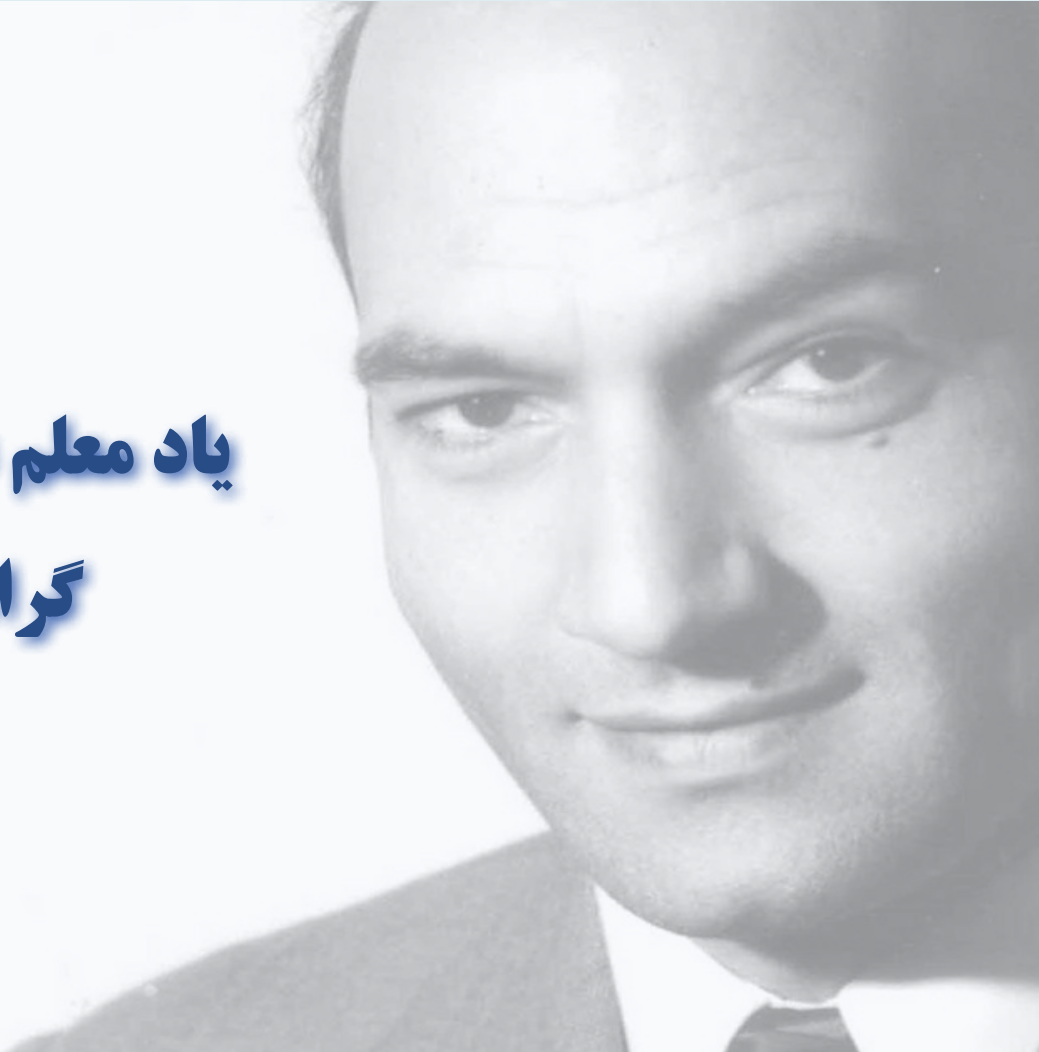


یاد معلم علی شریعتی گرامی باد



- | | |
|-------------------------------------|--|
| ☀️ تئوری تغییر ۳۳ | ☀️ استراتژی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی |
| ☀️ آزادی و دموکراسی ۷۵ | ☀️ سخن روز - حذف ارز ترجیحی |
| ☀️ ما چه می‌گوییم؟ ۲۰ | ☀️ تیتر اول - ۳۰ خرداد سال شصت |
| ☀️ پرسش و پاسخ بیست و یک ۲ | ☀️ جنبش زنان در مسیر رهایی ۶ |
| ☀️ شریعتی در آینه اقبال ۷۹ | ☀️ جنبش اعتصابی کمپین ۱۴۰۰ کارگران ۸ |
| ☀️ اقبال پیام‌آور ۶۴ | ☀️ از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰ ۹ |
| ☀️ بحث‌شناسی ۸۸ | ☀️ جنبش‌های خودجوش، خودسازمانده و... ۱۲ |
| ☀️ سلسله درس‌هائی از نهج‌البلاغه ۱۸ | ☀️ تز هائی برای آگاهی‌یابی ۲ |
| ☀️ تفسیر سوره قصص ۱۷ | ☀️ نبرد گفتمان‌ها ۱۱ |

«استراتژی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

(چه در فاز سازمانی و عمودی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین)

در بوته پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی کنش‌گران

جنبش پیشگامان، چه دستاوردی به همراه داشته است؟

و درازمدت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تا زمانی که توده‌ای و مردمی و به پائین جامعه ایران ورود پیدا نکنند، هرگز نمی‌توانند به صورت گفتمان اجتماعی درآیند و هرگز نمی‌توانند جزء مطالبات آن مردم بشوند». چراکه در تحلیل نهائی «عضله اجرایی برنامه و اهداف ما خود جامعه و یا جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته

از پائین چه در جبهه آزادی‌خواهانه

طبقه متوسط جدید و چه در جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ کار و زحمت می‌باشند». بدین خاطر در همین رابطه است که کنش‌گران جنبش پیشگامان (در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح

ما باید در بستر «استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» (از آنجائیکه در طول ۴۶ سال گذشته عمر این جنبش، این استراتژی با این رویکرد قوام‌بخش حرکت ما بوده است) به این نکته توجه داشته باشیم که «هر عمل در بستر این استراتژی با این رویکرد می‌بایست در راستای رشد و اعتلای ما در جهت نیل به اهداف کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت ما باشد؛ و همچنین باید در راستای گسترش و اجتماعی و توده‌گیر شدن آن اهداف باشد». در همین رابطه است که از مهمترین مسئولیت‌های کنش‌گران جنبش پیشگامان در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی و یا انقلاب اصلاحی، پس از انتخاب و تعیین طرح و هدف و برنامه، حرکت

در راستای نیل به این هدف یا اهداف و توضیح و تبیین و

ترویج و تبلیغ آن هدف‌ها در جهت توده‌ای و مردمی کردن آگاهی به آن طرح و برنامه و هدف‌ها است، «تا آن طرح و برنامه و هدف‌ها بتوانند به صورت مطالبات مردم درآیند و مردم بتوانند با آن اهداف و برنامه‌ها آشنا بشوند و در باب آن اهداف و برنامه‌ها بتوانند قضاوت بکنند و موضع‌گیری نمایند.»

یادمان باشد که «اهداف و طرح‌ها و برنامه‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت

«همیشه درستی طرح و هدف و برنامه در بزرگ بودن و درخشان بودن آنها نیست، بلکه در عملی بودن آن است»

انقلابی یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بیش از همه بر این امر تکیه و تاکید کنند که «پیریزی طرح و برنامه و اهداف سه مؤلفه‌ای کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت آنها بر اساس واقعیات و امکانات انجام گیرند نه به صورت اموری انتزاعی و ایده‌آلیستی.»

طبیعی است که در راستای دستیابی به این موضوع باید تمام جوانب کار سنجیده شود، «زیرا یک جنبه به تعیین اهداف و برنامه‌ها پرداختن و جهت‌مادیت بخشیدن آنها اقدام کردن ما را در عرصه نیل به آن اهداف و برنامه‌ها منحرف می‌سازد». همچنین در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران لازم است که پس از هردوره‌ای از حرکت‌مان «به جمع‌بندی از گذشته حرکت بپردازیم تا در چارچوب این جمع‌بندی بتوانیم تجارب گذشته خودمان را به کار بگیریم و از دل جمع‌بندی تجارب گذشته خودمان بتوانیم قوانین و اصولی تجربی استنتاج نمائیم و بتوانیم این اصول را به صورت تئوری تطبیقی تشکیلاتی در آموزش و پرورش نیروهای تشکیلاتی مورد استفاده قرار بدهیم.»

بدون تردید، این موضوع باید جز اصول محوری حرکت‌مان باشد، چراکه همیشه «مهم‌ترین مبنای تئوری تطبیقی تشکیلاتی و دست‌مایه آموزشی ما در تشکیلات برای پرورش نیروهای تشکیلاتی، اصول تجربی حاصل پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی خود ما می‌باشد». اضافه کنیم که «جمع‌بندی تجارب در عرصه پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی توسط کنش‌گران جنبش پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی و انقلاب اصلاحی) باید به صورت سه مؤلفه‌ای (تاکتیکی و تشکیلاتی و استراتژی) انجام

بگیرد»؛ به بیان دیگر، جمع‌بندی تجارب حرکت توسط کنش‌گران جنبش پیشگامان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول تجارب تاکتیکی،

دسته دوم تجارب تشکیلاتی،

دسته سوم تجارب استراتژی می‌باشند.

البته حاصل جمع‌بندی در هر یک از این سه دسته تجارب، «قوانین و اصول و تئوری تطبیقی خاص خودش را ایجاد می‌نماید که باید در آموزش و پرورش نیروهای تشکیلاتی بر آنها تکیه بشود» و از اینجا است که باید داوری کنیم که در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی و انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «امر تعلیمات و آموزش نیروهای تشکیلاتی کاری است طولانی است که باید با حوصله انجام گیرد». پر پیداست که تا زمانی که این پروژه آموزش طولانی نیروهای تشکیلاتی به انجام نرسد، نباید انتظار داشته باشیم که کنش‌گران جنبش پیشگامان بتوانند برخوردهای پخته در عرصه تشکیلاتی و تاکتیکی و استراتژی بکنند. همچنین عنایت داشته باشیم که رشد کنش‌گران جنبش پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران مثل رسیدن میوه است، بنابراین زمان می‌خواهد، البته خود کنش‌گران جنبش پیشگامان باید استعداد رشد داشته باشند تا به عنوان یک بذر مناسب بتوانند در خاک پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران رشد و نمو بکنند. البته بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که «همیشه درستی طرح و هدف و برنامه در بزرگ بودن و درخشان بودن آنها نیست، بلکه در عملی بودن آن است» به عبارت دیگر بزرگی آنها در آن است که پس از اجرای آن برنامه بتوانیم «یک

گام از لحاظ استراتژیک به جلو برداریم و ما را مطابق آن آموزش بدهد.»

بنابراین، بدین ترتیب بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز تا کنون (از سال ۱۳۵۵ الی الان) چه در فرایندهای درونی و برونی و چه در فاز سازمانی یا عمودی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی و جنبشی نشر مستضعفین، در چارچوب تکیه بر رویکرد تطبیقی (نه تکیه بر رویکرد انطباقی و نه تکیه بر رویکرد دگماتیستی) در بستر پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی «به رابطه تطبیقی بین فکر و عمل اعتقاد داشته است».

یعنی اگر چه به عمل به عنوان:

معیار میدانی صحت و سقم

فکر تکیه داشته‌ایم، ولی

همیشه بر جایگاه برتر

اندیشه و شناخت و

فکر معتقد بوده‌ایم. در

نتیجه در همین رابطه

بوده است که پیوسته با

«تکیه بر پارادایم تطبیقی

(در برابر پارادایم انطباقی و

پارادایم دگماتیستی) اصلی‌ترین

خودویژگی کنش‌گران جنبش پیشگامان (در بستر

استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی

یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران)

همین رویکرد تطبیقی (در برابر رویکرد انطباقی و رویکرد

دگماتیستی) می‌دانیم». در کادر همین پارادایم تطبیقی

است که:

اولاً در طول عمر حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین

ایران (از سال ۱۳۵۵ الی الان) چه در فرایندهای درونی و

برونی و چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین

و فاز افقی و جنبشی نشر مستضعفین ایران پیوسته

تلاش کرده‌ایم «تا خلاءهای نظری و عملی حرکت‌مان را با رویکردهای تطبیقی پر کنیم» به بیان دیگر، «در رویکرد کنش‌گران جنبش پیشگامان، رویکرد تطبیقی یک پروژه نیست، بلکه یک پروسه است که پیوسته توسط آن کنش‌گران جنبش پیشگامان می‌بایست در عرصه نظر و عمل به صورت دیالکتیکی با پراکسیس هم خود تکامل پیدا کنند و هم رویکرد تطبیقی خود را تکامل بدهند» بنابراین، کنش‌گران جنبش پیشگامان موظفند «پیوسته با رویکرد تطبیقی نوینی به بازسازی و بازتولید و نقد و نفی و بازشناسی گذشته خود بپردازند.»

بی‌شک آنچه که باعث می‌گردد

تا کنش‌گران جنبش

پیشگامان بتوانند رویکرد

تطبیقی خودشان در

روندی رو به جلو رشد

بدهند و به ورطه رویکرد

انطباقی و یا رویکرد

دگماتیستی درنغلطند

(آنچنانکه معلم کبیرمان

حضرت مولانا علامه

محمد اقبال لاهوری در کتاب

گران‌سنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» که مانیفست

منظومه معرفتی او می‌باشد، به ما آموزش می‌دهد) شامل:

الف - تکیه بر اجتهاد در اصول به عنوان امری مستمر و

انجام اجتهاد در فروع در کادر اجتهاد در اصول.

ب- ایجاد پیوند و رابطه بین ابدیت و تغییر، می‌شود.

محمد اقبال لاهوری بر پایه این دو اصل است که موضوع

رویکرد تطبیقی به عنوان امری پروسه‌ای و سیال تعریف

می‌کند که لازم است پیوسته توسط کنش‌گران جنبش

پیشگامان در جهت تکمیل و تکامل آن مورد عنایت قرار

بگیرد. به هر حال در این رابطه لازم است که توجه داشته

«عضله اجرایی برنامه و

اهداف ما خود جامعه و یا جنبش‌های

خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و

مستقل و تکوین یافته از پائین چه در

جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط جدید

و چه در جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه

بزرگ کار و زحمت می‌باشند»

باشیم که در نگاه اقبال «تکیه بر اجتهاد در اصول و انجام اجتهاد در فروع در کادر اجتهاد در اصول، امری خاص و محدود به اسلام تاریخی نمی‌باشد، بلکه برعکس به تمامی عرصه‌های کلان معرفتی بشر اعم از کلامی و علمی و فلسفی و عرفانی و غیره قابل تعمیم می‌باشد.»

همچنین در رویکرد محمد اقبال «اصل پیوند بین ابدیت و تغییر، محدوده دو پدیده ابدیت و تغییر فقط و فقط مختص کلام و فلسفه و فقه و اصول و غیره اسلام تاریخی نمی‌شود، بلکه برعکس به باور اقبال این محدوده به تمامی عرصه‌های کلان معرفتی بشر تعمیم یافتنی می‌باشد». از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که در رویکرد اقبال «در عرصه رابطه دیالکتیکی بین ابدیت و تغییر، هر گونه مطلق کردن ابدیت در برابر تغییر امری دگماتیستی می‌باشد، آنچنانکه هر گونه عمده کردن تغییر در برابر ابدیت امری انطباقی است» به عبارت بهتر، اقبال تنها «رویکرد تطبیقی را به صورت پیوند دیالکتیکی بین ابدیت و تغییر قابل تعریف می‌داند». نباید فراموش کنیم که در چارچوب این رویکرد است که «اقبال در بستر تبیین رابطه زمان حقیقی (نه زمان فیزیکی آلبرت انیشتینی) با ابدیت و خداوند، حتی موضوع تکامل فلسفی وجود را به خود خداوند هم تعمیم می‌دهد» و بر این باور است که در کادر آیه «کل یوم هو فی شان» خود خداوند هم به عنوان ابدیت توسط خلق دائم جهان در حال تکامل می‌باشد. در همین رابطه است که او در کلیات اشعار فارسی خود فصل جاوید نامه - ص ۲۸۰ - ۲۸۱ سطر ۱۷ به بعد می‌گوید:

زنده‌ئی یا مرده‌ئی یا جان به لب

از سه شاهد کن شهادت را طلب

شاهد اول شعور خویشتن

خویش را دیدن بنور خویشتن

شاهد ثانی شعور دیگری

خویش را دیدن بنور دیگری

شاهد ثالث شعور ذات حق

خویش را دیدن بنور ذات حق

پیش این نور آر بمانی استوار

حی و قائم چون خدا خود را شمار

بر مقام خود رسیدن زندگی است

ذات را بی‌پرده دیدن زندگی است

مرد مؤمن در نسازد با صفات

مصطفی راضی نشد الا بذات

چیست معراج آرزوی شاهی

امتحانی روبروی شاهی

شاهد عادل که بی‌تصدیق او

زندگی ما را چو گل را رنگ و بو

در حضورش کس نماند استوار

ور بماند هست او کامل عیار

زهرئی از کف مده تابى که هست

پخته‌گیر اندر گره تابى که هست

تاب خود را بر فزودن خوشتر است

پیش خورشید آزمودن خوشتر است

پیکر فرسوده را دیگر تراش

امتحان خویش کن موجود باش

این چنین موجود محمود است و بس

ورنه نار زندگی دود است و بس

ادامه دارد

«حذف ارز ترجیحی، آزادسازی قیمت‌ها»

توسط دولت پادگانی رئیسی، یورش به سفره‌های خالی و هدف قرار دادن قوت لایموت بیش از ۶۰ میلیون نفر مردم ایران می‌باشد

طول ۴۳ سال گذشته باعث شده است که انواع نهادهای غارت‌گر حکومتی (از سپاه تا آستان قدس و بنیاد به اصطلاح مستضعفان و انواع هلدینگ‌ها و غیره) ثروت مردم نگون‌بخت ایران را چپاول کنند» و در شرایطی که «نامیدی نسل جوان به آینده و حسرت مهاجرت از کشور و گسترش اعتیاد و فقر و فلاکت و بی‌عدالتی و فساد و بیکاری و غیره برای مردم نگون‌بخت ایران حکایتی روزمره شده است» و در شرایطی که «تنها حجم نقدینگی در چهار دهه عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۹۸) طبق آمار بانک مرکزی حکومتی، بیش از ۶۶۰۰ هزار برابر شده است» (حجم نقدینگی از مبلغ ۲۵۰ میلیارد تومان سال ۱۳۵۷ در بهمن ۱۳۹۸ به یک میلیون و ۶۵۰ هزار میلیارد تومان رسیده است) و در شرایطی که «تورم سالانه (طبق اعلام مرکز آمار حکومتی از فروردین ۱۴۰۰ تا پایان فروردین ۱۴۰۱) بیش از ۴۳ درصد می‌باشد» و این تورم باعث گردیده که بهای کالاها و خدمات اصلی مورد نیاز مردم ایران (از فروردین ۱۴۰۰ تا پایان فروردین ۱۴۰۱) بیش از ۴۳ درصد افزایش پیدا کند و در

در شرایطی که «دستمزد یک سوم خط فقر سال جاری کارگران» با «تورم لگام گسیخته بالای ۴۳ درصدی موجود»، قدرت حداقل تأمین نیازهای حیاتی و ابتدائی سیزده میلیون خانوار کارگری را ندارد و در شرایطی که طبق آمارهای حکومتی «بیش از ۲۵ درصد جمعیت ایران زیر خط فقر مطلق یا خط مرگ زندگی می‌کنند» و از هر چهار نفر ایرانی با افزایش روز به روز هزینه معیشت «یک نفر آنها حتی توان تأمین نان خالی و قوت لایموت برای زندگی کردن هم ندارند» و در شرایطی که «سه مؤلفه فقر غذایی و فقر مسکن و فقر بهداشت و درمان تحمیلی بر مردم نگون‌بخت ایران، بیش از ۶۰ میلیون نفر از جمعیت ایران را از حداقل‌های زندگی محروم ساخته است» و در شرایطی که «تورم افسار گسیخته، سقوط آزاد ارزش پول ملی، نرخ منفی و سقوط آزاد رشد اقتصادی و جهش تورم و سقوط شتابان قدرت خرید و افزایش شدید هزینه‌های زندگی و هزار توی بحران‌های مرکب» (اعم از بحران فقر غذایی، فقر مسکن، فقر درمان و بهداشت، بحران شکاف طبقاتی، بحران رکود تورمی اقتصادی، بحران فساد همه‌گیر سیستمی و ساختاری، بحران ناکارآمدی ۴۳ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بحران زیست محیطی، بحران مالی و پولی، بحران مشروعیت و موجودیت، بحران انسداد فضای سیاسی، بحران یاس و سرخوردگی مردم ایران، بحران سرمایه‌های اجتماعی یا فرو ریزی حلقه‌های همبستگی جامعه و بحران حاد ژئوپولیتیک منطقه‌ای و جهانی) به علت بحران ناکارآمدی و بحران از هم گسیختگی ۴۳ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، مسیری شتابنده و رو به تعمیق و گسترش هر چه بیشتر پیدا کرده‌اند و به لحاظ برنامه‌ریزی اقتصادی در کادر سرمایه‌داری رانتی، نفتی و وابسته حاکم دچار آشفتگی همه جانبه شده‌اند و شیرازه اقتصاد و اجتماع و فرهنگ جامعه بزرگ ایران را از هم پاشانده است و در شرایطی که «اقتصاد غارت‌غنیتمی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در

شرایطی که «از هم پاشیدن خانواده‌ها و کاهش ازدواج‌ها و افزایش طلاق و خودکشی‌ها (به خاطر افزایش فقر و فلاکت و بیکاری و کاهش درآمدها و کاهش قدرت خرید و غیره) باعث گردیده که طبق اعلام مرکز آمار حکومتی برای اولین بار در تاریخ ایران (در سال ۱۴۰۰) رشد جمعیت در کشور منفی بشود» و در شرایطی که «سیر صعودی قیمت‌ها و پائین آمدن قدرت خرید و در آمد مزدبگیران و حقوق بگیران و بیکاری و فقر غذایی و فقر مسکن و فقر بهداشت و درمان و گرانی سرسام‌آور و تورم فزاینده، باعث گسترش فقر مطلق (تا حد زیر خط مرگ) شده است» و در شرایطی که «سیاست حذف یارانه‌ها، یکی از محورهای نسخه امپریالیستی و نتولیبرالیستی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی (بازوی خزانه‌داری امپریالیسم آمریکا) می‌باشد» که اجرای آن در بسیاری از کشورها، از جمله ویتنام، اندونزی، فیلیپین، شیلی، آرژانتین، مصر و غیره نتیجه‌ای جز به خطر افکندن امنیت غذایی و استقلال آن کشورها نداشته است و در شرایطی که «بیش از یک چهارم جمعیت ایران در روستاها به سر می‌برند و نزدیک به یک چهارم جمعیت ایران در شهرهای کوچک سکونت دارند و بیش از ۲۲ میلیون نفر از جمعیت ایران حاشیه‌نشین شهرهای بزرگ هستند و همه این‌ها علاوه بر فقر غذایی و فقر مسکن و زندگی در فقر فلاکت روزافزون، گرفتار فقر دهشتناک بهداشت و درمان هم می‌باشند و برای اینها که بیش از سه چهارم جمعیت کشور ایران را تشکیل می‌دهند، حتی امکان دسترسی به حداقل داروهای مورد نیاز هم وجود ندارد»؛ و در شرایطی که طبق اعلام کارگزاران حکومتی «بیش از ۸۰ درصد کارگران ایران از خط فقر مطلق هم عبور کرده‌اند و در خط مرگ زندگی می‌کنند» و از تأمین حداقل ضرورت‌های زندگی عاجز می‌باشند و در

شرایطی که مطابق برآوردهای رسمی کارگزاران حکومتی شورایعالی کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم «هزینه سبد معیشت خانوارهای کارگری به ۱۱ میلیون و ۴۷۹ هزار تومان رسیده است و دستمزد تعیین شده توسط شورایعالی کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در سال ۱۴۰۱ (که ۴ میلیون و ۱۷۹ هزار و ۷۵۰ تومان می‌باشد) تنها ۳۵ درصد هزینه سبد معیشت آنها را پوشش می‌دهد» و در شرایطی که طبق آمارهای خود کارگزاران حکومتی «تنها در دوره سه ساله (۹۶ تا ۹۹) جمعیت زیر خط فقر در ایران بیش از دو برابر شده است» و در شرایطی که طبق گزارش وزارت کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، «طی یک دهه اخیر مصرف گوشت و برنج و لبنیات در میان شهروندان ایرانی به‌طور میانگین نصف شده است» و در شرایطی که طبق گفته علی دیزجی معاون اجتماعی و پیشگیری از وقوع جرم دادگستری تهران «تنها در شهر تهران، بیش از چهار هزار و پانصد کودک و نوجوان به‌طور منظم زباله‌گردی می‌کنند» و در شرایطی که طبق گزارش محمد باقر قالیباف شهردار اسبق تهران، «تنها در شهر تهران بیش از ۵۰۰ هزار نفر حتی توان تهیه نان خالی برای تأمین معیشت خود ندارند» و در شرایطی که طبق گفته محمد جعفر کبیری معاون رفاه اجتماعی وزارت کار و رفاه اجتماعی، «بیش از ۱۰ میلیون خانوار ایرانی یا ۲۶/۵ میلیون نفر از جمعیت ایران در خط فقر مطلق به سر می‌برند» و در شرایطی که طبق آمارهای نهادهای حکومتی، «اختلاف میانگین درآمد سالانه در مناطق استان تهران و استان سیستان و بلوچستان در سال ۱۳۹۹ به ۶۲ میلیون تومان رسیده است» (در حالی که در سال ۱۳۹۹ درآمد خانوار در استان تهران بیش از ۱۰۹ میلیون تومان بوده، درآمد یک خانوار در استان سیستان و بلوچستان فقط ۴۷ میلیون تومان بوده

است) و در شرایطی که «همه‌گیری فساد ساختاری با ارقام نجومی آن تا بالاترین مقامات و کارگزاران رژیم مطلقه فقاهتی حاکم ریشه دوانده» و هر روز گوشه‌های تازه‌ای از آن در برابر انظار عمومی افشا می‌شود و حتی فرار به جلو دولت پادگانی ابراهیم رئیسی (با نمایشات مضحک او در به اصطلاح مبارزه با فساد) خود باعث افشای هر چه بیشتر فسادهای ساختاری و سیستمی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم شده است و در شرایطی که «انباشت بحران‌ها و به‌ویژه بحران اقتصادی و بیکاری و گرانی سرسام‌آور و تورم فزاینده و فقر مالی و شدت یافتن بحران مسکن و بحران بهداشت و درمان و کاهش قدرت خرید و درآمد و ناتوانی و ناکارآمدی رژیم در کنترل آنها و غیر قابل تحمل شدن وضعیت برای گروه‌های مختلف اجتماعی» باعث گردیده که تمامی مزدبگیران و حقوق بگیران و گروه‌های مختلف اجتماعی (با شعارهای: «تنها کف خیابون، به دست می‌آد حقمون» و «می‌ایستیم، می‌میریم - حقمون رو می‌گیریم» و «کارگر می‌میرد - ذلت نمی‌پذیرد» و «سوریه را رها کن - فکری به حال ما کن» و «معلم به پا خیز - برای رفع تبعیض» و «معلم داد بزن - حق تو فریاد بزن» و «یک اختلاس کم به شه - مشکل ما حل میشه» و «تا حق مان نگیریم - از پا نمی‌نشینیم» و «بنزین گرانتر شده - ملت فقیرتر شده» و «منطق این حکومت - استبداد، استحمار، استثمار» و «ما انقلاب نکردیم تا به عقب برگردیم»، «مرگ برستمگر - چه شاه باشه، چه رهبر» و «گرانی، تورم - بلای جان مردم» و «حقوق‌های نجومی، فلاکت عمومی» و غیره) به عرصه خیابان‌ها بیایند و به صورت جنبش‌های اجتماعی و اعتراضی و اعتصابی (صنفی و مدنی و سیاسی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جناح‌های درون قدرت و جریان‌های

جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ) فقر و فلاکت خودشان را فریاد بکشند و موجودیت و مشروعیت رژیم مطلقه فقاهتی حاکم را به چالش بکشند و در شرایطی که ابعاد «بحران اقتصادی و تورم عنان گسیخته، چنان گسترش پیدا کرده است که حتی اگر مطالبات و خواست‌های حداقلی و معمولی (کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین) صنفی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران برآورده هم بشود، در قیاس با شتاب بحران و سقوط اقتصادی و سقوط سطح زندگی آنها، قادر به بهبود وضعیت معیشتی آنها نمی‌شود» و در شرایطی که طبق گفته حسین شافعی رئیس اتاق بازرگانی طی سه سال اخیر «تولید ناخالص داخلی (ارزش کل کالاها و خدمات تولید شده در داخل کشور) ۵۷ درصد کاهش پیدا کرده است» (از ۴۴۵ میلیارد دلار به ۱۹۱ میلیارد دلار رسیده است) و در شرایطی که طبق گفته عبدالناصر همتی (رئیس کل سابق بانک مرکزی حکومتی) «دولت پادگانی رئیسی تنها در سه ماه اخیر بیش از ۲۰۰ هزار میلیارد تومان از بانک مرکزی برداشت غیر قانونی کرده است و با آن بستر ساز رشد مهارناپذیر نرخ تورم در شرایط فعلی شده است» (یادمان باشد که همین ابراهیم رئیسی در زمان تقدیم لایحه بودجه ۱۴۰۱ در مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقاهتی حاکم گفت که «استقراض از بانک مرکزی خط قرمز ماست») و در شرایطی که «کاهش مستمر ارزش پول ملی در برابر ارزهای بین‌المللی قدرت خرید مردم ایران را (به‌ویژه آنهایی که از مزد و حقوق ثابت برخوردارند) روز به روز به تحلیل می‌برد» تا آنجا که وضعیت فلاکت بار اقتصادی مردم نگون‌بخت ایران امروز به جایی رسیده که «حتی با حقوق ۱۲ میلیون تومانی

هم نمی‌توان امورات زندگی را به درستی چرخاند» چراکه گرانی سرسام‌آور به طور روزانه قدرت خرید مردم ایران را می‌بلعد و در شرایطی که «وضعیت اقتصادی کشور در نتیجه سیاست‌های سودمحورانه و غارت‌گرانه باندهای حکومتی روز به روز وخیم‌تر می‌شود» و در شرایطی که طبق آمار رسمی حکومت، «حدود ۶۰ درصد از جمعیت ایران زیر خط فقر رسمی هستند و حدود ۲۵ درصد زیر خط فقر مطلق یا خط مرگ زندگی می‌کنند» و در شرایطی که «به خاطر گسترش بحران اقتصادی و تحریم‌های فلج‌کننده امپریالیسم آمریکا سونامی بیکاری و ریزش طبقه متوسط شهری به پائینی‌های جامعه و رشد نجومی حاشیه‌نشینی باعث گردیده که بخش بزرگی از جمعیت کشور به شکل جهش‌وار به زیر خط فقر کشانده شوند» و در شرایطی که «صعود نرخ تورم رسمی در کنار افزایش سرسام‌آور قیمت‌ها به خصوص در بخش‌هایی مانند خوراکی‌ها، مسکن، بهداشت و حمل و نقل، ارزش سطح دستمزد مزدبگیران و حقوق بگیران را به کمترین میزان آن در گذشته رسانیده است» و در شرایطی که طبق آمار بانک مرکزی حکومتی «شاخص تورم کالاهائی که ارز ۴۲۰۰ تومانی گرفته‌اند از سال ۹۷ تا کنون ۱۹۹ درصد بوده است و شاخص تورم سایر کالاها ۴۳۳ درصد بوده است» مع الوصف، با حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی، «بهای این کالاها (از جمله مرغ و تخم مرغ و لبنیات و روغن و غیره) به شدت افزایش پیدا خواهد کرد» و در شرایطی که اگر قرار باشد «با حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی، قیمت‌ها با افزایش روبرو بشود و در مقابل آن دولت پادگانی رئیسی نفری ۳۰۰ و ۴۰۰ هزار تومان هم به ۶۰ میلیون نفر از جمعیت کشور بدهد، از آنجائیکه این مبلغ یارانه با توجه به سرعت تورم مربوطه در کوتاه‌ترین زمان ممکن ارزش خود

را از دست می‌دهد»، بدین ترتیب، در تحلیل نهائی آن چیزی که برای مردم نگون‌بخت ایران باقی می‌ماند، «باز همان تورم فزاینده‌ای است که روز به روز آن‌ها را به سوی فقر مطلق بیشتر سوق خواهد داد.»

باری، از آنجائیکه بودجه ۱۴۰۱ دولت پادگانی ابراهیم رئیسی (که سرانجام در جلسه ۱۷ اسفند ۱۴۰۰ در مجلس یازدهم پادگانی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم به پایان رسید) حتی طبق گزارش خود کارگزاران حکومتی «حداقل با ۵۰ درصد کسری مواجه می‌باشد» و در این بودجه هم مانند بودجه‌های دولت‌های قبلی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، «بیش از ۴۳ درصد از درآمدهای پیش‌بینی شده در بودجه همچون گوشت قربانی در میان دستجات شریک در قدرت و حکومت تقسیم می‌گردد»، لهذا، «تنها سوپاپ اطمینانی که برای پر کردن این خلاء نجومی توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی (در بودجه ۱۴۰۱) پیشنهاد شده و مورد تأیید سران حکومت و نهادهای مختلف قدرت هم قرار گرفته است، حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی از اقتصاد کشور می‌باشد» که طبق گفته مسعود میرکاظمی رئیس سازمان برنامه و بودجه دولت پادگانی ابراهیم رئیسی، «علت اصلی تلاش دولت برای حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی، تنگناهای مالی و ارزی دولت است که مانع از تزریق این ارز ترجیحی در اقتصاد می‌شود.»

او می‌گوید: «دولت با ۳۸۰ هزار میلیارد تومانی که از محل درآمدهای ارزی کسب می‌کند، باید هم حقوق بدهد و هم بودجه عمرانی تأمین نماید و هم ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی را و این امکان‌پذیر نیست و نمی‌تواند این شرایط را ادامه بدهد». علی‌ایحال، در این رابطه است که ما می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که آنچنانکه مسعود میرکاظمی (رئیس سازمان برنامه و بودجه دولت پادگانی ابراهیم

رئییسی) می‌گوید، «هدف حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط دولت پادگانی ابراهیم رئییسی، حذف تنگنای مالی و ارزی خود حکومت است، نه آنچنانکه (مانند دولت پوپولیست ستیزه‌گر نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد عوام‌فریبانه تبلیغ می‌کرد) دولت پادگانی ابراهیم رئییسی با فرار به جلو مدعی است که به دنبال تقسیم عادلانه یارانه‌ها می‌باشد.» فراموش نکنیم که خود ابراهیم رئییسی در سخنرانی‌اش در نشست مجلس خبرگان (در اسفند ماه ۱۴۰۰) «عوام‌فریبانه هدف از حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی ریشه کن کردن فقر مطلق در جامعه ایران تعریف کرد» آنچنانکه همین وعده قبل از افزایش ۳۰۰ درصدی قیمت بنزین در یک شب، شیخ حسن روحانی به مردم ایران داده بود، بنابراین، بدون تردید باید بگوئیم که «مهم‌ترین دستاورد حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط دولت پادگانی ابراهیم رئییسی افزایش بهای کالاهای اساسی مردم است که با این ارز وارد کشور می‌شود» در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که برای بار دیگر سفره خالی بیش از ۶۰ میلیون نفر ایرانی با این پروژه دولت پادگانی رئییسی مورد یورش جدیدی قرار گیرد. باری، برای فهم جوهر پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی دولت پادگانی رئییسی باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم «هدف دولت پادگانی ابراهیم رئییسی از حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی از اقتصاد کشور جبران بخشی از نیازهای مالی نجومی حکومت می‌باشد». نباید در این رابطه فراموش کنیم که قبل از طرح شعار «تعدیل یارانه‌ها» توسط دولت پادگانی ابراهیم رئییسی، مردم نگون‌بخت ایران پروژه حذف یارانه‌ها (در دولت دوازدهم شیخ حسن روحانی، با شعار «هدفمند سازی یارانه‌ها» همراه با گران شدن سیصد درصدی بنزین در یک

شب) تجربه کرده‌اند.

ثانیاً توجه داشته باشیم که پروژه حذف یارانه‌ها در زمان کابینه‌ی شیخ حسن روحانی هم به همین صورت دنبال می‌شد و لذا در همین رابطه بود که «دولت شیخ حسن روحانی با مطرح کردن پروژه ارز ۴۲۰۰ تومانی بود که توانست شرایط برای حذف یارانه‌ها از بخش مهمی از کالاهای اساسی از سال ۱۳۹۷ فراهم نماید» بنابراین، «خود طرح پروژه ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط کابینه‌ی شیخ حسن روحانی هم باز در راستای حذف یارانه‌های بخشی از کالاهای اساسی مورد نیاز مردم ایران بوده است، نه در راستای مساعدت به مردم نگون‌بخت ایران» لذا از اینجا بود که در سال ۱۳۹۷ کابینه‌ی شیخ حسن روحانی مبلغ ۱۸ میلیارد دلار برای واردات کالاهای اساسی تخصیص دادند؛ و در سال ۹۸ با اینکه حجم کالاهای اساسی مورد نیاز مردم ایران بیشتر شده بود، این مبلغ به ۱۴ میلیارد دلار کاهش پیدا کرد و در سال‌های ۹۹ و ۴۰۰ مبلغ ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی کابینه‌ی شیخ حسن روحانی به ۸ میلیارد دلار رسید یعنی حدود یک سوم مبلغ سال ۱۳۹۷ که معنای دیگر این حرف آن است که «بخش بزرگی از کالاهای اساسی وارداتی (مثل نهاده‌های دامی و غیره) از سال ۹۸ با دلار آزاد وارد شدند که این امر باعث گردید که با سیر صعودی قیمت گوشت قرمز و سفید، سفره بیش از ۶۰ میلیون ایرانی از آن خالی بشود، آنچنانکه طبق گزارش خود کارگزاران حکومتی مصرف گوشت و مواد پروتئینی در عرض سه سال فوق در کشور ایران بیش از ۵۰ درصد کاهش پیدا کرده است». از آن مهمتر اینکه در این مدت، «دامداران برای تأمین ارز مورد نیاز خود مجبور به صادر کردن دام‌ها حتی به صورت قاچاق شدند و آن دسته از دامداران هم که توانائی این کار را نداشتند به جای دامداری مجبور شدند تا دام‌های خود را

ذبح کنند و عطای این کار را به لقائش ببخشند.» فراموش نکنیم که پیش‌بینی روزنامه تعادل در ۱۷ مهرماه سال ۱۳۹۴ در خصوص افزایش حجم کالاهای اساسی این بود که از سال ۹۴ تا سال ۱۴۰۴ (مدت یک دهه) میزان واردات کالاهای اساسی از ۱۴۵۶۸ هزار تن سال ۹۴ به ۱۶۵۷۶ هزار تن در سال ۱۴۰۴ خواهد رسید و در همین رابطه بود که در جریان تصویب لایحه بودجه سال ۱۴۰۱ در اسفندماه ۱۴۰۰ در مجلس یازدهم پادگانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، مسعود میرکاظمی رئیس سازمان برنامه و بودجه دولت پادگانی رئیسی در سخنرانی خود در صحن مجلس گفت که: «با توجه به معضل خشکسالی و کاهش تولیدات کشاورزی و نیز افزایش بهای جهانی این کالاها اگر بخواهیم ماموریتی که در بودجه به میزان ۸ میلیارد دلار دیده شده است، انجام دهیم به حدود ۱۸ میلیارد دلار ارز نیاز داریم که برای دولت امکان‌پذیر نیست.»

ثالثاً برای فهم حجم درآمد دولت از کانال پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی تنها کافی است که عنایت داشته باشیم که هم اکنون صرافی‌ها، «دلارهای دولت را حدود ۳۰ هزار تومان می‌فروشند که با یک حساب ساده، اگر میانگین ارز لازم ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی برای واردات کالاهای اساسی (آنچنانکه مسعود میرکاظمی رئیس سازمان برنامه بودجه کابینه‌ی رئیسی می‌گوید) ۱۸ میلیارد دلار در نظر بگیریم، دستاورد دولت پادگانی رئیسی از فروش این ۱۸ میلیارد دلار، پس از کسر مبلغ ۴۲۰۰ تومان آن، ۴۶۴ هزار میلیارد تومان می‌شود که طبق گفته و ادعای خودشان بنا دارند که تحت عنوان افزایش یارانه‌ها، مبلغ میانگین ۳۵۰ هزار تومان به ۶۰ میلیون ایرانی بدهند که جمع ماهانه آن می‌شود ۲۱ هزار میلیارد تومان و جمع سالانه آن می‌شود ۲۵۲ هزار میلیارد تومان لذا با کسر از مبلغ

فوق دستاورد دولت پادگانی رئیسی از پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی برای حکومت بیش از ۲۱۲ هزار میلیارد تومان است.»

رابعاً طبق اعتراف خبرگزاری تسنیم وابسته به سپاه پاسداران «جدای از ۴۰۰ هزار میلیارد تومان کسری بودجه ۱۴۰۱ بدهی دولت پادگانی رئیسی بابت فروش اوراق قرضه که سر رسید آن‌ها تا سال ۱۴۰۵ می‌باشد، ۵۳۴ هزار میلیارد تومان می‌باشد که البته این مبلغ منهای بدهی ۵۵۰ هزار میلیارد تومانی دولت از بانک مرکزی (از خرداد ۹۲ تا خرداد ۱۴۰۰) می‌باشد و باز این مبلغ‌ها منهای بدهی صدها هزار میلیارد تومانی دولت از صندوق تأمین اجتماعی و صندوق‌های دیگر بازنشستگی می‌باشد و باز این مبلغ بدهی‌ها منهای بدهی نجومی دولت از پیمانکاران می‌باشد که به اعتراف خبرگزاری تسنیم تنها بدهی وزارت نیرو از پیمانکاران بیش از ۵۳ هزار میلیارد تومان است» بنابراین، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که طبق گفته سعیدی نماینده مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط کابینه‌ی پادگانی ابراهیم رئیسی برای مردم نگون‌بخت ایران دستاوردی جز تشدید بحران اقتصادی، رکود - تورمی و گسترش فقر دردناکی که هم اکنون بخش بسیار بزرگی از مردم را در خود غرق کرده است، نخواهد داشت» همان فقر دردناکی که در این شرایط باعث شده که طبق آمار کارگزاران حکومتی، «بیش از ۲۶/۵ میلیون نفر از مردم ایران حتی توانائی تهیه نان و تخم مرغ هم برای تأمین معیشت خانواده خودشان ندارند و به همین دلیل است که در این شرایط برای این‌ها نان و تخم مرغ و لبنیات هم بدل به غذای لاکچری شده است و ترک تحصیل میلیون‌ها کودک ایرانی و رشد منفی جمعیت و افزایش روزمره طلاق‌ها و خودکشی‌ها و

کاهش چشمگیر ازدواج‌ها مصداق واقعی این فاجعه در جامعه امروز ایران می‌باشد.»

خامسا طبق گفته خبرگزاری تسنیم وابسته به سپاه پاسداران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۵ آبان ۱۴۰۰ «بر پایه آمار بانک مرکزی شاخص تورم کالاهایی که ارز ۴۲۰۰ تومانی گرفته‌اند از سال ۹۷ تا سال ۱۴۰۰ ۱۹۹ درصد بوده، در صورتی که شاخص تورم سایر کالاها در همین مدت بیش از ۴۳۳ درصد بوده است، لذا با حذف ارز ۴۲۰۰ تومانی، این امر باعث می‌شود که این کالاها دچار افزایش چند صد درصدی بشوند» که برای فهم این فاجعه تنها کافی است که بدانیم در این حداقل زمان بعد از حذف ارز ۴۲۰۰ تومانی، دولت پادگانی ابراهیم رئیسی حتی نتوانسته است در سایه سرنیزه و تهدید و تیغ و داغ و درفش و بگیر ببند، قیمت گوشت مرغ را در بازار در حد کیلوئی ۶۰ هزار تومان نگه دارد.

باری، در این رابطه است که در یک جمع بست کپسولی از مطالب فوق می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

۱- دو سؤال محوری که در این رابطه و در این شرایط قابل طرح است اینکه: آیا مانند آبان ماه ۹۸ حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی و آزادسازی قیمت‌ها توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی، جامعه بزرگ ایران آبستن ظهور خیزش ملی جدید مستضعفین بالنده یا تهیدستان و یا فرودستان اتمیزه می‌باشند؟ یا مانند سال‌های ۹۹ و ۱۴۰۰ شرایط برای اعتلای فراگیر جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران در سه عرصه صنفی و مدنی و سیاسی فراهم می‌گردد؟

۲- آنچه شواهد میدانی در حداقل زمان بعد از اجرای پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط دولت پادگانی رئیسی نشان می‌دهد، عبارت

است از اینکه:

الف - اکنون در عرصه فروپاشی شیرازه اقتصاد کشور و سقوط شتابان معیشت مردم به زیر خط فقر و فلاکت، کار به جایی رسیده است که نان و تخم مرغ و لبنیات آخرین مواد باقیمانده در سفره خالی بیش از ۶۰ میلیون نفر مردم ایران بدل به مواد لاکچری شده است.

ب - در ۶ اردیبهشت ۱۴۰۱ که رادیو و تلویزیون پادگانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به یکباره از افزایش قیمت آرد صنف و صنعت از کیلوئی ۲۵۰۰ تومان به کیلوئی ۱۲ تا ۱۶۹۰۰ تومان در انواع مختلف آن خبر داد. در عرض چند ساعت بهای نان ساندویچی ۱۳ برابر افزایش پیدا کرد و قیمت ساندویچ در عرض چند ساعت در ایران به ۵۰ هزار تومان رسید. درست در همین زمان سایت اصلاحات نیوز اعلام کرد که: «دیگر مردم ایران حتی نمی‌توانند فلافل را هم بخرند و بخورند زیرا خرید نان فقط ده هزار تومان شده است.»

ج - کارگزاران حکومتی در همین زمان به نایاب شدن و افزایش ۱۰ برابری قیمت انواع داروها اعتراف کردند.

د - پیش‌بینی افزایش ۱۳۰ درصدی قیمت برنج، از دیگر مواردی است که حتی روزنامه‌های حکومتی جسارت اعتراف به آن کرده‌اند.

ه - در این شرایط در حداقل زمان ممکن مدیریت صنف‌های مواد پروتئینی اعلام به کاهش مصرف مواد پروتئینی به خاطر گران شدن گوشت و تخم مرغ در حد ۵۰ درصد کردند.

و - درست در زمانی که مردم به خاطر گرانی قیمت برنج رو به خرید ماکارونی کرده بودند، علاوه بر نایاب شدن ماکارونی، قیمت انواع ماکارونی به یک باره تا ۳۰۰ درصد افزایش پیدا کرد.

ح - طبق پیش‌بینی خبرگزاری ایلنا (وابسته به

رژیم) به زودی قیمت یک کیلو گوشت مرغ به بالاتر از ۸۰ هزار تومان خواهد رسید.

ط - روند افزایش جهشی یا سیر سرسام آور صعودی قیمت‌ها که با گرانی بنزین در آبان ماه ۹۸ در خصوص کالاهای اساسی مادیت پیدا کرد و پس از آن این سیر سرسام آور صعودی و جهشی در طول دو سال و نیم گذشته به گرانی مسکن و مواد غذایی رسید، در این شرایط با پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی این سیر سرسام آور صعودی و جهشی قیمت‌ها ته مانده سفره بیش از ۶۰ میلیون ایرانی یعنی نان و تخم مرغ و لبنیات و مواد پروتئینی را هم به چالش کشیده است. لذا در همین رابطه است که حتی بسیج دانشجویی دست‌ساز حکومت، در ۱۵ اردیبهشت در نامه‌ای که به ابراهیم رئیسی نوشتند اعلام کردند که: «آقای رئیسی افزایش چند برابری قیمت آرد می‌تواند نا آرامی‌های اجتماعی به دنبال داشته باشد» و باز در همین رابطه است که میبیدی از مدرسین حوزه قم در ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۱ نوشت که: «اگر گرانی‌ها مهار نشود، انقلاب نمی‌شود، بلکه باید منتظر شورش گرسنگان بود، شورش از انقلاب خطرناکتر است» و باز در همین رابطه است که غلامعلی جعفرزاده ایمن آبادی نماینده سابق مجلس رژیم مطلقه فقهتی حاکم خطاب به خامنه‌ای نوشت: «چطور کشور را به دست کسی می‌سپارید که تازه می‌خواهد یاد بگیرد علم اقتصاد چیست؟ شرایط امروز جامعه ایران به شکلی است که مکانیک، خیاط و آرایشگرها هم در حال مهاجرت هستند، پرستارها و کادر درمانی هم در حال مهاجرت هستند، وقتی ابراهیم رئیسی به جایی می‌رود اجازه نمی‌دهند خبرنگاران حضور داشته باشند، زیرا نگران‌اند که خبرنگاران پتق‌های رئیسی را ضبط و منتشر کنند. فضای کشور بسیار

بسته است و هیچکس نمی‌تواند نقد کند و به هر منتقدی حمله می‌کنند. ۴۰ نفر در بازارهای وین می‌گردند و باز هم مدعی هستند که اقتصاد کشور به برجام گره نزده‌ایم.»

ی - در روزهای گذشته به دستور مستقیم وزیر صمت دولت پادگانی ابراهیم رئیسی، «ناگهان نرخ ماکارونی سه برابر افزایش پیدا کرد و این در شرایطی است که نرخ هر کیلو گندم خریداری شده موجود در سیلوی کشور ۷۵۰۰ تومان می‌باشد.»

۳ - در شرایطی که فقر و گرسنگی و تورم و گرانی کمر بیش از ۶۰ میلیون ایرانی را خم کرده است، شورای عالی کار حکومتی، در اسفندماه ۱۴۰۰ «حداقل دستمزد کارگران در سال ۱۴۰۱ را ۴ میلیون و ۱۷۹ هزار و ۷۵۰ تومان اعلام کرد» و این در حالی است که حتی خود نهادهای حکومتی هزینه سبد معیشت کارگران در ماه را حداقل ۱۲ میلیون تومان اعلام کرده‌اند. اگر چه «فعالین کارگری این حداقل هزینه سبد معیشتی کارگران در سال ۱۴۰۱ را شانزده تا هیجده میلیون تومان در ماه اعلام کرده‌اند» بنابراین، حتی اگر سبد معیشت را مطابق ادعاهای خود نهادهای حکومتی ۱۲ میلیون تومان هم فرض بکنیم، باز هم این «حداقل حقوق اعلام شده شورای عالی کار حکومتی، حدود یک سوم آن می‌باشد.»

۴ - سیاست حذف یارانه‌ها یکی از محورهای نسخه صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی (بازوی خزانه‌داری امپریالیسم آمریکا) در چارچوب رویکرد نئولیبرالیستی می‌باشد که هدف آنها بالا بردن درجه آزادی اقتصادی در رقابت بازار سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته حاکم می‌باشد.

۵ - در شرایط فعلی اگر چه در شهرهای بسیاری مواد غذایی مانند گوشت و تخم مرغ و برنج و روغن و ماکارونی و غیر کمیاب شده است و یا به دلیل

قیمت‌های سرسام‌آور از سفره‌های تهیدستان و محرومان رخت بر بسته است، اما «در کشوری که میلیون‌ها انسان در کپر‌ها و حلبی‌آبادها و حاشیه‌نشینی شهرهای بزرگ زندگی می‌کنند بدون تردید برای این‌ها در کنار فقر غذایی و فقر مسکن آنچه مهم‌تر می‌باشد، فقر بهداشت و درمان است». یادمان باشد که هنوز روستاهای بی‌شماری در کشور هستند که حتی از آب آشامیدن تصفیه شده هم محروم‌اند. بی‌شک برای اینها (از روستاها تا حاشیه‌نشینان شهرها) که بیش از سه چهارم جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند، در این شرایط حتی تهیه دارو هم امکان‌پذیر نمی‌باشد. پیداست که در شرایط فعلی که طبق گفته کارگزاران حکومتی انواع دارو حتی با افزایش ۱۰ برابری قیمت، نایاب می‌باشد، فقر درمان و بهداشت بیشتر از فقر غذایی و فقر مسکن می‌تواند حیات این‌ها را به چالش بکشد.

بر این مطلب بیافزائیم که تأخیر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در واکسیناسیون عمومی برای مقابله با کرونا جان‌های بسیاری از این تهیدستان روستائی و حاشیه‌نشینان شهری و غیره (که گرفتار فقر بهداشت و درمان می‌باشند) گرفت. بی‌تردید علت این تأخیر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در واکسیناسیون عمومی، منفعت شرکت‌های داروئی بود که در نظام داروئی کشور به تصمیم‌ساز، تصمیم‌گیر و مجری بدل شده‌اند و سیاست‌گذاران و مجریان دولتی را خریده‌اند. در نتیجه حاصل این تأخیر واکسیناسیون عمومی توسط رژیم مطلقه فقاهتی همراه با غارت و چپاول کارتل‌های داروئی و فقر بهداشت، درمان بیش از سه چهارم جمعیت کشور باعث گردید که طبق آمارهای اعلام شده خود رژیم مطلقه فقاهتی، در شش خیز کرونا در ایران، بیش از ۱۵۰ هزار نفر قربانی بشوند؛ که با توجه به مرگ بار

بودن ویروس کرونا و کندی در روند واکسیناسیون و وخامت روزافزون شرایط بهداشتی یا فقر بهداشت، درمان و پنهان‌کاری‌ها و دروغگوئی‌های سران رژیم و امنیتی کردن موضوع کرونا بی‌تردید آمار واقعی کشتار کرونا در کشور بیش از سه برابر همین آمار اعلام شده توسط رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد که معنای دیگر این حرف آن است که باید از کشته شدن بیش از ۵۰۰ هزار نفر توسط کرونا در جامعه نگون‌بخت ایران سخن بگوئیم که نسبت به جمعیت ایران این رقم بزرگترین قربانی کرونا در جهان می‌باشد و خود یک فاجعه ملی می‌باشد که برای همیشه باید در تاریخ ایران ضبط و ثبت بشود. البته آنچه که فقر بهداشت و درمان برای بیش از ۶۰ میلیون نفر از جمعیت ایران نسبت به فقر غذایی و فقر مسکن عمده‌تر می‌سازد، افزایش ۳۰۰ تا ۵۰۰ درصدی قیمت دارو (در این شرایط توسط به اجرا درآمدن پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی دولت پادگانی ابراهیم رئیسی) می‌باشد. به طوری که طبق گزارش سایت روزآروز در ۱۰ فروردین ۱۴۰۱ نجف آبادی عضو کمیسیون بهداشت و درمان مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در رابطه با برآورد افزایش قیمت دارو گفته است که: «قیمت داروهای وارداتی حداقل بین سه تا پنج برابر افزایش پیدا می‌کند.»

۶- رشد سرسام‌آور قیمت کالاها و خدمت همگانی در چند روز اخیر (توسط پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی، از اقتصاد کشور دولت ابراهیم رئیسی) «سبب افزایش بیش از صد درصدی هزینه سبد معیشت خانوارهای کارگری شده است» به عبارت دیگر تنها در چند روز گذشته توسط اجرای پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی از اقتصاد کشور، دولت پادگانی ابراهیم رئیسی، «سفره بیش از ۱۳ میلیون خانوار کارگری یا بیش از ۴۲/۵ میلیون

نفر از جمعیت کشور، بیش از صد درصد کوچک‌تر شده است». یادمان باشد که دولت پادگانی رئیسی با ادامه اجرای برنامه تعدیل ساختاری توسط حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی، به دنبال آزادسازی اقتصاد و رقابت در بازار سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته کشور ایران است، همان پروژه‌ای که از زمان به اجرا گذاشتن دستورات صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی (بازوی خزانه‌داری امپریالیسم آمریکا) در کشور (از دوران هاشمی رفسنجانی تا به امروز) دنبال شده است و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول سه دهه گذشته در این رابطه، «با اجرای برنامه خصوصی‌سازی، بنیه اقتصادی کشور را به چالش کشیده است و با عنوان‌های عوام‌فریبانه‌ای مثل هدفمندی یارانه‌ها و یا به اصطلاح توزیع عادلانه یارانه‌ها بستر ساز رشد نرخ تورم و افزایش قیمت‌ها و کاهش قدرت خرید و تنزل سطح زندگی بیش از ۶۰ میلیون مردم نگون‌بخت ایران شده‌اند.»

۷ - گرچه طبق گزارش مرکز آمار حکومتی تا آخر فروردین سال ۱۴۰۱ نرخ تورم سالانه از ۴۳ درصد عبور کرده است، اما رصد میدانی در چند روز گذشته نشان می‌دهد که قیمت بسیاری از کالاهای اساسی مصرفی مردم حتی بیش از سیصد درصد هم‌گران‌تر شده است، در نتیجه همین امر باعث گردیده که در این شرایط ضریب جینی (که از شاخص‌های نشان دهنده وضعیت درآمدی و توزیع ثروت می‌باشد و بین یک و صفر تعریف می‌شود و هر چه به یک نزدیک‌تر شود نشان‌دهنده افزایش نابرابری در توزیع ثروت است) به اوج بی‌سابقه خود رسیده است؛ به بیان دیگر گرانی سرسام‌آور و تورم فزاینده و فقر مالی و بیکاری و فقر بهداشتی، درمان و فقر مسکن از جمله عواملی هستند که در این شرایط باعث گردیده تا ضریب جینی به اوج بی‌سابقه خود در کشور ایران برسد.

۸ - به این ترتیب اگر بخواهیم فونکسیون رویکرد جدید رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در رابطه با پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی در چارچوب سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته حاکم فرموله نمائیم باید بگوئیم که:

الف - این پروژه در راستای «جایگزین کردن نسخه صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی (بازوی خزانه‌داری امپریالیسم آمریکا) در کادر رویکرد نئولیبرالیستی سرمایه‌داری جهانی می‌باشد». همچنین این پروژه «در ادامه پروژه آزادسازی اقتصاد و رقابت در بازار سرمایه‌داری رانتی نفتی حاکم می‌باشد که از زمان هاشمی رفسنجانی الی زمانها در طول سه دهه گذشته در حال اجرا می‌باشد.»

ب - فونکسیون نهائی این پروژه باید تنها در بستر سرمایه‌داری رانتی و نفتی حاکم مورد ارزیابی قرار بگیرد و قطعاً «خارج از چارچوب سرمایه‌داری رانتی و نفتی کاربست سیاست آزادسازی رقابت در عرصه بازار، توسط حذف یارانه‌ها بی‌معنی می‌باشد.»

ج - خصوصی‌سازی یا به عبارت بهتر حصولتی‌سازی و یا پروژه بازاری کردن زندگی اقتصادی مردم ایران، از دیگر دستاوردهای پروژه حذف یارانه‌ها دولت پادگانی رئیسی می‌باشد.

د - تبدیل خصوصی‌سازی به حصولتی‌سازی و رانت‌خواری و واگذاری سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران به باندهای قدرت و ثروت و اطلاعات و نهادهای نظامی - امنیتی حکومت، از دیگر دستاوردهای پروژه آزادسازی قیمت‌ها در بازار انحصارگرای سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته حاکم می‌باشد.

ج - بازسازی و احیای مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته حاکم در کادر فروش سرمایه‌های مردم در بورس خودساخته حکومتی، از دیگر دستاوردهای پروژه آزادسازی قیمت‌ها توسط

دولت پادگانی رئیسی می‌باشد.

ه - انتقال دارائی‌های مردم نگون بخت ایران به افراد و نهادهای حکومتی تحت نظر حزب پادگانی خامنه‌ای و افزایش بی‌سابقه قدرت راست پادگانی تحت هژمونی سپاه (در عرصه قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت اطلاعات کشور) از دیگر دستاوردهای راهبردی دولت پادگانی در این رابطه می‌باشد.

و - فراهم کردن شرایط بیشتر جهت رشد هیولای بورژوازی راست پادگانی تحت هژمونی سپاه، توسط منوچهر کردن واردات و تجارت کالاهای اساسی کشور از دارو تا گندم و غیره از دیگر برنامه‌هایی می‌باشد که دولت پادگانی ابراهیم رئیسی در این رابطه دنبال می‌نماید.

ز - رشد اقتصاد زیرزمینی همراه با رانت خواری و فساد، تحت هژمونی راست پادگانی و سپاه، توسط به انحصار درآوردن اقتصاد کشور از دیگر اموری است که در این شرایط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی دنبال می‌نماید.

ح - رشد بی‌رویه واردات و بخش تجاری و دلالی در مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته حاکم آن هم زیر تیول راست پادگانی از اهداف دیگری است که دولت پادگانی رئیسی دنبال می‌کند.

ط - نفتی کردن بیشتر ساختار اقتصاد کشور.
ی - بسترسازی جهت رشد مافیای قدرت و ثروت و اطلاعات تحت هژمونی سپاه یا راست پادگانی.

ک - تشدید فساد چند لایه‌ای سیستمی و ساختاری تحت هژمونی سپاه یا راست پادگانی، سنتز و مولودی است که از رویکرد پادگانی کردن سه مؤلفه قدرت اقتصاد و سیاست و اطلاعات، توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی حاصل می‌شود.

ل - تشدید وابستگی کشور به درآمد نفت، توسط حذف مالیات بر بیش از ۶۰ درصد اقتصاد کشور

که در زیر تیول حزب پادگانی خامنه‌ای قرار دارند، همراه با رشد نجومی بودجه جاری کشور در خدمت نهادهای حکومتی مذهبی و فرهنگی و سیاسی رژیم مطلقه فقه‌اقتی حاکم و حوزه‌های فقهی در داخل و خارج از کشور از دیگر دستاوردهای پروژه پادگانی کردن اقتصاد و سیاست و اطلاعات دولت ابراهیم رئیسی می‌باشد.

م - فقدان شفافیت در فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی نهادهای قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و اطلاعاتی (در ادامه رویکرد حزب پادگانی خامنه‌ای در سه دهه گذشته) توسط سلطه همه جانبه راست پادگانی تحت هژمونی حزب پادگانی خامنه‌ای از دیگر دستاوردهای دولت پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

ن - ایجاد تمرکز همه جانبه قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اطلاعاتی با یکدست شدن حکومت توسط حزب پادگانی خامنه‌ای از دیگر دستاوردهای رویکرد پادگانی کردن همه امور توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

ع - افزایش و پیچیدگی هزار توی بحران‌ها (از بحران فقر تا بحران شکاف طبقاتی، بحران زیست محیطی، بحران رکود اقتصاد، بحران مالی، بحران مشروعیت، بحران انسداد فضای سیاسی، بحران یاس و سرخوردگی و فروریزی حلقه‌های همبستگی اجتماعی و غیره) توسط پادگانی کردن برخورد با این بحران‌ها دیگر دستاوردهای دولت پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

ص - ایجاد رکود و عدم تحرک در بخش تولیدی سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته حاکم، توسط فعال کردن بی‌رویه بخش تجاری و دلالی (در عرصه این سرمایه‌داری رانتی و نفتی حاکم) از دیگر دستاوردهای پروژه آزادسازی قیمت‌ها می‌باشد.

ف - ایجاد تولید پر هزینه (در چارچوب واگذاری

تومانی از دیگر دستاوردهای پادگانی کردن اقتصاد دولت ابراهیم رئیسی می‌باشد.

ت - وابسته کردن یکطرفه تولید و مصرف به اقتصاد چین و سرمایه‌داری جهانی توسط اتکای اقتصاد کشور به واردات و نفت آنهم در چارچوب رویکرد نگاه به شرق حزب پادگانی خامنه‌ای از دیگر دستاوردهای دولت پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

پ - رشد بی‌در پیکر بودجه جاری کشور توسط توسعه نهادهای مذهبی و نظامی و انتظامی و امنیتی و سیاسی حکومتی و اختصاص دادن بودجه‌های کلان برای نهادهای مختلف حکومتی در چارچوب فرامین صادر شده از دفتر رهبری و حزب پادگانی خامنه‌ای از دیگر دستاوردهای دولت پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

چ - چنگ‌اندازی انحصاری سپاه و بسیج و نیروهای امنیتی و آفازاده‌ها و حزب پادگانی خامنه‌ای بر قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت اطلاعات کشور از اهداف راهبردی دولت پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

پایان

پیمان‌های اقتصادی کشور به راست پادگانی) و رقابت‌ناپذیر بودن بازاری که در انحصار راست پادگانی (چه در اقتصاد تولیدی و چه در خدمات و تجارت یا واردات و صادرات) می‌باشد دیگر دستاورد رویکرد پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

س - عقب‌نگهداشتن بافت تولید و صنایع بزرگ کشور توسط تکیه بر واردات کالاها، سنتر و دستاورد همان رویکرد پادگانی کردن اقتصاد انحصاری دولت ابراهیم رئیسی می‌باشد.

ق - کاهش دادن نرخ سرمایه‌گذاری چه برای سرمایه‌های داخلی و چه برای جذب سرمایه‌های خارجی همزمان با بسترسازی برای فرار مغزها و فرار سرمایه‌ها از کشور، از دستاوردهای دیگری است که از رویکرد پادگانی کردن سیاست و اقتصاد در جامعه ایران توسط ابراهیم رئیسی حاصل می‌شود.

ر - بالا بردن نرخ ریسک سرمایه‌گذاری در بخش تولید اعم از تولید صنعتی و تولید کشاورزی، دیگر دستاوردهای اجرای پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی دولت پادگانی ابراهیم رئیسی می‌باشد.

ش - پائین آوردن نرخ بهره‌وری تولید، در عرصه‌های مختلف اقتصادی کشور در چارچوب بالا بردن هزینه تولید توسط اجرای پروژه حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

۳۰ خرداد سال ۶۰ سرفصل جدیدی در حرکت جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران بود

رویکرد سلبی توانسته بود مبارزه ضد استبدادی خودش را با رژیم کودتائی و مستبد پهلوی به انجام برساند و در مرحله سرنگونی رژیم استبدادی و کودتائی پهلوی فاقد آلترناتیو مترقیانه و دموکراتیک ایجابی بود، لهذا همین خلاء آلترناتیو دموکراتیک ایجابی جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ باعث گردید تا از فردای انقلاب بهمن ماه ۵۷ خمینی و حواریونش در راستای بنای مخوفترین رژیم استبدادی تاریخ در چارچوب نظریه دگماتیست استبدادساز ولایت فقیه دست به کار بشوند.

یادآوری می‌کنیم که در طول تکوین پروسه انقلاب ۵۷ «خمینی حتی برای یکبار هم از نظریه استبدادساز و دگماتیست ولایت فقیه خودش به عنوان برنامه نظام سیاسی آلترناتیو یاد نکرد و هر وقت هم از او در باب نظام سیاسی آلترناتیو مورد نظرش می‌پرسیدند، می‌گفت نظام سیاسی مورد نظر ما مانند نظام سیاسی کشور فرانسه است.»

ثالثاً جامعه انقلاب کرده ایران در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در تحلیل نهائی «یک جامعه مذهبی با رویکرد غالب اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و

بهتر است برای ارائه تحلیل مشخص از حادثه تاریخی ۳۰ خرداد سال ۶۰ مقدماتاً به طرح مسائلی چند به صورت فرموله شده و کپسولی در باب پروسه تکوین تظاهرات ۳۰ خرداد سال ۶۰ و ماقع آن پردازیم.

اول - حادثه تاریخی ۳۰ خرداد سال ۶۰ هرگز و هرگز «رعد در آسمان بی‌ایران نبوده است» بنابراین برای تحلیل همه جانبه از آن حادثه تاریخی، ضروری است که «۳۰ خرداد سال ۶۰ را به عنوان یک سنتز جدید حاصل دو سال و نیم نبرد بین جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران با هسته سخت اولیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (خمینی و حواریونش) در عرصه پروسه تکوین و نهادینه شدن رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب نظریه دگماتیست استبدادساز ولایت فقیه بدانیم». همان نظریه استبدادساز و دگماتیستی ولایت فقیه خمینی که «در سال ۵۸ توسط پروژه حسن آیت، سید محمد بهشتی و حسینعلی منتظری در جریان خبرگان قانون اساسی بدل به قانون اساسی ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهاتی شده بود.» دوم - در خصوص جامعه‌شناسی جامعه بزرگ ایران در فرایند پسا انقلاب سال ۵۷ تا ۳۰ خرداد سال ۶۰ که حادثه تاریخی ۳۰ خرداد ۶۰ به عنوان یک سنتز جدید از دل آن تکوین پیدا کرده است، باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً جامعه ایران در آن فرایند (۵۷ تا ۶۰) جامعه‌ای بود که در سال ۵۷ بزرگترین انقلاب توده‌ای تاریخ باگفتمان سلبی (نه ایجابی) مبارزه ضد امپریالیستی از کانال مبارزه ضد استبدادی، توانسته بود رژیم کودتائی و استبدادی پهلوی را سرنگون نماید.

ثانیاً جامعه ایران (در خلاء جنبش اپوزیسیون سازمان‌یابی شده جامعه سیاسی ایران) تحت هژمونی خمینی و روحانیت حواریونش و تشکل سنتی روحانیت دگماتیسم حوزه‌های فقهی و در چارچوب رویکرد پوپولیستی و شعار سلبی «شاه باید برود» و شعار پوپولیستی «همه با هم» (بخوانید «همه با من») خمینی توانسته بود در بهمن ماه ۵۷ با سرنگون کردن رژیم کودتائی و استبدادی پهلوی به پیروزی مرحله‌ای مبارزه ضد استبدادی خود دست پیدا کنند، اما از آنجائیکه جامعه ایران در آن شرایط، «تنها با

زیارتی و ولایتی بود و بیش از ۱۰ میلیون رساله خمینی در آن زمان در خانه‌های مردم ایران بود». همان خمینی که از نیمه دوم سال ۵۷ (و در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷) با ورود جامعه ایران به موقعیت انقلابی، عکسش توسط همین مردم به سطح کره ماه برده شده بود و مردم ایران در لای قرآن‌ها به دنبال ریش او می‌گشتند و خود مجاهدین خلق با عنوان مجاهد اعظم از او یاد می‌کردند.

رابعاً جامعه انقلاب کرده سال‌های ۵۸ تا ۶۰ ایران «جامعه‌ای بود که توسط انقلاب ۵۷ تحت هژمونی خمینی و روحانیت حواریونش و اسلام دگماتیست فقهاتی تکلیف‌محور و تقلیدگرا و تبعدگرا حوزه‌های فقهی و نظریه استبدادساز و دگماتیست و ارتجاعی ولایت فقیه، فرایند استحاله غلبه جامعه سنتی بر جامعه متوسط شهری و جدید و مدرن طی می‌کرد» و شاید بهتر باشد که بگوئیم «جامعه ایران در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ جامعه‌ای درگیر در تضاد سنت و تجدد و دیکتاتوری فردی و آزادی‌خواهی بود». البته آنهم در شرایطی که خمینی و حواریونش در چارچوب نظریه استبدادساز و دگماتیستی و ارتجاعی ولایت فقیه در حال بازتولید نهاده‌ها کردند استبدادی به مراتب خشن‌تر از استبداد دوران رژیم کودتائی پهلوی بودند.

خامساً جامعه ایران در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ جامعه‌ای بود که انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران (که در واقع در فرایند اول تکوین آن در چارچوب بازسازی انقلاب شکست‌خورده مشروطیت توسط مردم ایران شکل گرفته بود) در خلاء جنبش اپوزیسیون سازمان‌یابی شده جامعه سیاسی ایران و تثبیت هژمونی خمینی و حواریونش بر آن انقلاب باعث گردید که نوزاد مرده‌ای که از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران متولد شد، به جای اینکه محصول و در ادامه انقلاب مشروطیت باشد، در ادامه حرکت مشروعه‌خواهان شکست‌خورده دوران مشروطیت بود. نباید فراموش کنیم که انقلاب

مشروطیت تلاشی توسط جامعه ایران و نخبگان سیاسی و اجتماعی بود که هدفشان عبارت بودند از:

الف - نوسازی و دموکراتیک کردن جامعه ایران.

ب - تبدیل قدرت سیاسی خودکامه به قدرت مقید به قانون.

ج - ایجاد نظام یکپارچه و منسجم به جای نظام از هم گسیخته دوره قاجار.

د - فراهم آوردن امکان مشارکت جامعه در زندگی سیاسی.

ه - ایجاد تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای غلبه بر عقب‌ماندگی و انحطاط بود که البته انقلاب مشروطیت با کودتای ۱۲۹۹ رضاخان و حمایت امپریالیسم انگلیس شکست خورد.

هرچند که در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (امپریالیسم آمریکا بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران) مصدق و حواریونش به دنبال بازتولید انقلاب شکست‌خورده مشروطیت در دوران دیکتاتوری ۲۰ سال رضاخان بودند، اما با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ پروژه بازتولید انقلاب مشروطیت آن‌ها هم شکست خورد و همین امر باعث گردید که مردم ایران در فرایند اولیه پروسه تکوین انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ (در سال‌های ۵۷ - ۵۶ قبل از موج‌سواری و تثبیت هژمونی خمینی و حواریونش بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) به دنبال بازتولید مشروطیت شکست‌خورده (دوران پهلوی اول و پهلوی دوم توسط دو کودتای امپریالیستی سوم اسفند ۱۲۹۹ و ۲۸ مرداد ۱۳۳۲) باشند که با موج‌سواری خمینی و روحانیت دگماتیست حواریون او نه تنها این موج‌سواری باعث گردید که انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران شکست بخورد، بلکه مهمتر از آن اینکه باعث گردید تا نظام آلترناتیو رژیم سرنگون شده پهلوی، سنتز بازتولید مشروعه‌خواهان (به جای بازتولید مشروطه‌خواهان) توسط خمینی و حواریونش بشود؛ یعنی همان جریان

ارتجاعی و دگماتیستی که از ۱۵ خرداد ۴۲ با شعار زن‌ستیزانه (روحانیت دگماتیست در کادر اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعبدگرای حوزه‌های فقهی) تکوین پیدا کرده بودند و از همان زمان در راستای کسب قدرت سیاسی وارد سیاست شده بودند و از سال ۱۳۴۸ با ارائه نظریه ولایت فقیه دگماتیستی و ارتجاعی خمینی، این جریان تلاش می‌کرد تا با طرح گفتمان و نظریه استبدادساز ولایت فقیه، حرکت ارتجاعی خودشان را در راستای کسب قدرت سیاسی، چهره فقهی و کلامی و مذهبی و شیعی بدهند، در سال ۵۸ - ۶۰ توانستند رویکرد ارتجاعی و دگماتیستی مشروعه‌خواهان دوران مشروطیت بازتولید سیاسی و فقهی و کلامی و حقوقی بکنند.

فراموش نکنیم که منهای اینکه دو قشری که از خرداد ۴۲ تا سال ۵۷ از حرکت ارتجاعی و دگماتیستی خمینی و حواریونش دفاع می‌کردند عبارت بودند از قشر سنتی بازار و خرده بورژوازی سنتی شهر و روستا (که هر دو دارای رویکرد سنتی بودند) و منهای اینکه در تحلیل نهائی در کتاب ولایت فقیه خمینی، حاکمان مشروعیت خودشان را از آسمان می‌گیرند نه از مردم و منهای اینکه خمینی از سال ۴۲ و به خصوص در چارچوب نظریه استبدادساز ولایت فقیه خودش به دنبال اسلام حکومتی برای کسب قدرت سیاسی بود (نه اسلام اجتماعی و نه اسلام مدنی) و منهای اینکه خمینی از سال ۴۲ به درستی فهمیده بود که اگر بخواهد حرکت کسب قدرت سیاسی خود را در برابر گفتمان مسلط جبهه ملی و حرکت مصدق به صورت یک گفتمان مسلط در جامعه ایران درآورد، باید گفتمان کسب قدرت سیاسی خودش و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهی را به صورت گفتمان مذهبی در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعبدگرا مطرح کند (که البته نظریه استبدادساز و کتاب «ولایت فقیه» خمینی محصول و سنتز این رویکرد بود) و منهای اینکه خمینی

از سال ۴۲ به خوبی می‌دانست که برای فرهنگ‌سازی در جامعه ایران بر پایه رویکرد کسب قدرت سیاسی و اسلام فقهاتی راهی جز تکیه بر مذهب تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعبدگرای حوزه‌های دگماتیست فقهی وجود ندارد، از همه این‌ها مهم‌تر اینکه نظریه استبدادساز ولایت فقیه و کتاب ولایت فقیه خمینی همان اندیشه‌های شیخ فضل الله نوری یا مشروعه‌خواهانه ارتجاعی و دگماتیست دوران مشروطیت می‌باشد که خمینی توانست با تکیه بر فقه و کلام دگماتیستی حوزه‌های فقهی بدل به مانیفست و گفتمان اسلام دگماتیست حکومتی بکند. همان اسلام حکومتی که در طول ۴۳ سال گذشته (از انقلاب ۵۷ الی زماننا هذا) با ظهور هیولای داعش شیعی و داعش سنی در سطح منطقه تمامی کشورهای مسلمان از خاور دور تا خاورمیانه و تا شمال و غرب آفریقا بدل به آتش و خون کرده است.

باری، این همه باعث گردید که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (که در نهایت مولود گفتمان ولایت فقیه و گفتمان تشخیص مصلحت نظام خمینی می‌باشد) خود محصول کودتای نظری و گفتمانی مشروعه‌خواهان بر علیه مشروطیت و مشروطه‌خواهان بشود لذا در همین رابطه بود که خمینی در سخنرانی که در تاریخ ۲۴ خرداد سال ۶۰ (شش روز قبل از ۳۰ خرداد سال ۶۰) بر علیه جبهه ملی کرد، علاوه بر اینکه در این سخنرانی خمینی جبهه ملی را مرتد خواند و علاوه بر اینکه در این سخنرانی خمینی مصدق را کافر اعلام کرد و علاوه بر اینکه در این سخنرانی خمینی از مهندس بازرگان و نهضت آزادی خواست که از جبهه ملی و مصدق فاصله بگیرند و بر علیه جبهه ملی به جبهه ارتجاعی او بپیوندند، از همه مهم‌تر اینکه در این سخنرانی خمینی با ذبح کردن جبهه ملی و مصدق به دنبال انتقام از مشروطیت بود و تلاش کرد تا مانند جلال آل احمد مشروطیت را در پای مشروعیت ذبح نماید. لازم به ذکر است که سخنرانی ۲۴ خرداد خمینی بر علیه موضع‌گیری منفی جبهه ملی

نسبت به لایحه قصاص دست‌ساز سید محمد بهشتی بود، چراکه قبل از آن جبهه ملی طی اطلاعیه‌ای ضمن اعلام ضد انسانی بودن لایحه قصاص بهشتی، از مردم ایران دعوت کرده بود که در ۲۵ خرداد در اعتراض به لایحه قصاص اقدام به تظاهرات بکنند؛ که البته «همین فراخوانی جبهه ملی برای تظاهرات در روز ۲۵ خرداد ۱۳۶۰ در خصوص مقابله با لایحه قصاص بهشتی باعث گردید که خمینی نسبت به بازتولید هژمونی طلبانه و آلترناتیوی قدرت خودش توسط جبهه ملی احساس خطر بکند.

از اینجا بود که خمینی در سخنرانی ۲۴ خرداد سال ۶۰ بر علیه جبهه ملی غیر از انتقام از مشروطیت و غیر از ذبح کردن مشروطیت در پای مشروعیت، به دنبال مبارزه با بازتولید آلترناتیوی جبهه ملی (که در حقیقت بازتولید مشروطیت در برابر رویکرد مشروعه‌خواهانه خودش) هم بود. بر این مطلب بیافزائیم که در خصوص بازتولید هژمونی و آلترناتیوی جبهه ملی در برابر رژیم مطلقه فقاهتی خمینی، توسط فراخوانی تظاهرات ۲۵ خرداد ۶۰ بر علیه لایحه قصاص، مجاهدین خلق (که خودشان را رهبر واقعی انقلاب سال ۵۷ مردم ایران می‌دانستند و مسعود رجوی بارها از انقلاب سرقت شده یاد می‌کرد و حاضر به قبول و تائید هیچگونه آلترناتیو دیگری غیر خودشان برای رژیم مطلقه فقاهتی خمینی نبودند) هم مخالف بازتولید آلترناتیوی جبهه ملی در سال ۶۰ بودند لذا به همین دلیل بود که اگرچه خود سازمان مجاهدین خلق، قبل از اعلام جبهه ملی دستور تظاهرات سراسری در روز ۲۵ خرداد سال ۶۰ داده بودند و به دنبال آن بودند تا آنچنانکه مسعود رجوی می‌گفت یک تظاهرات بزرگ توده‌ای در برابر قدرت خمینی و حواریونش به نمایش بگذارند، با اعلام فراخوانی جبهه ملی جهت تظاهرات بر علیه لایحه قصاص بهشتی، مجاهدین خلق در تصمیم تظاهرات ۲۵ خرداد سال ۶۰ تجدید نظر کردند و انجام این تظاهرات را به ۳۰ خرداد سال ۶۰ محول کردند.

باز هم تاکید می‌کنیم که در خصوص دعوت به تظاهرات ۲۵ خرداد سال ۶۰ جبهه ملی، مخالفت با انجام این تظاهرات توسط خمینی و مجاهدین خلق (البته با دو زاویه متفاوت) بیشتر در راستای نفی بازتولید آلترناتیوی جبهه ملی در برابر رژیم مطلقه فقاهتی خمینی بود. چراکه هم خمینی و هم سازمان مجاهدین خلق به صورت موازی خودشان را رهبر و صاحب انقلاب می‌دانستند و صد البته جنگ خمینی و حواریونش با مجاهدین خلق هم (که از همان اسفند ماه سال ۵۷ با حمله چماقداران محمد یزدی به دفاتر سازمان مجاهدین خلق در قم شروع شده بود، الی الان) همه در راستای نفی آلترناتیوی آن‌ها نسبت به قدرت حاکم می‌باشد نه چیزی دیگر، بنابراین در سال ۶۰ «هر دو با رویکرد تمامیت‌خواهی به دنبال همه قدرت سیاسی حاکم برای خود بودند» بنابراین، از اینجا بود که مجاهدین خلق پس از عدم امکان انجام تظاهرات در ۲۵ خرداد سال ۶۰ پروژه تظاهرات ۳۰ خرداد سال ۶۰ را در راستای تحقق یک تظاهرات بزرگ توده‌ای در برابر خمینی و حواریونش در دستور کار خود قرار دادند.

باری، از اینجا است که می‌توانیم در تحلیل تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد سال ۶۰ بگوئیم که:

۱- در ظاهر طبق گفته مجاهدین خلق تظاهرات ۳۰ خرداد سال ۶۰ از طرف این سازمان «در حمایت از بنی صدر و اعتراض به عدم کفایت سیاسی او توسط مجلس رژیم حاکم و مخالفت با پروژه یک دست کردن قدرت سیاسی توسط خمینی آن هم در دست حواریون دگماتیست و ارتجاعی خودش بود.»

۲- در تظاهرات ۳۰ خرداد ۶۰ «مجاهدین خلق مسلح نبودند، اما دستور مقاومت در برابر حمله چماقداران و نیروهای امنیتی و نظامی و انتظامی رژیم را داشتند، لذا همین امر باعث گردید که بیش از ۵۰۰ هزار نفر در تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد مجاهدین خلق بر علیه رژیم در تهران شرکت کنند که البته در این رابطه می‌توانیم

از تظاهرات ۳۰ خرداد سال ۶۰ به عنوان یک شاهکار تشکیلاتی سازمان مجاهدین خلق یاد بکنیم». یادآوری می‌کنیم که جمعیت عظیم تظاهرات در روز ۳۰ خرداد سال ۶۰ پس حرکت از میدان انقلاب و جلو دانشگاه تهران به سمت میدان فردوسی، «همین که تظاهرات به میدان فردوسی تهران رسید، توسط نیروهای سرکوبگر رژیم از همه طرف به رگبار مسلسل‌ها بسته شدند» و حاصل آن شد که جمعیت عظیم تظاهرات به سرعت پراکنده شدند، بنابراین در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که در ۳۰ خرداد سال ۶۰ حتی یک گلوله هم از طرف مجاهدین خلق به طرف نیروهای مسلح رژیم شلیک نشد، هرچه گلوله می‌بارید توسط نیروهای سرکوبگر رژیم بود.

۳- اگرچه طبق اعلام قبلی مجاهدین خلق قرار بر آن بود که تظاهرات از میدان انقلاب و دانشگاه تهران (در روز ۳۰ خرداد سال ۶۰) شروع بشود و به جلو مجلس رژیم در اعتراض به رأی عدم کفایت بنی صدر منتهی گردد، ولی در واقع امر و در عرصه میدانی موضوع غیر از این شد، چراکه آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، «مجاهدین خلق از ۲۵ خرداد سال ۶۰ (آنچنانکه مسعود رجوی هم در مصاحبه خود اعلام کرده بود) به دنبال انجام یک تظاهرات بزرگ توده‌ای در برابر خمینی و حواریونش بودند، نه به دنبال تسخیر مجلس رژیم مطلقه فقهاتی». لذا همین امر باعث گردید که مسیر تظاهرات در روز ۳۰ خرداد از میدان انقلاب و جلو دانشگاه تهران به سمت میدان فردوسی و از میدان فردوسی به سمت خیابان تخت جمشید و سفارت اشغال شده آمریکا بشود، نه از میدان انقلاب به چهارراه حافظ و مجلس رژیم.

۴- اگرچه از ۱۷ خرداد سال ۶۰ (پس از توقیف و ممنوع شدن انتشار روزنامه‌ها و مطبوعات سیاسی غیر وابسته به رژیم توسط قوه قضائیه رژیم) مجاهدین خلق برعکس گذشته تصمیم به مقاومت در برابر نیروهای سرکوبگر رژیم گرفتند ولی «نخستین اعلامیه سیاسی - نظامی

مجاهدین خلق در ۲۷ خرداد سال ۶۰ (سه روز قبل از ۳۰ خرداد ۶۰) پس از حمله نیروهای سرکوبگر رژیم به خانه پدری مهدی ابریشم‌چی صورت گرفت.»

۵- بدون تردید تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد سال ۶۰ در تهران نخستین تجربه مجاهدین خلق در راستای انجام یک تظاهرات غیر مسلحانه توده‌ای برای نشان دادن قدرت آلترناتیوی خودشان در برابر خمینی و حواریونش بود.

۶- برعکس آنچه که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول بیش از چهار دهه گذشته تبلیغ کرده است، «۳۰ خرداد سال ۶۰ هرگز عرصه اعلام قیام مسلحانه مجاهدین خلق نبود» بلکه آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم «۳۰ خرداد سال ۶۰ فقط و فقط در راستای اعلام آلترناتیوی مجاهدین خلق در برابر قدرت خمینی و حواریونش بود»؛ و لذا به همین دلیل بود که «مجاهدین خلق حاضر به تظاهرات در ۲۵ خرداد سال ۶۰ که توسط جبهه ملی اعلام شده بود، نشدند.»

۷- تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد سال ۶۰ طبق فراخوانی مجاهدین خلق بود، نه فراخوانی جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران، بنابر این در این رابطه است که باید «تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد سال ۶۰ را در ادامه سلسله تظاهرات خیابانی مجاهدین خلق تعریف بکنیم که از ۱۹ خرداد سال ۶۰ به صورت موضعی شروع شده بودند و تا قبل از ۳۰ خرداد سال ۶۰ مجاهدین خلق به دنبال آن بودند تا توسط تظاهرات موضعی در نقاط مختلف شهر تهران شرایط برای پیوند آنها در میدان انقلاب و جلو دانشگاه تهران فراهم بکنند، اما در ۳۰ خرداد ۶۰ طبق فراخوان قبلی مجاهدین خلق این تظاهرات از میدان انقلاب و جلو دانشگاه تهران شروع شد.»

۸- شروع مبارزه مسلحانه مجاهدین خلق با رژیم از ۷ تیرماه ۶۰ می‌باشد، نه از ۳۰ خرداد سال ۶۰. مجاهدین خلق با انفجار ساختمان حزب جمهوری اسلامی

(وابسته به رژیم که باعث کشته شدن ده‌ها مهره‌های کلیدی حاکمیت شد) مبارزه مسلحانه خودشان را با رژیم در تاریخ ۷ تیرماه ۶۰ شروع کردند. طبق اعلام خود مجاهدین خلق ورود به فاز نظامی مولود شکست پروژه حرکت خیابانی مجاهدین خلق در ۳۰ خرداد سال ۶۰ بوده است، بنابراین «اعلام مبارزه مسلحانه از ۷ تیرماه سال ۶۰ توسط مجاهدین خلق، در ادامه تظاهرات ۳۰ خرداد سال ۶۰ نبود، بلکه مولود شکست مجاهدین خلق در انجام تظاهرات خیابانی بود». اگر چه «رژیم با شروع اعدام‌های سراسری از شامگاه ۳۰ خرداد ۶۰ به دنبال آن بودند که مجاهدین خلق را وارد استراتژی واکنشی و عکس‌العملی قهرآمیز بکنند تا توسط آن مسیر برای سرکوب قهرآمیز کنش‌گران جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران و در رأس آنها مجاهدین خلق هموار بشود، ولی نیروهای امنیتی رژیم هرگز تصور آن را نمی‌کردند که استراتژی قهرآمیز مجاهدین خلق در ۷ تیرماه با آن هزینه بسیار سنگین برای رژیم شروع بشود.»

۹ - مجاهدین خلق اگر چه با انفجار ۷ تیر ماه ۶۰ ساختمان حزب جمهوری در سرچشمه تهران به دنبال اعلام و شروع مبارزه مسلحانه بودند، ولی به ضرس قاطع می‌توان داورى کرد که برعکس آنچه که خود مجاهدین خلق تبلیغ می‌کردند، انفجار ساختمان حزب جمهوری در ۷ تیر ۶۰ در راستای استراتژی سرنگونی رژیم نبود، چراکه اگر مجاهدین خلق توسط انفجار ساختمان حزب جمهوری در ۷ تیر ماه به دنبال استراتژی سرنگونی حکومت می‌بودند، می‌بایست از فردای ۷ تیرماه مجاهدین خلق تظاهرات مسلحانه خیابانی خود را شروع می‌کردند و این در حالی است که مجاهدین خلق از فردای انفجار ۷ تیر تا ه مرداد ۶۰ (نزدیک به یک ماه) که مسعود رجوی و بنی صدر از کشور خارج شدند و به فرانسه رفتند تقریباً هیچگونه عمل مسلحانه و تظاهرات مسلحانه خیابانی نداشتند که خود این امر نشان دهنده

آن می‌باشد که مجاهدین خلق از فردای انفجار ۷ تیرماه ۶۰ ساختمان حزب جمهوری، به دنبال برنامه‌ریزی جهت خارج کردن مسعود رجوی و بنی صدر از کشور بودند؛ و باز خود این امر نشان دهنده آن است که حتی خود مجاهدین خلق از قبل از انفجار ساختمان حزب جمهوری نمی‌توانستند به بزرگی حجم کشته‌شدگان انفجار حزب جمهوری فکر بکنند. معنای دیگر این حرف آن است که حجم گسترده کشته‌شدگان در انفجار ساختمان حزب در ۷ تیر ماه سال ۶۰ مجاهدین خلق را به این تحلیل رسانید که مقاومت در برابر خشونت برنامه‌ریزی شده رژیم جهت انتقام از مجاهدین خلق در شرایطی که توازن قوا در عرصه میدانی به سود خمینی و حواریونش می‌باشد، غیر ممکن می‌باشد. لذا همین امر باعث گردید تا مجاهدین خلق از بعد از ۷ تیرماه ۶۰ (پس از انفجار ساختمان حزب) به دنبال برنامه‌ریزی جهت حفظ رهبری با خروج آنها از کشور بشوند. همچنین در این رابطه است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که استراتژی مبارزه مسلحانه مجاهدین خلق از ۷ تیرماه ۶۰ یک استراتژی واکنشی و عکس‌العملی در برابر سرکوب تظاهرات قهرآمیز رژیم در ۳۰ خرداد سال ۶۰ بوده است؛ یعنی همان پروژه‌ای که دستگاه‌های سرکوب‌گر و امنیتی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم دنبال می‌کردند.

باری، از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «حتی خود پروسه تکوین ۳۰ خرداد ۶۰ به صورت غیر مستقیم توسط دستگاه‌های امنیتی رژیم مطلقه فقاهتی بر مجاهدین خلق تحمیل شده بود» و دلیل این امر هم آن است که «مجاهدین خلق از طریق نفوذی‌های خود (در جلسه اردیبهشت ماه سال ۶۰ نیروهای امنیتی رژیم با خمینی) در خصوص تصمیم سرکوب فراگیر و قهرآمیز کنش‌گران جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران تحت هژمونی مجاهدین خلق، توسط رژیم مطلع بودند» و البته قبل از ۳۰ خرداد ۶۰ خود مجاهدین

خلق این خبر را در جامعه افشا کرده بودند. مع هذا، از اینجا است که در مقایسه بین استراتژی خمینی و حواریونش با استراتژی مجاهدین خلق (در پروسه تکوین ۳۰ خرداد ۶۰ تا ۷ تیرماه ۶۰ و تا ۵ مرداد ۶۰ و تا شهریور ۶۰ و تا ۵ مهرماه ۶۰ و غیره) باید بگوئیم که «استراتژی سرکوب‌گرانه قهرآمیز خمینی و حواریونش یک استراتژی فعال بود، اما استراتژی قهرآمیز و مبارزه مسلحانه مجاهدین خلق یک استراتژی عکس‌العملی بود». لذا همین امر باعث گردید که «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از ۳۰ خرداد سال ۶۰ تا تابستان سال ۶۷ بتوانند مسیر قلع و قمع و سرکوب همه جانبه کنش‌گران جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران را هموار نماید» اما برعکس «مجاهدین خلق پس از چهار دهه که از ۳۰ خرداد ۶۰ می‌گذرد و پس از چهار دهه که از عمر مبارزه مسلحانه آنها می‌گذرد، هنوز اندر خم یک کوچه هستند» و شاید بهتر باشد که بگوئیم که در این رابطه «نه تنها مجاهدین خلق در طول بیش از چهار دهه گذشته نتوانسته‌اند به اهداف خود برسند بلکه به لحاظ پتانسیل اجتماعی و سیاسی حتی به قبل از ۳۰ خرداد ۶۰ هم عدول کرده‌اند» و باز در آن رابطه است که باید داور می‌کنیم که «تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد سال ۶۰ مجاهدین خلق یک پروژه نارس و ناکام و ناتمام بود» زیرا:

اولاً سرکوب قهرآمیز تظاهرات مجاهدین در میدان فردوسی در ۳۰ خرداد ۶۰ و در ادامه آن شروع اعدام‌ها و بگیر و ببند و تیغ و داغ و درفش و زندان و شکنجه‌های رژیم مطلقه فقهاتی از شامگاه ۳۰ خرداد سال ۶۰ خود به معنای پایان و خاتمه یافتن پتانسیل انقلابی، انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ در جامعه ایران بوده است.

ثانیاً سرکوب قهرآمیز تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد ۶۰ مجاهدین خلق توسط نیروهای سرکوب‌گر رژیم و همراه با آن حاکمیت فضای اختناق و سرکوب و آنتاگونیست بر کشور ایران (آن هم در حداقل زمان ممکن) باعث

گردید که بزرگترین تشکیلات و میلیشیای کشور به علت عدم آمادگی برای مبارزه مسلحانه در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ بدل به یک جریان چریکی بشوند که تنها می‌توانستند اقدام به ترور بکنند (بر خلاف ادعای قبلی مجاهدین خلق که مدعی بودند که خود را برای استراتژی ارتش خلقی در داخل کشور آماده کرده‌اند). یادآوری می‌کنیم که تشکیلات مجاهدین خلق تا ۳۰ خرداد ۶۰ یک تشکیلات سیاسی بود و تمامی افراد آن از بالا تا پایین در سطح کشور به صورت علنی فعالیت و مبارزه می‌کردند و همه آنها چهره‌های شناخته شده برای دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی بودند.

پر واضح است که با حاکمیت فضای سرکوب و اختناق بر جامعه ایران از فردای ۳۰ خرداد ۶۰ این تشکیلات بزرگ هرگز نمی‌توانست بدل به یک تشکیلات مخفی بشود تا بتواند مبارزه مسلحانه‌ای که (یک هفته بعد مجاهدین خلق با انفجار ساختمان حزب جمهوری به صورت رسمی شروع کردند) مدیریت بکنند، در نتیجه همین امر باعث گردید که از فردای ۳۰ خرداد ۶۰ قاعده عظیم تشکیلات سازمان مجاهدین خلق آواره پارک‌ها و خیابان‌ها و در به در، در اینجا و آنجا بشوند تا آنجا که حتی آنها مجبور بودند که جلسات تیمی خودشان را هم در پارک‌ها بگذارند؛ و لذا دسته دسته آنها توسط نیروهای سرکوب‌گر رژیم دستگیر می‌شدند و در حداقل زمان ممکن در زیر شکنجه‌های قرون وسطائی قرار می‌گرفتند و یا اعدام می‌شدند و دستگاه سرکوب‌گر رژیم با بی‌رحمانه‌ترین شکل آنها را درو می‌کردند.

باری، آنچنان سرکوب هولناک رژیم مطلقه فقهاتی از ۳۰ خرداد ۶۰ به بعد بر تشکیلات مجاهدین خلق کارآمد شد که همان مجاهدین خلقی که در ۳۰ خرداد ۶۰ توانستند در فاز سیاسی بیش از ۵۰۰ هزار نفر در تظاهرات تاریخی ۳۰ خرداد از میدان انقلاب تا میدان فردوسی بسیج کنند و بزرگترین تظاهرات اپوزیسیون

بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را در طول دو سال و نیم بر پا کنند، پس از ورود به فاز مبارزه مسلحانه در بزرگترین حرکت مسلحانه‌ای که در خیابان گرگان در شهریور ماه و یا در پنجم مهرماه ۶۰ به طرف جماران بر پا کردند، آن تظاهرات بیش از پانصد هزار نفری فاز سیاسی ۳۰ خرداد ۶۰ بدل به تظاهرات چند صد نفری مسلحانه شد؛ و البته در ادامه آن همان تظاهرات مسلحانه چند صد نفری هم آب شدند و تنها محدود به تیم‌های عملیاتی دو نفره و سه نفره شدند و باز در ادامه آن باعث خروج از کشور و استقرار در عراق و حمله فروغ و کشتار هولناک رژیم چه در جبهه و چه در همان تابستان ۶۷ در زندان‌ها گردید و همچنان بعداً هم پس از تهاجم امپریالیستی آمریکا به عراق باعث خروج از عراق و... گردید، در هر حال «این منحنی حرکت مجاهدین خلق در بیش از چهار دهه پساً ۳۰ خرداد ۶۰ نشان دهنده آن است که مجاهدین خلق هیچ دستاورد مهم سیاسی نتوانسته است در طول بیش از چهار دهه گذشته پساً ورود به مبارزه مسلحانه حاصل نمایند.»

ثالثاً از ۳۰ خرداد سال ۶۰ با استقرار فضای مطلق سرکوب و اختناق و آنتاگونیست بر جامعه ایران «کنش‌گران جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران وارد فرایند جدیدی از حرکت خودشان شدند» که مختصات این فرایند جدید عبارت بودند از:

الف - دیگر مانند گذشته «امکان مبارزه علنی سیاسی حتی با پرداخت هزینه بالا برای آنها وجود نداشت.»

ب - با عنایت به اینکه کلیه تشکیلات جریان‌های جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران (حتی خود سازمان مجاهدین خلق هم) بر پایه کار سیاسی شکل گرفته بودند، بنابراین، طبیعی بود که با بسته شدن فضا و حاکمیت اختناق و سرکوب و آنتاگونیست بر جامعه ایران (و به خصوص از ۷ تیرماه با اعلام مبارزه مسلحانه توسط مجاهدین خلق) «دیگر تشکیلات و سازماندهی مربوط به دوران کار سیاسی حداقل پتانسیل جهت مبارزه کار

سیاسی، حتی در شکل مخفی آنها نداشت». در نتیجه این همه باعث گردید که «مبارزه مسلحانه هم از خصلت تبلیغی (برعکس ادعای نظریه‌پردازان چریک‌گرائی در ایران از بیژن جزنی تا محمد حنیف‌نژاد) فاقد بشود و تنها به شکل ترورهای فردی جهت انتقام‌گیری از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم درآید». علی‌هذا، بدین ترتیب بود که «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جهت ضربه زدن به مجاهدین خلق، تلاش می‌کرد با گسترده کردن موج اعدام‌ها و شکنجه‌ها و زندان‌ها و کشتار در صحنه، هزینه مبارزه را برای کنش‌گران سازمان مجاهدین خلق بالا ببرد، به طوری که در این رابطه اوج خشونت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند پساً ۳۰ خرداد ۶۰ بدانجا رسید که حتی هواداران و سمپات‌های درجه سوم و چهارم تشکیلاتی و غیر تشکیلاتی مجاهدین خلق را بدون حداقل بازجوئی و بدون آنکه حتی هویت شخصی آنها مشخص بشود با بی‌رحمانه شکل ممکن شکنجه و اعدام می‌کردند.»

ج - فضای آنتاگونیست و اختناق و سرکوب مطلق حاکم بر جامعه ایران توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند پساً ۳۰ خرداد ۶۰ بیش از همه باعث دو قطبی شدن فضای سیاسی جامعه ایران شد که از یک طرف رژیم مطلقه فقهاتی حاکم قرار داشت و از طرف دیگر سازمان مجاهدین خلق قرار گرفته بود و همین «دوقطبی شدن فضای سیاسی جامعه ایران (در فرایند پساً ۳۰ خرداد سال ۶۰) باعث گردید که تمامی جریان‌های دیگر جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران (اعم از مذهبیون و ملیون و مارکسیست‌ها) که می‌خواستند به صورت مستقل جدای از جنگ خشونت‌بار دو قطبی فوق و جدای از استراتژی چریک‌گرائی و مبارزه مسلحانه با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مبارزه کنند، از متن پراکسیس سیاسی - اجتماعی جامعه ایران به حاشیه بروند و در حاشیه هم برای آنها راهی جز تماشگری صحنه نبرد دو قطب

فوق باقی نمانده بود»، بنابراین همین پاسیف شدن جریان‌های جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران در عرصه پراکسیس سیاسی و اجتماعی باعث گردید که (در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰) تمامی تشکیلات این جریان‌ها گرفتار بحران عظیم درون تشکیلاتی و انشعاب و فروپاشی و فرار از کشور و غیره بشوند؛ به عبارت دیگر، حاصل همه این‌ها آن شد که در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ «سرنوشت تمامی جریان‌های دیگر جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران به صورت مستقیم و غیر مستقیم به سرنوشت مجاهدین خلق متصل بشود که البته خود مجاهدین خلق هم در این راستا گام برمی‌داشتند و جز این چیز دیگری نمی‌خواستند».

د - در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ (برعکس قبل از آن) به خاطر حاکمیت اختناق و سرکوب مطلق بر فضای جامعه ایران و حاکمیت گفتمان مبارزه مسلحانه و ترور و چریک‌گرایی و دو قطبی شدن فضای سیاسی جامعه ایران، دیگر «برای جریان‌های جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران امکان تکیه بر عنصر سازماندهی اجتماعی (در عرصه جنبش‌های دینامیک سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی تکوین یافته از پائین) وجود نداشت». لذا همین امر باعث گردید تا «دوباره تئوری شکست‌خورده حرکت موتور بزرگ توسط موتور کوچک (دوران چریک‌گرایی) بر جامعه ایران به صورت گفتمان مسلط درآید که حاصل میدانی آن جایگزین شدن رویکرد پیشاهنگی به جای مردم و جامعه ایران بود».

ه - در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ به علت حاکمیت سرکوب و اختناق مطلق بر فضای جامعه ایران و دو قطبی شدن فضای جامعه، «جامعه جنبشی دینامیک اجتماعی (خودجوش و خودسازمانده و تکوین یافته از پائین از جنبش زنان تا جنبش کارگران و حتی جنبش‌های اقلیت‌های قومی و مذهبی) روندی رو به رکود پیدا کردند» و البته دلیل این هم آن بود که در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ و به خصوص با شروع مبارزه مسلحانه

مجاهدین خلق از ۷ تیرماه ۶۰ «هزینه مبارزه دموکراتیک در همه عرصه‌ها برای کنش‌گران جنبش‌های دینامیک صنفی و مدنی و سیاسی به شدت بالا رفت». لذا طبیعی است که هرچه هزینه مبارزه برای کنش‌گران جنبش‌های دینامیک صنفی و مدنی و سیاسی بالا برود، شرایط برای رکود این جنبش‌های اجتماعی (خودجوش و خودسازمانده و تکوین یافته از پائین) فراهم می‌گردد و برعکس هر چه هزینه مبارزه برای کنش‌گران این جنبش‌های دینامیک مدنی و صنفی و سیاسی پائین بیاید شرایط برای اعتلای این جنبش‌های دینامیک اجتماعی فراهم می‌گردد.

یادمان باشد که برعکس «جنبش اپوزیسیون جریان‌های جامعه سیاسی (که می‌توانند با تغییر شرایط، پراکسیس سیاسی خود را از صورت تشکیلات و مبارزه علنی به صورت تشکیلات و مبارزه مخفی درآورند) جنبش‌های اجتماعی دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین تنها در فضای علنی (آن هم در شکل کار سیاسی و کار مدنی و کار صنفی) می‌توانند مبارزه صنفی و سیاسی و مدنی خود را برای دستیابی به حقوق دموکراتیک خودشان گسترش بدهند» بنابراین، هر چه «فضای سیاسی جامعه بسته بشود و مبارزه شکل مخفی و زیر زمینی پیدا کند، امکان اعتلای مبارزه آن جنبش‌های دینامیک اجتماعی سه مؤلفه‌ای مدنی و صنفی و سیاسی ضعیف‌تر می‌گردد» اضافه کنیم که عامل اصلی شکست استراتژی چریک‌گرایی و مبارزه مسلحانه (که از نیمه دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ به عنوان گفتمان مسلط در جامعه ایران در آمده بود) همین ناتوانی آن جنبش چریکی در پیوند با جنبش‌های دینامیک اجتماعی بود، به عبارت بهتر شاید بتوانیم بگوئیم که «عامل اصلی شکست جنبش چریک‌گرایی در کشور ایران همین جایگزین شدن جنبش چریکی به جای جنبش‌های اجتماعی دینامیک گروه‌های مختلف جامعه ایران بوده

است». بدون تردید «مهم‌ترین فونکسیون استراتژی مبارزه مسلحانه مجاهدین خلق (در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰) بالا بردن هزینه مبارزه دموکراتیک و علنی و عدم امکان مبارزه علنی و کار سیاسی و کار مدنی و کار صنفی، برای کنش‌گران جنبش‌های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین بود» که البته خود این امر به معنای «پایان و ختم حداقل پتانسیل فضای سیاسی باقی مانده از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران بود».

و - اگر چه در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ مجاهدین خلق با اعلام استراتژی مبارزه مسلحانه به دنبال تثبیت خودشان به عنوان تنها آلترناتیو در برابر حاکمیت مطلقه فقهاتی بودند و همچنین به دنبال کسب هژمونی بر جنبش اپوزیسیون جریان‌های جامعه سیاسی ایران (اعم از مارکسیست‌ها و ملیون و جریان‌های اپوزیسیون مذهبی و غیره) بودند و باز به دنبال تثبیت آلترناتیوی خود در برابر حاکمیت مطلقه فقهاتی، در برابر جامعه جهانی و در رأس آنها کشورهای متروپل سرمایه‌داری بودند و به دنبال آن بودند که (با شعار: «این ماه، ماه خون است - خمینی سرنگون است») در راستای کسب قدرت سیاسی از بالا و سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم حرکت کنند و به دنبال آن بودند که (توسط تظاهرات مسلحانه که از ۱۶ شهریور ۶۰ در خیابان‌گران تهران شروع کردند) بتوانند، در چارچوب قدرت تشکیلاتی و قدرت سلاح و ترور توازن قوا در عرصه میدانی به سود خود تغییر بدهند و به دنبال آن بودند که با تشدید عملیات نظامی در عرصه میدانی جلو تهاجم دستگاه‌های امنیتی به خانه‌های تیمی و تشکیلات مخفی خود را بگیرند و به دنبال آن بودند تا با ترور مهره‌های کلیدی رژیم مطلقه فقهاتی، ناکارآمدی این رژیم را افزایش بدهند و به دنبال آن بودند که توسط ترور و وارد کردن ضربات فیزیکی بر دستگاه‌های چند لایه امنیتی و سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم،

ترس مردم ایران توسط مطلق کردن قدرت رژیم مطلقه فقهاتی بشکنند و به دنبال آن بودند که با کسب هژمونی بر جنبش اپوزیسیون جریان‌های جامعه سیاسی ایران شرایط برای پیوند کنش‌گران جنبش اپوزیسیون جریان‌های جامعه سیاسی ایران به تشکیلات و حرکت خود فراهم نمایند؛ و به دنبال آن بودند که توسط حمایت همه جانبه از بنی صدر (در فرایند پسا وفات سید محمود طالقانی) و جدا کردن بنی صدر از حاکمیت و پیوند با بنی صدر و خارج کردن او از ایران و ایجاد شورای ملی مقاومت، علاوه بر یکدست کردن حاکمیت توسط خمینی و حواریونش و پایان دادن به جنگ ارتجاع و لیبرالیسم در حاکمیت (که برای مدت دو سال نیم در فرایند پسا انقلاب ۵۷ تضاد تعیین کننده‌ای در عرصه سیاسی ایران بود) و مطلق کردن قدرت ارتجاع (تحت هژمونی خمینی و حواریونش) در حاکمیت امکان هر گونه تحول و اصلاح سیاسی از بالا با تکیه بر جناح‌های درونی قدرت (که در آن شرایط توسط جناح راست مارکسیست‌ها تحت هژمونی حزب توده و جناح راست سازمان فدائیان خلق دنبال می‌شد) از بین ببرند؛ و به دنبال آن بودند که با حاکمیت استراتژی مبارزه مسلحانه بر جامعه ایران (تحت هژمونی خود مجاهدین خلق) امکان هر گونه مبارزه سیاسی و اجتماعی تکوین یافته از پائین ایران را از بین ببرند و به دنبال آن بودند که توسط ضربات استراتژیک نظامی از مسیر نفوذی‌ها (مثل انفجار ساختمان حزب جمهوری در تیرماه و ساختمان نخست وزیری در شهریور ۶۰) و گسترده کردن ترور نیروهای رژیم و افزایش تظاهرات مسلحانه میدانی، وضعیت تدافعی برای نیروی‌های سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم فراهم نمایند تا توسط آن، شرایطی ایجاد بشود تا آنها بتوانند تشکیلات سیاسی گذشته خودشان را (در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰) به تشکیلات مخفی استحاله بدهند و به دنبال آن بودند که توسط پرواز جنگنده از پایگاه یکم شکاری تهران در

پنجم مرداد ۶۰ برای خارج کردن بنی صدر و رجوی از کشور، ضربه استراتژیک بر روحیه نظامی ارتش و سپاه در جنگ با عراق و صدام حسین وارد بکنند، اما آنچه که باعث گردید تا مجاهدین خلق نتوانند در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ در چارچوب استراتژی مبارزه مسلحانه خود به پیش‌بینی‌های خود دست پیدا کنند، عبارت بودند از اینکه:

اولاً «مجاهدین خلق در تحلیل مشخص از توازن قوا در عرصه میدانی و پایگاه اجتماعی خمینی دچار اشتباه استراتژیک شدند» زیرا با دیدن تظاهرات بیش از ۵۰۰ هزار نفری ۳۰ خرداد ۶۰ در تهران و تعمیم دادن آن به همه شهرهای کشور استنباط کردند که در عرصه اجتماعی جامعه ایران توازن قوا به سود آن‌ها می‌باشد و آن‌ها می‌توانند توسط مبارزه مسلحانه و سازماندهی توده‌های جامعه ایران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را سرنگون کنند. غافل از اینکه از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از دل انقلاب عظیم توده‌ای ضد استبدادی ۵۷ با هژمونی خمینی بیرون آمده بود (نه از دل کودتای امپریالیستی مثل رژیم پهلوی) و غافل از اینکه بخش عظیمی از پائینی‌های جامعه بزرگ ایران، هنوز در چارچوب همان اسلام دگماتیستی روایتی و زیارتی و ولایتی و فقهاتی تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تبعدگرا فکر می‌کردند و ایمان و اعتقاد داشتند و در طول دو سال و نیم پساانقلاب ۵۷ نه تنها توسط مجاهدین خلق هیچگونه تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین برای استحاله رویکرد دگماتیستی مذهبی آنها صورت نگرفته بود، بلکه جریان‌های دیگر جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران هم در آن شرایط در این رابطه گام مهمی بر نداشته بودند، لذا بدین ترتیب در فرایند پسا خرداد ۶۰ «اعماق جامعه ایران در چارچوب رویکرد اسلام دگماتیست فقهاتی تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تبعدگرا همچنان عکس خمینی را در ماه می‌دیدند و به دنبال ریش خمینی در لای قرآن‌های خود می‌گشتند و برای

ملاقات با خمینی در زیر دست و پا له می‌شدند.» ثانیاً «مجاهدین خلق در تبیین و تحلیل از قدرت تشکیلاتی و سازمانی و پایگاه اجتماعی خودشان دچار توهم و بزرگ‌بینی شده بودند». لهنذا، همین موضوع بزرگ‌بینی قدرت خود در برابر کوچک‌بینی قدرت خمینی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باعث گردید که حتی در تبیین استراتژی سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بر استراتژی کوتاه‌مدت تکیه بکنند، نه استراتژی درازمدت. به طوری که در این رابطه شاهد بودیم که مسعود رجوی در ۵ مرداد ۶۰ (پس از خروج از کشور به همراه بنی صدر و ورود به فرودگاه دوگل فرانسه) در برابر سؤال خبرنگار بی‌بی‌سی انگلستان که از او پرسید، شما فکر می‌کنید که حداکثر رژیم حاکم تا کی سرنگون بشود؟ او در پاسخ گفت: «من فکر نمی‌کنم بلکه ایمان و یقین دارم که رژیم حاکم حداکثر تا سه ماه دیگر سرنگون می‌شود». پر پیداست که همین تکیه بر استراتژی سرنگونی حاکمیت به صورت کوتاه‌مدت (مدت ۳ ماه، از ۳۱ خرداد ۶۰ تا ۱۶ شهریور ۶۰) باعث گردید که مجاهدین خلق به جز تکیه بر نیروهای نفوذی جهت انفجار نهادهای استراتژیک رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هیچگونه حرکت برنامه‌ریزی شده مسلحانه و سیاسی دیگری در عرصه میدانی نداشته باشند. البته مهم‌ترین عملیات مجاهدین در طول این سه ماه عبارت بودند از:

اول - انفجار ساختمان حزب جمهوری در ۷ تیرماه ۶۰.
دوم - پرواز خروج مسعود رجوی و بنی صدر در ۵ مرداد ۶۰.

سوم - انفجار در دادگاه انقلاب و کشته شدن قدوسی رئیس دادگاه انقلاب رژیم مطلقه فقهاتی.

چهارم - انفجار ساختمان نخست‌وزیری در پاستور در شهریورماه ۶۰.

آنچنانکه فوقاً مطرح هم کردیم، همه این‌ها توسط نفوذی‌ها مجاهدین خلق صورت گرفتند، نه توسط

عملیات میدانی نظامی این تشکیلات؛ که خود این امر نشان دهنده آن است که «مجاهدین خلق در چارچوب طرح سرنگونی کوتاه‌مدت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، تنها بر پایه قدرت نیروهای نفوذی خودشان برنامه‌ریزی کرده بودند، نه مبارزه مسلحانه میدانی آنچنانکه مدعی بودند». لذا در این رابطه هم باید داوری کنیم که مجاهدین خلق «به صورت توهم‌آمیزی این قدرت نفوذی خودشان در دستگاه‌های حاکمیت بزرگ ارزیابی می‌کردند» که صد البته خود این امر هم یک اشتباه استراتژیک برای مجاهدین خلق بود، زیرا حتی یک تشکیلات نظامی باید در چارچوب پتانسیل نظامی و اجتماعی و توازن قوا در عرصه میدانی، استراتژی خودش را تعریف نماید نه بر اساس صرف نیروهای نفوذی.

ثالثاً «مجاهدین خلق در تحلیل آرایش تضادهای رژیم مطلقه فقهاتی هم دچار اشتباه و توهم شده بودند» زیرا آنها فکر می‌کردند که برای خمینی و حواریونش، جنگ با صدام حسین و ارتش عراق نسبت به جنگ درونی با مجاهدین خلق اولویت دارد. در صورتی که تجربه میدانی و حتی اطلاعات نفوذی‌های مجاهدین خلق در درون حاکمیت نشان می‌داد که خمینی و حواریونش (در نشست‌های امنیتی خود با سران سپاه و نیروهای امنیتی خود) از اردیبهشت ۶۰ یعنی یک ماه نیم قبل از ۳۰ خرداد ۶۰ به دنبال آن بودند تا جهت سرکوب مجاهدین خلق و جریان‌های جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران موضوع جنگ با صدام حسین و ارتش عراق را در خدمت جنگ داخلی درآورند نه برعکس. لذا به همین دلیل بود که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از ۳۰ خرداد ۶۰ تا ۱۹ بهمن سال ۶۰ که توانستند ضربه استراتژیک بر همه جریان‌های اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران و در رأس آنها مجاهدین خلق وارد نمایند، تکیه عمده بر جنگ درونی و اولویت سرکوب جریان‌های جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران و

در رأس آنها مجاهدین خلق قرار داده بودند؛ و در این مدت هیچگونه فعالیت چشم‌گیری در جبهه‌های جنگ با صدام حسین و ارتش عراق صورت ندادند. البته در تقسیم کار بین نیروهای نظامی، رژیم در آن زمان بر ارتش در جبهه‌های جنگ با ارتش صدام حسین و مبارزان کرد (جهت بازدارندگی حرکت ارتش صدام حسین و مبارزان کرد) تکیه محوری کرده بود و بر سپاه داخلی که در رأس آنها مجاهدین بودند تکیه محوری داشت.

رابعاً «مجاهدین خلق در خصوص پتانسیل تشکیلات امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هم دچار توهم شده بودند» چرا که آنها فکر می‌کردند که به علت تازه تأسیس بودن تشکیلات امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی و به علت تجربه تشکیلاتی بیش از دو دهه خود مجاهدین خلق، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در سرکوب تشکیلات مخفی آنها از آنچنان قدرتی برخوردار نمی‌باشد. یادآوری می‌کنیم که مطابق تحلیل مجاهدین خلق از کارائی قدرت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه جنگ برونی با عراق و جنگ درونی با مجاهدین خلق (و جریان‌های جنبش اپوزیسیون) آن‌ها بر این باور بودند که در جنگ، در جبهه برونی (مثل جنگ رژیم با ارتش عراق) نیروی نظامی تعیین‌کننده هستند، اما در جنگ داخلی با تشکیلات بزرگ و پیچیده‌ای مانند مجاهدین خلق آنها نیازمند به تشکیلات پیچیده امنیتی می‌باشند؛ که البته در تحلیل مجاهدین خلق در آن شرایط از توان تشکیلات امنیتی رژیم (بر پایه تجربه دو سال و نیم قبل از ۳۰ خرداد ۶۰) رژیم توان دستیابی به آن تشکیلات پیچیده امنیتی جهت ضربه زدن استراتژیک به تشکیلات عظیم مخفی مجاهدین خلق نخواهد داشت. بی‌شک آنها غافل از این بودند که سپاه و رژیم در طول دو سال و نیم قبل از ۳۰ خرداد سال ۶۰ علاوه بر اینکه تمامی مهره‌ها و تجربه‌ها و تجهیزات تشکیلات

امنیتی رژیم گذشته در بازسازی تشکیلات امنیتی خود به کار گرفته بودند، در این رابطه تجربه تشکیلات امنیتی و اطلاعاتی اتحاد جماهیر شوروی سابق هم به کار گرفته بودند. به طوری که شاهد بودیم که از فردای ۳۰ خرداد سال ۶۰ «سپاه و تشکیلات امنیتی وابسته به آن با پیچیده‌ترین مکانیسم‌های امنیتی به قلع و قمع تشکیلات مخفی جریان‌های اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران (که در رأس آنها مجاهدین خلق بودند) پرداختند»؛ که به عنوان مثال می‌توانیم از طرح مالک و مستأجر سپاه اشاره کنیم که توسط سلطه بر بنگاه‌های اطلاعاتی در سطح شهرها، آن‌ها توانستند بزرگترین ضربه تشکیلاتی بر جریان‌های اپوزیسیون سیاسی و در رأس آنها مجاهدین خلق وارد کنند. قابل ذکر است که طرح مالک مستأجر قبل از انقلاب ۵۷ در جریان سرکوب جریان‌های چریک‌گرا توسط ساواک رژیم کودتائی پهلوی برنامه‌ریزی شده بود که البته ساواک به علت پایگاه اجتماعی ضعیفی که داشت نتوانست این پروژه را به صورت کامل به اجرا درآورد، اما سپاه این پروژه را در حداقل زمان ممکن پسا ۳۰ خرداد سال ۶۰ توانست به صورت کامل به اجرا بگذارد.

خامساً مجاهدین خلق به این مسئله عنایت نداشتند که «تا زمانی که آلترناتیو مشخص رژیم مطلقه فقهاتی برای مردم ایران به صورت فراگیر معین نشود، مردم ایران حتی حاضر به تظاهرات سیاسی همگانی بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هم نمی‌شوند تا چه رسد که به تظاهرات همگانی در عرصه مبارزه مسلحانه مجاهدین خلق و فضای اختناق و سرکوب حاکم (که هزینه سرانه شرکت در آنها ده‌ها برابر بیشتر از هزینه سرانه تظاهرات سیاسی، مثل تظاهرات ۲۵ خرداد سال ۸۸ جنبش سبز می‌باشد) تن در دهند» بنابراین علت اینکه (برعکس سال ۵۷) طبق فراخوانی مجاهدین خلق در ۱۶ شهریور و پنجم مهرماه ۶۰ مردم ایران حتی در حد ۳۰ خرداد ۶۰ هم به سمت تظاهرات مسلحانه

مجاهدین خلق (که بنا بود تا جماران ادامه پیدا کند) نرفتند، منهای فضای سرکوب و اختناق و آنتاگونیسم مطلق حاکم بر جامعه ایران، باید بر «ندیدن آلترناتیو رژیم در سیمای مجاهدین خلق توسط مردم ایران یاد بکنیم» که البته این خلاء آلترناتیو همگانی (پس از ۴۱ سال که از ۳۰ خرداد ۶۰ می‌گذرد) هنوز بر جامعه ایران حاکم می‌باشد؛ و بی‌شک در این شرایط همین خلاء آلترناتیو همگانی، باعث ضعف عمده جنبش اپوزیسیون جریان‌های جامعه سیاسی ایران چه در داخل و چه در خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ می‌باشد. بیافزائیم که «از دلایل ماندگاری رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۳ سال گذشته، منهای خاستگاه اولیه انقلاب ضد استبدادی ۵۷ این رژیم و منهای جایگاه اسلام دگماتیست روایتی و زیارتی و ولایتی و فقهاتی تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تبعدگرای در بخش قابل توجه‌ای از جامعه مذهبی ایران و منهای نفتی بودن قدرت اقتصادی حکومت، از همه مهمتر همین جایگاه ضعیف و پراکنده اپوزیسیون به خصوص خارج‌نشین می‌باشد» که باعث گردیده است که حتی پس از ۴۳ سال هنوز مردم ایران به آلترناتیو مشخص همگانی در برابر رژیم مطلقه فقهاتی دست پیدا نکنند. البته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از فردای انقلاب ۵۷ الی الان با تمام توان «در عرصه نابودی آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی تلاش کرده است که بدون تردید سرکوب هولناک جنبش سبز در سال ۸۸ و حصر سران جنبش سبز در طول دوازده سال گذشته تنها در این رابطه قابل تحلیل و تبیین می‌باشد.»

سادساً موضوع دیگری که مجاهدین خلق در آن شرایط نسبت به آن غافل بودند «موضوع پتانسیل خمینی، در استخدام گفتمان‌های دست‌ساز خود، جهت به انحراف کشاندن باور مردم ایران بود». لذا در همین رابطه بود که خمینی و حواریون او، با اشغال مهندسی شده سفارت آمریکا در آبان‌ماه ۵۸ توانستند گفتمان ضد

استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را که باعث سرنگونی رژیم مستبد و کودتائی پهلوی شد و تا آبان‌ماه ۵۸ این گفتمان ضد استبدادی به عنوان گفتمان حاکم بر جامعه ایران بود، ابتدا بدل به گفتمان ضد امپریالیستی و در ادامه آن بدل به گفتمان آمریکاستیزی بکنند و توسط این استحاله گفتمانی از صورت ضد استبدادی به صورت آمریکاستیزی بود که خمینی و حواریون او توانستند در عرصه مبارزه اجتماعی جامعه بزرگ ایران حاشیه را بدل به متن و متن را بدل به حاشیه بکنند. لذا همین امر باعث گردید که مبارزه ضد امپریالیستی مردم ایران که در سال ۵۷ و تا آبان‌ماه ۵۸ از کانال مبارزه ضد استبدادی قابل تعریف بود، از آبان‌ماه ۵۸ (با تسخیر مهندسی شده سفارت آمریکا توسط حواریون خمینی) مبارزه ضد استبدادی مردم ایران بدل به مبارزه ضد استبدادی از کانال مبارزه با آمریکا بشود. در نتیجه در تحلیل نهائی «بزرگ‌ترین فاجعه‌ای که در بستر این تغییر گفتمانی در جامعه ایران پساانقلاب ۵۷ صورت گرفت این بود که استبداد مطلقه فقهاتی در حال بازتولید که بسیار مخوف‌تر از استبداد رژیم کودتائی و مستبد پهلوی بود، در حاشیه برود و متن گفتمانی همان آمریکاستیزی مستقل از به چالش کشیدن سرمایه‌داری رانتی و نفتی حاکم و مستقل از به چالش کشیده شدن استبداد مطلقه سیاسی در حال بازتولید بشود.»

بنابراین، «در کادر این استحاله گفتمانی بود که خمینی و حواریون او توانستند در بهار ۵۹ با کودتای فرهنگی دانشگاه‌های کشور تسخیر کنند و جنبش عظیم دانشجویی کشور را که تا آن زمان برای بیش از سه دهه سکاندار و آوانگارد مبارزه ضد استبدادی در جامعه ایران بودند، از صحنه خارج نمایند» و آنچنان این تحریف و استحاله گفتمانی برای خمینی و حواریونش دستاورد مثبت داشت که حتی خمینی و حواریونش در فرایند پسا اشغال مهندسی شده سفارت آمریکا در آبان‌ماه ۵۸ توانستند بین جنبش اپوزیسیون جریان‌های جامعه

سیاسی ایران، شکاف و انشعاب و پراکندگی و تفرقه ایجاد نمایند؛ که از مهم‌ترین آن‌ها انشعاب در سازمان فدائیان خلق، یعنی بزرگترین تشکیلات جنبش مارکسیستی داخل کشور در آن زمان بود که به قول احمد شاملو، آن انشعاب فدائیان خلق باعث شد تا برای همیشه پشت جنبش مارکسیستی ایران را بشکنند. در این رابطه است که شاهد هستیم که در طول ۴۲ سال پس از پروژه اشغال سفارت آمریکا و پس از پروژه استحاله گفتمان مبارزه ضد امپریالیستی از کانال مبارزه با استبداد سیاسی حاکم مردم ایران به گفتمان مبارزه با استبداد از کانال مبارزه با آمریکای خمینی و حواریون، همچنان جنبش مارکسیستی ایران در حال شقه شقه شدن می‌باشند.

باری، آنچه که مجاهدین خلق در سال ۶۰ نسبت به آن غافل بودند اینکه «خمینی و حواریون او و یا رژیم مطلقه فقهاتی نهادینه شده در سال ۶۰ همچنان مانند سال‌های ۵۸ و ۵۹ از آن توانائی برخوردار بودند که توسط تکیه بر گفتمان مبارزه ضد استبدادی از کانال مبارزه با آمریکا و صدام حسین، بتوانند علاوه بر عزل بنی صدر و یکدست کردن قدرت در دست جناح ارتجاع مذهبی و علاوه بر بسیج نیروها جهت مشارکت در جبهه جنگ با صدام حسین، از همه مهمتر اینکه، در چارچوب این گفتمان و در زیر چتر اختناق و سرکوب و اعدام و تیغ و داغ و درفش و کشتار و زندان و شکنجه‌های قرون وسطی بتوانند، به بسیج نیرو در پایگاه اجتماعی خودشان دست پیدا کنند و بتوانند، به هم‌گرایی بین جریان‌ها و نیروهای درون حکومتی در راستای سرکوب هر چه بیشتر جنبش اپوزیسیون جامعه سیاسی ایران که در رأس آنها مجاهدین خلق بودند دست پیدا کنند» بنابراین، از اینجا بود که مجاهدین خلق هرگز نتوانستند (حتی در اوج خشونت و استبداد مطلقه فقهاتی در سال‌های ۶۰ تا ۶۲ که در طول تاریخ بشر بی‌بدیل بوده است) «گفتمان سرنگونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را

در جامعه ایران همگانی و اجتماعی بکنند و در جامعه ایران بدل به یک مطالبه همگانی بکنند». البته همین «ناتوانی مجاهدین خلق در کسب هژمونی گفتمانی سرنگون طلبی در سال ۶۰-۶۱ باعث گردید که در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ رفته رفته از حمایت اجتماعی فراگیر مردمی محروم بشوند.»

سابعاً موضوع دیگری که مجاهدین خلق در آن شرایط نسبت به آن غافل بودند، اینکه «استراتژی چریک‌گرائی و ارتش خلقی و به حرکت درآوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک یا پیشاهنگ هرگز در طول ۱۵۰ سال گذشته در جامعه ایران جواب مثبت نداده است» و در جریان جنبش چریک‌گرائی در دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ که خود مجاهدین خلق یک شاخه اصلی آن بودند، عامل شکست آن جنبش چریک‌گرائی همین بود که موتور کوچک نتوانست موتور بزرگ را به حرکت درآورد؛ و لذا در همین رابطه بود که از «تیرماه ۱۳۵۵ جنبش چریک‌گرائی در کشور ایران به صورت کامل شکست خورد» اما در فرایند پسا انقلاب ۵۷ سازمان مجاهدین خلق از محوری‌ترین تشکیلات بازتولید شده‌ای بود که همچنان بران باور بود که در چارچوب همان استراتژی چریک‌گرائی و ارتش خلقی می‌تواند موتور بزرگ را توسط موتور کوچک (که خود تشکیلات مجاهدین خلق می‌باشد) به حرکت درآورد.

پر واضح است که مجاهدین خلق در کادر این رویکرد چریک‌گرائی و ارتش خلقی بوده است که در طول ۴۳ سال گذشته پسا انقلاب ۵۷ در اشکال مختلف تاکتیکی تلاش کرده‌اند تا از طریق همین استراتژی حرکت موتور بزرگ توسط موتور کوچک به کسب قدرت سیاسی دست پیدا کنند. بدین ترتیب بوده است که در طول ۴۳ سال گذشته پسا انقلاب ۵۷ مردم ایران، مجاهدین خلق و رهبری آن حاضر نشده‌اند «حتی به اندازه یک سطر، استراتژی بارها شکست‌خورده این سازمان را به نقد بکشند» و باز در همین رابطه بوده است که در طول ۴۱

سال پسا ۳۰ خرداد سال ۶۰ «مجاهدین خلق و رهبری آن حاضر نشده‌اند که کوچک‌ترین نقد و آسیب‌شناسی در باب ۳۰ خرداد ۶۰ و اعلام مبارزه مسلحانه از تاریخ ۷ تیرماه ۶۰ بکنند.»

پر پیداست که یکی از «علل محوری شکست مجاهدین خلق در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ ورود غیر واقع‌بینانه به فاز نظامی و مبارزه مسلحانه و استراتژی چریک‌گرائی و ارتش خلقی و به حرکت درآوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک از ۷ تیرماه ۶۰ می‌باشد» که البته آنچنانکه قبلاً در این رابطه مطرح کرده‌ایم، «این ناتوانی مجاهدین خلق در آسیب‌شناسی و نقد استراتژی خود ریشه در همان رویکرد انطباقی آنها در عرصه نظر و عمل دارد.»

پایان

جنبش زنان ایران در مسیر رهائی

از ستم‌های مضاعف جنسیتی در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی - قضائی، توسط مبارزه عدالت‌خواهانه و برابری طلبانه

چه چالش‌هایی پیش روی دارد؟

مستقل زنان در تشکیلاتی جدای از مردان، منهای همان شکل لایه لایه بودن خاستگاه طبقاتی جامعه زنان ایران، موضوع دیگری که امکان دستیابی به تشکیلات مستقل از مردان برای جامعه زنان ایران غیر ممکن می‌سازد، اینکه از آنجائیکه سازمان‌یابی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران تنها در بستر پراکسیس کنکرت و مشخص روزمره آنها امکان‌پذیر می‌باشد، بنابراین نظر به اینکه گروه‌های مختلف زنان ایران در عرصه پراکسیس روزمره و مشخص و کنکرت خود در پیوند با جامعه مردان ایران و در بخش‌های مختلف گروه‌های اجتماعی رابطه‌ای جداناپذیر (و پیوندی تنگاتنگ با همدیگر) دارند، بدون تردید همین امر باعث می‌گردد که سازمان‌یابی جامعه زنان در پیوند با همان جنبش‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران و در عرصه همان پراکسیس مشخص و کنکرت روزمره کارگاهی و در پیوند با مردان صورت بگیرد». البته این عرصه «سازمان‌یابی جامعه زنان ایران در بستر پراکسیس روزمره و در کنار مردان به صورت کارگاهی تضادی با حرکت‌های اعتراضی آکسیونی و یا خیابانی و حتی

نهم به علت لایه لایه بودن هرم طبقاتی جامعه زنان ایران «مطالبات زنان ایران بر پایه خاستگاه طبقاتی آنها متفاوت می‌باشند» بنابراین «عمده کردن شعار کشف حجاب برای همه زنان ایران یک رویکرد حداقل‌گرائی است که حاصلی جز واگرائی و سکتاریست نخواهد داشت.» «هیچ گروه بزرگ اجتماعی (از جامعه بزرگ ایران که بیش از ۵۰ درصد جامعه ایران را تشکیل می‌دهند) به اندازه زنان تحقیر نشده‌اند» به همین امر باعث گردیده است که «جنبش زنان ایران به صورت بالقوه از آنچنان پتانسیلی جهت مبارزه رهائی‌بخش در جامعه بزرگ ایران برخوردار شوند که حتی می‌توانند رهبری و هژمونی و آوانگارد جنبش‌های اجتماعی امروز جامعه بزرگ ایران را هم در دست بگیرند و قطعاً و یقیناً بدون رهائی این گروه بزرگ اجتماعی از آپارتاید جنسیتی رژیم مطلقه فقهتی حاکم هرگز و هرگز امکان رهائی جامعه ایران از استبداد و استحمار و استثمار حاکم وجود ندارد.»

۱۷ - یکی از پرسش‌های مهمی که در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهتی حاکم در برابر جنبش زنان (از اسفند ماه ۵۷ الی الان) قرار داشته است اینکه «جامعه زنان یا جنبش زنان ایران چگونه باید خود را سازمان بدهند؟» البته طرح این سؤال از آنجا شکل گرفته است که «جامعه زنان ایران به لحاظ طبقاتی صورت یک دست ندارند» و از طبقه برخوردار تا اقشار میانی و اردوگاه بزرگ کار و زحمت اعماق جامعه بزرگ ایران به صورت لایه لایه در جامعه زنان ایران دارای خاستگاه طبقاتی مختلف و متعدد می‌باشند، بدین خاطر همین «عدم یک دست بودن بافت طبقاتی جامعه زنان ایران باعث گردیده است که امکان سازماندهی واحد و تشکیلات مستقل از دیگر جنبش‌های اجتماعی امری غیر ممکن بشود». البته در خصوص داوری غیر ممکن بودن دستیابی به تشکیلات مستقل زنان در اینجا باید عنایت داشته باشیم که «مقصود تشکیلات مستقل فراگیر زنان می‌باشد، نه تشکیلات مستقل گروهی خاص از اقشار لایه‌ای مختلف زنان ایران که امری محتمل می‌باشد.»

به همین دلیل است که در داوری ما نسبت به «سازمان دادن فراگیر زنان در یک تشکیلات مستقل از مردان امری غیر ممکن می‌باشد» بر این مطلب بیافزائیم که در خصوص علت و دلیل «عدم امکان سازمان‌یابی

اعتصابی جامعه زنان ایران جهت مبارزه با ستم‌های مضاعف تحمیلی از جانب رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم ندارد.»

پیر واضح است که در این رابطه هم باید عنایت داشته باشیم که «حمایت مردان و گروه‌های مختلف اجتماعی حتی از همین حرکت مستقل اعتراضی و آکسیونی و اعتصابی زنان ایران یک امر ضروری می‌باشد» چراکه هرگز و هرگز «تنها با کنش‌گری مستقل جامعه زنان، جدای از مردان و جنبش‌های دیگر اجتماعی (حتی به فرض محال اگر همه زنان ایران هم در اینگونه حرکت‌های اعتراضی و آکسیونی و اعتصابی هم شرکت کنند) امکان تغییر توازن قوا در عرصه میدانی (با رژیم‌هایی که تا بن دندان مسلح به تشکیلات و نرم ابزار و سخت ابزارهای سرکوب می‌باشد) وجود ندارد» بنابراین، به همین دلیل بوده است که در طول ۴۲ سال گذشته حرکت برون‌جانبی پیشگامان مستضعفین ایران (از نیمه اول اردیبهشت ماه سال ۵۸ که حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با انتشار شماره یک آرمان مستضعفین صورت بیرونی پیدا کرده است، الی الان) چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین ایران پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «حرکت‌های اعتراضی جنبش زنان ایران باید صورت دو مؤلفه‌ای داشته باشد» یعنی از یکطرف در عرصه سازمان‌یابی جامعه زنان ایران، «این سازمان‌یابی باید در بستر پراکسیس کارگاهی مشترک و عرصه جنبش‌های اجتماعی در کنار مردان انجام بگیرد» و از طرف دیگر باید «به صورت مستقل تحت هژمونی و رهبری خود جامعه زنان ایران این حرکت‌های اعتراضی و آکسیونی و خیابانی و حتی اعتصابی در برابر ستم‌های مضاعف تحمیلی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم انجام بگیرد». البته باز هم تاکید و تکرار می‌کنیم و از این تاکید و تکرار خود هرگز خسته نمی‌شویم که حتی همین «حرکت‌های اعتراضی و خیابانی و آکسیونی و اعتصابی مستقل تحت هژمونی جنبش زنان ایران هم باید با حمایت همه جانبه کنش‌گران حرکت‌های اجتماعی یا مردان قرار بگیرند» به بیان دیگر آنچنانکه «هرگونه حرکت اعتراضی، صنفی و مدنی و سیاسی جنبش‌های

اجتماعی بدون حمایت زنان محکوم به شکست می‌باشد، برعکس آن هم هرگونه حرکت اعتراضی و آکسیونی و اعتصابی جامعه زنان ایران بدون حمایت کنش‌گران مرد در حرکت‌های اجتماعی قطعاً محکوم به شکست می‌باشد». لذا به همین دلیل است که در پاسخ به سؤال چگونگی سازمان‌یابی جامعه زنان ایران در عرصه پراکسیس روزمره کارگاهی خود باید به این تقسیم‌بندی گروه‌های مختلف اجتماعی، هرم جامعه زنان ایران توجه ویژه بشود:

الف - طبق سرشماری سال ۱۳۳۴ «تعداد کارگران زن مشغول به کار در صنایع تولیدی کشور ۵۷۳ هزار نفر بوده است». لازم به ذکر است که مطابق همین سرشماری ۱۳۳۴ «بیش از نیمی از جمعیت کشور ایران در روستاها زندگی می‌کردند». البته از بعد از تصویب پروژه رفم ارضی شاه - کندی در بهمن ماه ۴۱ که «برای اولین بار زنان ایران حق رأی پیدا کردند»، همراه با این پروژه رفم شاه - کندی بود که پروژه اصلاحات ارضی حکومتی، با الغای مناسبات زمین‌داری، شرایط برای رشد مناسبات سرمایه‌داری نفتی و رانتی و حکومتی در کشور ایران فراهم کرد و با پیدایش مناسبات سرمایه‌داری نفتی و رانتی و حکومتی و تکوین یافته از بالا بود که نیروی کار هم در کشور ایران دچار دستخوش تغییرات همه جانبه شدند زیرا به دلیل «نیاز به نیروی کار در مراکز تولیدی و خدماتی و توزیعی سرمایه‌داری رانتی و نفتی و حکومتی و تکوین یافته از بالای جدید، تعداد زیادی از جمعیت روستائی کشور به سمت شهرها روانه شدند» که از جمله آنها بخش بزرگی هم از زنان روستائی بودند که در کنار زنان شهرنشینی در راستای افزایش سودآوری سرمایه، این زنان در کنار مردان در نهادهای مختلف تولیدی و توزیعی و خدماتی کشور مشغول به کار شدند.

ب - میزان باسوادی در میان زنان ایران تا سال ۱۳۳۵ «هشت درصد بوده است» که این میزان تا سال ۱۳۴۵ به «۱۸ درصد رسیده» و در سال ۱۳۵۴ این میزان «به ۳۵ درصد افزایش پیدا کرده است». همچنین جمعیت دارای تحصیلات دانشگاهی زنان ایران در سال ۱۳۴۵ «پنج هزار نفر بوده است» که این جمعیت زنان دارای تحصیلات دانشگاهی در سال ۱۳۵۶ (یک سال قبل از

انقلاب ۵۷) «به ۷۵ هزار نفر افزایش پیدا کرده است» و در ادامه باید عنایت داشته باشیم که میزان اشتغال زنان ایرانی در سال ۱۳۳۵ «۹۰٫۵ درصد جمعیت زنان ایران بوده» و در سال ۱۳۵۵ این آمار به «۱۳ درصد رسیده است.»

ج - از آنجائیکه در میان بخش‌های مختلف کارگاهی و خدماتی (و یا کارگری و کارمندی کشور) «جامعه پرستاران ایران یکی از مهمترین بخش‌هایی است که زنان ایرانی در این بخش اشتغال دارند» در این رابطه باید توجه داشته باشیم که:

اولاً ۹۰ درصد جمعیت جامعه پرستاران ایران زن هستند.

ثانیاً علی‌الدوام سالانه ۵۰۰۰ نفر پرستار از دانشگاه‌های ایران فارغ‌التحصیل می‌شوند و به این جمعیت پرستاران اضافه می‌گردند که ۸۷ درصد از این ۵۰۰۰ نفر فارغ‌التحصیلان پرستاری هم باز زن می‌باشند.

ثالثاً شغل پرستاری در میان شغل‌های خدماتی در کشور ایران یکی از شغل‌های بسیار سخت و با درآمد پائین می‌باشد که البته یکی از دلایل سختی کار پرستاران در کشور ایران «کمبود پرستار و عدم استخدام پرستار به میزان مورد نیاز در بیمارستان‌ها و مراکز درمانی می‌باشد». به طور مثال در حالی که استاندارد میزان پرستار در کشورهای اروپایی به ازای هر ۱۰۰۰ نفر، ده پرستار می‌باشد، در کشور امروز ایران به ازای هر ۱۰۰۰ نفر کمتر از یک پرستار است.

د - بعد از بخش پرستارهای کشور که بیش از ۹۰ درصد آنها زن می‌باشند، «یکی از بخش‌های دیگر خدماتی در کشور ایران که جمعیت زنان در آن بخش شاغل می‌باشند، جامعه معلمان کشور است» که بر اساس اعلام معاون وزیر پیشین آموزش پرورش از جمعیت ۹۰۰ هزار نفری معلمان کشور، «بیش از ۵۷۰ هزار نفر آنها زن هستند» که در رابطه با وضعیت درآمدی زنان معلم آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کرده‌ایم، به خاطر اینکه بخش بزرگی از آنها معلمان حق‌التدریسی و یا معلمان شرکتی و غیر رسمی و یا معلمان مدارس غیر انتفاعی و غیره می‌باشند، از آنجائیکه در خصوص پرداخت حق‌الزحمه معلمان حق‌التدریسی و معلمان مدارس غیر انتفاعی و غیره

حتی توسط آموزش و پرورش خود رژیم هم پرداخت حداقل حقوق قانون کار (موضوع ماده ۴۱ قانون کار رژیم مطلقه فقهاتی) رعایت نمی‌شود. همین امر باعث گردیده که «دستمزد یک معلم حق‌التدریسی با مدرک لیسانسی از دستمزد حداقل مصوبه شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هم کمتر باشد.»

ه - یکی دیگر از بخش‌های دیگر هرم اجتماعی جامعه زنان ایران، «زنان سرپرست خانواده می‌باشند» که طبق اعلام سالنامه آمار کشوری طی سال‌های ۱۳۵۵، ۱۳۶۵، ۱۳۷۵ آمار خانواده‌های زن سرپرستی در کشور «به ترتیب ۴/۱، ۴/۷، ۸/۷ درصد کل خانواده‌های ایرانی بوده است» که البته این رقم در سال ۱۳۸۵ «به ۹/۴۵ درصد رسیده است». قابل ذکر است که طبق اعلام همین منبع در سال ۱۳۸۵ از میزان ۹/۴۵ درصد جمعیت زنان سرپرست خانواده، «تنها ۱۵/۸ درصد آنها به شکل رسمی شاغل بوده‌اند» بنابراین، مابقی آنها جهت تأمین معیشت خانواده، «به صورت غیر رسمی کسب درآمد می‌کنند.»

و - یکی از بخش‌های دیگر هرم اجتماعی جامعه زنان ایران، «زنان دستفروش حاشیه‌نشینان شهری می‌باشند» که در فروردین ۱۳۹۱ به نقل از خبرگزاری حکومتی، تنها جمعیت دستفروشان زیر ۵۰ سال زن در کشور ایران «۳۰۰ هزار نفر بوده است» که البته در این شرایط به علت ابربحران‌های حاد اقتصادی و زیست محیطی و کرونائی و غیره، جمعیت زنان دستفروش حاشیه‌نشینان شهری ایران به مراتب با ضریب بالائی افزایش پیدا کرده است. عنایت داشته باشیم که «جمعیت عظیم زنان دستفروش حاشیه‌نشینان شهری ایران (مانند بخش زنان صنعت سکس در کشور ایران که به دو شکل آزاد و محدود یا صیغه نظیر برده‌فروشی جنسی کار می‌کنند) از هیچگونه حمایت دولتی و از جمله بیمه هم برخوردار نمی‌باشند.»

ادامه دارد

جنبش اعتصابی کمپین ۱۴۰۰ کارگران پروژه‌های - پیمانی

۱۱۴ مرکز صنایع نفت و گاز، پتروشیمی و پالایشگاه،

در ۱۵ استان کشور چه درس‌هایی به همراه داشته است؟

پیمانی فصل جدیدی در مبارزات کارگری ایران بشود، این بود که «مطالبات مطرح شده در بیانیه ۹ ماده‌ای آنها، مطالبات اکثریت قریب به اتفاق جمعیت اردوگاه بزرگ کار و زحمت جامعه بزرگ ایران بود». برای مثال «بر چیدن بساط شرکت‌های پیمانی نیروی انسانی و حذف پیمانکاران و واسطه‌ها از روابط کار (که جزئی از فهرست مطالبات اعلام شده در بیانیه شورای سازماندهی اعتراضات بود) حرکت نیرومندی بود که می‌تواند تمامی مناسبات و روابط کار در ایران شامل بشود؛ و به همه ایرانی‌ها سرایت پیدا کند و بازار کار را از آفت واسطه‌گری و مناسبات فاسد و رانتی و ظالمانه‌ای که نتیجه‌ای جز عدم امنیت شغلی به بار نمی‌آورد، پاک کند.»

همچنین «حق اعتصاب و تشکل و تجمع و اعتراض مهمترین حقی است که در صورت استفاده کارگران و زحمتکشان و مزدبگیران و حقوق‌بگیران کشور ایران می‌تواند بسترساز تغییر موازنه قدرت با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بشود» که باز

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین، «خوددموکراسی بسترساز سوسیالیسم می‌باشد» و قطعاً «بدون دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین نمی‌توان به سوسیالیسم در جامعه ایران دست پیدا کرد.»

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین «رابطه دموکراسی و سوسیالیسم تنها در بستر شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین تعریف می‌شود.»

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین دیگر «تناقضی بین دموکراسی و سوسیالیسم (آنچنانکه لنین و رزا لوگزامبورگ از آن سخن می‌گفتند) دیگر وجود ندارد.»

در دموکراسی شورائی (مولود و سنتز شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر) تکوین یافته از پائین، برعکس آنچه که لنین می‌گفت «سوسیالیسم از بالا حاصل نمی‌شود، بلکه سوسیالیسم از پائین توسط همان شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین حاصل می‌گردد.»

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین «آگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی توده‌ها نقش تعیین کننده دارد.»

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین، دموکراسی، آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید «آزادی برای کسب قدرت سیاسی نیست.»

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین «دموکراسی بخش جدائی‌ناپذیر از سوسیالیسم می‌باشد و سوسیالیسم در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین نهفته است.»

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین «دموکراسی به عنوان راه می‌باشد، نه به عنوان ابزار.»

در دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین «حرکت‌های انقلابی بدل به اصلاحات از پائین می‌شود» (نه مانند نظام مطلقه فقهاتی حاکم که هر گونه حرکت حتی اصلاحات غیر حکومتی بدل به انقلاب می‌شود).

باری، آنچه که باعث گردید تا جنبش اعتصابی کمپین ۱۴۰۰ کارگران پروژه‌های -

خود امری عمومی برای همه ایرانیان می‌باشد. بیافزاییم که در صورتی که کارگران صنایع نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاهی کشور بتوانند به «احیای دوباره تشکیلات قدرتمند کارگری خود دست پیدا کنند، این امر می‌تواند باعث بر طرف شدن آن ضعف کلیدی بشود که در طی سال‌های بعد از انقلاب موجب ناتوانی اردوگاه کار و زحمت ایران شده است». قطعاً «عدم حضور تأثیرگذار و تعیین کننده تشکل‌های مستقل کارگری صنایع بزرگ و کلیدی و به ویژه کارگران صنایع نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاهی باعث ناتوانی اردوگاه کار و زحمت و جنبش‌های اجتماعی در شاخه‌های مختلف آن از جنبش زنان تا جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان و حتی جنبش دانشجویی می‌شود.»

همچنین «حضور مقتدرانه این تشکل‌های مستقل فراگیر می‌تواند به آن دوره سرگردانی و مبارزه فرسایشی جنبش‌های اجتماعی پایان بدهد» بنابراین، به همین دلیل است که تا ۱۵ تیرماه ۱۴۰۰ این جنبش عظیم اعتصابی با بیش از ۶۰ هزار کنش‌گر اعتصابی در ۱۱۴ مرکز در ۱۵ استان کشور از جنوبی‌ترین استان تا شمال غرب کشور گسترش پیدا کرد.

سابقاً در خصوص بند اول فهرست مطالبات بیانیه ۹ ماده‌ای شورای سازماندهی اعتراضات کارگران پروژه‌ای - پیمانی «مبنی بر اینکه مزد هیچ کارگر شاغل در نفت نباید کمتر از ۱۲ میلیون تومان باشد، خود این موضوع به صورت غیر مستقیم دلالت بر تعیین حداقل دستمزد بالاتر از خط فقر برای مزد بگیران می‌کند» که نه تنها خواست کارگران پروژه‌ای - پیمانی می‌باشد، «بلکه خواست عمومی همه کارگران و مزدبگیران و حقوق‌بگیران از کارگر تا کارمند کشور ایران می‌کند». بی‌شک پیروزی در کسب این مطالبه و عقب‌نشینی رژیم نسبت به آن، با دو برابر کردن حقوق بعضی از کارگران پروژه‌ای - پیمانی خود به معنای ایجاد فانوس حرکت آینده تمامی کارگران و مزدبگیران و حقوق‌بگیران جامعه ایران اعم از کارگر و کارمند و معلم و بازنشسته و پرستار و غیره می‌باشد. همچنین «یکی از عرصه‌های تعرض در حوزه‌های سازمان

کار کشور ایران در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، تبدیل قراردادهای استخدام جمعی، رسمی و دائم به قراردادهای فردی میان کارگر و کارمند با کارفرما به صورت موقت و قرارداد ساعتی و شرکتی و پیمانی و روزمزد و کار موقت و کار معین و پروژه‌ای و فصلی و حجمی و غیره می‌باشد» که همین «قراردادهای فردی و موقت و روزمزد و فصلی و کار موقت و کار معین و پروژه‌ای و فصلی و حجمی و غیره طبقه‌ای و اردوگاهی کارگران و زحمتکشان و مزدبگیران و حقوق‌بگیران به روحیه فردی و تضعیف پایه واکنش‌های جمعی و افزایش ترس و اضطراب و از بین بردن امنیت شغلی آنها و تن دادن آسان به شرایط کاری تحمیل شده از طرف کارفرما یا پیمانکار شده است.»

برای مثال در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم همین امر باعث گردیده که در چارچوب رویکرد پیمانکاری و خصوی‌سازی و یا خصولتی‌سازی رانتی، صنایع نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاهی کشور مثل گوشت قصابی میان مافیای رانتی قدرت و ثروت حاکم تقسیم بشود و بسیاری از شرکت‌های پیمانکار بزرگ در این دوره که صاحبان آنها از رانت‌های قدرت برخوردارند عملاً کار خود را به شرکت‌های دسته دوم و دسته سوم میانجی واگذار بکنند، همچنین این روند باعث شده تا قرارداد استخدام رسمی و دائمی کارگران به قراردادهای موقت، پیمانی، پروژه‌ای و فصلی تبدیل بشوند و باز همین امر باعث گردیده که به مرور زمان در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، تعداد شرکت‌های پیمانکار بزرگ (که پروژه‌ها را با اتکا به رانت‌های حکومتی گرفته و بین شرکت‌های پیمانکار کوچکتر تقسیم می‌کنند) که در رأس همه آنها ابر کارتال سپاه قرارداد، محدود بشود، بنابراین، در این رابطه است که باید بگوئیم که «مهم‌ترین خودویژگی مطالباتی جنبش اعتصابی سراسری کارگران پروژه‌ای - پیمانی، صنایع نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاهی و بیانیه شورای سازماندهی اعتراضات کارگران فوق طرح حذف شرکت‌های پیمانی و کوتاه شدن دست پیمانکاران برای تأمین امنیت



شغلی و دائمی قراردادهای کارگران و کارمندان کشور ایران می‌باشد.»

به بیان دیگر، موضوع بند سوم بیانیه شورای سازماندهی اعتراضات کارگران جنبش اعتصابی کمپین ۱۴۰۰ کارگران پروژه‌ای - پیمانی یعنی حذف شرکت‌های پیمانی مانند موضوع تعیین حداقل دستمزد بالاتر از ۱۲ میلیون تومان (مطرح شده در بند یکم این بیانیه) به صورت غیر مستقیم تنها محدود به مطالبات کارگران پروژه‌ای - پیمانی نمی‌شود بلکه مشمول اکثریت قریب به اتفاق نیروی کار نهادهای مختلف تولیدی و توزیعی و خدماتی و اداری کشور می‌گردد و شاید بهتر باشد که بگوئیم از آنجائیکه «بیش از ۹۰٪ نیروی کار در نهادهای مختلف در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تابع نظام پیمانکاری می‌باشند، لذا مشمول مطالبه موارد فوق می‌شوند.»

یادآوری می‌کنیم که «نفس برقراری شرکت‌های پیمانی تأمین نیروی انسانی علاوه بر پایه فساد و ایجاد سیستم رانت در کشور، تلاشی برای جدا کردن نیروی کار از یکدیگر و اعمال تبعیض بر آنها و همچنین ایجاد رقابتی کاذب و غیر طبقاتی میان نیروی کار می‌باشد» و همین امر باعث گردید که «با طرح این شعار توسط کمپین ۱۴۰۰ شرایط برای همبستگی همه نیروی کاری (که در مناسبات سرمایه‌داری حاکم مجبور به فروش نیروی کار خود برای تأمین معیشت خود می‌شوند) فراهم بشوند». بیافزایم که آنچه که در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باعث عدم تبدیل نارضایتی به اقدام اعتراضی در صنایع و کارگاه‌ها شده است عبارتند از:

الف - عدم امنیت شغلی.

ب - ترس از اخراج.

ج - تعلق به شرکت‌های مختلف.

د - پراکندگی محل‌های کار و کوچک شدن صنایع بزرگ و تکثر کارگاه‌های کوچک.

ه - امنیتی کردن کارگاه‌ها توسط نهادهای حراست و استخدام هزاران نیروی حراستی.

و - ممنوعیت ایجاد هر نوع تشکل و حق اعتراض و تجمع و اعتصاب.

ز - در خصوص کارگران صنایع نفتی اصلی‌ترین فاکتور منفی که باعث گردید که همان کارگران نفت که با بستن شیر نفت کمر رژیم شاه را شکستند، در طول چهار دهه گذشته دیگر آن قدرت را نداشته باشند، لاغر کردن سهم بخش قراردادهای رسمی در شرکت نفت و قرار دادن بخش عظیمی از آن کارگران تحت قراردادهای موقت و پیمانی می‌باشد که بدن شک همین امر بسترساز عدم تبدیل نارضایتی به اعتراضات در این بخش مهم و استراتژیک اقتصاد رژیم مطلقه فقهاتی حاکم گردیده است.

از اینجا است که می‌توان به «جایگاه پر اهمیت و اعجاب‌انگیز اعتصاب سراسری بیش از ۶۰ هزار کارگر پروژه‌ای - پیمانی نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاهی در ۱۱۴ مرکز و در ۱۵ استان کشور پی برد» که از فردای انتخابات ریاست جمهوری سیزدهم رژیم مطلقه فقهاتی (در چارچوب رویکرد یکپارچه کردن قدرت این رژیم در دست حزب پادگانی خامنه‌ای جهت قدرتمند کردن بازوی سرکوب رژیم در برابر جنبش‌ها و خیزش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین) این جنبش عظیم اعتصابی به عنوان باطل السحر تمامی بافته‌های حاکمیت مادیت پیدا کرد.

ادامه دارد

از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰

مروری بر «تاریخ پر فراز نشیب» جنبش دانشجویی ایران

۶ - ششمین خودویژگی جنبش دانشجویی ایران «مکانیزم سازمان‌یابی دینامیک و تطبیقی جنبش دانشجویی ایران (در ۸۰ سال گذشته عمر این جنبش، از شهریور ۲۰ الی الآن و به خصوص در ۶۸ سال فرایند پسا قیام سه روزه آذرماه ۳۲ این جنبش) می‌باشد». عنایت داشته باشیم که در طول ۸۰ سال گذشته عمر جنبش دانشجویی ایران، «این جنبش هرگز شکل واحد و ثابتی جهت سازمان‌یابی کنش‌گران خود نداشته است و پیوسته به صورت سیال در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط زمانی و مکانی حرکت خود، نوع سازمان‌یابی کنش‌گران خودش در بستر سه فاز مبارزاتی صنفی - سیاسی و سیاسی - صنفی و سیاسی - سیاسی انتخاب کرده است». در نتیجه همین دینامیک مکانیزم سازمان‌یابی جنبش دانشجویی در ۸۰ سال گذشته عمر این جنبش باعث شده است که:

از ضربه‌پذیری فراگیر کنش‌گران در برابر حرکت‌های سرکوب‌گرانه رژیم‌های شاه و شیخ‌جولوگیری نماید، به عبارت بهتر، جنبش دانشجویی در ۸۰ سال گذشته توسط «مکانیزم دینامیک و شناور سازمان‌یابی کنش‌گران خود در برابر مکانیزم‌های سرکوب‌گرایانه و امنیتی (رژیم‌های سرکوب‌گر شاه و شیخ) ایجاد ضربه‌خورهای قوی کرده است». قابل ذکر است که در عرصه سرکوب دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر رژیم‌های توتالیتر، «عاملی که بسترساز ضربه تشکیلاتی جنبش‌ها و جریان‌ها می‌شود شکل و مکانیزم ثابت تزریق شده از بالا است که اصطلاحاً به لحاظ تشکیلاتی با عبارت، انگشت سرکوب‌گر بر روی شکل روتین تشکیلاتی، تعریف می‌گردد» بنابراین، «تنها موضوعی که می‌تواند حرکت کنش‌گران از صورت روتین جهت ضربه‌پذیری از دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر حاکمیت خارج بکند، فقط و فقط همین مکانیزم شناور سازمان‌یابی کنش‌گران می‌باشد» که به صورت مصداقی و مشخص در شرایط حاضر این موضوع را می‌توانیم «در پروسه مبارزه اعتراضی - اعتصابی جنبش کارگران

مجتمع نیشکر هفت تپه تجربه بکنیم». یادمان باشد که جنبش کارگران نیشکر هفت تپه در کنار جنبش کارگران شرکت واحد اتوبوسرانی تهران بزرگ، دو جنبش کارگری بودند که در دهه هفتاد و هشتاد توانستند از شکل نهادینه شده سندیکائی مستقل برخوردار بشوند و برای مدتی هم توانستند «با مکانیزم سندیکائی کنش‌گری کارگران نیشکر هفت تپه و شرکت واحد اتوبوسرانی را سازماندهی بکنند» و البته این مکانیزم مبارزه سندیکائی مستقل جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه و شرکت اتوبوس رانی تهران دستاوردهای عملی هم در گذشته برای کنش‌گران آن داشته است و شاید به عبارت بهتر بتوان گفت که «برای مدتی مکانیزم حرکت سندیکائی مستقل به عنوان الگوی سازمان‌یابی و حرکت مطالباتی جنبش کارگری در کشور بوده است» اما به علت «شکل ثابت سازمان‌یابی سندیکائی و مهمتر از آن شکل سازمان‌یابی از بالا در روش سندیکائی باعث گردید که کنش‌گران جنبش کارگران هفت تپه و

شرکت واحد اتوبوسرانی تهران در پروسه حرکت مطالباتی خودشان ضربه‌پذیری فراوانی از طرف دستگاه‌های سرکوب‌گر و امنیتی چند لایه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی داشته باشند؛ و از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جنبش سندیکائی مستقل کارگران ایران (و در رأس آنها جنبش کارگران هفت تپه و شرکت واحد اتوبوس رانی تهران) به عنوان آلترناتیو سازمان‌های زرد حکومتی مثل خانه کارگر و شوراهای کارگری و انجمن‌های اسلامی می‌دانند، در نتیجه همین امر باعث گردیده تا دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر چند لایه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، نوک پیکان سرکوب خودشان را در سرکوب جنبش‌های مستقل کارگری بگذارند؛ که البته حاصل آن بیش از همه سرکوب همین حرکت مستقل سندیکائی در دو جنبش کارگران هفت تپه و شرکت اتوبوسرانی تهران بوده است.

در همین رابطه بوده است که کنش‌گران جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه جهت مقابله با ضربه‌پذیری حملات سرکوب‌گرایانه دستگاه‌های سرکوب‌گر و امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی (در فرایند پسا غیر رسمی اعلام کردن حرکت سندیکائی آنها توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) کوشیدند خارج از شکل مبارزه سندیکائی، حرکت مطالباتی صنفی و سیاسی خودشان را به صورت مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ و مستقل از جناح‌های درونی قدرت حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین دنبال نمایند. بدون تردید یکی از دستاوردهای مهم جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه در فرایند نوین حرکت مطالباتی اعتراضی - اعتصابی‌شان، «مکانیزم سازمان‌یابی شناور آنها می‌باشد» که علاوه بر اینکه برای آنها «امکان رهبری خودجوش و جمعی و تکوین یافته از پائین فراهم می‌کند، از همه مهمتر اینکه حرکت سرکوب‌گرایانه دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر چند لایه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را در این رابطه عقیم و سترون می‌سازد» و

«تکیه بر مکانیزم مجمع عمومی جهت سازمان‌یابی شناور حرکت خودشان یکی از دستاوردهای مهم آنها در این رابطه بوده است». چراکه:

اولاً مکانیزم مجمع عمومی جهت سازمان‌یابی حرکت کنش‌گران جنبش مطالباتی کارگران نیشکر هفت تپه، «تلفیقی از گردهمایی شناور آنها و تشکل شناور آنها می‌باشد». در نتیجه همین شناور یا غیر روتین بودن حرکت و تشکل آنها باعث عدم ضربه‌پذیری آنها می‌شود.

ثانیاً در رویکرد جدید جنبش کارگران نیشکر هفت تپه از آنجائیکه «مکانیزم مجمع عمومی صورت شورائی دارد، همین امر باعث می‌گردد تا رویکرد مجمع عمومی - شورائی در تقابل حرکت سندیکائی مستقل قبلی آنها (که حرکت سازمان‌یابی از بالا می‌باشد) قرار بگیرد». بیافزائیم که مهم‌ترین خودویژگی رویکرد مجمع عمومی - شورائی همان پروسه خودجوشی و خودسازماندهی و خودرهبری و مستقل و دینامیک و تکوین یافته از پائین می‌باشد که در رویکرد مجمع عمومی - شورائی این پروسه به صورت تمام عیار مادیت پیدا می‌کند.

ثالثاً تجربه سازمان‌یابی جنبش مطالباتی کارگران نیشکر هفت تپه در چارچوب رویکرد مجمع عمومی - شورائی تکوین یافته از پائین به صورت خودجوش و مستقل و خودرهبر و خودسازمانده نشان داده است که «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی هم می‌تواند برای کنش‌گران این جنبش‌ها یک نوع تشکل و سازماندهی دینامیک و شناور باشد و هم می‌تواند تشکلی پایدار و مقاوم در برابر ضربه‌های دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی باشد». فراموش نکنیم که چه در رژیم شاه و چه در رژیم شیخ تشکل‌های مستقل جنبش‌های مطالباتی و سیاسی پیوسته ممنوع بوده است و این رژیم‌ها با حداکثر فشار ممکن هرگونه تشکل توده‌ای و مستقل از حکومت جنبش‌های مطالباتی و سیاسی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین را سرکوب کرده‌اند و لذا همین امر باعث گردیده که در طول بیش از یک قرن گذشته هرگز نوع معینی

از تشکل مستقل از حکومت و جریان‌های جامعه سیاسی ایران نتواند به صورت دینامیک در راستای سازمان‌یابی همه‌گیر و سراسری کنش‌گران اردوگاه بزرگ زحمتکشان ایرانی از ا فشار میانی تا طبقه کارگر ایران به کار گرفته شوند. رابعاً بدون تردید مکانیزم مجمع عمومی - شورائی جنبش مطالباتی کارگران نیشکر هفت تپه نشان داده است که با این مکانیزم «کنش‌گران این جنبش از درجه بالای سازمان‌یابی و قدرت طبقاتی برخوردار می‌باشند». چرا که آنها توسط «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی توانسته‌اند در عرصه میدانی به درجه بالائی از اتحاد دست پیدا کنند و با دخالت‌گری مستمر کنش‌گران توانسته‌اند رژیم و کارفرما را در برابر قبول مطالبات خودشان وادار به عقب‌نشینی کنند.»

خامساً تجربه مکانیزم مجمع عمومی - شورائی در پروسه حرکت مطالباتی جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه نشان داده است که «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی می‌تواند به صورت عینی قدرت کنش‌گران را در میدان بسیج نماید و برآیند تصمیم جمعی کنش‌گران قطب‌نمای حرکت آنها (توسط رهبری جمعی تکوین یافته از پائین) بشود.»

سادساً تجربه جنبش مطالباتی کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه در فرایند جدید آن نشان داده است که «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی خودجوش و تکوین یافته از پائین علاوه بر اینکه یک تشکل است و باعث بروز قدرت اراده جمعی کنش‌گران می‌شود همچنین بستر ساز تصمیم جمعی و انتخاب جمعی کنش‌گران نیز می‌باشد و در ضمن فارغ از اشکال بوروکراتیک می‌باشد و نمایش دهنده عمل مستقیم کارگری در عرصه میدانی نیز هست.»

سابعاً تجربه کارگران نیشکر هفت تپه در فرایند جدید حرکت مطالباتی‌شان نشان داده است که «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی خود بهترین مکانیزم جهت مادیت پیدا کردن رویکرد شورائی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین می‌باشد» و بی‌شک در چارچوب همین رویکرد شورائی توسط مکانیزم مجمع عمومی - شورائی است که «اراده جمعی می‌تواند از کانال شوراها تکوین یافته از

پائین اعمال قدرت میدان و عینی بکنند»؛ و می‌تواند «اصل برابری را میان آحاد کنش‌گران تأمین نماید.»

ثامناً تجربه کارگران نیشکر هفت تپه در فرایند جدید مبارزه مطالباتی‌شان نشان داده است که با ظهور «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی، دیگر مکانیزم سندیکائی نمی‌تواند مانند گذشته اول و آخر مکانیزم تشکل کنش‌گران جنبش‌های مطالباتی باشد.»

تاسعاً مطابق این دستاوردهای مکانیزم سازمان‌یابی مجمع عمومی - شورائی، در این شرایط تندپیچ امروز جامعه بزرگ ایران، «ما بر این باوریم که این دستاوردها برای جنبش دانشجویی ایران در عرصه حرکت‌های صنفی - سیاسی و سیاسی - صنفی و سیاسی - صنفی می‌تواند یک نوع مکانیزم سازمان‌یابی شناور و دینامیک و موفق باشد» زیرا «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی می‌تواند در عرصه حرکت مطالباتی و سیاسی جنبش دانشجویی ایران باعث ظهور رهبری جمعی و عملی تکوین یافته از پائین بشود.»

از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که «مکانیزم مجمع عمومی - شورائی یا تلفیق شوراها و خودجوش و تکوین یافته از پائین با تشکل در فضای اختناق سیاسی حاکم می‌تواند شکل مقدور و ممکن برای کنش‌گران جنبش دانشجویی بشود» و می‌تواند «بهترین حفاظ امنیتی کنش‌گران اصلی جنبش دانشجویی در برابر دستگاه‌های سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقه‌گرا باشد» و می‌تواند در این شرایط بستر ساز ظهور جمعی جامعه دانشجویی در عرصه مبارزه مطالباتی باشد.

ادامه دارد

جنبش‌های خودجوش، خودسازمانده، خودرهبر و دینامیک

در سه فرایند حرکت‌های اجتماعی در سه دهه گذشته (از ۱۳۷۱ تا به امروز)،

«چگونه از دیالکتیک حرکت‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران حاصل شده‌اند؟»

و حرکت جمعی و سراسری طبقه‌ای بوده است» که در این رابطه باید اشاره کنیم که «حتی حرکت طبقه‌ای (پسا ۱۷ شهریور ۵۷) طبقه کارگر ایران تحت هژمونی حرکت کارگران صنعت نفت ایران هم از این آفات مبرا نبوده است». از اینجا بود که دیدیم که همین آفات بود که باعث گردید تا تمامی آن حرکت سیاسی - اجتماعی سال ۵۷ طبقه کارگر ایران در خدمت موج‌سواران قرار بگیرد.

۴ - از دهه ۸۰ که روند اعتلای جنبش کارگری شکل گرفت، «باز هم این روند صورت کارگاهی داشت نه طبقه‌ای» و بزرگترین دستاورد آن سندیکای مستقل شرکت واحد اتوبوسرانی تهران و حومه در سال ۸۴ و سندیکای کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه در سال ۸۷ بود. البته این سندیکاها هم باز صورت کارگاهی داشتند نه طبقه‌ای، ولی تنها حسنی که داشتند همان استقلال آنها بود.

۵ - سؤال محوری که در این رابطه قابل طرح است اینکه «چرا در طول بیش از یک قرن گذشته (از مشروطیت الی الان) جامعه کارگری ایران از تشکیلات سراسری برای انجام حرکت سراسری محروم بوده‌اند؟»

پاسخ اجمالی به این سؤال همان پاسخ فوق می‌باشد، «زیرا جنبش کارگری

۲ - جنبش کارگری ایران تاریخی بیش از یک قرن دارد و «از مشروطیت این جنبش کارگری شروع شده است» ولی این جنبش «تنها در جریان جنبش نفت و در سال ۵۷ در فرایند پسا ۱۷ شهریور مبارزه طبقه‌ای داشته است» (و البته در آن مبارزه طبقه‌ای هم اگرچه موفق شده ولی موفقیت آن طبقه به نام طبقه کارگر ولی به کام دیگران بوده است) البته غیر از «دو مرحله فوق مابقی حیات و حرکت طبقه کارگر ایران صورت غیر طبقه‌ای و شکل حرکت‌های صنفی کارگاهی داشته است» و به همین دلیل هم شکسته خورده است و حداکثر دستاورد کوتاه‌مدت و تاکتیکی برایش داشته است.

۳ - تا قبل از شهریور ۲۰ جنبش کارگری ایران هر چند محدود بود ولی دارای یک خودویژگی بزرگ بود و آن اینکه «بافت ساختاری جنبش کارگری شکلی تکوین یافته از پائین و خودجوش و صنفی و سندیکائی و خودرهبر داشتند» اما از شهریور ۲۰ با ظهور حزب توده ایران و رویکرد انطباقی و تاسی‌جویانه حزب توده به حزب کمونیست شوروی آن هم با رویکرد استالینیستی آن، باعث گردید تا «حزب توده ایران معتقد به وابسته کردن و حزبی کردن و حرکت از بالا برای تمامی نهادهای جنبشی ایران از جنبش زنان تا جنبش جوانان و دانشجویان و بالاخره جنبش کارگران بشود، در نتیجه همین امر باعث گردید تا جنبش کارگران ایران از آن زمان جوهر جنبشی و حرکت از پائین و خودجوشی و خودرهبری را از دست بدهند و وارد فاز حزب‌گرایی و حرکت از بالا و سازماندهی توسط حزب توده و حرکت در چارچوب برنامه‌های حزب توده بشوند» هر چند که به موازات آن «شاخه کارگری وابسته به جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق تا حدی هنوز حرکت جنبشی خود را حفظ کرده بودند» ولی کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و عدم برخورد جامعه کارگری ایران با آن کودتا نشان داد که «آن بخش از جامعه کارگری ایران هم که وابسته به حرکت مصدق بودند، مانند بخش وابسته به حزب توده ایران، از دینامیسم لازم جنبش کارگری برخوردار نبودند.»

باری، در همین رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «بیماری مزمن و حل نشده جنبش کارگری ایران از شهریور ۲۰ تا فرایند سوم (سال ۹۶) به مدت ۷۶ سال، همین حرکت از بالا و پراکندگی و دوری از حرکت جنبشی

ایران حداقل در طول ۸۰ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) از انجام حرکت جنبشی خودانگیخته و خودرهبر و خودسازمانده تکوین یافته از پائین و دستیابی به آگاهی طبقاتی کنکرت طبقه‌ای خود محروم بوده‌اند». در نتیجه همین خلاء باعث گردیده است تا شرایط برای سلطه و نفوذ جریان‌ها و احزاب جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ بر طبقه کارگر فراهم بشود. تا آنجا که هر جریان سیاسی برای کسب قدرت سیاسی برای جریان خاص خود در اولین قدم برای سربازگیری و یارگیری و پیدا کردن پایگاه اجتماعی به دنبال جامعه کارگری ایران می‌روند؛ و حتی چپ‌تر از خود کارگران ایرانی، شعار عدالت‌خواهانه و برابری طلبی و سوسیالیستی سر می‌دهند و اکارگرهایشان گوش فلک را هم کر می‌کنند.

۶ - از فرایند سوم (از تابستان ۹۶ به بعد) و در فرایند پساجنبش‌های خودجوش و جنبشی و تکوین یافته از پائین و خودرهبر و دینامیک مال‌باختگان و کامیون‌داران و معلمان و بازنشستگان (که ذکر آنها فوق‌ارفت و آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم همه آنها وابسته به طبقه متوسط شهری بودند) جنبش کارگری ایران هم وارد فاز نوینی از حرکت خود شدند که عبارت بودند، از همان تکیه بر «حرکت دینامیک آنها صورت کارگاهی دارد، نه طبقه‌ای و همچنین حرکت آنها صورت صنفی صرف و حداقلی دارد که همین دو آفت در طول ۴ سال گذشته (از دی ماه ۹۶ الی الان) باعث گردیده تا جنبش کارگری ایران نه به صورت افقی و نه به صورت عمودی نتواند وارد فرایند هم‌گرائی و وحدت‌گرائی و اتحادگرائی بشوند» و باز همین آفت باعث گردیده تا «یک جمعیت متشکل در حرکت‌های کارگری بوجود نیاید». یادمان باشد که تا زمانی که «حرکت‌های اجتماعی جمعیت متشکل خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین پیدا نکنند، هرگز نمی‌توانند بدل به جنبش ارگانیک طبقه‌ای یا اردوگاهی بشوند».

۷ - حزب پادگانی خامنه‌ای در فرایند پساجنبش ملی دی‌ماه ۹۶ از آنجائیکه به یک باره دریافت که خطر بزرگی که موجودیت و مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی را به چالش

می‌کشد، «خیزش‌های فراگیر و سراسری متمیزه و بی‌سر معیشتی است، نه جنبش‌های خودجوش کارگاهی، لذا از آن مرحله بود که تلاش می‌کنند تا در برابر مقابله با خیزش‌های ملی و سراسری معیشتی با هدایت مهندسی شده این اعتراضات را بر علیه دولت سمت بدهد تا بر علیه حکومت»؛ ولی در همین رابطه است که جریان به اصطلاح دانشجویی عدالت‌خواه تحت هژمونی ابراهیم رئیسی (آنچنانکه در جریان جنبش کارگری نیشکر هفت تپه شاهد بودیم) از طرف حزب پادگانی خامنه‌ای مأموریت دارند «تا با حضور در این جنبش‌های کارگری حرکت جنبش‌های کارگری با تغییر جهت از علیه حکومت، بر علیه دولت سمت سو بدهند.»

۸ - مهم‌ترین آفت جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین کارگری در فرایند سوم در این است که «صورت جزیره‌ای و کارگاهی دارند، نه صورت جامعیت جنبشی و این مهم زمانی قابل تحقق است که کنش‌گران این جنبش‌ها بتوانند توسط آگاهی طبقاتی به صورت عینی و کنکرت که برخاسته از متن واقعیت زندگی افقی روزمره آنها می‌باشد، مادیت آن آگاهی‌های طبقاتی را در پراکسیس سیاسی - اجتماعی - صنفی خود به نمایش بگذارند». نباید فراموش بکنیم که در «خیزش‌های فراگیر ملی کثرت فقر در بیکاران جامعه است، بنابراین قابل سازماندهی نیستند، اما در جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده کثرت فقر در شاغلین به علت دستمزد زیر خط فقر و حقوق معوقه می‌باشد» در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا وجود فقر در این شرایط آنچنانکه در خیزش‌های معیشتی باعث انفجار سراسری (برای جامعه‌ای که طبق گفته شیخ حسن روحانی، بیش از ۶۰ میلیون از جمعیت آن برای تأمین حداقل زندگی بخور و نمیر خود محتاج به کمک‌های صدقه‌ای دولت می‌باشد) می‌شود، «وجود همین فقر برای جنبش‌های خودجوش جزیره‌ای بستر ساز نفوذ حرکت‌های دست‌ساز و حکومت‌ساز به اصطلاح عدالت‌خواه تحت هژمونی ابراهیم رئیسی می‌گردد».

۹ - در عرصه جنبش کارگری این شعار غلط است که بگوئیم

گنجشک هم مفت بزنییم» تا شاید یکی بیافتد، امروز بر پایه استراتژی تکیه بر خیزش‌های متمیزه و بی‌سر و معیشتی تلاش می‌کنند تا با حمایت از جناح‌ها را امپریالیسم آمریکا از ترامپ و غیره در راستای فشار حداکثری بر مردم نگون‌بخت ایران توسط تحریم‌های استخوان‌سوز ضد انسانی شرایط برای فقر بیشتر مردم ایران فراهم بکنند تا شاید از نمد افتاده احتمالی خیزش‌های معیشتی متمیزه و بی‌سر ملی آینده آنها بتوانند برای خود کلاه‌ی بدوزند؛ که البته پاسخ ما به آنها در این رابطه جز این نخواهد بود که شتر در خواب بیند پنبه دانه، گهی لپ لپ خورد، گه دانه دانه» و سفارش ما در این رابطه به این خارج‌نشین‌ها این است که تجربه ۴۲ ساله عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم نشان داده است که «فقر در جامعه ایران برای رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم فرصت است نه تهدید» چرا که رژیم مطلقه فقه‌ای از آغاز با رویکرد پوپولیستی و مردم‌فریب خود توسط کمک‌های صدقه‌ای، پیوسته کوشیده است که (به جای مبارزه با فقر به صورت ساختاری و برنامه‌ریزی شده) «از فقیران برای خود سرباز آماتور یا حرفه‌ای بسازد». تجربه ۸ ساله دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد نمایش اوج این مردم‌فریبی رژیم مطلقه فقه‌ای بوده است که بدون تردید در این رابطه است که اگر محمود احمدی‌نژاد باز هم کاندید رئیس‌جمهوری بشود بیش از ۱۰ میلیون رأی از همین حاشیه‌نشین‌ها و فقیران جامعه ایران حاصل می‌نماید.

ادامه دارد

«هر جا که فقر است، مبارزه هم در آنجا است». البته این صحیح است که «هر جا که احساس فقر باشد خود به خود مبارزه به شکل خیزشی و یا جنبشی حاصل می‌شود» و این درست است که «احساس فقر، غیر خود فقر است» و باز این درست که «احساس فقر، تنها توسط استحاله فقر به آگاهی و انتقال آن آگاهی به وجدان توده‌ها قابل حصول می‌شود». باری، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «فقر در عرصه اعتلا و رکود خیزش‌ها و جنبش‌ها تیغ دو لبه است، یعنی تا آنجا که فقر بتواند توسط پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) بدل به آگاهی و مادیت آن آگاهی در پراکسیس سیاسی - اجتماعی - صنفی کنش‌گران خیزش‌ها و جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین بدل به انرژی هدایت شده بشود، فقر حرکت‌آفرین است». ولی شوربختانه «فقر به خودی خود نه تنها حرکت‌آفرین و اعتلابخش نیست، بلکه برعکس رکودآور و ویران‌کننده می‌باشد». آنچنانکه در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم شاهد بوده‌ایم که چگونه فقر برای جامعه ۶۰ میلیون نفری زیر خط فقر ایران ویران‌کننده بوده است؛ و البته در آنجا هم که «فقر می‌تواند به خودی خود حرکت‌ساز بشود، خیزش‌آفرین است، نه جنبش‌آفرین» آن هم «خیزش‌هایی به صورت متمیزه و بی‌سر و بی‌برنامه و بی‌تاکتیک و استراتژی و بی‌گفتمان» آنچنانکه در دو خیزش ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ شاهد آن بوده‌ایم و حاصلی جز خشونت و ویرانی برای جامعه ایران به بار نیاورده است؛ و صد البته در این رابطه اوج فاجعه آنجا است که «جریان‌های جامعه سیاسی خارج‌نشین ایران در راستای کسب قدرت سیاسی برای خود، از آنجائیکه بدون استثناء تمامی این جریان‌ها (از راست راست تا چپ چپ) در جامعه امروز ایران فاقد حداقل پایگاه اجتماعی می‌باشند و در خارج از کشور هم جنگ هفتاد و دو ملت بین خود این جریان‌ها در چارچوب همان رویکرد کسب قدرت سیاسی در جریان است، لهذا، برای یارگیری و سربازگیری و کسب نیروی اجتماعی در جامعه ایران با تاکتیک «سنگ مفت،



ترهائی برای آگاهی‌یابی، گفتمان‌سازی، کسب هژمونی گفتمانی،

سازمان‌یابی و گسترش سطح مطالبات کنش‌گران جنبش‌های اعتراضی

اردوگاه جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی جامعه بزرگ ایران

در عرصه استراتژی جنبشی و آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، از آنجائیکه «پروسه اصلاح و تحول انقلابی از اصلاح و تحول انقلابی فرهنگی و اصلاح و تحول انقلابی اجتماعی شروع می‌شود» همین امر باعث می‌گردد تا در این مدل «اصلاح و تحول انقلابی جامعه مقدم بر اصلاح و تحول انقلابی سیاسی و اصلاح و تحول انقلابی اقتصادی در راستای نفی سلبی و ایجابی سرمایه‌داری نفتی و رانتی و فقهاتی حاکم صورت بگیرد». در نتیجه «همین اصلاح و تحول انقلابی مقدم اجتماعی (نسبت به اصلاح و تحول انقلابی سیاسی و اقتصادی) است که شرایط برای اجتماعی شدن منابع قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی به صورت سلبی و ایجابی فراهم می‌کنند» زیرا تنها «با تقدم اصلاح و تحول انقلابی جامعه و فرهنگ است که شرایط برای آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و گسترش مطالبات گروه‌های مختلف جامعه بزرگ ایران به صورت دینامیک فراهم می‌گردد و جامعه شورائی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین می‌توانند به صورت سراسری مادیت پیدا کنند و می‌توانند در جامعه بزرگ ایران نهادینه بشوند». از اینجا است که معلم کبیرمان شریعتی در تبیین

بر این مطلب بیافزائیم که «جامعه شورائی سراسری خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین تنها در شرایط انقلابی جامعه ایران قابل تحقق به صورت دینامیک می‌باشند». البته در شرایط دیگر «اگر جامعه شورائی بخواهد مادیت پیدا کند، دیگر نمی‌تواند از خصیصه دینامیک تکوین یافته از پائین برخوردار بشود» که خود این امر نشانگر آن است که «اینگونه شوراها هر چند هم که گسترده باشند، به خاطر اینکه از بالا شکل گرفته‌اند (نه از پائین)، نمی‌توانند به عنوان اراده ملی و اراده جامعه تعریف بشوند». پر واضح است که در این صورت دیگر «جامعه نمی‌تواند اراده خود را بر اجتماع و در عرصه توزیع مستمر منابع سه مؤلفه‌ای قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی حاکم بکنند»؛ یعنی «تنها با تکوین جامعه شوراها و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین است که مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معنی پیدا می‌کند و قابل تعریف می‌باشد».

لازم به ذکر است که در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای از طریق اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت است که «مناسبات سرمایه‌داری می‌تواند به صورت ساختاری و در شکل سلبی و ایجابی به چالش کشیده شود». معنای دیگر این حرف آن است که «تا زمانی که توسط مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای منابع قدرت سه مؤلفه‌ای اجتماعی نشوند، هرگز امکان مقابله آلترناتیو ساختاری با سرمایه‌داری به صورت ایجابی وجود ندارد» و هرگز امکان «نفی استثمار انسان از انسان و رهائی جامعه ایران از استبداد و استعمار حاکم و وجود ندارد» و هرگز امکان «به چالش کشیدن ایجابی تبعیض‌های ۴۳ ساله گذشته تحمیل شده بر جامعه ایران (اعم از تبعیض جنسیتی، تبعیض قومی، تبعیض مذهبی و فرهنگی و سیاسی و نژادی و غیره) وجود ندارد»؛ چراکه در تحلیل نهائی، در چارچوب مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و بر پایه جامعه شورائی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین است که «جامعه ایران صاحب و حاکم بر منابع سه مؤلفه‌ای قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی می‌شود (نه حزب و یا دولت و یا حکومت و یا طبقه خاصی)». بی‌شک همین مانیفست است که جوهر منظومه معرفتی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی را مشخص می‌سازند.

۲ - در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اقبال و شریعتی و

حرکت معلم کبیرمان اقبال می‌گوید:

«اما اینکه اقبال مصلح است یعنی چه؟ آیا اصلاح می‌تواند واقعاً جامعه را از همه پزیشانی‌ها و رنج‌ها و بدبختی‌ها نجات بدهد؟ یا باید یک انقلاب ناگهانی شدید ریشه‌دار ایجاد شود، هم در اندیشه و هم در روابط اجتماعی؟ وقتی می‌گوئیم اقبال به عنوان مصلح، خانم‌ها و آقایانی که به اصطلاح‌های رایج در بین تحصیلکرده‌ها آشنا هستند، می‌پندارند که این صفت را به معنای اصطلاحی معمول آن در جامعه در جامعه‌شناسی سیاسی به کار می‌برم یعنی اصلاح یا فرم در برابر کلمه انقلاب. معمولاً وقتی می‌گوئیم اصلاح، یعنی تحول تدریجی و یا روبنائی و وقتی می‌گوئیم انقلاب، یعنی یک دگرگونی ناگهانی و زیربنائی، یک فرو ریختن همه چیز، یک بنا کردن همه چیز. ولی ما وقتی در این تغییر می‌گوئیم اقبال مصلح است، عنایت به آن تحول آهسته تدریجی در جامعه نداریم و مقصود تحول تدریجی یا اصلاح ظاهری نیست، این کلمه را به معنای لغوی اعم آن به کار می‌بریم که شامل انقلاب نیز می‌شود. وقتی می‌گوئیم اقبال مصلح است یا متفکران بزرگ بعد از سید جمال به عنوان مصلحان قرن اخیر در دنیا معرفی شدند به این عنوان نیست که آنها طرفدار تکامل تدریجی و اصلاح ظاهری جامعه بودند، نه بلکه به یک معنی طرفدار انقلاب عمیق و ریشه‌دار بودند، انقلاب در اندیشیدن، در نگاه کردن، در احساس کردن، انقلاب ایدئولوژیک، انقلاب فرهنگی. اقبال و سید جمال و کواکبی و محمد عبده و بن ابراهیم و اعضای انجمن علمای مغرب و مردان بزرگی که در این صد سال اخیر شرق را تکان دادند همه اساس اصلاح‌شان و به تعبیر بهتر انقلاب اصلاحی‌شان بر اقرار و اعتراف به این اصل استوار است که می‌دانند امکان اصلاح فردی نیست» (م. آ. ج ۵ - ما و اقبال - ص ۴۱ و ۴۲ - از سطر آخر به بعد).

«به عقیده من، بزرگ‌ترین عمل انقلابی و ارزش انسانی اسلام و بزرگ‌ترین خدمتی که اسلام به تمدن و تاریخ بشری (نه تنها به مسلمین) کرده است، این است که قدرت عشق مذهبی و نیروی معجزه‌آسا و غیر مادی، احساس عرفانی را که در درون انسان‌ها بوده و همیشه روح‌ها را به انقلاب، جانبازی و استقبال ساده مرگ و شهادت و قربانی کردن خود و کودک خود در راه معبود

و در آستانه معبد وادار می‌کرده است، در راه ساختن جامعه بشری و استقرار عدالت و کسب قدرت و پیشرفت در زندگی مادی و معنوی این جهان به کار گرفته است» (ص ۴۸ - سطر ۶ به بعد).

«شاید بزرگ‌ترین انقلاب اسلام در تاریخ زندگی اجتماعی و معنوی بشری تغییر جهت دادن به قدرت عظیم مذهب است؛ یعنی استخدام آن همه نیروها و خون‌ها و وقت‌ها و پیرایه‌ها (که در محراب‌ها و خانقاه‌ها و دیرها و بت‌خانه‌ها به هدر می‌رفت) در راه حرکت و تکامل جامعه بشری، نابودی برج‌ها و باروهای استبداد و استثمار و جهل توده و تقویت روح عدالت‌خواهی و رشد فرهنگ و علم و همه ابعاد حیات این جهانی درآورد» (ص ۵۰ - سطر ۱۴ به بعد).

«ما در پیرامون پیغمبر یک عابد دیرنشین و یک صحابی گوشه‌گیر نمی‌شناسیم. حتی اصحاب صفا که عرفا و زهاد ما خود را به آنها می‌چسبانند افراد شمشیر به دست آماده مأموریت و جهاد بودند که دل از خانه و زندگی شخصی برکنده بودند، اما نه برای هدر دادن خود در گوشه معابد و شکاف کوه‌ها و بوسیدن درگه زهدپرستی و رهبانیت، بلکه درست برعکس برای آنکه همه وجود و تمام لحظات عمرشان را به کار اجتماعی و مبارزه اعتقادی خود وقف کنند. آدم‌های استثنائی بودند که زندگی فردی‌شان را فدای مبارزه اجتماعی و فکری کرده بودند. در اسلام فرد در اثنای مبارزه برای اصلاح جامعه به اصلاح فردی و اخلاقی می‌رسد و لو در مبارزه‌اش موفق هم نشود» (ص ۵۱ - ۵۲ - از سطر ۳ به بعد).

«کلمه رنسانس، به معنای واقعی کلمه، برای این نهضت خیلی پر معنی‌تر است و با توجه به روح و معنایی که رهبران و پیروان این نهضت از آن احساس می‌کرده‌اند این لغت مناسب‌تر است تا رنسانس برای آن نهضت اروپائی ضد قرون وسطائی قرن پانزدهم و شانزدهم، به این نام؛ زیرا ما معتقدیم و تاریخ هم به روشنی نشان می‌دهد که اگر جامعه ما تجدید تولدی بکند، این جامعه مرده اسلامی مانند تولد درخشان نخستین، حیاتی بارور و نیرومند و مترقی خواهد یافت» (ص ۵۳ - سطر ۱۰ به بعد).

آنچه که از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینک:

الف - شریعتی در تبیین استراتژی خودش و اقبال با عنوان «انقلاب اصلاحی» از استراتژی و راهبرد حرکت خودش و اقبال یاد می‌کند؛ و در این رابطه «بین استراتژی انقلاب اصلاحی یا به عبارت بهتر اصلاح انقلابی با استراتژی اصلاح طلبانه یا رفرم و استراتژی انقلابی‌گری یا رولوسین تمایز قائل می‌شود». در این رابطه است که می‌گوید:

«معمولاً وقتی می‌گوئیم اصلاح، یعنی تحول تدریجی و یا روبنائی و وقتی می‌گوئیم انقلاب، یعنی یک دگرگونی ناگهانی و زیربنائی، یک فرو ریختن همه چیز، یک بنا کردن همه چیز ولی ما وقتی در این تغییر می‌گوئیم اقبال مصلح است، عنایت به آن تحول آهسته تدریجی در جامعه نداریم و مقصود تحول تدریجی یا اصلاح ظاهری نیست، این کلمه را به معنای لغوی اعم آن به کار می‌بریم که شامل انقلاب نیز می‌شود» (م. آ - ج ۵ - ص ۴۲ - سطر ۷ به بعد).

باری، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که در استراتژی و یا راهبرد معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی:

اولاً «استراتژی و راهبرد آنها شامل اصلاح طلبی یا رفرم و یا تحول تدریجی و یا اصلاح روبنا و ظاهری نمی‌شود». شاید صحیح‌تر آن باشد که بگوئیم که در رویکرد اقبال و شریعتی به لحاظ ارزش‌گذاری «اصلاح طلبی یا رفرم و یا هر گونه تغییر روبنائی امری مذموم است نه ممدوح». ثانیاً در استراتژی شریعتی و اقبال «واژه اصلاح و مصلح هر کجا در تبیین استراتژی خودشان به کار گرفته می‌شود، به معنای اصلاح انقلابی است، نه اصلاح طلبی یا رفرم». او می‌گوید:

«اقبال و مردان بزرگی که در این صد سال اخیر شرق را تکان داده‌اند همه اساس اصلاح‌شان و به تعبیر بهتر، انقلاب اصلاحی‌شان بر اقرار و اعتراف به این اصل استوار است که می‌دانند امکان اصلاح فردی نیست» (م. آ - ج ۵ - ص ۴۲ - سطر ۲۱) بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «استراتژی یا راهبرد حرکت اقبال و شریعتی، همان اصلاح انقلابی است نه رفرم و اصلاح طلبی و نه انقلابی‌گری و تحول خواهی».

ثالثاً شریعتی در تبیین استراتژی اصلاح انقلابی خود و اقبال بر این باور است که منهای اینکه «اصلاح انقلابی با تحول‌گرایی تدریجی تفاوت دارد» و منهای اینکه

«اصلاح انقلابی با رفرم و اصلاح طلبی در روبناها تفاوت می‌کند» و منهای اینکه «اصلاح انقلابی با انقلابی‌گری و خیزش و شورش و فرو ریختن همه چیز تفاوت می‌کند» از همه مهمتر اینکه شریعتی در تبیین استراتژی یا راهبرد اصلاح انقلابی خود و اقبال بر این باور است که «لازمه تحقق این استراتژی، تحول انقلابی فرهنگی در جامعه می‌باشد»؛ به بیان دیگر از نظر شریعتی «بدون تحول انقلابی فرهنگی تکوین یافته از پائین در یک جامعه نمی‌توان بر استراتژی اصلاح انقلابی به عنوان یک مسیر جهت رسیدن به هدف (که همان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در شکل سلبی و ایجابی به عنوان آلترناتیو مناسبات سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی می‌باشد) تکیه کرد». لذا در این رابطه است که او می‌گوید:

«وقتی می‌گوئیم اقبال مصلح است، به این عنوان نیست که آنها طرفدار تکامل تدریجی و اصلاح ظاهری جامعه بودند، نه بلکه به یک معنی طرفدار انقلاب عمیق و ریشه‌دار بودند، انقلاب در اندیشیدن، در نگاه کردن، در احساس کردن، انقلاب ایدئولوژیک، انقلاب فرهنگی» (م. آ - ج ۵ - ص ۴۲ - سطر ۱۷).

رابعاً شریعتی در تبیین استراتژی یا راهبرد اصلاح انقلابی خود و اقبال معتقد است که این استراتژی و راهبرد علاوه بر اینکه با استراتژی اصلاح طلبی و تحول طلبی و انقلابی‌گری صرف از فرش تا عرش متفاوت می‌باشند و علاوه بر اینکه «اصلاح انقلابی به عنوان یک آلترناتیو در برابر اصلاح طلبی و یا رفرم و تحول طلبی تدریجی و انقلابی‌گری یا فرو ریختن همه چیز می‌باشد» از همه مهمتر اینکه «اصلاح طلبی انقلابی به عنوان یک استراتژی و راهبرد مسیری است که در جامعه از پائین به بالا حرکت می‌کند، برعکس دو استراتژی اصلاح طلبی یا رفرم و تحول خواهانه تدریجی که در تحلیل نهائی از بالا به پائین حرکت می‌نمایند».

ادامه دارد

«نبرد گفتمان‌ها»

در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران

که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است، مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است که نمایندگان مردم یا شاه در اینگونه رژیم‌ها به قانونگذاری می‌پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند» (ولایت فقیه - ص ۴۳ - س ۶).

آنچه از این بیان خمینی برای ما

اصول گفتمان ضد مشروطیت خمینی یا گفتمان ولایت فقیه او عبارت بودند از:

۱ - اسلام از نظر خمینی همان فقه حوزه‌های فقه‌ای می‌باشد. آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید:

«کتاب‌های قطوری که از دیر زمان در زمینه‌های مختلف حقوقی تدوین شده، از احکام قضا و معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط بین ملت‌ها و مقررات صلح و جنگ و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، شمه‌ای از احکام و نظامات اسلام است. هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی در باره آن نداده باشد» (ولایت فقه - ص ۱۲ - س ۸).

و وظیفه حکومت فقه‌ای هم از نظر خمینی عبارت است از «اجرای احکام فقهی در جامعه». آنچنانکه او در این رابطه می‌گوید:

«بنابراین، چون اجرای احکام (فقهی) پس از رسول اکرم (ص) تا ابد ضرورت دارد تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره ضرورت می‌یابد. بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت‌های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج به وجود می‌آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی پدید می‌آید. پس برای اینکه هرج و مرج و عنان گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار فساد نشود چاره‌ای نیست جز تشکیل حکومت» (ولایت فقیه - ص ۲۷ - س ۳).

۳- در رویکرد فقهی خمینی «سلطنت امری غیر اسلامی است.»

۴ - در بستر اسلام فقه‌ای خمینی «فقیه حوزه‌های فقهی شیعه در دوران ختم نبوت اختیاراتی در حد اختیار پیامبر اسلام دارند.»

۵- «جوهر گفتمان فقهی خمینی، ضد مشروطیت می‌باشد.»

آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید:

«حکومت اسلامی، نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است، البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند

قابل فهم است اینکه:

اولاً در گفتن فقهی خمینی، «این گفتن ضد گفتن مشروطیت و ضد گفتن قانون‌گرائی پیشامشروطیت از میرزا یوسف خان مستشارالدوله تا میر ملکم خان می‌باشد». چراکه در عبارات فوق خمینی با صراحت مطرح می‌کند که: «در حکومت اسلامی مورد ادعای او تصویب قوانین در جامعه توسط اکثریت آرای مردم و یا نماینده مردم صورت نمی‌گیرد». از نظر خمینی در بستر گفتن فقهی اش، «قوانین در حکومت اسلامی مورد ادعای او همان احکام و قوانین اسلامی است که از قبل توسط فقهای حوزه‌های فقهی تدوین شده است». لذا در این رابطه است که خمینی در عبارات فوق نتیجه می‌گیرد که «در حکومت اسلامی مورد ادعای او قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص دارد، نه نمایندگان مردم»؛ به بیان دیگر در کادر گفتن فقهی خمینی «قوانین امر آسمانی هستند نه امر زمینی که مردم خود باید به تصویب آن‌ها دست پیدا کنند».

ثانیاً در عبارات فوق خمینی مانند شیخ فضل الله نوری «هر گونه قوانین زمینی مصوبه نمایندگان مردم (که اصل رکن در مشروطیت بوده است) رد می‌کند و تنها اصالت به قوانین آسمانی می‌دهد» و می‌گوید: «شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت». ثالثاً در عبارات فوق خمینی با صراحت «قوای سه گانه در حکومت مورد ادعای خودش رد می‌کند و برای قانونگذاری در جامعه وجود مجلس مقننه را هم رد می‌کند و جای آن مجلس برنامه‌ریزی می‌گذارد که البته منظور همان سازمان برنامه بودجه است چون مجلس برنامه‌ریزی معنا ندارد» به عبارت دیگر «خمینی در عبارات فوق وظیفه

سازمان برنامه و بودجه هم اجرای احکام فقهی می‌داند.»

رابعاً در عبارات فوق خمینی «اجرای احکام فقهی در حکومت اسلامی مورد ادعایش، تحت عنوان قانون یا قوانین توسط مردم به عنوان یک تکلیف شرعی می‌داند، نه اجرای قانون و قوانین در راستای حقوق شهروندی». شاید بتوان مطلب را اینچنین مطرح کرد که «خمینی قوانین در حکومت اسلامی مورد ادعایش در راستای حقوق مردم نمی‌داند، بلکه برعکس در راستای تکلیف مردم می‌داند». اضافه کنیم که «خمینی با جایگزین کردن احکام فقهی به جای قوانین زمینی، قانون برای مردم نمی‌خواهد بلکه مردم برای قانون یا احکام فقهی می‌خواهد». در این رابطه است که او می‌گوید: «حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد.»

خامساً در عبارات فوق «خمینی هر گونه مشروعیتی برای حکومت مردم بر مردم را نفی می‌کند و تنها مشروعیت به حکومت فقهی، تحت ولایت مطلقه فقیه می‌دهد» فرق حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است که «در اینگونه رژیم‌ها نمایندگان مردم به قانونگذاری می‌پردازند، در صورتی که در حکومت اسلامی اختیار تشریح به خداوند متعال اختصاص دارد و شارع اسلام یگانه قدرت مقننه است.»

سادساً در عبارات فوق «خمینی به تفکیک قوا در حکومت اسلامی مورد ادعایش اعتقادی ندارد و تمام قدرت را در دست فقهای مقننه تعریف می‌کند». لذا می‌گوید: «در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی

وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی در سراسر کشور را تعیین می‌کند.»

۶- در گفتمان فقهی خمینی فقیه حوزه‌های فقهی در عرصه حکومت بر مردم اختیاری در حد پیامبر اسلام دارد.

«این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر (ع) بود و اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است» (ولایت فقیه - ص ۵۰ - س ۲۲).

۷- در گفتمان فقیه خمینی، «ولایت فقیه در رابطه با مردم مانند ولایت قیم بر صغار است لذا جامعه و توده‌ها و مردم در این گفتمان مانند صغار هستند.» آنچه‌آنکه در این رابطه خود او می‌گوید:

«ولایت فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد» (ولایت فقیه - ص ۵۱ - س ۱۴).

بنابراین «خمینی در گفتمان فقهی‌اش مشروع بودن حکومت مردمی را نفی می‌کند» و به جای آن «مشروعیت حکومت تنها توسط مقام فقیه حوزه‌های فقهی تأیید می‌نماید.»

باری، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

الف - هر چند که پس از شهریور ۲۰ «مشروطیت دوباره بازتولید شد، اما با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ مشروطیت شکست خورد و دیگر در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در کشور ایران مشروطیت نتوانست بازتولید بشود.»

ب - در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اگرچه «امکان اجتماعی - سیاسی بازتولید مشروطیت از بین رفت، اما در عرصه نظری گفتمان‌سازی‌ها ادامه

پیدا کرد.»

ج - گفتمان‌سازی‌ها در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲، صورت دو مؤلفه‌ای داشت که عبارت بودند از:

۱ - گفتمان‌سازی آلترناتیوی در راستای کسب قدرت سیاسی مانند گفتمان فقهی خمینی یا گفتمان چریکی مدرن دهه ۴۰ و ۵۰ که دارای گفتمان آلترناتیوی بودند و به دنبال کسب قدرت سیاسی بودند (البته با رویکردهای متفاوت از هم).

۲ - گفتمان‌سازی روشن‌گرانه در راستای خودآگاهی بخشیدن به جامعه و ایجاد حرکت از پائین مثل گفتمان روشنگری ارشاد شریعتی که به صورت مشخص در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ صورت فراگیر علنی داشت. بدون تردید گفتمان نواندیشان اسلامی که مخالف تعبیر سنتی از اسلام و به دنبال آشتی دادن اسلام با زمانه در دو شکل انطباقی (مانند مهندس مهدی بازرگان) و تطبیقی (مانند شریعتی) بودند و از فرایند پسا شهریور ۲۰ تا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ زنجیروار ظهور کردند جزء دسته دوم می‌باشند.

ادامه دارد

«عمودی یا سازمانی» آرمان مستضعفین ایران و

«افقه یا جنبشی» نشر مستضعفین ایران

کدام است؟

قدرت سیاسی حاصل می‌شود بلکه فقط و فقط از طریق تقدم تحول اجتماعی از پائین بر تحول سیاسی این مهم قابل انجام می‌باشد.

افزافه 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 بستر ساز جنبش اجتماعی و جنبش دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای در جامعه بشود، بازسازی فرهنگ آن جامعه 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

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 آگاهی بخش گفتمان سازانه به جای استراتژی آلترناتیو سازانه 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 آلترناتیو سازانه 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

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 می تواند سرپل انتقال آگاهی های دموکراتیک به اعماق جامعه ایران بشود و هم دین می تواند سر پل انتقال خرافات و آگاهی های ارتجاعی به وجدان دینی اعماق جامعه بزرگ ایران بشود». آنچنانکه در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقهتی حاکم شاهد انتقال خرافات و آگاهی های ارتجاعی و کاذب به وجدان دینی اعماق توده های جامعه ایران توسط این رژیم از کانال دین بوده ایم.

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

اول - سنت های فرهنگی.

دوم - سنت های اجتماعی.

سوم - سنت های ملی و تاریخی.

چهارم - سنت های دینی می باشند، بنابراین نفی همه جانب و یا تأیید همه جانب امری نادرست می باشد.

ج - تاریخ و ادبیات جامعه بزرگ ایران که در طول هزاران سال گذشته توسط همین مردم و صاحب نظران همین مردم تکوین پیدا کرده است یکی از ارکان زیرساختی فرهنگ جامعه بزرگ ایران می باشد. به همین دلیل است که می توان نتیجه گیری کرد که استراتژی گفتمان سازانه یا استراتژی آگاهی بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته دارای «مضمون و جوهر دموکراسی خواهانه (سه مؤلفه ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی) توسط جنبش های 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 توده ای شده در جامعه ایران هرگز نمی توان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی) را در جامعه ایران نهادینه کرد.»

۲ - مشکل مرکزی استراتژی جریان های آلترناتیو ساز یا

جریان های پیرو کسب قدرت سیاسی در طول بیش از یک قرن گذشته جامعه بزرگ ایران در این می باشد که: اولاً - این جریان ها قدرت را برای خود می خواهند نه برای جامعه ایران و لهذا در همین رابطه است که هر کدام از این جریان ها خودشان را نماینده خودخوانده و تام الاختیار مردم ایران می داند و برای آنها تصمیم گیری می کنند و از طرف آنها رئیس جمهور و پادشاه و شاهزاده و شورای گذار و رهبر انقلاب تعیین می کنند.

ثانیاً - تمامی این جریان ها در چارچوب رویکرد قدرت طلبانه خود محور استراتژی خودشان را از مسیر کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی تعریف می کنند و به کمتر از آن هم هرگز رضایت نمی دهند؛ و شکستن ماشین سیاسی حکومت را رمز جایگزینی خودشان بر قدرت تعریف می کنند و البته در راستای کسب قدرت سیاسی است که آنها تمامی مشکلات موجود جامعه ایران از آغاز تکوین این کشور الی زمانها هذا به رژیم حاکم حواله می کنند و همراه با آن پیوسته تبلیغ می کنند که با آمدن خودشان تمامی این مشکلات یک شبه و یا یک ماهه و یا یک ساله حل می شود و دلیل این امر همان است که خودشان را فارغ از هر گونه عیب و نقصی می دانند.

ثالثاً - تمامی این جریان ها توده های جامعه ایران را هم مثل خودشان فارغ از هر گونه عیب و نقصی می دانند؛ و به علت اینکه برای به قدرت رسیدن خودشان نیازمند به حمایت مردم ایران می باشند، 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 می باشید». برای فهم این موضوع لازم است که در اینجا به ذکر یک آسیب فربه جامعه ایران بپردازیم. بدون تردید تمامی جریان های دموکراسی خواه جامعه سیاسی ایران به این حقیقت واقف هستند که «در هر جامعه ای آزادی زنان آن جامعه به عنوان شاخص دموکراسی در آن جامعه می باشد». آنچنانکه در هر جامعه ای «تبعیض جنسیتی به عنوان ارتجاعی ترین تبعیض در آن جامعه می باشد.»

ادامه دارد

بازتعریف «گفتمان دموکراسی»

در بستر کدامین از دو قرائت متفاوت و متضاد دموکراسی؟

«قرائت لیبرالیستی از دموکراسی؟» یا

«قرائت سوسیالیستی از دموکراسی؟»

در همه جا بین سرمایه‌داری و دموکراسی دیوار چین وجود دارد» به بیان دیگر شریعتی اصلاً و ابداً «سرمایه‌داری و دموکراسی را قابل جمع نمی‌داند» چراکه از نظر او «دموکراسی اجتماعی کردن سیاست و اقتصاد و معرفت در کل جامعه است، اما لیبرالیسم طبقه‌ای کردن سیاست و اقتصاد و معرفت در جامعه سرمایه‌داری است.»

باری، از اینجا است که باید بگوئیم که شریعتی «نه تنها دموکراسی را محدود به دموکراسی سیاسی و تئوری خاص سیاسی نمی‌کند»، بلکه مهمتر از آن اینکه (برعکس رویکرد کارل مارکس به دموکراسی که به دموکراسی به صورت ابزاری جهت دستیابی به انقلاب سیاسی پرولتاریا و تزریق سوسیالیسم از بالا به صورت دستوری تحلیل می‌کرد).

شریعتی «دموکراسی را به عنوان یک جنبش و یک فرایند در عرض سوسیالیسم می‌داند نه (آنچنانکه کارل مارکس می‌گفت و یا رزا لوگزامبورگ و آنتونیو گرامشی تاکید می‌کردند) در طول آن» بنابراین،

آنچه از عبارات فوق شریعتی در باب دموکراسی برای ما قابل فهم است اینکه: الف - دموکراسی سوسیالیستی (برعکس دموکراسی لیبرالیستی) از نظر شریعتی «شکل نامحدود و همیشگی و عادی رهبری جامعه است، نه شکل موقت رهبری طبقه یا حزب سیاسی» به بیان دیگر در عبارات فوق شریعتی «بر رهبری جامعه در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تکیه می‌کند». بدین ترتیب است که می‌توان داورى کرد که «شرط دموکراسی سوسیالیستی و حد فاصله آن با دموکراسی لیبرالیستی در رهبری جامعه مشخص می‌شود» و در همین رابطه است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «جوهر دموکراسی مورد ادعای شریعتی، دموکراسی مشارکتی یا دموکراسی مستقیم و یا دموکراسی شورائی تکوین یافته از پائین می‌باشد نه دموکراسی نمایندگی». چراکه تنها در «دموکراسی مشارکتی است که رهبری جامعه در تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی به صورت مستقیم امکان پذیر می‌باشد»؛ به بیان دیگر «هرگز با دموکراسی نمایندگی و غیر مستقیم رهبری جامعه امکان پذیر نمی‌باشد» و باز در همین رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «رهبری مستقیم جامعه (در بستر شوراهاى خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین) در شکل دموکراسی تنها در چارچوب رهبری صرف سیاسی توسط دموکراسی سیاسی خلاصه نمی‌شود»، بلکه مهمتر از آن اینکه «لازمه رهبری سیاسی جامعه (توسط دموکراسی سیاسی) رهبری اقتصادی توسط دموکراسی اقتصادی و رهبر اجتماعی توسط دموکراسی اجتماعی می‌باشد». از اینجا است که باید بگوئیم از نظر شریعتی «شرط دموکراسی صرفاً رهبری مستقیم جامعه است، نه رهبری طبقه یا رهبری حزب و غیره.»

ب - نکته دیگری که شریعتی در عبارات فوق بر آن تکیه و تاکید می‌کند اینکه «دموکراسی یک فراورده نیست، بلکه یک فرایند سیاسی و اقتصادی و اجتماعی درازمدت می‌باشد که صد در صد باید از پائین توسط شوراهاى خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین شکل بگیرد.»

ج - نکته سومى که شریعتی در عبارات فوق بر آن تاکید می‌ورزد «موضوع رابطه پارادوکس بین دموکراسی و مناسبات سرمایه‌داری است» که «در رویکرد شریعتی

شریعتی به دلیل اینکه «هم دموکراسی بر پایه جامعه تعریف می‌نماید» (برعکس کارل مارکس که دموکراسی در چارچوب دیکتاتوری پرولتاریا را بر پایه طبقه صرف پرولتاریا تبیین می‌کرد) و «هم سوسیالیسم را بر پایه جامعه تبیین می‌نماید» (برعکس لنین که در چارچوب حزب واحد نخبگان، یا حزب کمونیست دستیابی به سوسیالیسم آن هم از بالا را ممکن می‌دانست که البته همین امر باعث ظهور هیولای استالینیسیم از دل لنینیسم در پروسه پسا انقلاب اکتبر روسیه گردید) لذا، همین امر باعث گردیده تا منهای اینکه شریعتی «دموکراسی و سوسیالیسم در عرض هم بداند» (نه در طول هم) و منهای اینکه شریعتی «هم دموکراسی و هم سوسیالیسم را به عنوان دو جنبش با یک جوهر تعریف می‌کند» و منهای اینکه او «تحقق دموکراسی بدون سوسیالیسم را غیر ممکن می‌داند» و منهای اینکه او «امکان تحقق دموکراسی بدون سوسیالیسم را غیر ممکن می‌داند» و منهای اینکه او «امکان تحقق سوسیالیسم هم منهای دموکراسی غیر ممکن می‌داند» و منهای اینکه او «هم سوسیالیسم و هم دموکراسی را به عنوان دو انتخاب آگاهانه برای جامعه می‌داند» (برعکس مارکسیسم کلاسیک و دولتی که در تحلیل نهائی مادیت یافتن دموکراسی و سوسیالیسم امری جبری در پیوند رشد ابزار تولید و شیوه تولید حاکم تعریف می‌کنند) و منهای اینکه شریعتی معتقد به «تکوین دموکراسی و سوسیالیسم امری جنبشی و تکوین یافته از پائین می‌داند و مخالف هر گونه دموکراسی و سوسیالیست دولتی تزریق شده از بالا به صورت دستوری می‌باشد» و منهای اینکه او «پیوند بین دموکراسی و سوسیالیسم در پروسس تکوین، به صورت دیالکتیکی تعریف می‌کند» (شریعتی بر این باور است که «بدون دموکراسی جنبشی و شورائی هرگز نمی‌توان به سوسیالیسم جنبشی تکوین یافته از پائین رسید، آنچنانکه بدون سوسیالیسم جنبشی و شورائی امکان دستیابی به دموکراسی جنبشی تکوین یافته از پائین یا دموکراسی مستقیم و مشارکتی وجود ندارد»)، (به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که از نظر شریعتی

«هر کس و هر جریانی که بخواهد از مسیری غیر از مسیر دموکراسی مستقیم به سوسیالیسم جنبشی دست پیدا کند و همچنین هر کس و هر جریانی که بخواهد از مسیری غیر از مسیر سوسیالیسم جنبشی به دموکراسی مستقیم دست پیدا کند، ناگزیر به نتایجی خواهد رسید که هم به معنای اقتصادی و هم به معنای سیاسی و هم به معنای اجتماعی مهمل و ارتجاعی خواهد بود»)) از همه مهمتر اینکه «شریعتی هم دموکراسی و هم سوسیالیسم را به صورت سه مؤلفه‌ای تعریف می‌نماید»؛ یعنی آنچنانکه از نظر او «سوسیالیسم در سه مؤلفه سوسیالیسم سیاسی و سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم اجتماعی قابل تعریف می‌باشد، دموکراسی هم به سه مؤلفه دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی اجتماعی قابل تقسیم می‌باشند.» البته هر کدام از این‌ها باز در رویکرد شریعتی «دارای دو وجه سلبی و ایجابی می‌باشند» و در چارچوب همین رویکرد است که شریعتی «طرح شعار ضد زور و تزویر و یا ضد استثمار و ضد استبداد و ضد استثمار (که پایه هم در رویکرد دموکراسی خواهانه و هم در رویکرد سوسیالیست خواهانه او دارند) به عنوان چکیده تمامی اندیشه‌ها و حرکت‌های خودش تعریف می‌کند» و با صراحت اعلام می‌کند که «غیر از شعار مبارزه با زور و تزویر هر چه گفته‌ام اضافه بوده است» طبیعی است که نتیجه‌گیری کنیم که در رویکرد شریعتی (برعکس رویکرد مارکسیسم کلاسیک و مارکسیسم دولتی قرن بیستم) «دموکراسی چه به عنوان تئوری سیاسی و چه به عنوان تئوری اقتصادی و چه به عنوان تئوری اجتماعی هرگز و هرگز به معنای نردبانی برای عروج به سوسیالیسم در مناسبات سرمایه‌داری نیست» بلکه برعکس در رویکرد شریعتی «دموکراسی مستقیم و مشارکتی سه مؤلفه‌ای خود مسیر تحقق سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای به صورت جنبشی بر پایه و محور جامعه در پروسه تکوین یافته از پائین می‌باشد». از اینجا است که باید بگوئیم اصلاً شریعتی «دموکراسی بدون سوسیالیسم نمی‌شناسد، آنچنانکه او سوسیالیسم بدون دموکراسی را هم نمی‌فهمد.»

باری، از اینجا است که شریعتی جد و جهد بلیغی می‌کند تا نشان دهد که عامل شکست مارکسیسم در دستیابی به برابری و سوسیالیسم و همچنین عامل شکست قرائت لیبرالیستی از دموکراسی در مغرب زمین، سنتز همین جدائی دو پروسس دموکراسی و سوسیالیسم در غرب و شرق می‌باشد.

«در یک جامعه سوسیالیستی، به راستی سوسیالیست، تمرکز مالکیت افراد در یک بوروکراسی منجمد و همیشگی و مقتدر به نام حزب واحد و یا به نام دیکتاتوری طبقاتی (اما در حقیقت دیکتاتوری رهبر) ممکن نیست. دیکتاتوری‌ای که در فلسفه به نفی شخصیت و نفی نقش فرد در تاریخ معتقد است و در عمل فردپرستی را از حد فاشیسم هم می‌گذارند، بنابراین انسان سوسیالیست پیش از آن یک انسان خدائی است. یک جوهر صافی متعالی است. یک انسان به ایثار رسیده است. بی‌شک انسانی که در عین حال برای ایثار یک توجیه ایدئولوژیک و متناسب با جهان‌بینی خویش دارد؛ و نیز انسانی که به آزادی، آزادی راستین انسانی (نه آزادی تجارت) می‌اندیشد، انسانی است که در جامعه‌ای زندگی می‌کند که قبلاً در آن، انسان از بند نظام سرمایه‌داری رها شده و نظام طبقاتی انسان را دو قطبی نکرده است و شرک طبقاتی، شرک نژادی و شرک تباری بر انسان حاکم نیست، بنابراین می‌بینیم که این سه شخصیت که اکنون با هم می‌جنگند، باید با هم همدست باشند تا نه تنها توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید طبقاتی را تحقق دهند، بلکه تا حرکت تکاملی انسان را در مسیر تاریخ تسریع نمایند و در همان حال نیز به این حرکت جهت راستین ببخشند. هنگامی که دیکتاتوری غالب است، احتمال اینکه عدالتی در جریان باشد، باوری فریبنده و خطرناک است و هنگامی که سرمایه‌داری حاکم است، ایمان به دموکراسی و آزادی انسان یک ساده لوحی است؛ و اگر به تکامل نوعی انسان اعتقاد داریم، کمترین خدشه به آزادی فکری آدمی و کمترین بی‌تابی در برابر تحمل تنوع اندیشه‌ها و ابتکارها یک فاجعه است. بزرگ‌ترین فاجعه انسان امروز یک بعدی شدن است،

نه تنها به آن تلقی که مارکوزه از آن دارد، بلکه با این تلقی که اگر تنها به یک سوسیالیسم مادی شده تکیه کنیم، از دو بعد تکامل وجودی آدمی دور افتاده‌ایم. کسی می‌تواند در درون خویش به پرورش ارزش‌های خدائی بپردازد و گسترش فطری خویش را و عظمت درونی خویش را وجهه همت خویش کند و به انعکاس خداوند در فطرت خویش بپردازد که در همان حال با سرنوشت مردم ستم‌دیده و محروم در آمیزد و رنج آنها را احساس کند و در مسیر رهایی آنان تلاش کند و از پلیدی‌های طبقاتی خویش، برای سپردن خود به سرنوشت طبقاتی مردمی که از همه نعمت‌های خداوند محروم‌اند، در گذرد و در همان حال کسی می‌تواند در همدردی با توده‌ها تا این حد پیش رود و مخلصانه پیش رود و ایثار وجودی کند که در درون خویش ارزش‌های انسانی را پرورده باشد و نیز کسی می‌تواند این دو را هماهنگ هم پیش برد که از تنگنای جنینی تعصب و خودپرستی فکری و ذهنی رهاگردد و به آزادی دیگران حرمت نهد و تحمل عقیده مخالف را تا سرحدی که برای همه متعصبان، جزمی‌ها، دگماتیست‌ها حیرت‌آور است، به دست آورد» (م. آ. ج ۲ - ص ۱۴۸ - ۱۴۹ - ۱۵۰).

ادامه دارد

ما چه می‌گوئیم؟



باری، در این رابطه است که «ما شکست جنبش‌های حزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی و چریک‌گرایی در دهه ۵۰ در کشور ایران، مولود و سنتز فرم شاه - کندی و یا سرکوب نظام‌مند پلیسی - نظامی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دانستند را یک خیال‌پردازی ساده‌لوحانه می‌دانیم» و بر این باوریم که بدون تردید اگر «گفتمان تقدم تحول فرهنگی بر تحول سیاسی و تحول اجتماعی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی نمی‌توانست در دهه ۵۰ به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران در آید، هرگز و هرگز جنبش‌های حزب‌گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک‌گرایی رژی دبره‌ای (که در تحلیل نهائی همه آنها بر پایه حرکت موتور بزرگ توسط حرکت موتور کوچک استوار بودند) نمی‌توانست در جامعه ایران شکست بخورد.»

باری، در این رابطه است که ما می‌گوئیم، در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران، باز هم (مانند ۴۴ سال گذشته عمر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، از ۵۵ الی الان) در راستای «اعتلای جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد (و خودسازمانده تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین) ایران، وظیفه محوری پیشگامان گفتمان‌سازی و مسلط کردن گفتمان تقدم تحول فرهنگی بر تحول سیاسی و تحول اجتماعی می‌باشد». نکاتی که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چه در فرایند گفتمان‌سازی و چه در فرایند مسلط کردن گفتمان خود بر جامعه ایران و چه در فرایند عملیاتی کردن آن و چه در فرایند پیوند افقی و عمودی با جنبش‌ها و خیزش‌های خودجوش جامعه مدنی جنبشی (خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین) ایران باید به آن عنایت خودویژه داشته باشند.

نخست اینکه «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم) باید در فرایند گفتمان‌سازی و مسلط کردن این گفتمان بر جامعه سیاسی و جامعه بزرگ ایران، در شکل جنبشی مطرح بشود نه به صورت یک نظریه انتزاعی مجرد و آکادمیک روشنفکرانه دانشگاهی.»

دومین نکته اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در «فرایند گفتمان‌سازی خود، باید به صورت ترکیبی عمل نماید». به این معنی که تاریخ گفتمان‌سازی ۱۵۰ ساله گذشته جامعه سیاسی و روشنفکری ایران (از زمان یوسف خان مستشار الدوله الی الان) به ما نشان داده است که «هر گونه گفتمان‌سازی تک مؤلفه‌ای در جامعه ایران (چه گفتمان‌سازی صرف تک مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه باشد و چه گفتمان‌سازی صرف تک مؤلفه‌ای برابری‌طلبانه باشد) عامل سکتاریسم و ستروان شدن حرکت جامعه سیاسی

ایران بوده است». بدین خاطر جامعه سیاسی ایران تنها در زمانی در این عرصه موفق می‌شوند که بتوانند «گفتمان‌سازی خود را به صورت ترکیبی و مرکب انجام دهند.»

موفقیت معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی در عرصه گفتمان‌سازی سیاسی - اجتماعی خود در همین امر نهفته است، به این ترتیب که آنها پیوسته در عرصه گفتمان‌سازی سیاسی - اجتماعی خودشان «به صورت دو مؤلفه‌ای، بر آزادی و برابری تکیه کرده‌اند و هرگز در عرصه گفتمان‌سازی خودشان یکی را در پای دیگری ذبح نکرده‌اند.»

برای فهم این مهم کافی است که گفتمان‌سازی اقبال و شریعتی در عرصه سیاسی - اجتماعی، با دو مؤلفه آزادی و برابری، با گفتمان‌سازی ضد استبدادی جامعه سیاسی ایران در سال ۵۷ مقایسه کنیم. چراکه گفتمان‌سازی تک مؤلفه‌ای ضد استبدادی سال ۵۷ جامعه سیاسی ایران، تنها فونکسیون که در تحلیل نهایی به همراه داشت، این بود که در عرصه میدانی خمینی با موج‌سواری و با شعار «همه با هم» و شعار «شاه باید برود» و رویکرد پوپولیستی که داشت، توانست با سقوط حکومت کودتائی و توتالیتری پهلوی بسترها جهت ظهور هیولای ولایت فقیه تحت هژمونی خودش و حواریون روحانی‌اش به عنوان

یک سنتز جدید از دل جنبش ضد استبدادی مردم نگون بخت ایران در سال ۵۷ فراهم نماید؛ و شاید اگر بخواهیم یکی از عوامل محوری شکست جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران مطرح نمائیم، باید به همین «گفتمان سازی تک مؤلفه‌ای ضد استبدادی جامعه سیاسی ایران در سال ۵۷ اشاره کنیم»؛ که این امر باعث شد تا علاوه بر انحراف جنبش ضد استبدادی مردم ایران در عرصه میدانی و استحاله شدن به جنبش پوپولیستی توده‌های بی‌شکل تحت هژمونی خمینی، در فرایند پاساژنگونی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی، همین انحراف باعث گردید که حتی خود جریان‌های سیاسی از چپ تا راست راست از جبهه ملی و حزب توده تا مجاهدین خلق و چریک‌های فدائی خلق و غیره و غیره به انحراف کشیده بشوند و همگی از فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ با ورود جامعه ایران به موقعیت انقلابی به دنباله‌روی از خمینی بپردازند و در تکوین هیولای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به صورت مستقیم و غیر مستقیم دست داشته باشند؛ و خمینی را در فرایند تکوین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در سال‌های ۵۷ تا ۶۰ که هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط خمینی در حال نهادینه شدن بود) به عنوان رهبر مبارزه ضد امپریالیستی مردم ایران معرفی کنند؛ که البته همین فاجعه باز از انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ باز تکرار شد؛ چراکه جامعه سیاسی ایران در این فرایند با گفتمان اصلاح‌طلبی حکومتی (از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای) برای مدت دو دهه جامعه ایران را به انحراف کشانیدند؛ و البته خودشان هم با دنباله‌روی از همین رویکرد انحرافی در گفتمان سازی گرفتار انحراف و انحطاط شدند.

بدین ترتیب است که باید عنایت داشته باشیم که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه گفتمان سازی (در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زو و تزویر حاکم) برای تعیین وظایف کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت خود و ارتباط افقی و عمودی با جنبش‌ها و خیزش‌های خودجوش جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، «حتماً باید این گفتمان سازی به صورت ترکیبی و مرکب (بر دو پایه آزادی و برابری) صورت بدهد، نه به صورت تک مؤلفه‌ای.»

اضافه کنیم که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در عرصه گفتمان سازی مرکب و ترکیبی خود این «گفتمان سازی مرکب (استوار بر دو پایه برابری و آزادی) را باید به صورت دو وجهی سلبی و ایجابی تعریف بکند» زیرا تنها توسط این گفتمان سازی مرکب ایجابی و سلبی و گفتمان سازی دو مؤلفه‌ای برابری طلبانه و آزادی خواهانه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، علاوه بر اینکه می‌تواند «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد خود را به صورت یک جنبش در جامعه ایران مطرح نماید، امکان آن را هم پیدا می‌کند تا شرایط برای ارتباط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به صورت افقی و عمودی با جنبش‌ها و خیزش‌های خودجوش و خود بنیاد جامعه مدنی جنبشی و خیزشی تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران فراهم می‌کند» و همچنین شرایط «برای همبستگی و پیوستگی بین دو جبهه بزرگ طبقه کار و زحمت پائینی‌های جامعه و طبقه متوسط شهری در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران فراهم می‌سازد». طبیعی است که تنها در چارچوب این گفتمان سازی دو وجهی و مرکب است که شرایط برای دیالوگ سیاسی و اجتماعی پیشگامان مستضعفین ایران با جریان‌های دموکراتیک و سوسیالیستی جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور فراهم می‌شود.

سومین نکته اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشند که «همیشه تحت تأثیر آگاهی‌تئوریک است که جنبش‌ها و خیزش‌های خودجوش و خود بنیاد و خود سازمانده و خود رهبری جامعه مدنی جنبشی و خیزشی ایران در عرصه دو جبهه بزرگ برابری طلبانه و آزادی خواهانه می‌توانند، انرژی تحول‌گرایانه و انقلابی خود را در عرصه پراکسیس سیاسی و اجتماعی آزاد کنند؛ و هرگز بدون آگاهی و خودآگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی، کنش‌گران عرصه جنبش‌ها و خیزش‌های مطالباتی و مدنی و سیاسی نمی‌توانند انرژی خود در راستای یک تحول رو به جلو آزاد کنند». به بیان دیگر «آزاد کردن انرژی تحول خواهانه در عرصه پراکسیس سیاسی و اجتماعی کنش‌گران برابری طلب و آزادی خواه در گرو خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی طبقاتی این کنش‌گران می‌باشد». طبیعی است که این به معنای

آن است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید در چارچوب گفتمان‌سازی و انتقال این گفتمان به وجدان کنش‌گران عرصه پراکسیس سیاسی و اجتماعی جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودبنیاد تکوین یافته از پائین «بتوانند گفتمان خود را به صورت گفتمان مسلط در جامعه بزرگ ایران درآورد.»

چهارمین نکته اینکه «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه گفتمان‌سازی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم توسط دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم، آن هم به عنوان یک جنبش، نه یک نظریه مجرد تئوریک باید چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل از پروژه‌رهائی جامعه ایران شروع بکنند» زیرا تنها در مسیر جنبش رهائی‌بخش جامعه بزرگ ایران است که آنها می‌توانند به پروژه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش (نه یک نظریه مجرد انتزاعی و آکادمیک دانشگاهی) دست پیدا کنند و تنها در این چارچوب است که پیشگامان می‌توانند، «به عنوان روشنفکر ارگانیک جنبش‌ها و خیزش‌های جامعه مدنی جنبشی و خیزشی خودبنیاد و تکوین یافته از پائین هم در جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه برابری‌طلبانه طبقه کار و زحمت پائینی‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بدل بشوند.»

پنجمین نکته اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «باید پیوسته بر این باور باشند که راه حل جامع برای رهائی (از اسارت‌های تاریخی و اجتماعی و سیاسی و طبقاتی) جامعه مدنی جنبشی و خیزشی خود بنیاد تکوین یافته از پائین اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران همیشه از درون جامعه مدنی جنبشی و خیزشی تکوین یافته از پائین (استوار بر جنبش شورائی خودبنیاد و خودجوش) می‌جوشد، نه از بیرون آن.» (چه در داخل و چه در خارج از کشور).

ششمین نکته اینکه، کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه گفتمان‌سازی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش، «باید چشم‌شان به آرمان‌های خودشان باشد و پاهایشان باید در واقعیت باشد». در این عرصه بدون تردید «آرمان برای کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، همان دموکراسی سوسیالیستی به عنوان یک جنبش است.»

ولی «واقعیتی که در عرصه گفتمان‌سازی، کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید پای در آن داشته باشند، همان جامعه مشخص و کنکرت خودشان می‌باشد» که نخستین وظیفه پیشگامان در این رابطه «شناخت همه جانبه جامعه خود به صورت مشخص و کنکرت است» و لذا تا زمانی که کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نتوانند جامعه خودشان را به صورت مشخص و دیالکتیکی و کنکرت فهم نمایند، هرگز نخواهند توانست به گفتمان‌سازی در جامعه خود به صورت تطبیقی دست پیدا کنند. به بیان دیگر برای اینکه کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتوانند به صورت تطبیقی به گفتمان‌سازی جنبشی، دموکراسی سوسیالیستی در جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنند، باید بتوانند، «از کانال شناخت همه جانبه جامعه خود، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به صورت یک جنبش رهائی‌بخش مشخص و کنکرت در جامعه خاص و مشخص تعریف بکنند.»

شاید بهتر باشد که موضوع را برای فهم بیشتر اینچنین تعریف بکنیم که برای کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه قدرت حاکم زر و زور و تزویر توسط دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم، «یک تئوری عام کلی و مجرد و آکادمیک روشنفکرانه نیست که از قبل دارای تعریف مشخصی باشد، بلکه برعکس (دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای) یک واقعیتی است که در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی معنای مختلفی دارد که وظیفه محوری کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، این است که علاوه بر تعیین مصداق مستضعفین در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای هم در جوامع مختلف بر پایه شرایط کنکرت تاریخی و اجتماعی و فرهنگی تعریف بکنند.»

ادامه دارد

«آگاهی، آزادی و برابری»

بوده است؟

خود نمی‌توانند به هدف‌های خود دست بیابند با هم متحد می‌شوند و افکار اجتماعی و سیاسی و طبقاتی خود را در مبارزه با قدرت‌های زر و زور و تزویر حاکم تحقق می‌بخشند؛ به عبارت دیگر از نظر شریعتی «کنش‌گران یک حزب متعلق به پائینی‌های جامعه عبارتند از افرادی که دارای هدف مشترک می‌باشند و در میان آنها توسط حزب وحدت اراده‌ای ایجاد می‌شود که توسط آن می‌توانند به وسیله برنامه‌هایی در برابر هر نوع تجاوز طبقه و هیئت حاکمه مقابله کنند». شاید بتوان نگاه شریعتی در عبارات فوق نسبت به حزب اینچنین خلاصه کرد که «حزب وسیله نیرومندی مردم یا پائینی‌های جامعه در برابر قدرت‌های غیر اجتماعی است که به خاطر پیشرفت مقاصد خاص خود از پراکندگی مردم سوء استفاده می‌نمایند».

ششم - مشخصات حزب از نظر شریعتی عبارتند از:

«سازمان اجتماعی متشکلی است که دارای جهان‌بینی، ایدئولوژی، فلسفه تاریخ، نظام اجتماعی ایده‌آل، پایگاه طبقاتی، جهت‌گیری طبقاتی، رهبری اجتماعی، فلسفه سیاسی، جهت‌گیری سیاسی، سنت، شعار، استراتژی و

آنچه که از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

اول - شریعتی در عبارات فوق «به حزب و رویکرد تحزب‌گرایانه به عنوان استراتژی نگاه می‌کند، نه به عنوان تاکتیک».

دوم - از نظر شریعتی «مبارزه بر پایه استراتژی حزبی در راستای جایگزین کردن مبارزه مداوم و دسته جمعی و استقرار اصول مشخص اجتماعی به جای مبارزه فردی و به جای مبارزه بر علیه هم و مبارزه روزمره می‌باشد» به بیان دیگر از نظر شریعتی «حزب وسیله تشکل مردم مبارز و آرمان خواه است» و شاید بهتر باشد که بگوئیم که شریعتی در عبارات فوق «حزب را مستقل از مبارزات اجتماعی و بدون در نظر گرفتن آرمان اجتماعی اصلاً تعریف نمی‌کند» و او «بر پایه این دو آیت، یعنی مبارزات اجتماع و آرمان اجتماعی است که شیعه را به عنوان یک حزب می‌شناسد و حزب را به عنوان یک استراتژی حرکت خودش تعریف می‌نماید».

سوم - آنچنانکه از عبارات فوق قابل فهم است شریعتی «حزب را در عرصه اردوگاه کار و زحمت یا پائینی‌های جامعه وسیله ارتباط خود و سایرین و همچنین وسیله تشکل و وسیله شرکت مؤثر در امور اجتماعی و درازد یاد قدرت اجتماعی پائینی‌های جامعه در برابر طبقه و هیئت حاکم و صاحبان قدرت زر و زور و تزویر می‌داند».

چهارم - شریعتی در عبارات فوق بر این باور است که «حزب و شیعه به عنوان یک حزب تمام، عبارت است از قدرتی که از اتحاد مردمی همفکر و مبارز ایجاد می‌شود و هدف آن برانداختن نیروهای مخالف و در راه پیشرفت به سوی مقصد اجتماعی می‌باشد» و البته خود حزب هم از نظر شریعتی «دارای یک رشته ارتباط منظم و دقیق است که وظیفه معین و خاص هر فرد را که جزئی از وظایف کلی اردوی مبارزه است روشن می‌سازد».

پنجم - از نظر شریعتی «حزب تنها راه نیل به هدف‌های بزرگ اجتماعی است، زیرا حزب تنها راه نیل به تشکیل قدرت اجتماعی از افراد پراکنده‌ای است که همه آنها خواهان آرمان‌های مشترکی می‌باشند» به بیان دیگر از نظر شریعتی، «معنی حزب همین است که چون افراد یک تنه و تنها به نیروی فرد

تاکتیک مبارزه و آرمانی که می‌خواهد وضع موجود را در انسان، جامعه، ملت یا طبقه‌ای خاص تغییر بدهد و وضع مطلوب را جانشین آن سازد» (م. آ - ج ۷ - ص ۱۲۰ - سطر ۸ به بعد). در چارچوب این تعریف شریعتی از حزب است که می‌توانیم اینچنین حزبی را به عنوان «حزب اردوگاه مردم آرمان‌خواه برای یک نبرد دامنه‌دار تاریخی - اجتماعی تعریف بکنیم.»

باری، بدون شک «شریعتی تنها در چارچوب این رویکرد به حزب است که شیعه را به عنوان یک حزب تمام تعریف می‌نماید». بدین خاطر در این رابطه است که او می‌گوید:

«همانطوری که همه نهضت‌های شیعی، از خود علی گرفته تا به بعد همواره بر این عقیده بوده‌اند که برای دگرگون کردن شالوده و ترکیب طبقاتی جامعه، باید فضای اعتقادی و وجدانی جامعه را دگرگون سازند، از اینرو سربداریه هم در صدد برآمدند تا با احیاء یاد و خاطره خاندان پیغمبر و راه و مکتب علی آن نظام اجتماعی را احیا کنند که علی و ائمه شیعه طرفدار آن بودند. این بود که این نهضت در عین حالیکه از همان آغاز، با زیربنای اعتقادی و ایدئولوژیکی نظام حاکم در افتادند با روبنای اجتماعی و نظام طبقاتی آنهم مبارزه سر سخنانه‌ای را آغاز کردند، یعنی از یک طرف با مبارزه شکوهمند فکری و علمی و اعتقادی جبهه زیربنائی ایدئولوژیکی را گشودند و از طرف دیگر، با مبارزه مسلحانه جبهه روبنائی اجتماع را افتتاح کردند، از یک سو با نگاهبانان این زیربنای ایدئولوژیکی یا روحانیون پیکار فکری را آغاز کردند و از سوی دیگر، با پاسداران این روبنای اجتماعی یعنی با تیول‌داران و فئودال‌ها و صاحبان مالکیت‌های بزرگ که کشاورزان و مردم زحمتکش آن روزگار را وحشیانه استثمار و استبداد می‌کردند، نبرد خونین به راه می‌انداختند» (م. آ - ج ۷ - ص ۱۴۴ - سطر ۱۳ به بعد).

در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «مبارزه حزبی از نگاه شریعتی عبارت است از مبارزه مردم آرمان‌خواه از سنگر حزب برای انجام نبردی سرنوشت‌ساز می‌باشد». بی‌تردید این مبارزه حزبی یا مبارزه سرنوشت‌ساز از نظر

شریعتی نه تنها شامل مبارزه سیاسی برای اینکه عده‌ای از قدرت سیاسی کنار بروند و جمعی دیگر با نام و عناوین جدید به روی کار بیایند، هم می‌شود و نه تنها شامل مبارزه طبقاتی برای اینکه وسایل تولید و منابع آن از دست جمعی ستمگر گرفته شود و تحویل جمع عظیم دیگر هم داده شود، می‌شود، بلکه مبارزه حزبی برای تغییر اساسی و قطعی دستگاه، به صورت عالی مبارزه تمامی اشکال نبرد فکری و سیاسی و طبقاتی و غیره را در بر می‌گیرد؛ بنابراین از اینجا است که باید بگوئیم که از نظر شریعتی «هدف حزب به عنوان سازمان اجتماعی متشکل، بر پایه ایمان کنش‌گران آن حزب به طرز فکر و هدف و برنامه حزب، ایجاد روح امید و فداکاری و از خودگذشتگی در جامعه است.»

هفتم - از نظر شریعتی دستجات سیاسی و اجتماعی و طبقاتی که فاقد ایدئولوژی و جهان‌بینی حزبی باشند هرگز نمی‌توانند به تشکل حزبی به عنوان سازمان اجتماعی متشکل دست پیدا کنند، شاید در این رابطه بتوان داوری کرد که از نظر شریعتی «یکی از علل اساسی از هم پاشیدگی احزاب همین عدم اتکا به یک مکتب فکری می‌باشد». چراکه افراد اینگونه دستجات در حالی دور هم جمع می‌شوند که «نمی‌دانند چه می‌خواهند و بر فرض هم در هدف کلی خود اشتراک داشته باشند، نمی‌دانند از چه راه و به چه وسیله می‌توانند به این مقصد اجتماعی خود دست پیدا کنند». به بیان دیگر از نظر شریعتی «حزب عبارت است از پیوند افراد هم فکر برای کوشش در راه استقرار اصول نوینی در عرصه سیاسی، طبقاتی، اجتماعی و فرهنگی در جامعه». اضافه کنیم که از نظر شریعتی «اهمیت جهان‌بینی و ایدئولوژی در حزب بیشتر از این لحاظ است که اساس اتحاد در حزب به جای اشتراک منافع مادی، هم فکری و معتقدات مشترک دینی و فرهنگی و اجتماعی مبنا و شالوده همبستگی و اتحاد افراد در حزب می‌شود.»

در همین رابطه است که باید بگوئیم از نظر شریعتی «حزب بدون ایدئولوژی و جهان‌بینی اصلاً معنا ندارد، چرا که بدون جهان‌بینی و ایدئولوژی مشترک در حزب امکان تکوین

همبستگی و اتحاد افراد به صورت نهادینه شده و درازمدت وجود ندارد». شاید صحیح‌تر باشد که بگوئیم از نظر شریعتی «ایدئولوژی و جهان‌بینی صحیح در حزب موجب می‌شود که کنش‌گران حزب در عرصه مبارزه جمعی علاوه بر انگیزه از هماهنگی بیشتری هم برخوردار بشوند» معنی دیگر این حرف آن است که از نظر شریعتی کارکرد ایدئولوژی و جهان‌بینی در حزب این است که باعث می‌گردد که «مبارزین در حزب علاوه بر لزوم مبارزه دسته جمعی و دوری جستن از حرکت‌های فردی و علاوه بر ایجاد قدرت اجتماعی نیرومند در عرصه مبارزه با قدرت‌های زورور و تزویر حاکم در راستای تحول همه جانبه در جامعه به راهی مطمئن و درست تکیه بکنند». همچنین از نظر شریعتی «وظیفه ایدئولوژی در حزب آن است که از خواست‌ها و احتیاجات مادی و معنوی مردم در جامعه حمایت بکند و بتواند تصورات باطل و ناروا را که چون ابر تاریکی تضادها و بی‌عدالتی‌ها را در ژرفای بی‌خبری مخفی و پنهان ساخته است کنار بزند و استبداد و استثمار و استعمار ظالمانه حاکم بر جامعه را آشکار بکند و تضادهای لاینحل طبقه حاکم و یا هیئت حاکم بر جامعه را بر ملاء سازد و ناپایداری نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی حاکم را چون امر یقینی و حتمی در اذهان کنش‌گران حزب مادیت ببخشد و بتواند با ایجاد همبستگی بین آحاد جامعه و بسیج و تهییج آنها در بستر همبستگی میان آنها نقشی مؤثر در تحول جامعه به سوی آینده روشن و رو به جلو داشته باشد.»

هشتم - در رویکرد شریعتی «هدف نهائی حزب تکوین آزادی اجتماعی و عمومی به جای آزادی عده‌ای محدود و استقلال اکثریت مردم به جای اسارت آنها در زیر یوغ خدایان قدرت زر و زور و تزویر می‌باشد»؛ یعنی جایگزینی «حکومت کار و آزادی و فضائل انسانی به جای حکومت زر و زور و تزویر می‌باشد.»

نهم - عنایت داشته باشیم که برعکس رویکرد سوسیالیست‌های نیمه دوم قرن نوزدهم مغرب زمین نظیر مارکس و انگلس که بر این باور بودند که «پیشرفت صنایع

به تدریج یک سطح هماهنگ اقتصادی در تمام جهان برقرار می‌کند و پیشرفت صنایع باعث می‌گردد که کشورهای پیرامونی و عقب‌مانده و توسعه نیافته در مدت کوتاهی به کشورهای صنعتی و متروپل سرمایه‌داری برسند و در نتیجه شرایط عمومی بین‌المللی برای ایجاد یک انقلاب جهانی سوسیالیستی آماده می‌شود». به طوری که در این رابطه انگلس در این رابطه وقتی که در کتاب «اصول کمونیسم» از او سؤال می‌کنند که: آیا ممکن است که انقلاب سوسیالیستی مورد نظر شما در یک کشور واحد انجام شود؟ جواب می‌دهد: «نه صنایع بزرگ، همه ملت‌های روی زمین و مخصوصاً ملت‌های متمدن را به وسیله ایجاد بازارهای جهانی به طوری که هم متصل می‌کند که هر ملت با وقایعی که در میان ملت دیگر پیش می‌آید پیوند پیدا می‌کند. از این رو انقلاب کمونیستی تنها یک انقلاب ملی نیست بلکه انقلابی است که در تمام ممالک متمدن یعنی اقلماً در انگلستان، آمریکا، فرانسه و آلمان در زمان واحد صورت خواهد گرفت. این انقلاب در هر یک از این ممالک نسبت به آنکه یک کشوری دارای صنایع کامل‌تری، ثروت بیشتر، قوای تولید زیادتر باشد، تندتر یا آهسته‌تر پیشرفت خواهد نمود. بدین ترتیب این انقلاب در آلمان به آهسته‌ترین و سخت‌ترین و در انگلستان به تندترین و آسان‌ترین راه انجام خواهد یافت. این انقلاب یک انقلاب دنیایی و لذا در یک سرزمین دنیایی انجام خواهد یافت.»

ادامه دارد

«گفتمان رهائی بخش»

خودویژگی‌های

قرن بیستم شریعتی

۷۹

از آسمان می‌گیرد نه از مردم و وظایف حکومت هم اجرای احکام شرعی است». بدین خاطر معنای عرفی‌گرائی و سکولار حکومتی در مشروطیت به معنای این نبود که مذهب و دین کنار بگذارند (قابل ذکر است که در قانون اساسی مشروطیت نه تنها شیعه را مذهب رسمی مملکت می‌داند، حتی شاه را موظف به ترویج مذهب شیعه هم می‌کند) بلکه معنای عرف‌گرائی در قانون اساسی مشروطیت این بود (که بر خلاف قانون اساسی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم) منهای اینکه تمام افراد جامعه ایران را در برابر قانون متساوی الحقوق می‌داند قوانین عرفی مصوبه نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی را در برابر فقه شرعی حوزه‌های فقهی تأیید می‌کند. باری، ماحصل اینکه:

الف - مشروطیت به عنوان یک پروسه (نه یک پروژه) به لحاظ نظری ریشه در گفتمان‌سازی چهار مؤلفه‌ای نظریه‌پردازان جامعه سیاسی ایران در فرایند پسا شکست ایران در جنگ با روس دارد.

ب - چهارگفتمان مبانی مشروطیت عبارت بودند از:

- ۱ - گفتمان مدرن‌سازی.
- ۲ - گفتمان قانون‌گرائی.

«در رژیم مطلقه فقاهتی حاکم برعکس مشروطیت قانون عرفی وجود ندارد، قوانین همه شرعی هستند» بنابراین تعارضی با فقه حوزه‌های فقاهتی ندارند. آنچنانکه در این رابطه دیدیم که در سال ۵۹ وقتی که جبهه ملی لایحه قصاص رژیم مطلقه فقاهتی حاکم را نقد کرد، خمینی رسماً به خاطر نقد جبهه ملی، کل جبهه ملی را با یک فتوا مرتد اعلام کرد و در همان جا فرمان تکفیر استخوان‌های دکتر مصدق پیر دیر دموکراسی تاریخ ایران را صادر کرد. (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) قابل ذکر است که مهمترین داوری ابن خلدون (در مقدمه گران سنگ دو جلدی بر «تاریخ العبر» خودش) در این رابطه بر این امر قرار دارد که «اصلاً حکومت امری عرفی است نه دینی و شرعی و به خاطر اینکه حکومت عرفی است التزام و ضرورت آن از مردم می‌گیرد نه از آسمان.»

ولی خمینی در کتاب ولایت فقیه خود به خاطر اینکه برعکس رویکرد محمد اقبال «ختم نبوت پیامبر اسلام مشمول ختم ولایت پیامبر اسلام نمی‌داند» لذا همین امر باعث شده تا خمینی در نظریه ولایت فقیه خودش «ولایت پیامبر اسلام پس از وفاتش الی زماننا هذا برای فقیه حوزه‌های فقهی و در رأس آنها برای خودش جاری و ساری بداند» و در چارچوب همین ولایت پیامبرانه‌ای که خمینی برای خودش و جانشینانش قائل است «طبق متمم قانون اساسی رژیم مطلقه فقاهتی این ولایت پیامبرانه به صورت ولایت مطلقه در دست ولی فقیه قرار می‌گیرد» که توسط آن ولی فقیه می‌تواند همه قوانین مصوبه مجلس رژیم مطلقه فقاهتی را به قوانین شرعی استحاله نماید.

باری، در مقایسه بین مشروطیت و رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در ۴۲ سال گذشته باید بگوئیم که در «مشروطیت توسط عرفی بودن قوانین، روند سکولار شدن و سکولار کردن حکومت شروع شده بود» اما «در رژیم مطلقه فقاهتی و در چارچوب نظریه ولایت فقیه خمینی که در رژیم مطلقه فقاهتی به صورت نظام حقوقی کلان در قانون اساسی و متمم آن درآمده است، هیچ چیز عرفی وجود ندارد، همه چیز در این رژیم شرعی است و حکومت هم مشروعیتش

۳- گفتمان عدالت خواهانه.

۴- گفتمان آگاهی بخش یا بیدارگرایانه.

ج - خود مشروطیت از آغاز به صورت یک گفتمان تکوین پیدا کرد که گفتمان مشروطیت سنتز جدیدی بود حاصل دیالوگ و پیوند چهار گفتمان فوق.

د - مشروطیت به عنوان یک گفتمان با مشروطیت به عنوان یک انقلاب و تحول سیاسی و اجتماعی متفاوت می باشد و دلیل این امر همان است که برعکس انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران که در آن انقلاب از فردای بهمن ماه ۵۷ که روحانیت حوزه های فقهی تحت هژمونی خمینی در چارچوب گفتمان ولایت فقیه و رویکرد دگماتیست اسلام فقهی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی، توانستند با موج سواری قدرت را در انحصار خود در آورند، این حرکت سیاسی - اجتماعی با رویکرد ولایت مطلقه فقهی خمینی و حواریون او بود که گفتمان دگماتیست ولایت فقیه او را در چارچوب قانون اساسی و نهادهای سیاسی و حقوقی و تقنینی و قضائی و اداری و غیره در جامعه ایران نهادینه می کرد و هر چند که در ادامه «گفتمان ولایت فقیه خمینی روندی به طرف گفتمان مصلحت نظام مطلقه فقهی پیدا کرد» ولی در تحلیل نهائی هرگز گفتمان ولایت فقیه خمینی روند رو به رشدی نداشته است؛ و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین تبیین نمائیم که گفتمان ولایت فقیه خمینی که از اول تا بیستم بهمن ماه سال ۱۳۴۸ جمعاً در ۱۳ جلسه خمینی در مسجد شیخ انصاری نجف ارائه کرد در طول بیش از نیم قرن که از عمر این گفتمان می گذرد، هیچگونه روند رو به اعتلائی نداشته است.

تنها در فرایند ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهی حاکم تلاش رژیم مطلقه فقهی جهت نهادینه کردن آن گفتمان و استحاله نظریه شخصی ولایت فقیه خمینی به شکل و نظام حکومتی بوده است؛ و این کاملاً عکس گفتمان مشروطیت

می باشد. چرا که برعکس گفتمان ولایت فقیه خمینی در فرایند پساانقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران که گفتمان ولایت فقیه نظریه شخصی یک نفر یعنی فقط خود خمینی بوده است که با استفاده از شرایط خلاء مرجعیت در داخل کشور در فرایند پس از وفات بروجردی در فروردین ماه سال ۱۳۴۰ او کوشید تا این نظر شخصی خودش را از سال ۱۳۴۸ بدل به گفتمان و نظریه حوزه های فقهی شیعه بکند، در صورتی که در انقلاب مشروطیت موضوع کاملاً عکس این بود چراکه «گفتمان مشروطیت اصلاً و ابداً حاصل نظر فردی کسی نبوده است» و هیچ فردی حتی سلسله جنبان چهار گفتمان قانون گرائی و عدالت خواهانه و مدرن سازی و آگاهی بخش (از یوسف خان مستشار الدوله تا میرزا تقی خان امیر کبیر و سید جمال الدین اسدآبادی و طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی) هرگز مدعی گفتمان سازی مشروطیت نبوده اند. از اینجا بود که مطرح کردیم که «گفتمان مشروطیت یک سنتز جدید بر مبنای چهار گفتمان پیشامشروطیت بوده است» هر چند که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم در ساختار سنتز جدید یا گفتمان مشروطیت نقش گفتمان قانون گرای یوسف خان مستشار الدوله و غیره پررنگ تر از نقش گفتمان های عدالت خواهانه طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی و گفتمان آگاهی بخش سید جمال الدین اسدآبادی و گفتمان مدرن سازی عباس میرزا و میرزا تقی خان امیر کبیر و غیره بوده است. باری در این رابطه است که می توان داوری کرد که:

اولاً خود مشروطیت در عرصه نظری یک گفتمان بوده است.

ثانیاً آبشخور گفتمان مشروطیت هرگز نظریه فردی و شخصی نبوده است و مشروطیت حاصل پراکسیس نظری همه جانبه چهار گفتمان در جامعه ایران در فرایند بیش از نیم قرن بوده است.

ثالثاً مشروطیت اگر چه حاصل پیوند با چهار

گفتمان پیشامشروطیت در عرصه پلمیک نظری جامعه سیاسی ایران بوده است، ولی خود گفتمان مشروطیت به صورت سنتزی جدید جدای از آن چهار گفتمان پایه‌ای در جامعه ایران تکوین پیدا کرده است.

رابعاً باید عنایت داشته باشیم که بدون فهم گفتمان مشروطیت امکان فهم جوهر پروسه انقلاب مشروطیت برای ما وجود ندارد. آنچنانکه بدون فهم گفتمان ولایت فقیه (که نظریه فردی و شخصی خود خمینی از سال ۴۸ بوده است و قبل از خمینی اصلاً و ابداً حتی در حوزه‌های فقه‌های فقه‌های فقیه به عنوان گفتمان حکومتی روبرو نبوده‌ایم و حداکثر رویکردی در باب ولایت فقیه که در حوزه‌های فقه‌های فقه‌های به صورت فردی مطرح بوده است یک رویکرد فقهی، در تعریف قدرت فقیه در عرصه فتوا بوده است نه بیشتر از آن) امکان شناخت جوهر رژیم مطلقه فقه‌های فقه‌های برای ما وجود ندارد.

خامساً گفتمان مشروطیت (برعکس گفتمان ولایت فقیه خمینی) اصلاً و ابداً ریشه فقهی و حوزه‌های فقه‌های نداشته است. هر چند که در پروسه اجتماعی - سیاسی شدن گفتمان مشروطیت علاوه بر تحول سیاسی - اجتماعی در جامعه ایران حوزه‌های دگماتیست فقه‌های فقه‌های هم توسط گفتمان مشروطیت به چالش کشیده شدند و در پی همین به چالش کشیدن حوزه‌ها بود که باعث گردید تا در حوزه‌های فقه‌های دو کشور ایران و عراق جناح‌بندی طرفداران و مخالفین مشروطه تحت دو عنوان مشروطه خواهان و مشروطه خواهان شکل بگیرند.

سادساً همین مبنای خرد جمعی گفتمان مشروطیت و جدائی تکوین آن از بستر فقه دگماتیست حوزه‌های فقه‌های باعث گردید تا گفتمان مشروطیت حتی در فرایند پس‌اپیروزی انقلاب مشروطیت هم پروسه رشد و اعتلای خودش را خارج از نهاد حکومتی در عرصه جامعه سیاسی و جامعه مدنی ایران طی نماید؛ و این کاملاً عکس گفتمان ولایت فقیه

خمینی در جریان انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران می‌باشد، چراکه منهای اینکه آبشخور نظری گفتمان ولایت فقیه نظر شخصی خود خمینی بوده است و این گفتمان خمینی تنها در خود حوزه‌های فقهی دگماتیست فقه‌های فقه‌های مورد و بحث و فحش طلبه‌ای قرار می‌گرفته و هرگز اصلاً و ابداً حتی برای یک مرتبه هم این گفتمان چه در قبل از انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران و چه پس از شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ یعنی در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌های حاکم در جامعه سیاسی و جامعه مدنی ایران مورد چکش‌کاری نظری قرار نگرفته است و علی‌هذا همین امر باعث گردیده تا «گفتمان ولایت فقیه در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌های حاکم تنها یک نظریه و گفتمان حکومتی باشد». آنچنانکه حتی گفتمان اصلاح‌طلبی حکومتی که از خرداد ۷۶ به مدت ۲۰ سال تا دی‌ماه ۹۶ گفتمان مسلط بر جامعه ایران بود، «یک گفتمان حکومتی بود نه گفتمان مدنی و دموکراتیک».

سابعاً همین پتانسیل پروسه تکوین و رشد گفتمان مشروطیت باعث گردید تا این گفتمان در فرایند بیش از نیم قرن پس‌اپیروزی انقلاب اول مشروطیت به صورت دینامیک در عرصه دیالوگ درونی جامعه سیاسی ایران رشد کند و خود همین دینامیسم گفتمان مشروطیت باعث گردید که حتی در فرایند رکود و افول میدانی مشروطیت شرایط برای بازتولید سیاسی - اجتماعی مشروطیت در جامعه بزرگ ایران فراهم بشود.

ادامه دارد

مبانی منظومه اندیشه پردازانه

علامه محمد اقبال لاهوری

وی، هیچ پایه‌ای در تجربه حسی ندارد، آزاد کند. این نخستین آزمایش فکر جدید برای تصفیه کردن فرایند علمی بود. نظر ریاضی اینشتین در باره جهان، عمل تصفیه را که هیوم آغاز کرده بود کامل کرد و اینشتین که به روح نقدی‌گری هیوم وفادار بود، اصلاً مفهوم نیرو را کنار گذاشت» (بازسازی - ص ۲۲۲ - ۲۲۳ - از سطر ۴ به بعد). آنچه که از این عبارات اقبال برای ما قابل فهم است اینکه:

اول - اقبال در این عبارات با صراحت مطرح می‌کند که «اگر چه دین و علم دو فرایند متفاوت در عرصه روش می‌باشند اما این دو فرایند در هدف مشترک هستند، چراکه هم دین و هم علم در نهایت به دنبال کشف حقیقت در جهان هستند.»

دوم - اقبال در عبارات فوق که در واقع آخرین داوری‌های او در کتاب گران سنگ و اندیشه پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست منظومه معرفتی او) می‌باشد، «در مرزبندی بین دین و علم

حق این است که فرایندهای دینی و علمی در عین آنکه مستلزم روش‌های متفاوت هستند از لحاظ هدف نهایی با یکدیگر شباهت دارند. چراکه هر دو می‌خواهند به حقیقت برسند ولی دین به دلایلی که پیش از این بدان‌ها اشاره کردم، بیش از علم خواستار دست یافتن به حقیقت مطلق است؛ و برای هر دو آنها راه رسیدن به عینیت مطلق از مرحله‌ای می‌گذرد که آن را می‌توان تصفیه تجربه نامید. برای فهم این مطلب، بایستی میان تجربه به اعتبار امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارفی و قابل مشاهده حقیقت و واقعیت است، با تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، تمایز قائل شویم. تجربه، به اعتبار امر مشهود طبیعی، در پرتو سوابق روان‌شناختی و فیزیولوژیایی آن قابل بیان است، ولی برای روشن کردن معنی تجربه، به اعتبار نماینده‌ای از ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، لازم است که از ملاک و معیار دیگری استفاده کنیم. در میدان علم، کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک کنیم، در میدان دین تجربه را نوعی از حقیقت و واقعیت می‌دانیم و در آن می‌کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراک کنیم. فرایندهای علمی و دینی از لحاظی متوازی با یکدیگرند. هر دو واقعاً جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند، تنها با این تفاوت که در فرایند علمی وضع من بالضروره انحصاری و فردی است، در صورتی که در فرایند دینی، من تمایلات متعارض با یکدیگر را به هم می‌پیوندد و وضع جامع یگانه‌ای فراهم می‌آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه‌های وی حاصل می‌شود. تحقیق دقیقی در ماهیت و هدف این فرایندهای واقعاً مکمل یکدیگر نشان می‌دهد که در هر دوی آنها منظور تصفیه تجربه در میدان‌های عمل وابسته به هر یک از آنها است. مثالی منظور ما از این بیان روشن‌تر می‌کند. نقادی هیوم را در باره تصویری که از علت داریم، بیشتر باید فصلی از تاریخ علم دانست تا فصلی از تاریخ فلسفه. برای آنکه نسبت به روح اختیاری‌گری علمی وفادار بمانیم، نباید با مفاهیم و تصوراتی کار کنیم که رنگ و ماهیت شخصی و ذهنی دارند. هیوم با نقادی خود می‌خواست علم تجربی را از مفهوم نیرو که به عقیده

در عرصه روش و هدف، بر این باور است که اگر چه دین و علم هر دو به دنبال کشف حقیقت در جهان هستند، اما در همین اشتراک هم با هم تفاوت دارند، چراکه دین به دنبال کشف مطلق حقیقت است، اما علم به دنبال کشف حقیقت نسبی است». البته در عرصه «همین تفاوت بین علم و دین است که او در تعریف روش آنها مرزبندی می‌کند». به این ترتیب که می‌گوید: «از آنجائیکه دین به دنبال کشف حقیقت مطلق می‌باشد، این مهم تنها از طریق تجربه دینی قابل حصول است». چراکه «تنها توسط تجربه دینی و شهود است که امکان کشف حقیقت به صورت مطلق برای تجربه‌کننده ممکن می‌گردد، در صورتی که در فرایند علمی از آنجائیکه تجربه‌کننده به دنبال کشف حقیقت نسبی می‌باشد (نه حقیقت مطلق) برای کشف حقیقت نسبی بر تجربه حسی یا تجربه علمی و یا حداکثر تجربه عقلانی تکیه می‌نماید.»

سوم - اقبال در عبارات فوق که آخرین داوری او در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی (تحت عنوان آیا دین ممکن است؟) می‌باشد، می‌گوید: «این خود ماهیت درونی و برونی حقیقت است که باعث می‌گردد تا تجربه‌کننده در دو شکل دینی و علمی به دو صورت متفاوت به فهم مطلق یا نسبی آن دست پیدا کند» به بیان دیگر از نظر اقبال، «خود حقیقت در رابطه با ما دارای دو ماهیت متفاوت می‌باشد یکی ماهیت درونی حقیقت و واقعیت و دیگری ماهیت برونی حقیقت و واقعیت است» اقبال بر این باور است که «دین به دنبال کشف مطلق حقیقت از درون است» در صورتی که «علم به دنبال کشف نسبی حقیقت از برون می‌باشد» و لذا در همین رابطه است که وی در عبارات فوق «از علم به عنوان امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارفی و قابل مشاهده حقیقت و واقعیت است تعریف می‌نماید و از دین به عنوان تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت تعریف می‌کند.»

چهارم - اقبال در عبارات فوق «در مرزبندی میان

دو میدان دین و علم، بر این باور است که در میدان دین ما به دنبال نوعی از حقیقت و واقعیت از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی خود حقیقت هستیم در صورتی که در میدان علم معنی و مفهوم تجربه را از طرق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت و واقعیت دنبال می‌نمائیم.»

پنجم - در عبارات فوق اقبال در تبیین تفاوت بین دو فرایند دین و علم بر این باور است که «فرایندهای دینی و علمی با اینکه صورتی متوازی دارند، مکمل همدیگر می‌باشند» او این تفاوت در میان دو فرایند دینی و علمی (در عبارات فوق) بر پایه رویکرد متفاوت آنها به «من» یا کلیت وجود تبیین می‌نماید. در این رابطه عنایت داشته باشیم که آنچنانکه در فصل دوم و سوم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال دیدیم او از آنجائیکه کلیه وجود در پیوند حیات‌دار آن به صورت یک «من» تعریف می‌نماید، در اینجا در خصوص رابطه دو فرایند دینی و علمی با این «من» وجود اعتقاد دارد که «اگرچه در تحلیل نهائی هر دو فرایند در راستای تشریح و توصیف من وجود می‌باشند» و در عرصه مکانیزم هم با هم تفاوت دارند، یعنی «در فرایند علمی این من به صورت فردی و انحصاری دنبال می‌گردد در صورتی که در فرایند دینی این من وضع جامع و یگانه‌ای دارد». ولی او نتیجه می‌گیرد که «در فرایند دینی هدف کشف مطلق حقیقت (که همان وضع جامع و یگانه من) می‌باشد» در صورتی که «در فرایند علمی هدف کشف نسبی حقیقت (همان وضع انحصاری و فردی من) می‌باشد.»

ششم - اقبال در عبارات فوق، اگرچه دو فرایند دینی و علمی، دو فرایند موازی با هم می‌داند، ولی در تحلیل نهائی در رابطه بین این دو فرایند دینی و علمی بر این باور است که «فرایند دینی و فرایند علمی از آنجائیکه حقیقت را از دو زاویه درونی و برونی مورد کشف قرار می‌دهند مکمل یکدیگر می‌باشند». او با طرح «دو رویکرد هیوم و اینشتین

به عنوان مثال، تفاوت دو زاویه موازی آنها جهت کشف حقیقت از درون و بیرون مطرح می‌نماید». به این ترتیب که اقبال می‌گوید: «هیوم از درون به دنبال کشف حقیقت بود، در صورتی که اینشتین، از بیرون کشف حقیقت را دنبال می‌کرد.»

باری، در همین رابطه است که اقبال در کلیات اشعار فارسی خود این فرایندهای مختلف شناخت حقیقت توسط انسان را اینچنین توصیف می‌نماید و البته او با نقل همین اشعار فارسی خود در پایان فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (تحت عنوان آیا دین ممکن است؟) این فصل و این کتاب را به پایان می‌رساند. لذا چنین به نظر می‌رسد که اقبال با طرح این اشعار خودش در پایان کتاب بازسازی و در پایان فصل هفتم به دنبال آن بوده است که به ما بفهماند که «شیره و خلاصه تمام منظومه معرفتی او در این ابیات و در همین موضوع نهفته است.»

زندهئی یا مردهئی یا جان به لب

از سه شاهد کن شهادت را طلب

شاهد اول شعور خویشتن

خویش را دیدن بنور خویشتن

شاهد ثانی شعور دیگری

خویش را دیدن بنور دیگری

شاهد ثالث شعور ذات حق

خویش را دیدن بنور ذات حق

پیش این نور آرزوی استوار

حی و قائم چون خدا خود را شمار

بر مقام خود رسیدن زندگی است

ذات را بی‌پرده دیدن زندگی است

مرد مؤمن در نسازد با صفات

مصطفی راضی نشد الا بذات

چیسست معراج آرزوی شهادی

امتحانی رو بروی شهادی

شاهد عادل که بی‌تصدیق او

زندگی ما را چو گل را رنگ و بو

در حضورش کس نماند استوار

ور بماند هست او کامل عیار

ذرهئی از کف مده تابی که هست

پخته گیر اندر گره تابی که هست

تاب خود را بر فرزودن خوشتر است

پیش خورشید آزمودن خوشتر است

بیکر فرسوده را دیگر تراش

امتحان خویش کن موجود باش

این چنین موجود محمود است و بس

ورنه نار زندگی دود است و بس

کلیات اشعار فارسی محمد اقبال لاهوری - فصل جاویدنامه -

ص ۲۸۰ - ۲۸۱ سطر ۱۷ به بعد:

آنچه از ابیات فوق اقبال برای ما قابل فهم است اینک:

اولاً اقبال در این ابیات کشف حقیقت برای انسان از سه طریق تعریف می‌نماید:

طریق اول «کشف حقیقت به صورت جامع توسط تجربه دینی می‌باشد» که اقبال در این ابیات به صورت (شاهد اول شعور خویشتن / خویش را دیدن به نور خویشتن) این مسیر کشف حقیقت را تعریف می‌نماید.

طریق دوم - کشف حقیقت از نظر اقبال «کشف پاره پاره حقیقت توسط تجربه حسی و تجربه علمی و تجربه عقلی می‌باشد» که اقبال در ابیات فوق این طریق را به صورت (شاهد ثانی شعور دیگری / خویش را دیدن به نور دیگری).

طریق سوم عبارت است از (شاهد ثالث شعور ذات حق / خویش را دیدن به نور ذات حق).

بدون تردید آنچنانکه خود اقبال هم در توصیف و تبیین طریق سوم مطرح می‌کند، در مقایسه با طریق اول و طریق دوم که سخن از کشف حقیقت به صورت جامع و پاره و پاره بود در طریق سوم دیگر سخن از کشف حقیقت و دیدن نیست، بلکه «سخن از شدن و معراج وجودی خود انسان تا خدا است».

ادامه دارد

رابطه «دین و توحید»

با مثلث «دنیا، آخرت و قدرت»

در رویکرد پیامبر اسلام در قرآن و امام علی در نهج البلاغه

که باید بگوئیم در چارچوب دو نوع رابطه انطباقی و تطبیقی بین دین و قدرت، در بستر دو نوع اسلام نبوی پیامبر اسلام و امام علی و اسلام تاریخی آنچه را که می‌توان (از زاویه رویکرد قرآن و پیامبر و امام علی) مطرح کرد، اینکه: «رویکرد قرآن و پیامبر و امام علی (برعکس رویکرد حاکمان در بستر اسلام تاریخی در طول بیش از چهارده قرن گذشته که صورت انطباقی داشته است) به رابطه بین دین و قدرت صورت تطبیقی داشته است». به این ترتیب که در رویکرد تطبیقی پیامبر و قرآن و امام علی به دین و قدرت، «دین نه تنها در خدمت قدرت نیست و نه تنها دین مشروعیت‌بخش قدرت نمی‌باشد، بلکه برعکس آنچنانکه در رویکرد امام علی در نهج البلاغه در خصوص نظام فاسد عثمانی دیدیم دین وسیله نقد حاکمیت و قدرت می‌باشد» به بیان دیگر «دین در چارچوب ترازوی عدالت وسیله مهار قدرت می‌باشد» و «دین سرپل توزیع قدرت از بالا بین پائینی‌های جامعه می‌باشد». باز هم تاکید می‌کنیم و بر

پر واضح است که در آن صورت «به موازات ظهور سلطه اقتدارگرایانه قدرت بر دین، خود دین هم دچار استحاله جوهری در کارخانه دین‌ساز قدرت شد که خروجی آن صورت اقتدارگرایانه دین در اسلام تاریخی گردید». آنچنانکه در این رابطه بیش از همه می‌توانیم به صورت مصداقی در اینجا «بر دین اسلام فقه‌های حوزه‌های فقهی شیعه اشاره بکنیم که در بیش از هزار سال گذشته (از دوران آل بویه در قرن چهارم که دین فقه‌ای توانست در چارچوب نظام روحانیت شیعه خود را نهادینه بکند، الی الان، البته منهای دوران نادر شاه افشار) این اسلام فقه‌های حوزه‌های فقهی شیعه در خدمت توجیه قدرت‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و مذهبی حاکم درآید». البته آنچه که در این رابطه، در خصوص رژیم مطلقه فقه‌ای در طول ۴۱ سال گذشته، صورتی خودویژه دارد، اینکه در این رژیم «سه مؤلفه قدرت در چارچوب اسلام فقه‌ای در یک رژیم برای اولین بار در طول تاریخ با یکدیگر جمع شده است و همین امر باعث گردیده است که استبداد مطلقه فقه‌ای حاکم مهیب‌ترین رژیم استبدادی و اقتدارگرا و سلطه‌طلب تاریخ ایران بشود». طبیعی است که تا زمانی که «اسلام فقه‌ای، اسلام روایتی، اسلام زیارتی، اسلام ولایتی توجیه‌کننده و مشروعیت‌دهنده این رژیم مطلقه فقه‌ای باشد و دین و قدرت در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم صورت انطباقی داشته باشد، امکان جداسازی اسلام فقه‌ای دگماتیست حوزه‌های فقهی از حکومت اصلاً و ابداً وجود ندارد». لذا در همین رابطه است که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید در این صورت «تنها با شعار اسلام منهای روحانیت و یا اسلام منهای فقه و فقاقت است که می‌توان به جداسازی حکومت و قدرت از دین دست پیدا کرد».

باری، از اینجا است که باید بگوئیم که برای «فهم رابطه دین و قدرت در بستر اسلام تاریخی در طول بیش از چهارده قرن گذشته، ابتدا باید به فهم دو نوع رابطه انطباقی و تطبیقی بین دین و قدرت دست پیدا کنیم» و هرگز نباید با «یک روش و متد و رویکرد واحد رابطه دین و قدرت را از آغاز شروع دعوت پیامبر اسلام الی الان (چه در بستر اسلام نبوی پیامبر اسلام و چه در بستر اسلام تاریخی که جوهر کاملاً متفاوتی داشته‌اند) مورد بررسی قرار بدهیم». بدین خاطر از اینجا است

این تاکید خود پافشاری می‌کنیم که در «بستر رابطه تطبیقی بین دین و قدرت، خروجی این رابطه تطبیقی، تکوین حکومت دینی یا جوهر غیر سکولار حکومتی نیست.»

یادمان باشد که «دین در این صورت چه به صورت انگیزه‌ای و چه به صورت اندیشه‌ای آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید مطرح شده است، مسئولیت و رسالتش تنها در شورانیدن توده‌ها در عرصه نظری و عملی جهت برپائی قسط در جامعه می‌باشد» و در همین رابطه است که امام علی در نقد عثمان می‌گوید:

«إِنَّ النَّاسَ وَرَائِي وَ قَدْ اسْتَشْفَرُونِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ وَ وَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا أَقُولُ لَكَ مَا أَعْرِفُ شَيْئًا تَجْهَلُهُ وَ لَا أَذْلكَ عَلَيَّ أَمْرٍ لَا تَعْرِفُهُ إِنَّكَ تَتَعَلَّمُ مَا تَعَلَّمُ مَا سَبَقْنَاكَ إِلَى شَيْءٍ فَتُخْبِرُكَ عَنْهُ وَ لَا خَلُونَا بِشَيْءٍ فَتُبَلِّغُكَهُ وَ قَدْ رَأَيْتَ كَمَا رَأَيْنَا وَ سَمِعْتَ كَمَا سَمِعْنَا وَ صَحِبْتَ رَسُولَ اللَّهِ كَمَا صَحِبْنَا وَ مَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ وَ لَا ابْنُ الْخَطَّابِ بِأَوْلَى بِعَمَلِ الْحَقِّ مِنْكَ وَ أَنْتَ أَقْرَبُ إِلَى أَبِي رَسُولِ اللَّهِ وَ شَيْخَةَ زَجْرٍ مِنْهُمَا وَ قَدْ نِلْتَ مِنْ صَهْرِهِ مَا لَمْ يَنَالَا فَاللَّهُ اللَّهُ فِي نَفْسِكَ فَإِنَّكَ وَ اللَّهُ مَا تَبَصَّرُ مِنْ عَمَى وَ لَا تَعَلَّمُ مِنْ جَهْلٍ وَ إِنَّ الطَّرِيقَ لَوَاضِحَةٌ وَ إِنَّ أَعْلَامَ الدِّينِ لَقَائِمَةٌ فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدًى وَ هَدًى فَأَقَامَ سُنَّةَ مَعْلُومَةٍ وَ أَمَاتَ بَدْعَةَ مَجْهُولَةٍ وَ إِنَّ السُّنَنَ لَتَبَيَّرُهُ لَهَا أَعْلَامٌ وَ إِنَّ الْبَدْعَ لظَاهِرَةٌ لَهَا أَعْلَامٌ وَ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ جَائِرٌ ضَلَّ وَ ضَلَّ بِهِ فَأَمَاتَ سُنَّةَ مَأْخُودَةٍ وَ أَحْيَا بَدْعَةَ مَثْرُوكَةٍ وَ إِنْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالْإِمَامِ الْجَائِرِ وَ لَيْسَ مَعَهُ نَصِيرٌ وَ لَا عَادِرٌ فَيَلْقَى فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فَيَدُورُ فِيهَا كَمَا تَدُورُ الرَّحَى ثُمَّ يَرْتَبِطُ فِي قَعْرِهَا وَ إِنْ أُنْشِدَكَ اللَّهُ أَلَّا تَكُونَ إِمَامَ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمَقْتُولِ فَإِنَّهُ كَانَ يُقَالُ يَفْتُلُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ إِمَامٌ يَفْتُحُ عَلَيْهَا الْقَتْلَ وَ الْقِتَالَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ يَلْبَسُ أُمُورَهَا عَلَيْهَا وَ يَبْتُ الْفِتْنَةَ فِيهَا فَلَا يَبْصُرُونَ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ يَمُوجُونَ فِيهَا مَوْجًا وَ يَمْرُجُونَ فِيهَا مَرْجًا فَلَا تَكُونَنَّ لِمَرْوَانَ سَيْقَةً يَسُوقُكَ حَيْثُ شَاءَ بَعْدَ جَلَالِ السَّنِّ وَ تَقْضَى الْعُمْرُ فَقَالَ لَهُ عُمَرَانُ كَلِمَةَ النَّاسِ فِي أَنْ يُوجَّهُوا حَتَّى أُخْرَجَ إِلَيْهِمْ مِنْ مَطَالِمِهِمْ فَقَالَ مَا كَانَ بِالْمَدِينَةِ فَلَا أَجَلَ فِيهِ وَ مَا غَابَ فَأَجَلُهُ وَ صُورُ أَمْرِي إِلَيْهِ - ای عثمان، مردم پشت سر من قرار گرفته‌اند (منظور امام علی در اینجا از مردم، همان کنش‌گران جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه بر علیه نظام فاسد عثمانی بوده است که دارالخلافة عثمان را در محاصره خود داده بودند و امام علی را به عنوان نماینده خود جهت مذاکره

نزد عثمان فرستاده بودند) و مرا به عنوان میانجی میان تو و خودشان، نزد تو فرستاده‌اند. سوگند به خدا نمی‌دانم به تو چه بگویم؟ من در این باره چیزی نمی‌دانم که تو توان راندانی؛ و من تو را به چیزی راهنمایی نمی‌کنم که تو در این رابطه آن را نمی‌شناسی. تو می‌دانی آنچه را که ما می‌دانیم. ما به چیزی جلوتر از تو سبقت نداریم که درباره آن به تو اطلاع بدهیم و به چیزی به تنهایی اختصاص نداشتیم که آن را به تو ابلاغ نماییم. تو دیدی همانگونه که ما دیدیم و شنیدی همچنان که ما شنیدیم؛ و با پیامبر هم صحبت بودی، همانگونه که ما بودیم. نه فرزند ابو قحافه (ابوبکر خلیفه) برای عمل به حق شایسته‌تر از تو بود و نه پسر خطاب (عمر خلیفه دوم)؛ زیرا تو به رسول‌الله از نظر رگ‌های خویشاوندی نزدیکتر هستی و از داماد بودن به رسول خدا تو بهره‌مند گشته‌ای، نه آن دو. پس خدا را در نظر بگیر. خدا را درباره جانت؛ زیرا در این صورت تو در این حادثه که پیش آمده است نابینایی را به بینایی مبدل نمی‌سازی و چنان نیست که به وسیله آموزش، جهل تو مرتفع گردد. راه‌ها واضح است؛ و نشانه‌های دین بر پاست. بدان برترین بندگان خدا در نزد خداوند، امامی است عادل که هدایت شده و مردم به وسیله او هدایت شوند. سنت معلوم را بر پا بدارد و بدعت مجهول را بمیراند؛ و قطعی است که سنت‌ها روشن و روشن‌گردند و برای آنها نشانه‌ها است؛ و بدعت‌ها آشکارند و برای آنها نیز نشانه‌هایی است؛ و بدترین مردم در نزد خدا امامی است ستمکار که گمراه است و مردم به وسیله او گمراه می‌شوند؛ که سنت گرفته شده از منبعش را بکشد و زنده کند بدعت کنار گذاشته شده را؛ و من از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: روز قیامت پیشوای ستمکار آورده می‌شود، در حالی که نه یار و یاور دارد و نه کسی که از طرف او پوزش بطلبد. این ستمکار در آتش دوزخ انداخته می‌شود. او در آن جا مانند آسیاب دور خود می‌گردد، سپس او را به ته دوزخ می‌بندند. من تو را به خدا سوگند می‌دهم که کوشش کن پیشوای مقتول این امت نباشی، در گذشته گفته می‌شد در این امت زمامداری کشته می‌شود و در کشت و کشتار تا روز قیامت گشوده می‌گردد و همین حادثه امور

این امت را بر خودشان مشتبه خواهد ساخت و فتنه‌ها و آشوب‌ها در میان آنان گسترده خواهد گشت. امت در میان تشویش‌ها و گرفتاری‌ها به اضطراب افتاده و در هم خواهند آمیخت. هرگز مانند چارپای بی‌اختیار مباش که مروان بن حکم تو را هر کجا خواهد براند، در این موقعیت که سالیان زندگی تو مترکم و عمر تو رو به پایان می‌رود. عثمان به او گفت: با مردم صحبت کن که به من مدتی مهلت بدهند تا ظلم‌هایی که بر آنها وارد شده است، بر طرف کرده و جبران نمایم. امام علی در پاسخ به او فرمود: آنچه که در مدینه است، برای آن مدتی لازم نیست و آنچه که دور از مدینه است، مدت مهلتش وصول امر تو به آنجا است» (در خطبه ۱۶۴ نهج‌البلاغه صبحی الصالح - ص ۲۳۴-۲۳۵ - از سطر ۴ به بعد).

باری، آنچه که از این دیالوگ و گفتگوی بین امام علی و عثمان برای ما قابل فهم است اینکه:

۱ - امام علی به عنوان نماینده منتخب کنش‌گران جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه (بر علیه نظام عثمانی) وارد گفتگوی سیاسی با عثمان شده است. قابل ذکر است که در طول مدت محاصره دارالخلافه عثمان توسط کنش‌گران جنبش عدالت‌خواهانه ضد نظام عثمانی و نظام معاویه‌ای، «آن‌ها در حمایت از امام علی شعار می‌دادند» و از امام علی به عنوان «الترناتیو عثمان یاد می‌کردند». در نتیجه همین امر باعث گردید تا عثمان هم توسط ابن عباس از امام علی بخواهد تا واسطه بین او و کنش‌گران جنبش بشود.

۲ - در مذاکره بین امام علی و عثمان، امام علی پس از معرفی خودش به عثمان به عنوان نماینده (کنش‌گران جنبش خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین با جوهر عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه) مدیریت جلسه را در دست گرفت و به صورت یکطرفه سخن را آغاز کرد و بدون تردید در همین رابطه بود که عثمان در برابر سخنان امام علی صورت انفعالی و مستمع داشته است.

۳ - امام علی پس از ذکر جایگاه سببی عثمان با پیامبر (و اینکه عثمان داماد پیامبر است و ذوالنورین می‌باشد یعنی با دو دختر پیامبر ازدواج کرده بود) به نقد عملکرد عثمان در

دوران خلافتش می‌پردازد.

۴ - امام علی در آغاز نقد خلافت عثمان، ابتدا خطاب به عثمان می‌گوید مهمترین ضعف تو در این رابطه آن است که «تو نابینانیت را مبدل به بینائی نمی‌کنی تا بتوانی شرایط موجود را فهم نمائی.»

۵ - دومین موضوعی که امام علی در نقد خلافت عثمان خطاب به او مطرح می‌کند، اینکه (به صورت غیر مستقیم به او) می‌گوید که «تو امام ستمکار هستی، نه امام عادل» و لذا به همین دلیل در چارچوب رویکرد «تطبیقی به دین، با دین و نقل حدیثی از پیامبر اسلام قدرت خلافت عثمانی را به نقد می‌کشد»؛ بنابراین به وضوح روشن است که در نقد عثمان به عنوان امام ستمکار توسط امام علی (در برابر امام عادل) «باید بین رویکرد تطبیقی و انطباقی به دین و قدرت، فاصله گذاشت». چراکه هرگز با رویکرد انطباقی با دین و قدرت، نمی‌توان حکومت دینی عثمان را که خود را خلیفه و جانشین پیامبر اسلام می‌داند، نقد کرد. اضافه کنیم که در رویکرد تطبیقی بین دین و قدرت، دیگر «قدرت خلافت عثمان را خود دین تعریف نمی‌کند» بلکه برعکس با رویکرد تطبیقی به دین در برخورد با قدرت (حتی اگر این قدرت در نماد عثمان داماد پیامبر هم باشد، باید آنچنانکه امام علی در آن جلسه با عثمان کرد) «دین را به عنوان سلاح نقد قدرت تعریف نکنیم، نه دین را به عنوان آبخشور معطوف به قدرت» و همچنین «دین را به عنوان انگیزه و اندیشه معطوف کنش اجتماعی در راستای اعتلای جنبش‌های عدالت‌خواهانه خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین بر علیه نظام ستمکار حاکم در نظر بگیریم، نه دین را معطوف به قدرت و اقتدارگرایی و سلطه و تئوری خشونت تعریف نکنیم.»

ادامه دارد

مبانی «اخلاق تطبیقی» در رویکرد امام علی

و راه‌های مقابله نظری با

«اخلاق انطباقی» و «اخلاق دگماتیستی» حاکم

است، به جریان بیافتد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۱ - ص ۱۸۹ - سطر ۲ به بعد).

«الذَّيْلُ عِنْدِي عَزِيزٌ حَتَّىٰ أَخَذَ الْحَقُّ لَهُ، وَ الْقَوِيُّ عِنْدِي ضَعِيفٌ حَتَّىٰ أَخَذَ الْحَقُّ مِنْهُ - آدم بینوایی که حقش را برده‌اند نزد من عزیز است تا حق از دست رفته‌اش را بگیرم و به او برگردانم و آدم نیرومند که حق دیگران را گرفته است نزد من ناتوان و پست است تا حق را از او بگیرم و به صاحب حق برسانم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳۷ - ص ۸۱ - سطر ۴).

باری، در این رابطه نباید فراموش کنیم که «جوهر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام علی در نهج البلاغه، عدالت در مؤلفه‌های مختلف فردی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی و قضائی می‌باشد». قابل ذکر است که «معیار فعل اخلاقی، یعنی ملاکی و شاخصی که در چارچوب آن ما می‌توانیم اخلاقی بودن یک کار را تعریف بکنیم» به بیان دیگر اینکه یک کار چه خصوصیتی باید داشته باشد که

۶- از مبانی دیگر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام علی در نهج البلاغه این است که امام علی معیار فعل اخلاق تطبیقی را «احساس مسئولیت اجتماعی تعریف می‌کند».

«وَ اللَّهُ مَا مَعَاوِيَةُ بِأَذَىٰ مِنِّي وَ لَكِنَّهُ يُعْدِرُ وَ يَفْجُرُ وَ لَوْ لَا كِرَاهِيَةُ الْعَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَذَى النَّاسِ وَ لَكِنْ كُلُّ عُدْرَةٍ فُجْرَةٌ وَ كُلُّ فُجْرَةٍ كَفْرَةٌ وَ لِكُلِّ عَادِرٍ لَوَاءٌ يَعْرِفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ - سوگند به خدا معاویه سیاستمدارتر از من نیست، ولی او به حيله‌گری و انحراف دست می‌یازد و اگر حيله‌گری و مکرپردازی و انحراف از حقایق، کار پستی نبود، من از سیاستمدارترین مردم بودم، ولی هر حيله‌گری انحرافی است و هر انحرافی ظلمتی است و برای هر حيله‌گری در روز قیامت پرچمی است که با آن پرچم شناخته می‌شوند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۰۰ - ص ۳۱۸ - سطر ۸ به بعد).

«لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَحَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي وَ وَ اللَّهِ لِأَسْلِمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَىٰ خَاصَّةٍ - شما قطعاً می‌دانید که من سزاورترین مردم به زمامداری هستم؛ و سوگند به خدا، مادامی که امور مسلمانان جریان طبیعی خود را طی می‌کند و تعدی جز به من صورت نمی‌گیرد، سکوت خواهم کرد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۷۳ - ص ۱۰۲ - سطر ۸ به بعد).

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَ لَا تِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نَظْهِرِ الْإِصْلَاحِ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْطَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ - پروردگارا، تو میدانی که اقدام و دفاع ما از روی رقابت و به دست آوردن سلطه و مزایای دنیا نبوده است، بلکه برای ورود به طرق و تبعیت از نشانه‌های دین تو و گستردن اصلاح شهرهای تو بوده است تا بندگان ستم‌دیده‌ات امن و امان داشته باشند و کیفر و مجازات و قوانین تو که راکد شده

به موجب آن خصوصیت بشود، آن کار را اخلاقی نامید؟

پاسخ این سؤال از نظر امام علی در نهج البلاغه بدین ترتیب است که: «کار طبیعی» با «کار اخلاقی» تفاوت دارد. چراکه امام علی «کار طبیعی» توسط «کار برای خود و خویشاوندانش تعریف می‌کرد» و در این رابطه بود که حتی زمانی که امام توسط حفاری زمین به آب می‌رسید، با اینکه این کارش را «کار طبیعی تعریف می‌کرد» فوراً می‌گفت: «بشارت باد بر وارثان من که صاحب این آب و قنات شده‌اند»؛ و «مالکیت این کار طبیعی را از خودش دور می‌کرد» ولی «کار اخلاقی» برای امام علی به آن بخش از کارهائی تعلق می‌گرفت که امام علی در چارچوب جهان‌بینی توحیدی خودش بر پایه اعتقادات و در راستای «غیر از خدا تا انسان به انجام می‌رسانید.»

لَمْ تَكُنْ يَبْعَثُكُمْ إِيَّايَ فَلْتَنَّهُ وَ لَيْسَ أَمْرِي وَ أَمْرُكُمْ وَاحِدًا إِنِّي أُرِيدُكُمْ لِلَّهِ وَ أَنْتُمْ تُرِيدُونَ نَفْسِكُمْ - بیعتی که شما با من نموده و به زمامداری انتخابم کردید، یک پدیده ناگهانی و محاسبه نشده نبود. کار من و شما یکی نیست، من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۶ - ص ۱۹۴ - سطر ۱).

و لذا در این رابطه است که معیار فعل اخلاق تطبیقی در رویکرد امام علی در نهج البلاغه را می‌توانیم «غیر» «از خدا تا انسان» تعریف کنیم.

«إِنِّي أُرِيدُكُمْ لِلَّهِ - من شما را برای خدا می‌خواهم.»

«صَلَّيْتُ وَ لَا ضَلَّ لِي - من گمراه نشده‌ام و کسی هم به وسیله من به گمراهی نیفتاده است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۱۸۵).

البته در رویکرد امام علی در تعریف «غیر»، «بین خدا و انسان دیوار چین وجود ندارد» و بدون تردید امام علی در مسیر «تخلقوا باخلاق الله» معتقد است که خداوند در جهان «تجلی» می‌کند و «تجلی»

کردن خدا در جهان در نگاه امام علی غیر از «معلول» می‌باشد. چرا که امام علی (برعکس رویکرد فلاسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی که خداوند را در بستر قانون علیت تبیین می‌کردند و در این رابطه جهان را معلول خداوند می‌دانستند و خداوند را به منزله علت اولی تعریف می‌کردند و رابطه خداوند با جهان به صورت رابطه طبیعت و ماوراء که بین آنها دیوار چین وجود دارد، می‌شناختند) به جای تکیه بر «قانون علیت» برای تبیین جهان اعتقاد به جایگزینی «تجلی» به جای «علیت» است که مطابق رویکرد «تجلی» رابطه بین خداوند و جهان و انسان نسبت «ظاهر» و «مظهر» پیدا می‌کند نه «علت» و «معلول» بیگانه نسبت به هم.

در چارچوب نسبت «ظاهر» و «مظهر» در عرصه تبیین رابطه خداوند و جهان و انسان در رویکرد اخلاق تطبیقی امام علی است که امام علی در نهج البلاغه بر این باور است که «انسان و جهان همان مظهر خداوند است» و خداوند از طریق جهان و انسان است که «خود را به نمایش می‌گذارد» و در این رابطه است که امام علی در نهج البلاغه در عرصه اخلاق تطبیقی و مسیر «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» حضور خداوند در جهان را یک حضور واقعی می‌داند، نه حضور مجازی. آنچنانکه فلاسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی بر طبل آن می‌کوبیدند، بنابراین، در رویکرد امام علی در نهج البلاغه، «دیدن انسان و جهان اگر در چارچوب تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی صورت بگیرد، همان دیدن خداوند در وجود می‌باشد» (آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در فصل دوم و سوم و چهارم کتاب‌گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام به تبیین مشروح آن پرداخته است) و از اینجا است که در عرصه اخلاق تطبیقی امام علی رابطه «عباد الله» با «الله» رابطه مستقیم می‌باشد، نه رابطه انتزاعی.

«مَا شَكَّكَ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيْتَهُ» - از آن هنگام که حق به من نشان داده شده است، من شک نکرده‌ام» (نهج البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۱۸۴).

«لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءَ مَا أزدَدْتُ يَقِينًا» - اگر پرده بین من و خداوند برداشته شود، بر یقین من نسبت به وجود خداوند افزوده نمی‌شود.

«مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ مَعَهُ» - در این جهان چیزی را ندیدم، مگر اینکه خدا را با او دیدم.

«فَاعْبُدْ مَا لَا أَرَى؟» - آیا من خداوندی را که ندیده‌ام پرستش می‌کنم؟» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۹ - ص ۲۵۸ - سطر دوم).

«وَإِنَّ مَعِيَ لَبَصِيرَتِي مَا لَبَسْتُ عَلَى نَفْسِي وَلَا لُبَّسَ عَلَيَّ» - حقیقت‌بینی من با من است، نه حق را از خود پوشیده داشته‌ام و نه حق بر من پوشیده بوده است، به بیان دیگر حقیقتی را بر خودم مشتبه نساختم (خود را فریب نداده‌ام) و چیزی هم بر من مشتبه نگشته است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۰ - ص ۵۴ - سطر ۷).

«لَعَلَّ بَصِيرَةً مِنْ نَفْسِي وَ يَقِينٍ مِنْ رَبِّي وَ إِنِّي إِلَى لِقَاءِ اللَّهِ لَمُشْتَاتِقٌ» - به آن رشد و هدایتی که من در پیش گرفته‌ام، بینائی از درون خود دارم و یقینی از پروردگارم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ۶۲ - ص ۱۳۱).

۷- از مبانی دیگر اخلاق تطبیقی در رویکرد امام علی در نهج البلاغه آن است که امام علی «فهم و شناخت بی‌نهایت وجودی در هستی را تنها در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی ممکن می‌داند» و به همین دلیل است که امام علی معتقد است که «خداوند را تنها از طریق تجربه دینی می‌توان دید، نه از طریق برهان مجرد عقلی» (فلاسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی).

۸ - در عرصه تبیین مبانی اخلاق تطبیقی در نهج البلاغه امام علی بیش از هر چیز بر «معیار فعل اخلاق تطبیقی تکیه دارد تا تکیه بر فلسفه اخلاقی

یا تبیین اخلاقی آن» و دلیل این امر همان است که تا قبل از امام علی موضوع اخلاق در اندیشه بشری در چارچوب اندیشه فلسفی یونان باستانی افلاطونی و ارسطوئی تعریف و تبیین می‌شده است (که البته در طول بیش از هزار سال گذشته، این رویکرد یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی در میان نظریه‌پردازان مسلمان هم ادامه پیدا کرد).

باری، از آنجائیکه در اندیشه فلسفی افلاطون و ارسطو مبانی تبیین «فلسفه اخلاق» بر اساس «سه نفس» و «سه قوه» (غضبیه و شهویه و عاقله) استوار می‌باشد و به عبارت دیگر مبانی فلسفه اخلاق یونانی ارسطوئی و افلاطونی بر اساسی قوه و نفس شکل گرفته است، لذا همین امر باعث گردید که (از آنجائیکه تمامی نظریه‌پردازان اخلاقی مسلمان با تاسی از اندیشه‌های فلسفه یونانی ارسطوئی و افلاطونی به صورت انطباقی به تبیین اخلاق در جوامع مسلمین در بیش از هزار سال گذشته پرداخته‌اند)، «اخلاق در جوامع مسلمین در طول هزار سال گذشته، صورت مجرد و ذهنی و فردی و فاقد فونکسیون اجتماعی پیدا کند» و اگر چه در عرصه فلسفه اخلاقی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی، آن‌ها «به تقسیم‌بندی عقل و حکمت به صورت نظری و عملی هم پرداخته‌اند، ولی حتی همین تقسیم‌بندی‌ها هم صورت نظری و ذهنی و تجریدی داشته است و فاقد هر گونه فونکسیون عملی و عینی واقعی فردی و اجتماعی بوده است.»

ادامه دارد

سوره قصص تبیین کننده «مستضعفین» به عنوان تنها «فاعل اجتماعی» در صحنه تاریخ بشر

بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ
إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ - وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا
الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ
لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا
لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهٍ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ
الْكَاذِبِينَ - وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ
بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَهَانَا لَا يُرْجَعُونَ -
فَأَخَذْنَا هُوَ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ
كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ - وَجَعَلْنَاهُمْ
أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا
يُنصَرُونَ - وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً
وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ - پس
چون موسی مدت را به سر رسانید،
خانواده‌اش را برداشت و به راه
افتاد، در مسیر حرکتش از دور از
سمت طور آتشی دید به خانواده
اش گفت: من از دور آتشی احساس
می‌کنم شما در اینجا بمانید تا شاید
از آن آتش خبری کسب نموده و یا
از خود آتش پاره‌ای بیاورم تا شاید
خود را گرم کنید - همین که موسی
به نزدیکان آتش رسید صدائی از
درختی که در قطعه زمینی مبارک
واقع بود برخاست که‌ای موسی به
درستی من خدای رب العالمینم - و

۱ - بعد از زدن قبلی و مردن او می‌گوید: «رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ
ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ» (آیه ۱۷ - سوره قصص).
۲ - وقت فرار و خروج از مصر می‌گوید: «... رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الظَّالِمِينَ»
(آیه ۲۱ - سوره قصص).
۳ - و در زمان آوارگی در سینا قبل از رسیدن به مدین می‌گوید: «...
عَسَىٰ رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ» (آیه ۲۲ - سوره قصص).
۴ - و در زمان ورود به مدین می‌گوید: «... رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ
فَقِيرٌ» (آیه ۲۴ - سوره قصص).

بدون تردید خود این دعا‌های موسی در فرایندهای مختلف حرکتش
نشان دهنده ایمان موسی به روشن بودن راه استراتژی و حرکت و
مبارزه‌اش می‌باشد آنچنانکه می‌توان داوری کرد که موسی از آغاز
تا انجام (هر چند که در عرصه تاکتیک‌ها دچار انحراف شد) اما در
عرصه استراتژی هرگز مسیر و راه و استراتژی درازمدت خود را گم
نکرد و همین موضوع رمز پیروزی موسی در حرکتش شد.

«فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا
إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ - فَلَمَّا
أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى
إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ - وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا
وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ - اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخَرُّجْ
يَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَاتِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى
فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ - قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ
يَقْتُلُونِ - وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ
أَنْ يَكْذِبُونَ - قَالَ سَنَسُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكَمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكَمَا
بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنْ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ - فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا
إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرَىٰ وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ - وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ

آن صدا به او گفت که عصایت را ببنداز، همین که موسی عصا را دید که در جست و خیز مار سبک بالی در آمد، به شدت حرکت کرد و به آن مار پشت کرد و از آن مار بگریخت و به پشت سر خود هم نگاه نکرد. پس به موسی پیام رسید، ای موسی بیا و مترس تو از ایمنانی - ای موسی دست خود را در گریبان ببر و بیرون بیاور در حالی که درخشنده است بدون اینکه درخشندگی اش از بدی باشد، پس آن دست را بر قلب خود نه تا از ترس آرام گیرد، این دو از برهان‌های پروردگار تو به سوی فرعون و ملاء می باشد که آنان قومی فاسق بودند. موسی گفت: پروردگارا من از آنان کسی را کشته‌ام پس می ترسم آنها مرا بکشند - و برادرم هارون از من فصیح تر است او را هم با من و به کمک من بفرست تا مرا تصدیق کند چرا که می ترسم آن قوم مرا تکذیب کنند. پس پروردگار گفت: من به زودی بازویت را به وسیله برادرت هارون قوی می کنم و به شما توسط آیات خود قدرت می دهم. همانا شما و پیروانتان غالبید - پس چون موسی با آیات روشن ما به سوی آنها آمد، آن‌ها گفتند این آیات روشن جز سحری که به خدا بسته‌ای چیز دیگری نیست و ما هرگز از آباء و گذشتگان خود چیزی نشنیده‌ایم. موسی (خطاب به آن قوم حاکم و فاسق) گفت: پروردگار من دانای تر است به کسی که از طرف او جهت هدایت شما آمده است و بهتر می داند آخرت کار که ستمگران رستگار نمی شوند. پس فرعون خطاب به ملاء گفت من غیر از خودم معبودی برای شما نمی شناسم، پس ای هامان برای من از گل برجی بساز تا از فراز آن از معبود موسی اطلاعی بیابم چرا که من او را از دروغگویان می دانم - فرعون و لشکریانش در زمین به ناحق سرکشی کردند و چنین می پنداشتند که سر و کارشان به ما بر نمی گردد - پس بدین ترتیب بود

که ما او و لشکریانش را گرفتیم و در دریا ریختیم. پس بنگر که عاقبت ظالمین چگونه بود. ما آنان را پیشوایانی کردیم که در دنیا به سوی آتش دعوت می کنند و در قیامت هم از آنها یاوری نخواهند یافت - در دنیا لعنت و در آخرت زشتی نصیب آنها خواهد شد».

شرح لغات:

«قضا اجل» به معنای به سر بردن مدت مقرر است. «آنس» از مصدر ایناس است که به معنای دیدن می باشد.

کلمه «جذوه من النار» به معنای پاره‌ای آتش است. کلمه «تصطلون» از مصدر «اصطلاء» است که به معنای گرم شدن با آتش است.

کلمه «شاطیء» به معنای کنار وادی یا شکاف میان دو کوه و یا کنار محلی که سیلاب از آن می گذرد، می باشد.

کلمه «ایمن» (در مقابل ایسر که به معنای سمت چپ است) به معنای سمت راست است.

«بقعه مبارکه» اشاره به آن نقطه مخصوصی است که در آن درختی قرار داشته که از آن درخت ندای یا موسی برخاسته و مبارک بودنش به همین خاطر است و به همین دلیل در آیه ۱۲ سوره طه خطاب به موسی گفته شده بود که «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» - کفش خود را بکن که تو در وادی مقدس طوی قرار داری».

کلمه «رهب» به معنای ترس است.

کلمه «جناح» به معنای بازوست.

کلمه «سلطان» به معنای قهر و غلبه است.

کلمه «نبد» به معنای دور انداختن است.

باری، فصل چهارم آیات سوره قصص که ۱۴ آیه می باشد (آیات ۲۹ تا ۴۲) در خصوص «فرایند پنجم پروسه حیات موسی است» که آنچنانکه قبلاً

مطرح کردیم «فرایند پنجم پروسه حیات موسی همان فرایند نبوی حیات موسی می‌باشد» که پس از فرایند سیاسی - طبیعی موسی در مدین که مدت ۸ سال طول کشید (و موسی در این مدت ۸ سال با زندگی چوپانی به عنوان یک کارگر توانست استعدادهای فرایند نبوی را در خود ایجاد نماید) برای موسی حاصل شد. لذا به همین دلیل بود که موسی به موازات پایان یافتن دوران ۸ ساله قرارداد کارش با کاهن مدین در مدین با خانواده‌اش به سمت مصر (در رابطه با استراتژی رهائی‌بخش قوم بنی‌اسرائیل) حرکت کرد؛ که البته در مسیر حرکت از مدین به سمت مصر در صحرای سینا (و در منطقه طور صحرای سینا) به صورت غیر مترقبه موسی شبانه دچار یک تحول بزرگ نبوی و اگزیزتانی و وجودی شد که قرآن این تحول غیر مترقبه موسی را با اصطلاح طوی مطرح می‌کند (طوی با تنوین مصدر به معنای مفعول در هم پیچیده است). «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (سوره طه - آیه ۱۲).

که شرح آن در فصل چهارم آیات سوره قصص مطرح گردیده است؛ و البته در نتیجه همین تحول اگزیزتانی و وجودی موسی در طور سینا و در مسیر برگشت به مصر بود که باعث گردید تا «موسی وارد فرایند پنجم حیات خود یعنی فرایند نبوی بشود». نکته‌ای که در خصوص ورود موسی به فرایند رسالت نبوی در عرصه جنبش رهائی‌بخش قوم بنی‌اسرائیل باید به آن توجه بشود اینکه، فرایند پنجم حیات موسی «مولود و سنتز فرایند چهارم زندگی او بود» و قطعاً «موسی بدون فرایند چهارم نمی‌توانست به فرایند پنجم نبوی و اگزیزتانی و وجودی خودش دست پیدا کند.»

یادمان باشد که در فصل دوم آیات سوره قصص به

خاطر اینکه موسی در کاخ فرعون و زندگی در دستگاه استکبار فرعونى توانسته بود به شرایط ذهنی و عینی حاکم بر قوم بنی‌اسرائیل (که مستضعفین جامعه مصر با نظام فرعونى حاکم بودند) دست پیدا کند، در نتیجه از آنجائیکه خود موسی در عرصه جنبش رهائی‌بخش قوم بنی‌اسرائیل (به خاطر شرایط تکوین دوران کودکی و دوران اولیه بلوغ در کاخ فرعون) نیازمند به جنبش رهائی‌بخش فردی (برای نجات خودش از حصارهای عینی و ذهنی تحمیلی توسط دستگاه استکبار سه مؤلفه‌ای فرعونى حاکم) بود، همین نیاز به «پروسه رهائی‌بخش فردی» باعث گردید تا موسی این پروسه رهائی‌بخش فردی خودش، «از فرایند اجتماعی شروع بکند» که البته به علت انحراف او در اتخاذ تاکتیک و ورود به تضادهای غیر اصلی و حاشیه‌ای (آنچنانکه در آیات فصل دوم سوره قصص دیدیم) «تیر موسی به سنگ خورد» و لذا «موسی جهت حفظ جان خودش اقدام به هجرت و ترک وطنش کرد» و با ورود به مدین و ازدواج و کارگری و چوپانی (آنچنانکه در فصل سوم آیات سوره قصص دیدیم) موسی برای مدت ۸ سال در مدین (به جای فرایند اجتماعی شکست خورده قبلی‌اش) از طریق فرایند طبیعی - سیاسی که همان زندگی چوپانی بود، «این پروسه رهائی‌بخش فردی خودش را به انجام رسانید.»

لذا آنچنانکه در قراردادش با کاهن مدین در قبال ازدواج با دختر او تعیین کرده بود پس از ۸ سال موسی فرایند طبیعی - سیاسی رهائی‌بخش خودش را به اتمام رسانید و به سمت پنجمین فرایند پروسه حیاتش که همان فرایند اگزیزتانی و وجودی نبوی بود حرکت کرد.

ادامه دارد