تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ همراه با رویکرد نظامی - پلیسی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم و حاکمیت خفقان مطلق بر جامعه ایران خود به خود شرایط برای جایگزینی رویکرد آلترناتیوسازی به جای رویکرد گفتمان سازی فراهم کرد.»

پر واضح است که با ظهور مصدق و هم‌فکرانش در فرایند پسا شهریور ۲۰ از آنجائیکه مصدق از آغاز ورود به این فرایند در مرحله پسا جنگ دوم جهانی که مبارزات رهائی‌بخش در کشورهای پیرامونی بر علیه کشورهای متروپل سرمایه‌داری روندی رو به اعتلا پیدا کرده بود، با عنایت به اینکه «مصدق بر این باور بود که تنها توسط مبارزه رهائی‌بخش تحت شعار ملی کردن صنعت نفت ایران می‌توان پروسه مدرنیته سیاسی مورد اعتقاد خودش در مبارزه با استعمار و استبداد حاکم به انجام برساند»، لذا همین عمده شدن مبارزه رهائی‌بخش و

ضد استعماری در جامعه ایران توسط شعار ملی کردن صنعت به وسیله مصدق بزرگترین فونکسیون که در جامعه ایران در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به همراه داشت این بود که «فرایند گفتمان سازی‌های مختلف از گفتمان سنت و مدرنیته گرفته تا گفتمان ضد استعماری و ضد استبدادی و ضد استثماری امری غالب بشود» و صد البته حتی تلاش احزاب وابسته از حزب توده تا حزب زحمتکشان مظفر بقائی که در این فرایند بر آن بودند تا «رویکرد آلترناتیوسازی بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق را جایگزین فرایند گفتمان سازی‌های ضد استبدادی و ضد استعماری و سنت و مدرنیته حاکم بکنند، بی ثمر ماند» و آنها در این رابطه هرگز نتوانستند از نمود افتاده برای خود کلاهی بدوزند؛ که البته کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ توسط ارتجاع مذهبی و استبداد دربار پهلوی و امپریالیسم آمریکا و انگلیش این واقعیت را آفتابی کرد.

اضافه کنیم که «مصدق در همین رابطه بود که توانست ابر مسئله سنت و مدرنیته را در جامعه ایران بدل به ابر مسئله مبارزه با استعمار و استبداد در جامعه ایران و حتی در کشورهای پیرامونی در فرایند پسا شهریور بکند». البته آنچنانکه فوقا هم مطرح کردیم، در برابر حرکت مصدق و هم‌فکرانش در این عرصه «حزب توده هم در چارچوب رویکرد اردوگاهی به شرق و حزب کمونیست شوروی و رویکرد استالینیستی که داشت (به موازات حرکت مصدق در راستای استحاله گفتمان سنت و مدرنیته به گفتمان ضد استعماری و ضد

استبدادی و ضد استعماری مصدق) تلاش می‌کردند تا با جایگزینی رویکرد آلترناتیوسازی به جای گفتمان‌سازی بسترها برای حزب خود جهت مشارکت در قدرت سیاسی، یا کسب تمامیت قدرت سیاسی از بالا و سرنگونی دولت مصدق جهت جایگزینی حزب خود یا توسط کسب قدرت سیاسی بسترها (مانند پیشه‌وری در آذربایجان) جهت تبدیل ایران به ایرانستان شوروی و استالین فراهم کنند؛ که البته از آنجائیکه حزب توده در آن شرایط مشغول به نواختن شیپور از دهان‌گشادش برای شوروی و شعار «واگذار کردن نفت شمال ایران به شوروی بود»، خروجی نهائی این تلاش بلیغ خائنه آنها بر علیه دولت دموکراتیک مصدق همان کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ (ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی بعلاوه دربار پهلوی بعلاوه امپریالیسم آمریکا و انگلیس) شد.

یادمان باشد که در روز ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ حزب توده (بزرگ‌ترین حزب کمونیست خاورمیانه) با شاخه نظامی‌اش جهت مقابله با کودتای مشتی اوباش و لات لوت شهر تحت رهبری شعبان بی‌مخ کاملاً در صحنه غایب بود، همان حزبی که چند روز قبل از کودتا با شعار «مرگ بر مصدق» تمامی شهرهای ایران را بر علیه مصدق بسیج کرده بود و در این رابطه بود که حزب توده جهت شکست گفتمان ضد استبدادی و ضد استعماری دکتر محمد مصدق، با استراتژی جایگزین کردن آلترناتیوسازی (در راستای کسب قدرت سیاسی از بالا) به جای گفتمان‌سازی، تلاش می‌کرد تا رشته‌های مصدق را در این رابطه پنبه بکند و از اینجا بود که دو جریان مصدق و حزب توده با دو رویکرد کاملاً

مخالف همدیگر توانستند «جنگ گفتمان سنت و مدرنیته را بدل به جنگ گفتمان سازی با رویکرد آلترناتیوسازی در صحنه اجتماعی ایران بکنند» که این نبرد تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ ادامه داشت.

پر واضح است که با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شرایط داخلی جامعه ایران کاملاً عکس شرایط پسا شهریور ۲۰ (که توسط تبعید رضاخان و فروپاشی دوران سیاه استبداد رضاخانی شکل گرفته بود) گردید زیرا:

اولاً - همراه با فروپاشی دولت دموکراتیک مصدق و حاکمیت دو باره پهلوی دوم بر قدرت (توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) دوران گفتمان ضد استبدادی و ضد استعماری مصدق هم به پایان رسید.

ثانیاً - با جایگزین شدن فضای سرکوب و اعدام و تیغ و داغ و درفش (رژیم کودتائی پهلوی از فردای ۲۸ مرداد ۳۲) به جای فضای باز سیاسی دوران مصدق، «دیگر بستری برای نبرد گفتمان ها در جامعه ایران وجود نداشت». طبیعی بود که خود به خود با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شرایط برای «جایگزینی فراگیر آلترناتیوسازی به جای گفتمان سازی پیشا کودتا ۲۸ مرداد ۳۲ فراهم شد». بدون تردید «نخستین سنتز جدید فرایند آلترناتیوسازی دوران پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ جنبش ارتجاعی خرداد ۴۲ خمینی بود که با شعار: مبارزه با حق رأی زنان ایران، در راستای مشارکت در قدرت یا کسب قدرت سیاسی، او از سال ۴۱ - ۴۲ این جنبش آلترناتیوطلبانه خودش را از سر گرفت». هر چند

که از سال ۴۶ در نجف او تلاش کرد که توسط «نظريه استبدادساز و ارتجاعی ولایت فقيه خودش برای رویکرد آلترناتیوطلبانه اش گفتمان سازی بکند» ولی به علت اعتلای «جنبش گفتمان سازی و روشنگری ارشاد شریعتی از سال ۴۷ یخ گفتمان سازی ولایت فقيه خمینی در جامعه ایران نگرفت» و تا سال ۵۷ (که خمینی توانست در خلاء نیروهای سازمان یافته سیاسی در عرصه راهبری و رهبری جنبش ضد استبدادی مردم نگون بخت ایران، هژمونی خودش را بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران تثبیت بکند) «گفتمان نظریه استبدادساز ولایت فقيه خمینی در کمای مطلق قرار داشت.»

در همین رابطه بود که به موازات تثبیت هژمونی خمینی بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران شرایط برای طرح نظریه استبدادساز ولایت فقيه خمینی (در خلاء گفتمان های مترقیانه) فراهم گردید. لذا شد، آنچه که نمی بایست می شد. البته اوج فاجعه آنجا اتفاق افتاد که «خمینی تا زمانی که در فرانسه بود با شعارهای صوری و عوام فریبانه و روشنفکر فریبانه اش (که خود او بعداً با عنوان خدعه از آن یاد می کرد) تمام تلاشش را بر این امر قرار داده بود که به هر شکلی که شده به صورت ائتلافی با جریان های سیاسی جامعه سیاسی ایران از ملیون تا مارکسیست ها و مذهبی ها و ائتلاف با جناح های امپریالیست جهانی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را با شعار «مرگ بر شاه» و شعار «همه با هم» سرنگون نماید؛ اما پس از سرنگونی رژیم پهلوی و کسب قدرت سیاسی رویکرد خمینی کاملاً عکس گذشته اش شد چرا که «خمینی باطن خودش



را آفتابی کرد» و باطن ضد مشروطیت و ضد جنبش ملی کردن صنعت نفت خمینی، چیزی جز «حاکمیت روحانیت حواریونش بر قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی نبود.»

یادمان باشد که تمامی درس‌هایی که خمینی از مشروطیت و جنبش ضد استعماری و ضد استبدادی مصدق آموخته بود، این بود که «تنها حاکمیت روحانیت بر قدرت سیاسی می‌تواند قدرت سه مؤلفه‌ای (سیاسی و اجتماعی و اقتصادی) روحانیت حوزه‌های فقهاتی را در بر جامعه ایران تثبیت و نهادینه نماید» و از اینجا بود که در فرایند پسا ۲۲ بهمن ۵۷ کوشید که «نظریه استبدادساز ولایت فقیه خودش را از غلاف بیرون بیاورد و بدل به قانون اساسی و غیره بر مردم نگون بخت ایران بکند» بنابراین، بدون تردید هیولای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که مدت ۴۲ سال است که مردم ایران را به سلاخی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کشیده است، «مولود و سنتز این عملکرد خمینی بوده است.»

ماحصل اینکه از آنجائیکه خمینی از آغاز حرکت خودش به دنبال قدرت سیاسی برای روحانیت حواریون خودش در حوزه‌های فقهاتی بود، او برعکس همه روحانیت سلف خودش که «مخالف حکومت روحانیت بودند» بر این باور بود که «حکومت حق روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌باشد، نه حق مردم و نه حق سلاطین» و همچنین از آنجائیکه او «معتقد به نقش حکومتی اسلام فقهاتی (نه نقش مدنی، آنچنانکه علی سیستانی امروز در جامعه عراق به آن

اعتقاد دارد) در جامعه ایران بود»، در نتیجه همین امر باعث گردید که «خمینی از سال ۴۲ به صورت عریان نبرد آلترناتیوسازی خودش را بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در چارچوب یک رویکرد ارتجاعی و دگماتیست فقهاتی از سر بگیرد که جنبش ۱۵ خرداد ۴۲ او نماد این رویکرد خمینی بود.»

پر پیداست که خمینی در سال ۴۶ توسط سخنرانی‌های خود حول ولایت فقیه کوشید که این «رویکرد آلترناتیوطلبانه خودش در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی و حکومتی تئوریزه کند» و از آنجا بود که «تئوری استبدادساز ولایت فقیه خمینی توانست به عنوان یک گفتمان در حوزه‌های فقهاتی (نه در جامعه ایران) مطرح بشود» و گرچه «اکثریت روحانیت حوزه‌های فقهاتی با این نظریه اسلام حکمتی خمینی مخالف بودند» ولی در خلاء گفتمان‌های سیاسی و خلاء آلترناتیوهای مترقی در سال ۵۷ شرایطی فراهم شد تا خمینی بتواند با پشتیبانی روحانیت حواریون خودش گفتمان استبدادساز ولایت فقیه خودش را به عنوان گفتمان مسلط بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ تزریق نماید. باری، بدین ترتیب بود که «در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ رویکرد آلترناتیوطلبانه قدرت سیاسی حاکم توسط خمینی اولین جریان آلترناتیوسازی بود که توانست از سال ۴۲ باز تولید بشود.»

باری، دومین رویکرد آلترناتیوطلبانه‌ای که در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ توانست به صورت همه جانبه در جامعه ایران نهادینه بشود و تا نیمه دهه ۵۰ به عنوان رویکرد مسلط بر جامعه ایران در آید هیولای جنبش چریکی مدرن

با رویکرد مذهبی سازمان مجاهدین خلق و رویکرد مارکسیستی فدائیان خلق بودند. پر واضح است که بزرگترین فونکسیون که جنبش چریک‌گرائی مدرن تحت هژمونی دو سازمان مجاهدین خلق و فدائیان خلق برای جامعه ایران داشته است همان نهادینه شدن حرکت آلترناتیوسازی به جای حرکت گفتمان‌سازی بوده است که در تحلیل نهائی «تنها رویکردی که توانست دستاورد رویکرد آلترناتیوسازی جنبش چریکی مدرن دهه ۴۰ - ۵۰ را به سود خود ضبط نماید رویکرد آلترناتیوساز خمینی در چارچوب تئوری استبدادساز ولایت فقیه بود» چرا که:

اولاً - «تنها رویکردی که توانست جنبش گفتمان‌ساز و روشنگری ارشاد معلم کبیرمان شریعتی را به محاق اجتماعی بکشاند رویکرد چریک‌گرائی مدرن بود» که از دهه ۴۰ تا سال ۱۳۵۵ (چهار سال بعد از بسته شدن حسینیه ارشاد و دستگیری شریعتی) به عنوان رویکرد مسلط بر جامعه ایران در آمده بود. یادمان باشد که رویکرد آلترناتیوخواهانه خمینی که از سال ۴۲ عرصه میدانی پیدا کرده بود و از سال ۴۶ به علت نظریه استبدادساز ولایت فقیه خمینی پایه نظری هم پیدا کرده بود، «به علت جوهر ارتجاعی و زن‌ستیزانه و استبدادسازی که داشت، هرگز نتوانست در فرایند پسا سرکوب جنبش ۱۵ خرداد در جامعه سیاسی و جامعه مدنی کشور ایران نهادینه بشود و طرفدارانی پیدا کند». لذا به همین دلیل بود که هرگز «جنبش آلترناتیوخواهانه خمینی نتوانست، مانند جنبش آلترناتیوخواهانه چریکی، جنبش گفتمان‌ساز و روشنگری ارشاد

شریعتی را تحت الشعاع خود قرار بدهد» و به همین دلیل بود که «جنبش چریک‌گرائی مدرن در این مدت تنها رقیب اجتماعی خودشان را جنبش گفتمان‌ساز و روشنگری ارشاد شریعتی می‌دانستند که البته در همین رابطه است که علی‌الدوام (به علت همان رقابت‌گفتاری که با جنبش روشنگری ارشاد شریعتی داشتند) در شکل‌های مختلفی جنبش روشنگری ارشاد شریعتی را مورد بمباران تبلیغاتی شوم خود قرار می‌دهند.»

ثانیاً - از آنجائیکه خمینی در عرصه رویکرد آلترناتیوساز خودش به صورت میدانی «فاقد هر گونه تشکیلات و سازمان‌یابی بود» و در جنبش ۱۵ خرداد سال ۴۲ دیدیم که «نیروی سازمان‌دهندگان جنبش همان هسته لمپن تحت مدیریت طیب حاجی‌رضائی بودند» لذا به همین دلیل خمینی بود که توانست «شکست جنبش چریکی مدرن از نیمه دهه ۵۰ به عنوان عامل پیروزی استراتژی غیر سازمان‌گرایانه خودش تحلیل نماید.»

ثالثاً - اختناق مطلق رژیم توتالیتار و کودتای پهلوی از دهه ۴۰ در سایه فضای چریکی جامعه ایران «شرایطی برای خمینی فراهم کرد تا از طریق رادیو روحانیت مبارز اهدائی‌صدام حسین، او پیام آلترناتیوخواهانه خود را به جامعه ایران برساند» بنابراین بدین ترتیب بود که خمینی در سال ۵۷ با شعار «همه با هم» و شعار «شاه باید برود» توانست بر هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم‌نگون‌بخت ایران سوار بشود و از ۱۳ آبان‌ماه سال ۵۸ با شعار «مرگ بر آمریکا» توانست جامعه سیاسی ایران را به سلاخی بکشاند و فضای باز سیاسی حاصل

انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران را به فضای خفقان و سرکوب بدل کند و با غضب تمامی دستاوردهای جنبش‌های سیاسی از جنبش چریکی مدرن تا جنبش مصدق توانست بر شانه غول‌های سیاسی ایران سوار بشود و علاوه بر اینکه عکس خودش را در سطح کره ماه قرار داد و هژمونی خودش را بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی تثبیت کرد، با نهادینه کردن نظریه استبدادساز ولایت فقیه خود در قانون اساسی کشور هیولای رژیم مطلقه فقهاتی خود را هم نهادینه نمود.

از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که یکی از عوامل اصلی شکست انقلاب ۵۷ ضد استبدادی مردم نگون‌بخت ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی «جایگزینی رویکرد آلترناتیوسازی خمینی و جنبش چریکی مدرن دهه ۴۰ و ۵۰ به جای رویکرد گفتمان‌ساز جنبش روشنگری ارشاد شریعتی بوده است» که برای فهم این مهم لازم است که عنایت داشته باشیم که مهمترین خودویژگی حرکت شریعتی در فرایند پسا‌بازگشت از اروپا و حضورش در حسینیه ارشاد و شکل‌گیری جنبش روشنگری ارشاد او «در همین جوهر گفتمان‌سازی‌اش مستتر می‌باشد.»

پر پیداست که «شریعتی این رویکرد را از حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری وام گرفته بود» و بدون تردید شریعتی از آغاز شروع حرکت سیاسی‌اش تا اواخر اقامتش در پاریس پیوسته با رویکرد آلترناتیوطلبانه (نه‌گفتمان‌سازانه) در برابر رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی وظیفه و مسئولیت خودش را تعریف

می‌کرد؛ و به صورت مشخص تنها از اواخر دوران اقامتش در فرانسه بود که به علت آشنائی‌اش با اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری او توانست به صورت تمام عیار در عرصه استراتژی زیر و زبر بشود و از آن زمان بود که «شریعتی استراتژی گفتمان‌سازی را جایگزین استراتژی آلترناتیوسازی قبلی خودش کرد» بنابراین در این راستا است که می‌توانیم داوری کنیم که «کل دوران حیات سیاسی شریعتی از آغاز تا انجام آن را می‌توانیم به دو فرایند بزرگ بر پایه استراتژی آلترناتیوسازی و استراتژی گفتمان‌سازی تقسیم نمائیم» ولی آنچه که در این رابطه بیش از هر چیز باید برای ما حائز اهمیت باشد اینکه «شریعتی تنها با استراتژی گفتمان‌سازی یا مرحله دوم حیات سیاسی خودش بود که شریعتی شد» و دلیل این امر همان است که «شریعتی در فرایند اولیه حیات سیاسی خودش با استراتژی آلترناتیوسازی هرگز نتوانست راهی نو در جامعه ایران باز کند.»

فراموش نکنیم که «شریعتی در فرایند آلترناتیوسازانه خود تنها در ادامه راه مصدق تا جنبش آزادی‌بخش الجزایر گام برمی‌داشت، نه بیشتر»، ولی برعکس او در فرایند دوم حیات سیاسی خودش «با استراتژی گفتمان‌سازانه خودش توانست راهی نو در جامعه بزرگ ایران باز نماید که علی‌الدوام راه گفتمان‌سازانه او در جامعه امروز ایران هم ادامه دارد و به عنوان تنها استراتژی نجات‌بخش جامعه ایران در این شرایط تندپیچ کشور ایران می‌باشد» که البته دلایل این امر عبارتند از:

الف - در عرصه استراتژی گفتمان‌سازانه شریعتی (برعکس فرایند آلترناتیوسازانه حیات سیاسی او) شریعتی بر این باور است که هر گونه «تحول ساختاری و همه‌جانبه در جامعه ایران باید از پائین، آن هم به صورت جنبشی خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و خودرهبر به انجام برسد». اشاره شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم» و تکیه او به جنبش ستارخان و باقرخان در مشروطیت دوم به عنوان الگوی مورد اعتقادش تنها در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

ب - شریعتی در فرایند استراتژی گفتمان‌سازانه خودش (که همان مرحله دوم حیات سیاسی‌اش می‌باشد) بر این باور اعتقاد پیدا کرد که «تنها با گفتمان آرمان‌محور (نه مانند استراتژی آلترناتیوسازانه مرحله اول حیات سیاسی‌اش که نتیجه‌گرا بود) می‌توان جامعه دینی فقرزده و استبدادزده و فقه‌زده ایران را از پائین به حرکت درآورد» و لذا به همین دلیل بود که «جوهر گفتمان شریعتی در فرایند پسا‌بازگشت از اروپا تا وفاتش آرمان‌گرائی بود نه نتیجه‌گرائی».

ج - شریعتی در فرایند استراتژی گفتمان‌سازانه‌اش (که همان مرحله دوم حیات سیاسی‌اش می‌باشد) بر این باور اعتقاد پیدا کرد که «وظیفه پیشگامان در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش تنها تولید آگاهی برای ایجاد امید به آینده برای ساختن جهانی بهتر در گروه‌های مختلف اجتماعی از اردوگاه کار و زحمت تا طبقه متوسط شهری و حتی حاشیه‌نشینان شهر و مزدبگیران می‌باشد».

د - شریعتی در فرایند استراتژی گفتمان‌سازانه‌اش (مرحله دوم حیات سیاسی‌اش) بر این باور اعتقاد پیدا کرد که برای اینکه گفتمان او بتواند در عرصه مبارزه اجتماعی - سیاسی جوهر رهایی‌بخش پیدا کند، «این گفتمان باید انسان‌محور باشد نه سیاست‌محور» چراکه تنها توسط «گفتمان انسان‌محور است که آن گفتمان می‌تواند تمامی گروه‌های اجتماعی که گرفتار استضعاف سیاسی و استضعاف اقتصادی و استضعاف معرفتی شده‌اند به حرکت درآورد.»

یادمان باشد که در این رابطه شریعتی بر این باور بود که «اگر بخواهیم تنها توسط یکی از مؤلفه‌های استضعاف، مثل مؤلفه صرف استضعاف اقتصادی که همان استثمار می‌باشد یا مؤلفه صرف استضعاف سیاسی که همان استبداد می‌باشد و یا مؤلفه صرف استضعاف معرفتی که همان استعمار می‌باشد در جامعه به وسیله پیشگامان، تولید آگاهی و خودآگاهی و جنبش و حرکت بکنیم، گرفتار سکتاریست می‌شویم» آنچنانکه در حرکت پیروان مارکسیسم در قرن نوزدهم و بیستم شاهد بودیم جنبش‌های حاصل این رویکرد و حرکت نمی‌توانند فراگیر بشوند و نمی‌توانند به حرکت‌های تحول‌خواهانه همه‌جانبه ساختاری تکوین یافته از پائین دست پیدا کنند. شکی نیست که در تحلیل نهائی حاصل اینگونه حرکت‌های تک‌بنی یا تک‌پایه‌ای روی‌آوری برای کسب قدرت سیاسی و ایجاد دیکتاتوری پرولتاریا و یا به عبارت دیگر دیکتاتوری تک‌حزبی با رویکرد حزب - دولت یا دیکتاتوری حزب کمونیست می‌باشد، نه چیزی بیشتر از آن آنچنانکه در قرن بیستم در تمامی کشورهای سوسیالیست دولتی با رویکرد



مارکسیستی و حزب - دولت لنینیستی شاهد آن بودیم و همین عامل باعث فروپاشی سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی یا سوسیالیست مارکسیستی در دهه آخر قرن بیستم شد.

ه - شریعتی در فرایند استراتژی گفتمان سازانه مرحله دوم حیات سیاسی خودش که از بعد از بازگشتش از اروپا تا وفاتش ادامه داشت بر این باور اعتقاد داشت که تنها گفتمانی می تواند در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بسیج‌گرا و در جهت تحول ساختاری همه جانبه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و معرفتی و فرهنگی باشد که «مستضعف محور باشد نه حکومت محور یا قدرت‌گرا» و بر «پایه مستضعف محوری این گفتمان بتواند مستضعف و یا مستضعفین جامعه را به عنوان تنها عمل حرکت اجتماعی و حرکت تاریخی تعریف بکند» و این «گفتمان مستضعف محور بتواند موتور مبارزه طبقاتی و مبارزه ضد استثماری و مبارزه ضد استبدادی و مبارزه ضد استثماری و مبارزه رهائی بخش ضد استثماری در جامعه را بر مستضعفین کنکرت و مشخص آن دوران جامعه، تعریف و تحلیل و تبیین نماید.»

و - شریعتی در فرایند استراتژی گفتمان سازانه مرحله دوم حیات سیاسی خودش بر این باور اعتقاد داشت که برای اینکه «گفتمان بتواند در جامعه به عنوان گفتمان مسلط درآید» و برای اینکه «گفتمان بتواند در جامعه توده‌ای و فراگیر بشود» و برای اینکه «گفتمان بتواند در جامعه حرکت ساز و تحول آفرین گردد»، آن «گفتمان باید جامعه محور باشد نه فرد محور» آن «گفتمان باید

دموکراسی و آزادی در بستر عدالت اجتماعی و سوسیالیسم تعریف بکند نه در بستر لیبرالیسم و سرمایه‌داری» همچنین «آن گفتمان باید تاریخ‌محور باشد نه فقه‌محور یا استبداد‌محور.»

ز - شریعتی در فرایند استراتژی گفتمان‌سازانه مرحله دوم حیات سیاسی‌اش بر این اعتقاد بود که «تنها گفتمانی می‌تواند در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان امروز ایران این جامعه را به سمت جهانی بهتر از امروز به حرکت در آورد که مبانی آن گفتمان در چارچوب تعریف ابر مسئله امروز جامعه ایران تنها به صورت تک مؤلفه‌ای و تک بعدی حرکت نکند بلکه برعکس ابر مسئله جامعه بزرگ ایران را در یک قرن گذشته در سه مؤلفه استبداد و استثمار و استحمار تعریف نماید» و همچنین این گفتمان باید بتواند «سه مؤلفه استبداد و استثمار و استحمار در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر تعریف و تحلیل و تبیین کند نه به صورت مکانیکی و جدای از یکدیگر». چرا که در گفتمان‌سازی شریعتی در مرحله دوم حیاتش از زمان بازگشت از اروپا تا وفاتش (برعکس فرایند استراتژی آلترناتیوسازی مرحله اول حیات سیاسی‌اش) «استبداد و استثمار و استحمار سه رویه استضعاف‌گرایانه مستکبرین در جامعه می‌باشد». هر چند این سه مؤلفه در بستر تعیین ابر مسئله جامعه ایران در طول یک قرن گذشته آرایش‌پذیر می‌باشند، اما هرگز «نباید در تعیین ابر مسئله جامعه ایران نقش دو مؤلفه‌های دیگر توسط عمده و مطلق کردن یک مؤلفه نادیده گرفته شود.»

در همین رابطه است که شریعتی در فرایند استراتژی گفتمان‌سازانه خودش

در مرحله دوم حیات سیاسی‌اش علاوه بر اینکه در طول اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری (نه به موازات و نه در عرض آن) گفتمان‌سازی خودش را تعریف می‌نمایند، مانند علامه محمد اقبال لاهوری (چه در عرصه پروژه بازسازی اسلام تاریخی و چه در عرصه بازسازی جوامع مسلمین در فرایند پسا‌فروپاشی خلافت عثمانی و فرایند پسا جنگ جهانی) «معتقد به رویکرد تطبیقی توسط پتانسیل درونی برای انجام این بازسازی بود نه تکیه بر انرژی برونی با رویکرد انطباقی» و به این ترتیب است که «شریعتی در نقد رویکرد نظریه‌پردازان جامعه ایران در طول یک قرن گذشته در تعیین ابر مسئله جامعه ایران بر این باور بود که آنها در این رابطه به شکل غیر دیالکتیکی با رویکرد تک مؤلفه‌ای عمل می‌کردند و نمی‌توانستند به صورت دیالکتیکی در تعیین ابر مسئله جامعه ایران بر پایه مثلث سه ابر مسئله جامعه ایران یعنی استبداد و استثمار و استحمار عمل کنند». لذا هر کدام به صورت مکانیکی یکی از این مؤلفه‌ها سه گانه (استبداد و استثمار و استحمار) را به عنوان ابر مسئله جامعه ایران عمده کرده و دو مؤلفه دیگر را نادیده گرفته‌اند. در نتیجه همین مسئله باعث گردیده که در طول یک قرن گذشته هرگز «نظریه‌پردازان ایرانی نتوانند به صورت کامل ابر مسئله جامعه ایران را به صورت دیالکتیکی کشف کنند.»

پر واضح است که آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم همین امر باعث گردیده تا به علت نشناختن دیالکتیکی ابر مسئله جامعه ایران توسط نظریه‌پردازان در یک قرن گذشته جامعه ایران (در طول یک قرن گذشته) گرفتار سه مشکل اساسی

باشوند:

مشکل اول «مشکل چه نمی‌خواهند در بستر تحول اجتماعی بوده است.»

مشکل دوم «مشکل چه می‌خواهند به عنوان آلترناتیو وضع موجود بوده است.»

مشکل سوم «چگونگی رسیدن به آرمان و خواسته (چگونه باید در راستای آن خواستن حرکت کرد) می‌باشد.»

صد البته همین رویکرد غیر دیالکتیکی در سه مشکل فوق باعث گردیده که تمامی تحولات سیاسی - اجتماعی ایران که در طول بیش از یک قرن گذشته انجام گرفته است، شکست بخورد. چراکه برای مثال در جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ علت و دلیل شکست این جنبش عظیم ضد استبدادی آن بود که «مردم ایران تنها می‌دانستند چه نمی‌خواهند بدون اینکه بدانند چه می‌خواهند و بدون اینکه بدانند چگونه می‌توانند به چه می‌خواهند خود دست پیدا کنند». در نتیجه همین خلاء «چه می‌خواهند؟» و «چگونه می‌توانند؟» به «چه می‌خواهند دست پیدا کنند؟» باعث گردید تا شرایط برای موج‌سواری خمینی و حواریون او بر جنبش ضد استبدادی آنها در سال‌های ۵۶ و ۵۷ فراهم بشود؛ و خمینی توانست «در خلاء چه می‌خواهند توده‌ها، هیولای نظریه استبدادساز ولایت فقیه خود را به عنوان یک گفتمان بر اذهان توده‌های ایرانی تحمیل بکند» و بالاخره در بستر آلترناتیوسازی خمینی توانست با شعار «شاه باید برود» و «همه با هم» (که همان «همه با من» بود) شرایط برای انتقال

قدرت از حکومت توتالیتر و کودتائی پهلوی به روحانیت حواریون خودش در حوزه‌های فقهاتی و تکوین رژیم مطلقه فقهاتی فراهم بکند؛ و همین امر باعث گردید تا انقلاب ضد استبدادی مردم ایران شکست بخورد؛ و همچنین در رابطه با سه مشکل فوق بود که در جریان جنبش ضد استعماری و رهائی‌بخش (دکتر محمد مصدق در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) بود که مردم ایران تحت هدایت‌گری دکتر محمد مصدق و همراهانش به درستی فهمیده بودند که «چه می‌خواهند؟» بدون آنکه بدانند «چه نمی‌خواهند؟» و همین شکاف باعث گردید که در فرایند دوم حرکت دکتر محمد مصدق (که فاز دموکراسی خواهانه حرکت مصدق بود) تمامی دشمن سه مؤلفه‌ای مردم ایران از استعمار روحانیت تا استبداد دربار و استعمار و استثمار امپریالیسم آمریکا و انگلیس در کنار هم بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران یعنی دولت مصدق به وحدت برسند و دولت مصدق را با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ سرنگون بکنند.

باز در همین رابطه بود که در انقلاب مشروطیت اول با اینکه مردم ایران توسط حرکت آگاهی‌بخش منورالفکرها و نظریه‌پردازان ایرانی از یوسف خان مستشارالدوله تا سید جمال الدین اسدآبادی و تا ملک المتکلمین‌ها و غیره و غیره دریافتند بودند که «چه می‌خواهند؟» و با شعار «عدالت‌خانه» به دنبال «مقید کردن یا مشروطه کردن قدرت مطلقه سلطنتی یا فقهاتی بودند» ولی البته «نمی‌دانستند که چه نمی‌خواهند؟» و همین شکاف باعث گردید تا در

بستر مبارزه برای دستیابی «به چه می‌خواهند؟» بود که خود آنها گرفتار همان «راه‌زنان همیشگی خود اعم از روحانیت حوزه‌های فقه‌ای امثال شیخ فضل‌الله‌نوری و حواریونش و استبداد سیاسی از محمد علی شاه تا رضاخان و استعمار از روسیه تا انگلیس بشوند.»

همچنین در رابطه با همین فهم مکانیکی و غیر دیالکتیکی از ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته بوده است که شریعتی در نقد احمد کسروی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم» می‌گوید: «فرض کنیم که تمام حرف‌هایی که احمد کسروی (در فرایند پسا شهریور ۲۰ و در جریان جنبش رهائی‌بخش و ضد استعماری و ملی کردن صنعت نفت، محمد مصدق) زده است، درست بوده باشد، اما شرایط تندپیچ زمانی و تاریخی و اجتماعی که احمد کسروی در ظرف آنها آن حرف‌ها را زده است، آن شرایطی نبوده که او می‌بایست آن حرف‌ها را می‌زد.» در رابطه با این داوری است که شریعتی به یک اصل می‌رسد و آن «اصل از نظر شریعتی همان جغرافیای حرف می‌باشد»؛ که از نظر او اگر «اصل جغرافیای حرف از طرف پیشگام و روشنفکر رعایت نشود، ممکن است فونکسیون فعالیت حرکت نظری و عملی پیشگام و روشنفکر صورتی کاملاً برعکس آنچه که خود او می‌خواهد داشته باشد.» در همین رابطه است که از نظر شریعتی تنها فونکسیون که حرکت فرهنگی احمد کسروی در آن شرایط تاریخی و اجتماعی جامعه ایران داشت، «آدرس اشتباهی دادن به مردم ایران بوده است» چراکه حداقل فونکسیون حرکت کسروی این بود که باعث گردید

تا با «عمده کردن جنگ با ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی، دشمن عمده آن زمان یعنی استبداد پهلوی و امپریالیسم انگلیس که در حال استثمار ملت ایران بود، به محاق و فراموشی سپرده شوند.»

یادمان باشد که در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ که سال‌های اوج جنبش گفتمان‌سازی و روشنگری ارشاد شریعتی بود، گرچه شریعتی در برخورد با روحانیت حوزه‌های فقهاتی «معتقد به تز اسلام منهای روحانیت بود» و گرچه او در بستر همین شعار (تز اسلام منهای روحانیت) معتقد بود که برای دستیابی به شعار «اسلام منهای روحانیت، باید مردم را از روحانیت بگیریم، نه روحانیت را از مردم» ولی هرگز نباید فراموش بکنیم که همین شریعتی در کنفرانس «قاسطین، مارقین و ناکشین» خود (که یکی از سه کنفرانس‌های مهم او در آخرین روزهای حیات حسینیّه ارشاد بوده است) در تبیین استراتژی تحقق این شعارهای خود در فضای استبدادزده و خفقان‌زده مطلق آن روز و در عرصه آرایش دو مبارزه:

۱- مبارزه با ارتجاع مذهب فقهاتی و

۲- مبارزه با استبداد مطلق رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، شریعتی با صراحت می‌گوید:

«تضاد ما و روحانیت در مقایسه با تضاد ما با رژیم مستبد پهلوی تضاد اعضای خانواده نسبت به دشمن بیرونی می‌باشد.»

اضافه کنیم که این داوری شریعتی در بستر آرایش تضادها، مربوط به زمانی است که «ماشین فتوادهی روحانیت حوزه‌های فقهاتی نسبت به تکفیر شریعتی، از میلانی تا محمد حسین طباطبائی و غیره در حال فعالیت همه جانبه بود.»

باری، در همین رابطه بوده است که ما امروز می‌توانیم داوری کنیم که مبانی گفتمان‌سازانه شریعتی در بستر جنبش روشنگری ارشاد او (۴۷ تا ۵۶) بر سه پایه استوار بوده است:

۱- «چه می‌خواهیم؟» که پاسخ به آن از نظر شریعتی عبارت بود از: «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه بزرگ ایران.»

۲- «چه نمی‌خواهیم؟» که پاسخ به آن از نظر شریعتی عبارت بود از: «نفی سه سلطه زر و زور و تزویر یا نفی سه قدرت استثمارگر و استبدادگر و استثمارگر یا نفی سه نماد تیغ و طلا و تسبیح در جامعه بزرگ ایران». به یاد داشته باشیم که شریعتی در تعریف این شعار خودش با صراحت اعلام می‌کرد که «در طول عمر حیات سیاسی‌ام هر چه غیر از این شعار گفته‌ام اضافی بوده است.»

۳- «چگونه می‌خواهیم؟» جهت دستیابی به «چه می‌خواهیم؟» و «چه نمی‌خواهیم؟» که پاسخ به آن از نظر شریعتی عبارت است از: «مبارزه راهبرانه» (نه رهبری‌گرایانه و هژمونی‌طلبانه) و «گفتمان‌سازانه آگاهی‌بخش»



نه آلترناتیوسازانه در راستای کسب قدرت سیاسی از بالا) پیشگامان، در بستر جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران.

قابل ذکر است که عنایت داشته باشیم که شریعتی در بستر تبیین استراتژی جنبش گفتمان سازانه و روشنگری ارشاد خود، پیرو استراتژی محمد اقبال لاهوری بود؛ و محمد اقبال لاهوری در این رابطه علاوه بر اینکه معتقد به «رویکرد گفتمان سازانه در بستر استراتژی آگاهی بخش بود» (نه رویکرد آلترناتیوسازانه برای کسب قدرت سیاسی)، استراتژی آگاهی بخش و گفتمان سازانه خودش را در کادر شعار «لا» و «الا» یا «چه نمی خواهیم؟» و «چه می خواهیم؟» و «چگونه می خواهیم؟» تعریف و تبیین می کرد.

همچنان بینی که در دور فرنگ	بندگی با خواجگی آمد بجنگ
روس را قلب و جگر گردیده خون	از ضمیرش (انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه) حرف لا آمد برون
آن نظام کهنه را بر هم زد است	تیز نیشی بر رگ عالم زد است
کرده ام اندر مقاماتش نگه	لا سلاطین، لا کلیسا، لا اله
فکر او در تند باد لا بماند	مرکب خود را سوی الا نراند
آیدش روزی که از زور جنون	خویش را زین تندباد آرد برون
در مقام لا نیاساید حیات	سوی الا می خرامد کائنات
لا و الا ساز و برگ امتان	نفی بی اثبات مرگ امتان
در محبت پخته کی گردد خلیل	تا نگردد لا سوی الا دلیل
ای که اندر حجره‌ها سازی سخن	نعره لا پیش نرودی بزین
این که می بینی نیرزد با دو جو	از جلال لا اله آگاه شو

هر که اندر دست او شمشیر لاسست	جمله موجودات را فرمانرواست
نکته‌ئی می‌گویم از مردان حال	امتان را لا جلال الا جمال
لا و الا احتساب کائنات	لا و الا فتح باب کائنات
هر دو تقدیر جهان کاف و نون	حرکت از لا زاید از الا سکون
تا نه رمز لا اله آید بدست	بند غیراللهرا نتوان شکست
در جهان آغاز کار از حرف لاسست	این نخستین منزل مرد خداست
ملتی کز سوز او یکدم تپید	از گل خود خویش را باز آفرید
پیش غیراللهلا گفتن حیات	تازه از هنگامهٔ او کائنات
از جنونش هر گریبان چاک نیست	در خور این شعله هر خاشاک نیست
جذبهٔ او در دل یک زنده مرد	می‌کند صد ره نشین را ره نورد
بنده را با خواجه خواهی در ستیز؟	تخم لا در مشت خاک او بریز
هر کرا این سوز باشد در جگر	هولش از هول قیامت بیشتر
لا مقام ضرب‌های پی به پی	این غو رعد است نی آواز نی
ضرب او هر بود را سازد نبود	تا برون آئی زگرداب وجود

کلیات اقبال لاهوری - فصل پس چه باید کرد؟ - ص ۳۹۵ - سطر ۷ به بعد

باری، در ادامه همین رویکرد است که شریعتی در پاسخ به «چگونه می‌خواهیم؟»، «به مستضعفین به عنوان تنها نیروی عامل جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز می‌رسد» و از بعد از آن است که شریعتی در «تعریف و تبیین استراتژی به صورت مشخص و کنکرت توسط پیشگامان در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی تعریف و تبیین مستضعفین، چه در اردوگاه بزرگ عدالت‌طلبانه (کار و زحمت) و چه در اردوگاه بزرگ آزادی‌خواهانه (طبقه متوسط شهری) از وظایف کلیدی

پیشگامان در هر شرایط تاریخی - اجتماعی می‌داند» بنابراین، بدین ترتیب است که می‌توانیم مبانی رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و روشن‌گرانه ارشادش و در مرحله دوم حیات سیاسی‌اش از زمان بازگشت از اروپا تا وفاتش اینچنین فرموله نمائیم:

اول - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی آرمان‌گرایانه است، نه نتیجه‌گرایانه.

دوم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی انسان‌محور است، نه سودمحور.

سوم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی جامعه‌محور است نه فردمحور.

چهارم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی مستضعف‌محور است، نه حکومت‌محور.

پنجم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی جنبش‌محور است نه حزب‌محور.

ششم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی عدالت‌گرایانه است، نه منفعت‌گرایانه.

هفتم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی دموکراسی‌گراست نه لیبرالیسم‌گرا.

هشتم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی سوسیالیسم‌محور است، نه سرمایه‌داری‌محور.

نهم - رویکرد گفتمان‌سازانه شریعتی تاریخ‌محور است نه فقه‌محور.

دهم - رویکرد گفتمان سازانه شریعتی تحول‌گراست نه تسلیم‌گرا.

در همین رابطه است که پارادایم کیس ایده‌های شریعتی در فرایند دوم حیات سیاسی‌اش یا همان مرحله گفتمان سازانه‌اش عبارت بودند از:

۱ - پیامبر، امام علی، امام حسین و ابوذر غفاری.

۲ - محمد اقبال لاهوری، سید جمال الدین اسدآبادی و مصدق.

۳ - گوروپیچ، سارتر و ماسینیون.

باری، از اینجا بود که خود شریعتی در نامه‌اش به احسان فرایند دوم حیات سیاسی‌اش که همان مرحله گفتمان سازانه حرکتش می‌باشد به دوره‌های پنج ساله مختلفی تقسیم می‌کند که مهمترین فرایند این دوره‌های پنج ساله‌اش دوره پنج ساله ارشاد شریعتی از ۴۷ تا ۵۱ می‌باشد که مطابق داورهای خود شریعتی در نامه‌اش به مرحوم همایون در این فرایند بوده است (که شریعتی به مرحوم همایون مؤسس حسینیه ارشاد می‌نویسد) که «حسینیه ارشادی که شما ساختی بدل به یک حزب شده است که با بسته شدن آن توسط ساواک در دورترین روستاها ایران یک حسینیه ارشاد باز می‌شود». یادمان باشد که شریعتی در این نامه و در این عبارت به صراحت «نگاه خودش را نسبت به حزب و رویکرد حزب‌گرایانه مشخص می‌سازد» و مشخص می‌سازد که شریعتی آنچنانکه در دو جلسه «کنفرانس شیعه یک حزب تمام» مطرح کرده است، با

«رویکرد جنبشی حزب را تعریف می‌نماید» و حزب را همان طوری که خود او می‌گوید «نهاد سازمان یافته از پائین به عنوان عضله کنترل بالائی‌های قدرت توسط پائینی‌های جامعه می‌داند». به بیان دیگر شریعتی «هرگز به حزب به عنوان عضله قدرت بالائی‌های قدرت در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان اعتقاد نداشت.»

بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که «رویکرد شریعتی به حزب و حرکت تحزب‌گرایانه یک رویکرد کلاسیک به حزب به عنوان نهادی در خدمت بالائی‌های قدرت نیست، بلکه برعکس یک رویکرد جنبشی است، آن هم به عنوان نهادی در خدمت پائینی‌های قدرت جهت تعیین نظام سیاسی حاکم بر خود» و شاید در همین رابطه باز بتوان داوری کرد که در رویکرد شریعتی «دیوار چین بین حزب و جنبش وجود ندارد» زیرا حزب هم مانند جنبش از نظر شریعتی:

اولاً - از پائین تکوین پیدا می‌کند نه از بالا.

ثانیاً - به شکل خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر مادیت پیدا می‌کند، نه تزریق شده و هدایت شده از طرف بالائی‌های قدرت توسط نخبگان.

ثالثاً - صورت پروسه‌ای دارد نه پروژه‌ای.

رابعاً - ابزار کنترل بالائی‌های قدرت توسط پائینی‌های قدرت می‌باشد، نه بستر

و ابزار مشارکت در قدرت نخبگان .

خامسا - سنتز و محصول حرکت جنبشی خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین می باشد و از دل جامعه مدنی جنبشی به عنوان نماینده سیاسی این جنبش ها تعیین می گردد؛ و با این رویکرد است که شریعتی در «شیعه یک حزب تمام» ابتدا شیعه را به عنوان یک جنبش تاریخی تکوین یافته از پائین تعریف می نماید و در کادر آن است که او داوری می کند که «شیعه یک حزب تمام می شود»؛ به بیان دیگر شریعتی در «شیعه یک حزب تمام»، «از حزب به شیعه نمی رسد، بلکه از جنبش به حزب می رسد و حزب را بازوی سیاسی جنبش می داند نه بالعکس.»

سادساً - شریعتی در «شیعه یک حزب تمام» در بیان مؤلفه های هویتی حزب مثل ایدئولوژی، استراتژی، تاکتیک، شعار، جهتگیری طبقاتی، خاستگاه طبقاتی، فلسفه تاریخ و غیره سعی بلیغ می کند که مؤلفه های هویتی جنبش را به جای مؤلفه هویتی حزب تعریف نماید؛ که خود این امر نشان دهنده آن است که «شریعتی بین حزب و جنبش های خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین فاصله ای نمی بیند». در این رابطه است که می توان نتیجه گیری کرد که «شریعتی در تعریف حزب و جنبش فقط دغدغه کلاسیک نداشته است و بلکه بیش از دغدغه کلاسیک، دغدغه اجتماعی آن هم با رویکرد دموکراسی گرایانه سه مؤلفه ای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی داشته است» و شاید در این رابطه بتوانیم بگوئیم که «دغدغه بزرگ شریعتی تا پایان عمر دغدغه دموکراسی

سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی گردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی بوده است». به همین دلیل بوده است که خود او می‌گفت «جز نفی زر و زور و تزویر هر چه در حیات سیاسی خودم گفتم، اضافی بوده است.»

باری، بدین ترتیب بود که مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سال ۵۵ در پروسه تکوین این حرکت، از آنجائیکه در «تبیین ضرورت تاریخی این حرکت، ضرورت تاریخی حرکت را بر پایه استمرار جنبش گفتمان‌سازانه و روشن‌گرانه ارشاد شریعتی تعریف می‌کردند» همین امر باعث گردید تا آنها قبل از هر چیز به لحاظ نظری و تئوریک «موضع نظری خودشان را با دو فرایند مختلف آلترناتیوسازی و گفتمان‌سازی شریعتی مشخص نمایند». چرا که اگر مؤسسين در این رابطه «اقدام به تفکیک تئوریک دو فرایند آلترناتیوسازانه و گفتمان‌سازانه شریعتی نمی‌کردند، هرگز و هرگز نمی‌توانستند حرکت خود را به صورت سازمان‌یافته نظری و عملی به پیش ببرند» به عبارت دیگر بدون تردید «عدم تفکیک تئوریک دو فرایند آلترناتیوسازانه و گفتمان‌سازانه منظومه اندیشه‌های شریعتی خود بستر ساز ظهور ابر بحران‌های نظری و عملی در حرکت سازمان‌گرایانه جریان‌های تابع منظومه اندیشه‌های شریعتی می‌شود». همان ابر بحرانی که از نیمه دوم سال ۵۹ به صورت فراگیر و همه جانبه تشکیلات آرمان مستضعفین را در برگرفت و این تشکیلات را به گل نشاند، بنابراین تفکیک تئوریک دو فرایند آلترناتیوسازانه و گفتمان‌سازانه

منظومه اندیشه‌های شریعتی از همان سال ۵۵ به صورت جدی در دستور کار مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران قرار گرفت و بر پایه همین تفکیک تئوریک بین دو رویکرد آلترناتیوسازانه و گفتمان‌سازانه شریعتی بود که مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از همان سال ۵۵ توانستند «به صورت نظری و تئوریک استراتژی حرکت آینده خود را تعریف نمایند». همان استراتژی که در طول ۴۵ سال گذشته حیات سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین نشان داده است که «جوهر این حرکت از آغاز الی الان صورت گفتمان‌سازانه داشته است نه آلترناتیوسازانه» و در طول ۴۵ سال گذشته (چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین) جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «در بستر همین رویکرد گفتمان‌سازانه حرکت کرده است و پیوسته رسالت خود را در چارچوب همین استراتژی گفتمان‌سازانه تعریف کرده است» و در این رابطه بوده است که در طول ۴۵ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران:

اولاً - توسط تکیه استراتژیک بر امر گفتمان‌سازی هر گونه «تلاش نخبگان (به جای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) در راستای کسب قدرت سیاسی امری انحرافی می‌دانسته است.»

ثانیاً - در طول ۴۵ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چه در



فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران در بستر «تعریف و تبیین استراتژی خود هرگونه تحول ساختاری سیاسی و اقتصادی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در گرو تحول همه جانبه اجتماعی می‌دانسته و هرگونه تحول ساختاری همه جانبه اجتماعی هم در گرو تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین تعریف می‌کرده است» و در تحلیل نهائی بر این باور بوده است که «بدون تحول فرهنگی همه جانبه تکوین یافته از پائین در جامعه ایران امکان دستیابی به تحول اجتماعی و تحول سیاسی و تحول اقتصادی وجود ندارد.»

ثالثاً - در طول ۴۵ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پیوسته بر این باور بوده است که با تاسی از رویکرد معلمان کییرمان شریعتی و اقبال، «ابر مسئله جامعه ایران در طول یک قرن گذشته صورت تک مؤلفه‌ای در سه شکل استبداد صرف یا استثمار صرف و یا استثمار صرف نداشته است، بلکه پیوسته این سه ابر مسئله در پیوند با یکدیگر عمل کرده‌اند تنها تمایز و تفاوت آنها در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران در آرایش این سه مؤلفه به عنوان سه ابر مسئله جامعه بزرگ ایران بوده است.» به این ترتیب که در فرایندی از پروسه سلطه مؤلفه استبداد عمده بوده و در فرایندی دیگر مؤلفه استثمار عمده شده و در فرایندی دیگر مؤلفه استثمار.

در طول ۱۵۰ سال گذشته پیوسته «استبداد و استثمار و استثمار به عنوان سه ابر مسئله جامعه ایران مطرح بوده است» و در طول ۱۵۰ سال گذشته هرگز و

هرگز «ابر مسئله جامعه ایران صورت تک مؤلفه‌ای نداشته است» بلکه پیوسته صورت سه مؤلفه‌ای داشته است و همین پیوند سه مؤلفه‌ای بافت سلطه زر و زور و تزویر در عرصه ساختاری باعث گردیده که مبارزه با آنها هم همراه با به چالش کشیدن سه مؤلفه فوق در پیوند با هم دیگر باشد، به عبارت دیگر «بدون مبارزه با استثمار و سرمایه‌داری و مبارزه با استحمار و اسلام دگماتیست فقهاتی حاکم در جامعه ایران هرگز نمی‌توان با استبداد مطلقه فقهاتی حاکم به صورت مکانیکی مبارزه کرد». همچنین «بدون مبارزه با استبداد و استحمار امکان مبارزه ریشه‌ای با سرمایه‌داری یا مناسبات استثمارگرانه حاکم وجود ندارد» و «بدون مبارزه با استبداد و استثمار و سرمایه‌داری در جامعه ایران امکان مبارزه با استحمار در شکل نو و کهنه آن وجود ندارد.»

رابعاً - در طول ۴۵ سال گذشته، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به تاسی از معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی پیوسته بر این باور بوده است که «در بستر گفتمان‌سازی در جامعه بزرگ و رنگین ایران، این گفتمان‌سازی باید صورت دو بنی یا دو پایه‌ای یا دو ریشه‌ای داشته باشد نه تک بنی یا تک ریشه‌ای و تک ساحتی» که این دو ساحت عبارتند از: «ساحت آزادی خواهی» و «ساحت برابری طلبانه یا ساحت دموکراسی و ساحت سوسیالیستی» و در این رابطه پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «هرگونه حرکت تک ساحتی یعنی در راستای آزادی صرف و یا برابری صرف در جامعه ایران محکوم به شکست می‌باشد» و در چارچوب همین رویکرد بوده است که در طول ۴۵ سال گذشته ما بر این

باور بوده‌ایم که علت و دلیل اینکه در جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته دموکراسی و آزادی و برابری نتوانسته نهادینه بشود، این بوده است که «حرکت دموکراسی خواهانه و برابری طلبانه در جامعه ایران به صورت تک مؤلفه‌ای صورت می‌گرفته نه به صورت دو مؤلفه‌ای.»

خامسا - در طول ۴۵ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به تاسی از معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی پیوسته بر این باور بوده است که «سنت مدرنیته در جامعه ایران، تنها مضمون و جوهر فرهنگی صرف ندارد، بلکه برعکس هم سنت و هم مدرنیته مضمون و جوهر دو مؤلفه‌ای داشته است، یعنی علاوه بر جوهر فرهنگی، مضمون اجتماعی هم داشته است» و همین دو مؤلفه‌ای بودن مضمون و جوهر سنت و مدرنیته باعث شده که در کالبد شکافی سنت و مدرنیته در جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته «ما با سنت خالص و مدرنیته خالص روبرو نباشیم» یعنی آنچنانکه مدرنیته در جامعه ایران صورت شتر و گاو و پلنگی (در بستر مدرنیته ابزاری و مدرنیته فلسفی و مدرنیته سیاسی و مدرنیته فرهنگی و مدرنیته اجتماعی) داشته است، سنت هم در جامعه ایران صورت شتر و گاو پلنگی (در عرصه سنت‌های تاریخی و اجتماعی و سنت‌های مذهبی و فرهنگی و غیره) داشته است.

برای مثال در تحلیل ساختار نظام حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هرگز نباید این رژیم را بر پایه تک مؤلفه‌ای سنت محض یا تک مؤلفه‌ای مدرنیته محض تحلیل بکنیم چراکه خود بافت این رژیم هم شتر گاو پلنگی بر پایه ترکیب

دو مؤلفه «سنت و مدرنیته» می‌باشد یعنی «آنچنانکه در ساختار حکومتی این رژیم مبانی تئوری سیاسی مدرن منتسکیو و جان لاک (از انتخابات تا تفکیک قوا) به کار گرفته شده است، نظریه ولایت فقیه سنتی خمینی هم به کار گرفته شده است.»

ساده‌سأ - در طول ۴۵ سال گذشته، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به تاسی از معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی پیوسته بر این باور بوده است که «سه ترم انقلاب و تحول و اصلاحات یک امر یک دست نیستند که بتوانیم از قبل آنها را تعریف بکنیم» و بتوانیم به صورت ذهنی و نظری از قبل مشخص کنیم و بگوئیم تمام انقلاب‌ها و تحول‌ها و اصلاحات اموری مترقی هستند، بلکه برعکس برای «تعریف جوهر هر انقلاب و اصلاحات و تحولی باید در کادر تحلیل مشخص از شرایط مشخص با کالبد شکافی و آنالیز همه جانبه آنها به صورت کنکرت و مشخص نشان بدهیم که آیا این انقلاب و اصلاحات و تحول مشخص جوهری مترقیانه دارد یا جوهری ارتجاعی.»

در همین رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ (به موازات شکل‌گیری و اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) در راستای برونی کردن حرکت درونی (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) خود که مراحل اولیه تکوینی حرکت عمودی و افقی خود را طی می‌کرد، بزرگ‌ترین مشکلی که در برابر خود می‌دیدید «تحلیل مشخصی از آن ابر جنبش ضد استبدادی یا آن انقلاب

فراگیر توده‌ای ضد استبدادی سال‌های ۵۶ - ۵۷ بود» چراکه در تحلیل آن ابر جنبش ضد استبدادی مردم ایران، بسیاری از نظریه‌پردازان معتقد بودند که آن انقلاب یا ابر جنبش را باید در چارچوب رهبری آن تعریف بکنیم و به خاطر اینکه در عرصه میدانی رهبری آن در دست خمینی بود (و عکس خمینی در سطح کره ماه قرار گرفته بود و شعار مردم ایران عبارت بود از: «به کوری چشم شاه - عکس امام تو ماهه») این نظریه‌پردازان از همان اوان انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران، «آن انقلاب را با نام خمینی و با جوهر و مضمون ارتجاعی تعریف و تفسیر می‌کردند» و البته در برابر رویکرد فوق بعضی دیگر از نظریه‌پردازان هم «به دلیل رویکرد یکدست‌گرایانه‌ای که داشتند بر این باور بودند که اصلاً انقلاب نمی‌تواند یک جوهر ارتجاعی داشته باشد و چون همه انقلاب‌ها در جوهر خود مترقی می‌باشند»، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که تحلیل کنیم که در تحلیل نهایی انقلاب ۵۷ مردم ایران هم مترقی بوده است.

باری، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سال‌های ۵۶ - ۵۷ برعکس دو رویکرد فوق، در تحلیل خود از ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران (در کنار دو تحلیل فوق از انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) به تحلیل سومی دست پیدا کرد که مبانی آن عبارت بودند از:

الف - انقلاب و تحول و اصلاحات در جامعه (برعکس رویکرد اول) یک مفهوم یک دست ندارد، بلکه دارای مفهوم دینامیک می‌باشد و توسط همین مفهوم دینامیک انقلاب است که گرچه بعضی از انقلاب‌ها و تحول‌ها و اصلاحات

می‌توانند دارای جوهر و مضمون مترقیانه باشند، بعضی از انقلاب‌ها و اصلاحات و تحولات هم می‌توانند ارتجاعی باشند. برای مثال رفرم ارضی شاه -کندی (که از سال ۴۱ - ۴۲ با شعار امپریالیسم آمریکا و دولت‌کندی به کشورهای پیرامونی وابسته به امپریالیسم آمریکا که می‌گفت: «رفرم بدهید تا تثبیت بشوید» آغاز گردید) با اینکه باعث گردید تا شیوه تولید سرمایه‌داری بر جامعه ایران حاکم بشود، ولی با همه این احوال یک تحول و رفرم ارتجاعی بود، چراکه:

اولاً - برای ایجاد بازار در راستای منافع سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم آمریکا صورت گرفت، نه در راستای منافع مردم ایران.

ثانیاً - باعث فروپاشی اقتصاد کشاورزی کشور و مهاجرت سونامی وار دهقانان از روستاها به حاشیه شهرها شد، بدون جذب آنها به اقتصاد صنعتی سرمایه‌داری. یادمان باشد که جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی از سال ۵۵ توسط جنبش اعتراضی همین حاشیه‌نشینان کلان‌شهرها و در رأس آنها حاشیه‌نشینان کلان‌شهر تهران (که توسط شهرداری‌ها خانه‌های آنها را ویران می‌کردند) آغاز گردید.

ثالثاً - به خاطر اینکه استحاله شیوه تولید سرمایه‌داری از سال ۴۲ (در کشور ایران) از بالا به صورت دستوری توسط سرمایه‌های نفتی تزریق و تحمیل

گردید (نه از پائین مانند کشورهای متروپل سرمایه‌داری توسط سرمایه‌های تجاری سرریز شده به سمت بخش تولیدی و صنعتی) بدین خاطر شیوه تولید سرمایه‌داری در جامعه ایران نتوانست بستر ساز تحول اجتماعی و فرهنگی و سیاسی (آنچنانکه در انقلاب کبیر فرانسه و کشورهای متروپل سرمایه‌داری شاهد بودیم) بشود. در همین رابطه بود که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، از آغاز رفرم ارضی شاه - کندی را یک اصلاحات ارتجاعی تحلیل می‌کرد.

ب - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز (سال ۵۵ و به خصوص در سال‌های ۵۶-۵۷) در تحلیل جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران بر این باور بود که:

اول - ریشه عینی این جنبش بازگشت پیدا می‌کرد به بحران اقتصادی که از نیمه دوم سال ۵۵ بر اقتصاد کشور حاکم گردید و شرایط برای رکود و تورم و فشار اقتصادی بر بخش‌های بزرگی از جامعه بزرگ ایران (از حاشیه‌نشینان تا طبقه کارگر و بخش‌های پائینی طبقه متوسط شهری را) فراهم کرد.

دوم - از اسفند ماه سال ۵۳ که رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در اوج اقتدار سیاسی و اقتصادی خود قرار داشت (و قیمت نفت هم به اوج خود رسیده بود) و طبقه متوسط شهری ایران به خاطر گستردگی کمی و کیفی به دنبال فضای باز سیاسی در جامعه ایران بود، «شاه با منحل کردن دو

حزب دست‌ساز قبلی خود (حزب ایران نوین و حزب مردم) و تأسیس حزب دست‌ساز رستاخیز رسماً از مردم ایران خواست که یا وارد این حزب دست‌ساز رستاخیز بشوند و یا اینکه پاسپورت بگیرند و از کشور ایران بیرون بروند که خود این رویکرد تیر خلاصی بود که شاه سرکش پهلوی به خودش و رژیم کودتائی پهلوی زد» زیرا در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «انقلاب سیاسی در یک جامعه وقتی رخ می‌دهد که نیازهای تاریخی یک جامعه با سد روبنای سیاسی آن جامعه مواجه بشود» و جامعه به این باور برسد که دیگر طبقه حاکم و یا هیئت حاکمه سیاسی استحاله‌پذیر نیست و طبقه حاکم و یا هیئت حاکم حاضر نمی‌شوند پاسخگوی مطالبات تاریخی آنها باشند.

ج - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سرآغاز برونی کردن حرکت خود در سال‌های ۵۷ - ۵۸ در عرصه تحلیل و آنالیز و کالبد شکافی ابر جنبش ضد استبدادی مردم ایران به این تحلیل سیاسی رسید که «انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران که بزرگترین و فراگیرترین و توده‌ای‌ترین انقلاب قرن بیستم جهان بود، یک انقلاب مرکب دو پایه‌ای بود، نه یک انقلاب تک مؤلفه‌ای»؛ چرا که در عرصه نظری و ذهنی در تحلیل نهائی دو گفتمان بر آن انقلاب حاکم بود:

۱ - گفتمان ارتجاعی نظریه ولایت فقیه استبدادساز خمینی بود که بدون تردید دارای جوهر حکومت‌گرا و فقه‌محور و با خاستگاه روحانیت دگماتیست و ارتجاعی حوزه‌های فقه‌اقتی و رویکرد تکلیفی و تعبدی و



تقلیدی بود.

۲- گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی بود که دارای جوهر و مضمون جنبش‌گرا و انسان‌محور و آرمان‌خواه و مستضعف‌محور و تاریخ‌گرا و جامعه‌محور بود.

د - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز بر این باور بودند که هرگز در تحلیل سیاسی از انقلاب ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی «نباید در بستر پروسه تکوین انقلاب فوق شریعتی و خمینی را در رابطه طولی با همدیگر قرار داد» چراکه انقلاب در دیسکورس خمینی در سال ۵۷ بسترساز تحقق قدرت و حکومت برای روحانیت معنی می‌شد. یادمان باشد که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خودش معتقد بود که «حکومت فقط حق روحانیت و حق فقیه است، برعکس شریعتی که معتقد بود حکومت فقط حق جامعه و مردم ایران است». آنچنانکه در همین رابطه بود که جلال آل احمد معتقد بود که «تحول اجتماعی در جامعه ایران تنها توسط روحانیت امکان‌پذیر می‌باشد»، در صورتی که شریعتی بر این باور بود که «تحول اجتماعی در جامعه ایران تنها توسط اسلام منهای روحانیت (که همان اسلام منهای فقاقت می‌باشد) امکان‌پذیر می‌باشد» و باز در همین رابطه بود که شریعتی می‌خواست «از تاریخ اسلام و شیعه حرکت و تحول در جامعه ایران ایجاد کند» در صورتی که خمینی می‌خواست «از فقه دگماتیست حوزه‌های فقاقتی در جامعه ایران تحول ایجاد نماید.»

باری، از آنجائیکه خمینی حکومت، قدرت، عدالت، آزادی، حقوق بشر و اخلاق و غیره خودش تعریف می‌کرد و به چیزی فراتر از آنچه که خودش تعریف می‌کرد اعتقادی نداشت و (از همه مهمتر اینکه) خمینی عامل مشروعیت قدرت و حکومت فقط و فقط با خودش معنی می‌کرد (و یا با ولی فقیه دارای قدرت مطلق در حکومت که به قول آذری قمی «حتی می‌تواند دستور تعطیلی توحید در جامعه بدهد») همین امر باعث گردید تا از اندیشه‌های خمینی در واقعیت اجتماعی «سنتزی جز هیولای استبداد مطلقه فقهاتی حاکم زائیده نشود» و این کاملاً برعکس رویکرد شریعتی بود چراکه:

اولاً شریعتی «در عرصه قدرت، به تفکیک نهاد از جنبش اعتقاد راسخ داشت» و به صراحت بر «گفتمان جنبشی در برابر گفتمان نهادی تکیه می‌کرد» و به صراحت می‌گوید: «در عرصه قدرت سیاسی و اجتماعی اصالت به جنبش و حرکت است، نه به تأسیس و نهاد و نظام.»

ثانیاً برای فهم «جوهر منظومه معرفتی شریعتی ما باید حرکت شریعتی را در بستر جنبش رهائی‌بخش جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته یعنی از فرایند پیشا مشروطیت تا فرایند مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت مصدق دنبال بکنیم». در صورتی که برای فهم «جوهر نظریه استبدادساز ولایت فقیه خمینی ما باید حرکت او را از آغاز تا انجام در بستر مبارزه روحانیت با مشروطیت (توسط شیخ فضل الله نوری) و جنگ مشروع خواهان با مشروطه خواهان و در ادامه آن در مبارزه روحانیت تحت رهبری کاشانی و

بروجردی و بهبهانی با مصدق (در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) و در تکوین نهضت خودش که از اعتراض به حقوق زنان و حق رأی زنان (در سال ۴۱) شکل گرفت، تعریف بکنیم.»

ثالثاً باید عنایت داشته باشیم که «شریعتی بنیانگذار الهیات رهایی بخش در جامعه ایران بوده است» و توجه داشته باشیم که الهیات رهایی بخش شریعتی دو وجه داشته است:

۱ - وجه مقابله با استبداد سیاسی (که شریعتی در تعریف آن می‌گوید: «در این راه معلم مصدق می‌باشد، مردی که ۷۰ سال برای آزادی نالید و هرگز حاضر نشد که خودش را به استبداد بفروشد»).

۲ - وجه دوم الهیات رهایی بخش شریعتی مقابله با روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقه‌پسندی بوده است که خود او در این رابطه در نامه‌ای به پدرش (استاد محمد تقی شریعتی) می‌نویسد: «آنچنانکه مصدق به دنبال تز اقتصاد بدون نفت بود، من به دنبال تز اسلام منهای روحانیت می‌باشم.»

رابعاً - شریعتی از «اسلامیات به سوسیالیسم و آزادی به عنوان جوهر گفتمان خود دست پیدا کرد». نباید فراموش کرد که «خاستگاه اولیه نظری شریعتی» (در فرایند پسا شهریور ۲۰) «سوسیالیست‌های خداپرست محمد نخب‌پس بوده است» در صورتی که برعکس شریعتی «خمینی از فقه دگماتیست و ارتجاعی و سنتی حوزه‌های فقه‌پسندی بود که به گفتمان و نظریه ولایت فقیه استبدادساز

خود دست پیدا کرد». بر این مطلب اضافه کنیم که «مهم‌ترین عامل اختلاف بین خمینی و بروجردی حمایت خمینی از فدائیان اسلام بود» که آنها هم مانند خمینی معتقد به حکومت روحانیت و استبداد مطلقه فقهاتی و قانون کردن شریعت اعتقاد داشتند.

خامسا شریعتی در فرایند پسا شهر یور ۲۰ که اوج نبرد گفتمان سنت و مدرنیته بود، در بستر کنش‌گری حرکت سوسیالیست‌های خداپرست محمد نخشب به رویکرد «مدرنیته سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی باور داشت». عنایت داشته باشیم که هر چند شریعتی از بدو امر از خاستگاه سنت در اشکال مختلف مذهبی و اجتماعی و تاریخی و فرهنگی حرکت رو به اعتلای خود را آغاز کرد، «علت موفقیت او در عبور از سنت به مدرنیته در اشکال مختلف فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در آن بود که شریعتی با رویکرد تطبیقی گذار از سنت در اشکال مختلف آن را به انجام رسانید». برای فهم بیشتر عمق این مهم لازم است که بدانیم که در فرایند برخورد با سنت و مدرنیته در میان تمامی اندیشمندان و نظریه‌پردازان از آغاز الی الان پیوسته سه رویکرد وجود داشته است:

نخست - برخورد با سنت و مدرنیته با «رویکرد دگماتیستی» که مطابق این رویکرد در تاسی به سنت یا به مدرنیته، فرد یا جامعه با مطلق کردن تمامیت سنت و مدرنیته رابطه خودش را با سنت و مدرنیته به صورت یک طرفه تعریف می‌کنند. فهم رویکرد افرادی مانند جلال آل احمد و حسین نصر و داریوش

شایگان و حلقه فردید و جریان هانری کربن در کشور ما در این رابطه باید مورد کالبد شکافی قرار بگیرد.

دوم - برخورد با سنت و مدرنیته با رویکرد انطباقی است که مطابق این رویکرد فرد یا جریان یا جمع با فراموش و بی‌ارزش کردن گذشته و فرهنگ و سنت گذشته خود و قرار گرفتن در موضع صفر و بی‌هویتی کامل تاریخی و فرهنگی و سرمایه‌های اجتماعی می‌کوشند تمامی مدرنیته را فارغ از هر گونه نقد و ارزیابی و آسیب‌شناسی بپذیرند رویکرد سید حسن تقی زاده در عصر مشروطیت به مدرنیته که می‌گفت: «باید از فرق سر تا ناخن پا فرنگی بشویم» و رویکرد حزب توده به سوسیالیسم حزب - دولت شوروی در فرایند پسا شهرپور ۲۰ تا فروپاشی بلوک شرق در دهه آخر قرن بیستم تنها در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد.

سوم - برخورد با سنت و مدرنیته با رویکرد تطبیقی است که مطابق این رویکرد فرد یا جریان و یا جمع نه همه سنت را ارتجاعی می‌داند و نه همه مدرنیته را چشم بسته مترقی تعریف می‌نماید بلکه برعکس از آنجائیکه در رویکرد تطبیقی سنت در بستر فرهنگ و تاریخ هر جامعه تعریف می‌شود و مدرنیته هم در اشکال مختلف ابزاری و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی تعریف می‌گردد، بنابراین در رویکرد تطبیقی فرد یا جریان یا جامعه با سرمایه‌های اولیه فرهنگی و تاریخی که در خود می‌بینند، به برخورد گزینشی با سنت و مدرنیته می‌پردازند و در راستای غنی‌سازی همان سرمایه‌های اولیه خود گام

برمی‌دارند.

بدون تردید در تعریف پارادایم کیس این رویکرد باید از معلمان کبیرمان محمد اقبال لاهوری و شریعتی به عنوان الگو و نماد این رویکرد یاد بکنیم. چراکه شعار: «بازسازی عملی و نظری اقبال و شریعتی در عرصه اسلام و مسلمین» و شعار: «بازگشت به خویشتن» و شعار: «ماشین در اسارت ماشینیسیم» و شعار: «الیناسیون در عرصه‌های مختلف شریعتی» همه و همه مولود و سنتز همین رویکرد تطبیقی اقبال و شریعتی به سنت و مدرنیته می‌باشد؛ و در همین رابطه است که می‌توان داوری کرد که از نگاه اقبال و شریعتی «دموکراسی و سوسیالیسم یک کالای وارداتی (آنچنانکه طرفداران رویکرد انطباقی به آن می‌اندیشند) نیست»؛ و باز در همین رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی در بستر پروسه گفتمان‌سازانه خودشان «بر مؤلفه اسلامیات قبل از مؤلفه اجتماعیات و کویریات تکیه داشته‌اند» و باز در همین رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی در پروسه گفتمان‌سازانه خودشان بر شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین تکیه کرده‌اند.»

یادمان باشد که شریعتی در سال‌های ۴۷ تا اواخر سال ۵۰ که مبانی گفتمان‌سازانه خودش را تعریف می‌کرد، «به صورت محوری بر اسلامیات تکیه می‌کرد». برای فهم بیشتر این موضوع تنها کافی که توجه داشته باشیم که در سال ۴۷ که استارت حرکت گفتمان‌سازانه شریعتی در ارشاد زده می‌شود، آثار مهم او عبارت بودند از: «انسان و اسلام»، «علی حقیقتی بر گونه اساطیر»،

«مقدمه‌ای بر کتاب حجر بن عدی»، «علی مکتب، وحدت و عدالت» و در سال ۴۸ آثار مهم او عبارت بودند از: «هجرت و تمدن»، «مخروط جامعه‌شناسی فرهنگی»، «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی»، «امت و امامت»، «علی تنهاست»، «علی حیات بارورش پس از مرگ» و «میعاد با ابراهیم» و در سال ۴۹ آثار مهمش عبارت بودند از: «فلسفه تاریخ از دیدگاه اسلام»، «فلسفه نیایش»، «اقبال مصلح قرن اخیر»، «حسین وارث آدم»، «مذهب علیه مذهب»، «توحید علیه شرک»، «بینش تاریخی شیعه»، «حج» و در سال ۵۰ آثار مهم او عبارت بودند از: «درس‌های تاریخ ادیان»، «تاریخ تمدن»، «فاطمه، فاطمه است»، «انتظار مذهب اعتراض»، «تشیع علوی و تشیع صفوی»، «مسئولیت شیعه بودن»، «درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد»، «شهادت» و «پس از شهادت»؛ و در سال ۵۱ که آخرین سال حرکت شریعتی در ارشاد و آخرین سال حرکت علنی شریعتی بوده است آثار مهم او عبارت بودند از: «ادامه دروس اسلام‌شناسی»، «نقش انقلابی یاد یادآوران»، «زیباترین روح پرستنده»، «شیعه یک حزب تمام»، «قاسطین، مارقین و ناکثین»، «تفسیر سوره روم» و «تفسیر سوره انبیاء» و غیره.

نگاهی به آثار مهم شریعتی در ۵ سال حرکت او در ارشاد این واقعیت را برای ما آفتابی می‌کند که:

۱ - شریعتی پروسه گفتمان‌سازانه سه مؤلفه‌ای اسلامیات و کویریات و اجتماعیات خودش را از «اسلامیات شروع کرده است» و دلیل اصلی این امر

هم آن می‌باشد که «جوهر گفتمان محمد اقبال و شریعتی دینی می‌باشد، نه گفتمان سیاسی محض و یا گفتمان عرفانی صرف و غیره» به عبارت دیگر در پروسه گفتمان‌سازانه تطبیقی «اقبال و شریعتی از دین و قرآن به کوپریات و اجتماعیات می‌رسند، برعکس رویکرد گفتمان‌سازانه انطباقی که از اجتماعیات و اقتصادیات و سیاسیات و یا از عرفان مولوی و علوم طبیعی و علوم اجتماعی غیره شروع می‌کنند و در کادر آنها به تعریف و تبیین اسلامیات و غیره می‌رسند» و برعکس رویکرد گفتمان‌سازانه دگماتیستی خمینی در رابطه با نظریه استبدادساز ولایت فقیه می‌باشد که «او با تعمیم عرصه‌های موضوع نظریه ولایت فقیه (که یک موضوع صد در صد فقهی می‌باشد و طبق گفته خود خمینی در کتاب «کشف الاسرارش»، «ولایت فقیه یک نظریه فقهی است که تنها بخشی از فقه‌های حوزه‌های فقهی آن را تأیید می‌کنند و بسیاری از فقه‌های حوزه‌های فقهی آن را قبول ندارند») به عرصه‌های کلامی و حتی عرفانی، تلاش کرد تا این نظریه استبدادساز فقهی را با پایه‌های کلامی و عرفانی و در چارچوب همان رویکرد دگماتیستی‌اش» بدل به یکی از اصول لایتغیر اسلام دگماتیست فقه‌های خودش بکند، آنچنانکه حواریونش با شعار: «مرگ بر ضد ولایت فقیه» (که این شعار مورد تأیید خود خمینی بود) حتی بزرگان مخالف ولایت فقیه حوزه‌های فقه‌های امثال شیخ مرتضی انصاری و آخوند ملاًکاظم خراسانی و میرزا خلیل تهرانی و شیخ عبدالله مازندرانی که از مراجع بزرگ حوزه‌های فقه‌های خود بودند و همه از مخالفین نظریه ولایت فقیه بودند را هم نفی می‌کرد (قابل ذکر است که از بعد از مشروطیت شش مرجع بزرگ حوزه‌های



فقه‌ای نظریه ولایت فقیه را نفی می‌کردند و مخالف با آن بودند و در همین رابطه بود که محمدرضا گلپایگانی که از مراجع تقلید زمان خود خمینی بود در رد شعار «مرگ بر ولایت فقیه» حواریون خمینی اعلام کرد که این شعار به معنای مرگ بر تمامی مراجع حوزه‌های فقه‌ای غیر از خمینی می‌باشد).

۲ - شریعتی مانند اقبال «عمداً پروسه گفتمان‌سازی خودش را از اسلامیات شروع کرد» چرا که هم او و هم اقبال بر این باور بودند که برای «نجات مسلمین باید از نجات اسلام شروع بکنیم و برای نجات اسلام هم باید در کادر پروژه بازسازی اسلام عمل بکنیم.»

۳ - شریعتی مانند اقبال در عرصه پروسه گفتمان‌سازی تطبیقی خود بر این باور بود که «در یک جامعه دینی، همه چیز هم اصلاح آن جامعه و هم افساد آن جامعه و هم رهائی آن جامعه و هم استحمار و اسارت آن جامعه از دین می‌گذرد.»

۴ - شریعتی مانند اقبال بر این باور بود که برای اینکه «گفتمان دینی در جامعه دینی ایران اسیر گفتمان فردگرایانه و اختیارستیز و دنیاگرای صوفیانه نشود، هرگز نباید اسلامیات را از دل اسلام صوفیانه عرفا استنتاج بکنیم، بلکه برعکس اسلام و اسلامیات تطبیقی را باید از سرچشمه‌های اولیه آن یعنی قرآن، پیامبر، امام علی و امام حسین استنتاج بکنیم.»

۵ - «مبانی اجتماعیات و کویریات اقبال و شریعتی هم از دل اسلامیات آن‌ها

بيرون مي آيد، نه به صورت مكانيكي و انطباقى از دل عرفان صوفيانه فردگرا و اختيارستيز و دنياگريز اسلام دگماتيست اشعري گري صوفيانه كلاسيك.»

۶ - هم شريعتى و هم اقبال «اراده معطوف به خودآگاه كردن توده ها داشتند و خودآگاهى را به عنوان عامل اصلى به حركت درآوردن موتور بزرگ جامعه مي دانستند» و هر دو آنها بر اين باور بودند كه در «يك جامعه دينى، دين در بستر بازسازى شده، سرپلى است كه مي تواند همان آگاهى اجتماعى و سياسى و حتى صنفى را در وجدان توده هاى جامعه بدل به اعتقاد همه جانبه براى كنجش گر بكنند» و باز در همين رابطه بود كه هم شريعتى و هم اقبال خود «تحول و انقلاب فرهنگى كه از نظر آنها آبشخور تحول اجتماعى و تحول سياسى و تحول اقتصادى در يك جامعه مي باشد، در راستاى همان اراده معطوف به آگاهى و خودآگاهى، قابل تبیین و تعريف مي باشد». نبايد فراموش كنيم كه «رويگرد جنبشى و رويگرد حركت از پائين در منظومه نظرى و عملى اقبال و شريعتى تنها در بستر همين رويگرد اراده معطوف به آگاهى و خودآگاهى آنها قابل تعريف مي باشد.»

۷ - هم شريعتى و هم اقبال بر اين باور بودند كه «انسان تنها در روانشناسى و حتى جامعه شناسى آن نمى توان شناخت، بلكه آدمى فقط و فقط در تاريخ است كه مي توان شناخت و تعريف كرد» بنابراين در همين رابطه است كه مي توان به ضرس قاطع داورى كرد كه «بزرگ ترين دستاورد و تحولى كه شريعتى در عرصه اسلام شناسى و جامعه شناسى و انسان شناسى داشته است،

همین نگاه تاریخی او به انسان و جامعه و حتی به اسلام در بستر بازسازی تطبیقی آن بوده است». اضافه کنیم که تفاوت کیفی بین اقبال و شریعتی در عرصه بازسازی تطبیقی اسلام در این بوده است که «اقبال با تکیه محوری بر تجربه دینی به بازسازی اسلام تطبیقی (در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) می‌پردازد»، اما شریعتی با رویکرد تاریخی، «به بازسازی تطبیقی اسلام بر پایه انسان تاریخی و جامعه تاریخی و اصلاً جهان تاریخی می‌پردازد». به طوری که در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که اگر «رویکرد تاریخی شریعتی را از منظومه معرفتی نظری و عملی او جدا بکنیم، تمام آسمان خراش نظری و عملی او یک مرتبه فرو می‌ریزد».

یادمان باشد که از نظر شریعتی (با عنایت به رویکرد غیر ذات‌گرایانه‌ای که داشته است) «تعریف انسان عبارت است از پدیده‌ای که تاریخ دارد» و در همین رابطه است که از نظر شریعتی «تعریف جامعه هم عبارت است از پدیده‌ای که تاریخ دارد». همچنین از نظر شریعتی «اسلام تنها زمانی که تاریخ داشته باشد، می‌تواند به عنوان یک ایمان دینامیک در جامعه بشری جاری و ساری بشود».

قابل ذکر است که از نظر شریعتی، «تاریخ علم شدن انسان و جامعه جهان می‌باشد» به بیان دیگر از نظر شریعتی «جهان و وجود به خاطر اینکه دائماً در عرصه دیالکتیک می‌باشد و دارای شدن دینامیک هست، تاریخ دارد». در تحلیل نهائی اینکه از نظر شریعتی «تمام پدیده‌های وجود اعم از انسان

و جامعه و جهان چون در حال شدن و حرکت و تکامل می‌باشند، چه طبیعی باشند و چه انسانی و چه اجتماعی تاریخ دارند و بدون تاریخ داشتن، پدیده‌ها نمی‌توانند دارای حرکت و تکامل باشند». عنایت داشته باشیم که «لازمه حیات و شدن و تکامل و زمان در منظومه نظری و عملی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری هم همین تاریخ داشتن است و زمان در دیسکورس فلسفی و کلامی محمد اقبال لاهوری از همان وزن و جایگاهی برخوردار می‌باشد که تاریخ به عنوان علم شدن در منظومه معرفتی شریعتی برخوردار است.»

۸ - تئوری انسان، تئوری جامعه و تئوری تاریخ در رویکرد شریعتی و اقبال که شالوده اصلی منظومه نظری و عملی آنها می‌باشد، نه مانند تئوری انسانی هابزی است که «انسان را گرگ انسان می‌داند» و نه مانند تئوری «انسان بلفطره و دارای سرشت نیک» جان لاک است، بلکه برعکس تئوری انسان شریعتی و اقبال «انسان دیالکتیکی است که در عرصه لجن و روح خدا، دائماً توسط آگاهی و خودآگاهی در حال شدن می‌باشد»؛ و انسان «تنها توسط این دیالکتیک است که می‌تواند به صورت مستمر چهار زندانی که در آن محاصره شده است (زندان خویشتن، زندان جامعه، زندان تاریخ و زندان طبیعت) را به چالش بکشد»؛ و در همین رابطه است که برای اقبال و شریعتی (برعکس خمینی که در چارچوب رویکرد دگماتیستی که دارد، در نظریه ولایت فقیه او دین نقش قدرت و حکومت دارد) «اسلام بازسازی شده تطبیقی در جامعه امروز بشر تنها می‌تواند فونکسیون اجتماعی و مدنی و سیاسی داشته باشد نه

فونکسیون حکومتی در عرصه قدرت.»

باز در همین رابطه است که برای شریعتی «در عرصه جامعه به عنوان یک دیالکتیک بین ناس و طبقه حاکم (اعم از ملاء و مترف و رهبان یا زر و زور و تزویر) به همان اندازه که مبارزه طبقاتی تاریخ‌ساز می‌باشد، مبارزه مدنی و اجتماعی و سیاسی و مبارزه ضد استعماری و ضد استعماری و ضد استبدادی هم تاریخ‌ساز و اجتماع‌ساز و انسان‌ساز می‌باشد» و صد البته در همین رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی پیوسته در منظومه معرفتی انسان‌ساز و جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز تطبیقی خود «به دنبال نوکردن اندیشه‌های خود بودند و هرگز برای آنها اندیشه‌های اسبق‌شان آیات نازل شده ثابت ولایت‌گیری نبوده است و خودشان بیش از همه اندیشه‌های خودشان را نقد و بازسازی می‌کردند؛ و هرگز در عرصه نوسازی اندیشه‌های خودشان نگاهشان به عقب معطوف نشده است بلکه با رویکرد تطبیقی پیوسته به جلو حرکت می‌کردند». صد البته هم اقبال و هم شریعتی «در عرصه تئوری سیاسی هم مانند تئوری انسانی و تئوری اجتماعی و تئوری تاریخ خود رویکرد تطبیقی داشته‌اند، نه رویکرد انطباقی و رویکرد دگماتیسم.»

به یاد داشته باشیم که در عرصه رویکرد دگماتیستی در بستر تئوری سیاسی بود که سید قطب می‌گفت: «ما تئوری سیاسی خود را عوض نمی‌کنیم تا به درد جامعه بخورد، بلکه برعکس ما جامعه مسلمانان را عوض می‌کنیم که به درد تئوری سیاسی ما بخورند» و البته در رویکرد تطبیقی اقبال و شریعتی رویکرد

کاملاً برعکس رویکرد دگماتیستی سید قطب و همفکرانش می باشد، چراکه اقبال و شریعتی در چارچوب رویکرد تطبیقی، «تئوری سیاسی را برای تحول جامعه و ساختن جامعه می خواهند نه به خاطر خود تئوری.»

مهم ترین عاملی که باعث شده که در چارچوب نظریه استبدادساز ولایت فقیه خمینی در طول بیش از ۴۲ سال گذشته جامعه ایران در مرز فروپاشی اجتماعی و فروپاشی اخلاقی و فروپاشی سیاسی قرار بگیرد، «همین رویکرد دگماتیستی و فقهاتی خمینی در عرصه تئوری سیاسی ولایت فقیه بوده است که توسط خمینی و حواریون او در بستر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دنبال شده است» و بدون تردید، خمینی و حواریون او در طول ۴۲ سال گذشته پیوسته به دنبال آن بوده اند تا آن جامعه تنگ و دگماتیست ولایت فقیه را به عنوان تئوری سیاسی توسط تیغ و داغ و درفش بر تن جامعه نگون بخت ایران بکنند که البته هرگز نتوانسته اند و در آینده هم نخواهند توانست به این مقصود ارتجاعی خود دست پیدا کنند. صد البته همین نتوانستن آنها باعث گردیده تا جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران امروز در آستانه فروپاشی اجتماعی و اخلاقی و فرهنگی و سیاسی قرار بگیرد.

باری، با عنایت به موارد فوق بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته حیات سیاسی اش (چه در مرحله حرکت درونی و چه در مرحله حرکت برونی و همچنین چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران، از همان

سال ۵۵ الی الان) پیوسته استراتژی آگاهی‌بخش خودش را بر این اصل (وام گرفته از منظومه معرفتی شریعتی و اقبال) استوار ساخته است که این اصل (زیرساختی استراتژی ۴۵ ساله جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) عبارت است از اینکه: «تنها توسط آگاهی تئوریک است که پیشگامان می‌توانند انرژی پتانسیل گروه‌های مختلف اجتماعی را (در راستای مادیت بخشیدن جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین) در پراکسیس سیاسی و پراکسیس مدنی و اجتماعی و فرهنگی آزاد کنند و قطعاً بدون آگاهی‌های تئوریک طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و عقیدتی پیشگامان نمی‌توانند توسط استراتژی آگاهی‌بخش خود انرژی پتانسیل توده‌ها را آزاد کنند.»

پر پیدا است که معنای این اصل آن است که «پیشگامان تنها توسط استراتژی آگاهی‌بخش خود نمی‌توانند به اهداف کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت خود در راستای اعتلابخش جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در جبهه‌های مختلف آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری طلبانه اردوگاه کار و زحمت حرکت کنند، بدون تردید پیشگامان برای دستیابی به اهداف خود لازم است که در بستر استراتژی آگاهی‌بخش خود با عصای تئوریک حاصل از پراکسیس سیاسی اجتماعی خودشان حرکت کنند.» در این رابطه است که «سنتز جدید حاصل آن استراتژی و این اصل برای پیشگامان آن می‌شود که پیشگامان وظیفه اجتماعی و سیاسی خودشان را در

عرصه حرکت افقى در جامعه ايران به جاي آلترناتيو سازى و حرکت در راستاي کسب قدرت سياسى، بر پايه گفتمان سازى آگاهى بخش (آنهم به صورت مشخص و کنکرت) تعريف و تبیین نمایند.»

يادمان باشد که سال ۵۵ که جنبش پيشگامان مستضعفين ايران پروسه تکوين و درونى حرکت خود را توسط مؤسسين استارت زد، سالى بود که:

اولاً - جنبش چريکى مدرن در کشور ايران چه در شاخه مذهبى آن (تحت هژمونى سازمان مجاهدين خلق ايران) و چه در شاخه غير مذهبى آن (تحت هژمونى سازمان فدائيان خلق) در داخل کشور به بن بست کامل رسيده بودند و تقريباً ديگر هيچگونه فعاليت چريکى در داخل کشور صورت نمى گرفت؛ و بحران فراگير استراتژيک و تئوريک بر تمامى هواداران آنها (چه در داخل زندان و چه داخل کشور و چه خارج از کشور) حاکم بود و در سال ۵۵ برای تمامى نيروهاى جنبش مدرن چريکى ايران مشخص شده بود که «ديگر موتور کوچک توان به حرکت درآوردن موتور بزرگ را ندارد» و بدون ترديد برای تمامى آنها روشن شده بود که آنچه که «باعث شکست و بن بست و سترون شدن جنبش چريکى مدرن در کشور ايران شده است، فقط و فقط استبداد و خشونت و سرکوب فراگير رژيم کودتائى و توتاليتير پهلوى نبوده است بلکه مهمتر از آن سترون بودن خود استراتژى و تئورى چريکى است که بر پايه کسب قدرت سياسى از بالا مى باشد.»



ثانیاً - سال ۵۵ که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پروسه تکوین حرکت خود را (به صورت درونی توسط مؤسسين) استارت زد، سالی است که «خلاء تمامی جریان‌های سیاسی (در اشکال مختلف مذهبی و ملی و غیر مذهبی) جامعه سیاسی در داخل کشور نمودار شده بود» و بدون تردید «همین خلاء نیروهای سیاسی در داخل کشور بود که شرایط برای موج‌سواری خمینی و حواریون او در سال‌های ۵۶ و ۵۷ در بستر اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران فراهم کرد.»

ثالثاً - سال ۵۵ که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پروسه تکوین خود را (به صورت درونی توسط مؤسسين آغاز کرد) «نزدیک به چهار سال از بسته شدن حسینیه ارشاد (و تعطیلی جنبش گفتمان‌سازانه و روشنگری ارشاد شریعتی) می‌گذشت؛ و همچنین بیش از یکسال از آزادی معلم کبیرمان شریعتی از زندان هم می‌گذشت»؛ و در طول این مدت شرایط نشان می‌داد که «فشار امنیتی و پلیسی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بر معلم کبیرمان شریعتی، دیگر امکان فعالیت علنی و غیر علنی به شریعتی نمی‌دهد»؛ و شکی نیست که همین موضوع هم برای شریعتی عریان شده بود؛ و به خاطر همین موضوع بود که (در سال ۵۶) شریعتی را وادار به خروج از کشور به صورت غیر رسمی کرد، چراکه شریعتی در سال‌های ۵۴ و ۵۵ به این تحلیل رسیده بود که برعکس سال‌های ۴۷ تا ۵۱ که «رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی هنوز توان سرکوب هر گونه حرکت غیر آنتاگونیستی در جامعه ایران را نداشت» (و همین

امر باعث عقب‌نشینی در برابر حرکت روشننگری ارشاد شریعتی در آن سال‌ها شد) از اسفند ماه سال ۵۳ (رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی) با منحل کردن دو حزب دست‌ساز قبلی خود (حزب ایران نوین و حزب مردم) و تأسیس حزب دست‌ساز رستاخیز دیکتاتوری مطلق خود را در جامعه ایران به نمایش گذاشت.

یادآوری می‌کنیم که در اسفند ماه سال ۵۳ که پهلوی دوم در اوج اقتدار خود قرار داشت (پس از اینکه حتی احزاب دو‌گانه وابسته به خود حکومت حزب ایران نوین و حزب مردم) را منحل کرد و نشان داد که تاب تحمل آنها را هم ندارد، با تأسیس حزب رستاخیز تحت رهبری مطلق خودش، «شاه‌نگون‌بخت رسماً به جامعه ایران اعلام کرد یا پذیرش سیستم تک‌حزبی زیر فرمان او یا انتخاب زندان و خروج از کشور باید انتخاب کنند». بدین ترتیب بود که رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی امکان هر‌گونه توسعه سیاسی در داخل کشور ایران از بالا از بین برد. به همین امر باعث گردید که در داخل کشور دیگر به لحاظ بحران استراتژی، نه جریان‌های سیاسی پیرو رویکرد آلترناتیوسازی (و کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم و در رأس آنها جنبش چریکی مدرن) توان فعالیت داشتند و نه جریان‌های پیرو گفتمان‌سازی تحت هژمونی جنبش روشننگری ارشاد شریعتی توان فعالیت علنی و غیر علنی مبارزه داشتند و همین امر باعث گردید تا مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سال ۵۵ «ضرورت اجتماعی و تاریخی تکوین این حرکت

را در چارچوب استراتژی آگاهی بخش گفتمان‌سازانه (به جای استراتژی آلترناتیو‌سازانه در راستای کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی طیف جریان‌های جامعه سیاسی ایران) تعریف و تبیین نمایند» و فاز درونی حرکت خود را از سال ۵۵ استارت بزنند.

بر این مطلب بیافزائیم که در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ «از همان آغاز سال ۵۸ که مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در تحلیل درونی خود به شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ تحت هژمونی خمینی و روحانیت حواریون او رسیدند» و دریافتند که انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران مرده به دنیا آمده است و با «حاکمیت گفتمان نظریه استبدادساز ولایت فقیه خمینی بر انقلاب ضد استبدادی مردم نگون‌بخت ایران هر گونه امکان استحاله این انقلاب شکست خورده در آینده هم غیر ممکن می‌باشد» تا این همه باعث گردید تا مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «در سر آغاز برونی کردن حرکت خود از اسفندماه ۵۷ موضوع تدوین استراتژی گفتمان‌سازی (در برابر استراتژی کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی جریان‌های دیگر جامعه سیاسی ایران) را در دستور کار خود قرار دهند.»

باری، بدین ترتیب بود که در تحلیل نهائی «مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب حرکت عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران مصمم به برونی کردن حرکت درونی گذشته خود در بستر استراتژی آگاهی

بخش و گفتمان سازانه معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی شدند» که البته در این رابطه «آرمان مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران) سنتز جدیدی بود که از دل این استراتژی در بهار سال ۵۸ مادیت پیدا کرد». پر واضح است که آرمان مستضعفین ایران (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران) یا نماد حرکت عمودی یا سازمانی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، از همان زمان اعلام حرکت برونی خود در عرصه روند درون تشکیلاتی و برون تشکیلاتی در جامعه ایران گرفتار فشارهای نظری و عملی فراوانی گردید که این فشارهای عملی و نظری در روند رشد خود از «نیمه دوم سال ۵۹ به صورت یک بحران فراگیر تشکیلاتی، کل حرکت نظری و عملی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران را در برگرفت» و این بحران تا آنجا پیش رفت که در فرایند پسا ۳۰ خرداد سال ۶۰ این تشکیلات و این حرکت را به گل نشانید.

بدون شک ریشه اصلی این فشارهای درون و برون تشکیلاتی (بر آرمان مستضعفین و سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران) از سال ۵۸ تا فرایند پسا ۳۰ خرداد سال ۶۰ از آنجا تکوین پیدا کرده بود که در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ به علت اینکه با هژمونی خمینی و روحانیت حواریون او و حاکمیت گفتمان استبدادساز ولایت فقیه انقلاب ضد استبدادی (از همان آغاز با سلطه گفتمان ولایت فقیه خمینی) مشخص شد که «ولایت فقیه جایگزین ولایت سلطانی قبلی شده است و شیخ جای شاه نشسته

و هیولای دیکتاتوری دینی با شکلی و جوهری خشن تر از هیولای استبداد رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی مادیت پیدا کرده است» و همین امر باعث گردید که کمتر از یکماه بعد از انقلاب بهمن ماه ۵۷ (در اسفند ۵۷) جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (از جنبش‌های اقلیت‌های قومی کرد، بلوچ، عرب و ترکمن گرفته تا جنبش زنان ایران و غیره) بر علیه رژیم در حال تکوین مطلقه فقهاتی تحت هژمونی خمینی و روحانیت حواریون او روند رو به اعتلائی پیدا کنند؛ و البته به موازات اعتلای این جنبش‌های اجتماعی در جامعه ایران جریان‌های سیاسی رادیکال جامعه سیاسی هم به دنباله‌روی از این جریان‌ها پرداختند و وارد مبارزه مستقیم و غیر مستقیم با رژیم در حال تکوین مطلقه فقهاتی شدند.

آنچه در این رابطه بیش از هر چیز قابل توجه بود، اینکه «شرایط باز سیاسی حاصل انقلاب ۵۷ و عدم توانائی رژیم در حال تکوین مطلقه فقهاتی در سرکوب توده‌ها به علت عدم آمادگی تشکیلاتی قبلی خمینی و حواریون او همه و همه شرایط برای بازتولید گفتمان آلترناتیوسازانه چریکی مدرن شکست خورده سال ۱۳۵۵ (در راستای کسب قدرت سیاسی) البته با روکش‌های جدیدی فراهم گردید» که همین بازتولید گفتمان آلترناتیوسازانه چریک‌گرائی و حزب دولت لنینیستی در اشکال مختلف آن از همان اوان سال ۵۸ باعث گردید که یکبار دیگر «رویکرد آلترناتیوسازی یا رویکرد کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی در دستور کار تمامی جریان‌های سیاسی از راست

راست تا چپ چپ در اشکال مختلف ملی و مذهبی و غیر مذهبی قرار بگیرد»؛ و «همین موضوع به عنوان بزرگ‌ترین فاجعه سیاسی در فرایند پسا انقلاب ۵۷ در کشور ایران مادیت پیدا کرد». همچنین نباید فراموش کنیم که به همین دلیل بود که از اسفندماه ۵۷ الی الان تمامی جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور (از راست راست تا چپ چپ از مذهبی‌ها تا ملی‌گراها و غیر مذهبی‌ها از سلطنت‌طلبان تا جمهوری خواه‌ها و غیره) «به دنبال کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم توسط سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهاتی و یا به اصطلاح اصلاح کردن این رژیم از درون بوده‌اند»؛ که البته کار همه آنها در طول ۴۱ سال گذشته آب در هاون کوبیدن بوده است.

باری همین فاجعه رویکرد آلترناتیوسازانه جریان‌های سیاسی از همان آغاز باعث گردید تا سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران و ارگان عقیدتی سیاسی آن - آرمان مستضعفین ایران (به علت همین تکیه بر رویکرد گفتمان‌سازانه به جای رویکرد آلترناتیوسازانه تمامی جریان‌های دیگر جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور) خود دچار فشارهای همه جانبه درون تشکیلاتی و برون تشکیلاتی بشود، یادمان باشد که در دهه ۶۰ جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور «هرگز توان پذیرش استراتژی آگاهی‌بخش گفتمان‌سازانه (به جای استراتژی آلترناتیوسازانه کسب قدرت سیاسی) را نداشت»، چراکه همه به دنبال حزب ساختن و ارتش خلقی ساختن و گروه ساختن برای کسب قدرت سیاسی بودند؛ و این در شرایطی بود که «خمینی

تنها درسی که از انقلاب مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران آموخته بود این بود که نباید حتی روشنفکران در قدرت مشارکت داد» (چرا که از نظر خمینی مشارکت سیاسیون بوروکرات خارج از روحانیت و حواریونش همان و از دست رفتن همه قدرت از دست روحانیت همان) و به همین دلیل بود که خمینی در پاسخ به وعده‌های عمل نکرده خود در فرانسه (نسبت به رفتن به قم و درس‌طلبگی و عدم مشارکت روحانیت در قدرت و ساختن رژیم جمهوری مثل کشور فرانسه) گفت: «من خدعه کردم.»

باری از اینجا بود که در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی «جنگ بین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با جامعه سیاسی ایران از راست راست تا چپ جنگ قدرت بوده است، نه جنگ رهائی‌بخش و نه جنگ آگاهی‌بخشی که بتواند موتور بزرگ یا جامعه بزرگ ایران را بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به حرکت درآورد». به همین دلیل بوده است که «تنها بازنده این جنگ‌ها در طول ۴۲ سال گذشته فقط خود جامعه نگون‌بخت ایران بوده است» که وضعیت امروز جنبش‌های اجتماعی ایران پس از ۴۲ سال سنتز این شکست جامعه ایران می‌باشد. البته اوج فاجعه اینجاست که پس از ۴۲ سال هنوز هم «جنگ بین جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ با رژیم مطلقه فقهاتی با شعار سرنگونی رژیم و کسب قدرت سیاسی، یا مشارکت در قدرت سیاسی برای خود این جریان‌ها در چارچوب همان رویکرد آلترناتیوسازانه می‌باشد» و «همین رویکرد آلترناتیوسازانه است که در این

شرایط به صورت موضوع گفتمان سازی آن‌ها درآمده است.»

پر پیدا است که «هنوز هم جامعه ایران در حاشیه قرار دارند و کنش‌گران همان قدرت‌خواهان سیاسی از بالا در اشکال مختلف مذهبی و ملی‌گرا و غیر مذهبی از سلطنت طلب تا جمهوری خواه و غیره می‌باشند» که البته سرانجام همه آن‌ها در تحلیل نهائی رسیدن به ترکستان است نه به کعبه.

ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی      کین ره که تو می‌روی به ترکستان است

سعدی

باری، دلایلی که باعث گردیده تا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته (از سال ۵۵ الی الان) چه در مرحله درون تشکیلاتی و چه در مرحله برون تشکیلاتی و چه در فاز عمودی سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی جنبشی نشر مستضعفین بر «استراتژی آگاهی‌بخش گفتمان‌سازانه به جای استراتژی آلترناتیو‌سازانه یا کسب قدرت سیاسی تکیه می‌نماید» عبارتند از:

۱- در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته به تاسی از منظومه معرفتی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «تنها در بستر دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی است که جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌تواند به حقوق انسانی و حق شهروندی خودشان دست پیدا کنند» و به همین دلیل است که در رویکرد



جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته «مبارزه در راستای حقوق انسانی برای جامعه بزرگ ایران در درجه اول از مسیر مبارزه برای دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی عبور می‌کند» و صد البته «در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، مبارزه دموکراسی خواهانه زمانی می‌تواند صورت اجتماعی و توده‌ای و تکوین یافته از پائین پیدا کند که این مبارزه به صورت سنتزی جدید از دل تحول اجتماعی حاصل بشود». به بیان دیگر در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «تحقق مبارزه دموکراسی خواهانه در گرو تقدم تحول اجتماعی بر این مبارزه می‌باشد.»

بدون تردید تا زمانی که «تحول اجتماعی مقدم بر تحول سیاسی دموکراسی خواهانه در جامعه نشود، مبارزه دموکراسی خواهانه به جای جامعه در حصار رویکرد آلترناتیوسازانه جریان‌های سیاسی به عنوان یک ابزار در می‌آید» که البته خود این امر یک آفت بزرگی می‌باشد که در طول بیش از یک قرن گذشته جامعه ایران گرفتار آن شده است. چراکه دوران ۲۸ ماهه دولت مصدق نشان داد که «دموکراسی در جامعه ایران نه از طریق دولت دموکراتیک از بالا می‌تواند در جامعه ایران نهادینه بشود و نه از طریق جریان‌های سیاسی در چارچوب استراتژی کسب قدرت سیاسی حاصل می‌شود بلکه فقط و فقط از طریق تقدم تحول اجتماعی از پائین بر تحول سیاسی این مهم قابل انجام می‌باشد.»

اضافه کنیم که «لازمه دستیابی به تحول اجتماعی مقدم بر تحول سیاسی در جامعه دستیابی به تحول فرهنگی از پائین می‌باشد». به طوری که در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که «بدون تحول فرهنگی، هرگز و هرگز امکان تحول اجتماعی از پائین وجود ندارد». همچنین «لازمه تحول فرهنگی در یک جامعه دستیابی به یک فرهنگ دموکراتیک می‌باشد؛ و بدون دستیابی به فرهنگ دموکراتیک نمی‌توان در یک جامعه دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی را نهادینه کرد». بدون شک لازمه دستیابی به «فرهنگ دموکراتیک که بسترساز جنبش اجتماعی و جنبش دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای در جامعه بشود، بازسازی فرهنگ آن جامعه با رویکرد تطبیقی است نه با رویکرد دگماتیستی ارتجاعی و رویکرد انطباقی وارداتی». نباید فراموش کنیم که مبانی بازسازی فرهنگ دموکراتیک در جامعه بزرگ ایران عبارتند از:

الف - اسلام به عنوان دین و ایمان و اعتقاد اکثریت قریب به اتفاق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، به عبارت دیگر «باور به اینکه جامعه ایران یک جامعه دینی است و در جامعه ایران هم دین می‌تواند سرپل انتقال آگاهی‌های دموکراتیک به اعماق جامعه ایران بشود و هم دین می‌تواند سرپل انتقال خرافات و آگاهی‌های ارتجاعی به وجدان دینی اعماق جامعه بزرگ ایران بشود». آنچنانکه در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم شاهد انتقال خرافات و آگاهی‌های ارتجاعی و کاذب به وجدان دینی اعماق توده‌های جامعه

ایران توسط این رژیم از کانال دین بوده ایم.

ب - سنت‌های گذشته جامعه ایران که در طول هزاران سال توسط همین جامعه بزرگ ایران شکل گرفته است، شامل:

اول - سنت‌های فرهنگی.

دوم - سنت‌های اجتماعی.

سوم - سنت‌های ملی و تاریخی.

چهارم - سنت‌های دینی می‌باشند، بنابراین نفی همه جانب و یا تأیید همه جانب امری نادرست می‌باشد.

ج - تاریخ و ادبیات جامعه بزرگ ایران که در طول هزاران سال گذشته توسط همین مردم و صاحب‌نظران همین مردم تکوین پیدا کرده است یکی از ارکان زیرساختی فرهنگ جامعه بزرگ ایران می‌باشد. به همین دلیل است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که استراتژی گفتمان‌سازانه یا استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته دارای «مضمون و جوهر دموکراسی خواهانه (سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی) توسط جنبش‌های اجتماعی فراگیر تکوین یافته از پائین در بستر تحول فرهنگی استوار بر فرهنگ دموکراتیک بوده است». پر واضح است که دلیل این امر آن بوده است که جنبش پیشگامان

مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته پیوسته بر این باور بوده است که «بدون فرهنگ دموکراتیک توده‌ای شده در جامعه ایران هرگز نمی‌توان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی) را در جامعه ایران نهادینه کرد.»

۲ - مشکل مرکزی استراتژی جریان‌های آلترناتیو ساز یا جریان‌های پیرو کسب قدرت سیاسی در طول بیش از یک قرن گذشته جامعه بزرگ ایران در این می‌باشد که:

اولاً - این جریان‌ها قدرت را برای خود می‌خواهند نه برای جامعه ایران و لهذا در همین رابطه است که هر کدام از این جریان‌ها خودشان را نماینده خودخوانده و تام‌الاختیار مردم ایران می‌داند و برای آنها تصمیم‌گیری می‌کنند و از طرف آنها رئیس جمهور و پادشاه و شاهزاده و شورای گذار و رهبر انقلاب تعیین می‌کنند.

ثانیاً - تمامی این جریان‌ها در چارچوب رویکرد قدرت‌طلبانه خود محور استراتژی خودشان را از مسیر کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی تعریف می‌کنند و به کمتر از آن هم هرگز رضایت نمی‌دهند؛ و شکستن ماشین سیاسی حکومت را رمز جایگزینی خودشان بر قدرت تعریف می‌کنند و البته در راستای کسب قدرت سیاسی است که آنها تمامی مشکلات موجود جامعه ایران از آغاز تکوین این کشور الی زمانها به

رژیم حاکم حواله می‌کنند و همراه با آن پیوسته تبلیغ می‌کنند که با آمدن خودشان تمامی این مشکلات یک شبه و یا یک ماهه و یا یک ساله حل می‌شود و دلیل این امر همان است که خودشان را فارغ از هر گونه عیب و نقصی می‌دانند.

ثالثاً - تمامی این جریان‌ها توده‌های جامعه ایران را هم مثل خودشان فارغ از هر گونه عیب و نقصی می‌دانند؛ و به علت اینکه برای به قدرت رسیدن خودشان نیازمند به حمایت مردم ایران می‌باشند، حاضر نیستند کوچکترین نقدی به جامعه ایران و مردم ایران بکنند؛ یعنی حاضر نیستند به مردم ایران بگویند «ای مردم ایران شما هم عیب دارید، یا شما هم نیازمند به تحول در اندیشه و اخلاق و رویکرد می‌باشید». برای فهم این موضوع لازم است که در اینجا به ذکر یک آسیب فربه جامعه ایران بپردازیم. بدون تردید تمامی جریان‌های دموکراسی خواه جامعه سیاسی ایران به این حقیقت واقف هستند که «در هر جامعه‌ای آزادی زنان آن جامعه به عنوان شاخص دموکراسی در آن جامعه می‌باشد». آنچنانکه در هر جامعه‌ای «تبعیض جنسیتی به عنوان ارتجاعی‌ترین تبعیض در آن جامعه می‌باشد.»

در این رابطه نباید فراموش کنیم که تبعیض جنسیتی وحشتناکی که در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر زنان مظلوم ایران تحمیل شده است، دو ریشه دارد نه یک ریشه:

«ریشه اول بدون تردید اسلام دگماتیست فقهاتی زن‌ستیز رژیم مطلقه فقهاتی است که اصلاً از ریشه مخالف زن است و زن ایرانی را به عنوان شهروند درجه دوم تعریف می‌کنند و تمامی تبعیض‌های اجتماعی و سیاسی و حقوقی و قضائی و اقتصادی بر زن نگون‌بخت ایرانی با سرنیزه تحمیل می‌نمایند.»

«ریشه دوم تبعیض جنسیتی تحمیلی بر زن ایرانی، خود جامعه و خود مردان ایرانی هستند که بر مردسالاری و برتری مرد بر زن در جامعه ایران اعتقاد دارند و حاضر به حقوق برابری زن و مرد یا عدالت جنسیتی در جامعه ایران نیستند» و البته این آفت بر تمامی گروه‌های اجتماعی جامعه ایران (از کارگران تا کشاورزان و حاشیه‌نشینان و طبقه متوسط شهری) حاکم می‌باشد؛ و خود این آفت مردسالاری آنچنان در جامعه ایران نهادینه شده است که حتی بخش بزرگی از زنان ایران هم بران باور و اعتقاد پیدا کرده‌اند.

به همین دلیل است که شاهدیم که در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی «نه تنها مردان در جنبش زنان و در دفاع از حقوق انسانی و شهروندی زنان ایران شرکت نمی‌کنند، بلکه ما در طول ۴۲ سال گذشته حتی با یک جنبش سراسری زنان ایران هم روبرو نبوده‌ایم». طبیعی است که در چنین جامعه‌ای «بدون تحول فرهنگی بر پایه یک فرهنگ دموکراتیک که بتواند به صورت همه جانبه از حقوق انسانی و حق شهروندی زنان ایران دفاع تئوریک و نظری بکند هرگز و هرگز نمی‌توانیم از آزادی زنان ایران به عنوان شاخص دموکراسی دفاع بکنیم». به بیان دیگر «جامعه ایران تا زمانی که نتواند به فرهنگ دموکراتیک

به صورت فراگیر و اجتماعی دست پیدا کند، هرگز نخواهد توانست به تبعیض جنسیت در جامعه ایران پایان بدهد»

یعنی حتی اگر این رژیم هم سرنگون بشود، «تبعیض جنسیت موجود با تغییر سیاست از بین نمی‌رود» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در طول ۴۲ سال گذشته عمر خود بدون بسترهای عینی و ذهنی آماده اجتماعی قبلی هرگز نمی‌توانسته تنها توسط گفتمان استبدادساز ولایت فقیه خمینی و با قدرت سرکوب و تیغ و داغ و درفش تا این اندازه تبعیض جنسیتی به صورت یک طرفه بر زنان ایرانی تحمیل بکند. داستان دختران خیابان انقلاب شاهی بود بر این نمایش، این خوی مردسالاری جامعه ایران زیرا در زمانی که «در آذر و دی‌ماه سال ۹۶ زنان حجاب‌های خودشان را به صورت نمادین بر سر چوب کرده بودند، مردان ایرانی که دور آنها جمع شده بودند نه تنها هیچگونه حمایتی از آنها نمی‌کردند حتی با برخورد‌های لات منشانه مبارزه آنها را به مسخره می‌گرفتند» و البته همین «حرکت فردگرایانه و عدم حمایت جامعه ایران و مردان از آنها باعث گردید که حرکت دختران خیابان انقلاب به بن‌بست و شکست بیانجامد». هر چند که چند نفر از آنها هنوز در حال پرداختن هزینه آن مبارزه فردی می‌باشند.

باری، در تحلیل نهائی آنچه در این رابطه می‌توانیم بگوئیم اینکه «تا زمانی که توسط فرهنگ دموکراتیک نتوانیم مردسالاری نهادینه شده در جامعه ایران را به چالش همه جانبه بکشانیم، هرگز نه امکان تحقق حقوق انسانی و حق

شهروندی برای زنان ایران به صورت فراگیر وجود دارد و نه بدون دستیابی به حقوق انسانی و رفع تبعیض جنسیتی و حق شهروندی زنان ایرانی امکان دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی شدن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه ایران وجود دارد.»

۳- از آنجائیکه بزرگ‌ترین آفتی که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۲ سال گذشته عمر خود در جامعه ایران ایجاد کرده است، «تزریق اخلاق فردی و اخلاق فقهی مبتنی بر تقلید و تعبد و تکلیف و اخلاق استبدادپذیری در جامعه ایران می‌باشد». پر واضح است که «تا زمانی که این اخلاق استبدادپذیری و فردگرایانه و تکلیف‌محور و تعبدگرا مردم ایران از پائین به صورت همه جانبه به چالش کشیده نشود و به جای آن اخلاق جمعی و یا اخلاق استبدادستیز و یا اخلاق حق‌محور و یا اخلاق وفاداری جایگزین آن نشود امکان دستیابی و نهادینه شدن دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی شدن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه ایران وجود ندارد» بنابراین، طبیعی است که باور داشته باشیم که «بدون تحول فرهنگی بر پایه یک فرهنگ دموکراتیک در جامعه بزرگ ایران نمی‌توانیم به تحول اخلاقی از پائین دست پیدا بکنیم.»

یادمان باشد که «پایه‌های نظام دموکراتیک در هر جامعه‌ای بر اخلاق دموکراتیک و اخلاق جمعی و وفاداری به یکدیگر و رعایت حقوق دیگران در خفا و آشکار استوار می‌باشد»، بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم



داوری کنیم که «نماد اخلاق فقهاتی در جامعه امروز ایران به صورت دروغ و ریا درآمده است» و همین دو نماد دروغ و ریا در جامعه امروز ایران باعث شده است که «نظام اخلاقی در جامعه امروز ایران در حال فروپاشی کامل قرار بگیرد» و بدون تردید، با «فروپاشی نظام اخلاقی در جامعه ایران نظام اجتماعی و نظام فرهنگی هم به فروپاشی کامل کشیده می‌شود.»

تمامی فسادهای فراگیر و ساختاری و سیستمی رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۲ سال عمر این رژیم که به صورت امری متعارف درآمده است چه در عرصه اقتصادی و چه در عرصه سیاسی و غیره همه و همه «مولود همین نظام اخلاقی مبتنی بر دروغ و ریا فقهاتی حاکم می‌باشد». اضافه کنیم که مبانی اخلاق دموکراتیک در دیسکورس اقبال و شریعتی استوار بر:

الف - برابری.

ب - راست‌گوئی.

ج - احترام به همگان.

د - مسئولیت‌پذیری.

ه - وفاداری نسبت به عهد پیمان‌های فردی و اجتماعی.

و - رعایت حقوق همدیگر، می‌باشد.

در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

اولاً- در جامعه «عدالت و آزادی و پیشرفت بدون اخلاق اجتماعی و دموکراتیک حاصل نمی‌شود.»

ثانیاً- «اخلاق دموکراتیک، در جامعه بدون فرهنگ دموکراتیک اجتماعی شده از پائین حاصل نمی‌شود.»

ثالثاً- یک «نظام دموکراتیک تنها توسط نهادهای دموکراتیک در جامعه حاصل نمی‌شود، بلکه پیش از آن نیازمند به فرهنگ دموکراتیک و اخلاق دموکراتیک در آن جامعه می‌باشد.»

رابعاً- «تحول سیاسی و تحول دموکراتیک بدون تحول اجتماعی در آن جامعه امکان‌پذیر نمی‌باشد». آنچنانکه «تحول اجتماعی در جامعه از پائین بدون تحول فرهنگی امری غیر ممکن می‌باشد» و هرگز و هرگز «بدون تحول اخلاقی و بدون جایگزین کردن اخلاق دموکراتیک و اجتماعی به جای اخلاق دگماتیست و فردگرا و تکلیف‌محور و تعبدگرای فقهاتی امکان دستیابی به دموکراسی اجتماعی وجود ندارد» و صد البته «تحول اخلاقی هم تنها توسط توده‌ای و اجتماعی کردن فرهنگ دموکراتیک ممکن می‌باشد نه از راه دیگر.»

خامساً- آنچنانکه «بدون تحول فرهنگی بر پایه فرهنگ دموکراتیک اجتماعی شده، ما نمی‌توانیم در جامعه دموکراسی نهادینه شده داشته باشیم» قطعاً

«بدون اخلاق جمعی دموکراتیک، امکان تحقق دموکراسی نهادینه شده در جامعه وجود ندارد.»

بنابراین از اینجا است که باید بگوییم که مبانی دموکراسی در جامعه عبارتند از:

۱- فرهنگ دموکراتیک.

۲- اخلاق دموکراتیک.

پایان

