

نقدی بر لایحه برنامه هفتم توسعه

رژیم مطلقه فقهائے حاکم

در روز یکشنبه ۲۸ خرداد ۱۴۰۲ ابراهیم رئیسی با حضور در مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقهائے حاکم، لایحه برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقهائے حاکم را تحول محمد باقر قالیباف (رئیس مجلس پادگانی یازدهم) داد. محمد باقر قالیباف پس از تحویل لایحه برنامه هفتم توسعه از ابراهیم رئیسی (در روز یکشنبه ۲۸ خرداد) گفت: «امروز روز مهمی در تاریخ مجلس یازدهم و دولت سیزدهم به جهت ارائه لایحه برنامه هفتم توسعه است. مجلس و دولت قطعاً با همکاری همدیگر در بررسی برنامه هفتم به اولویتهای کشور و سیاستهای کلان توجه خواهند کرد». جهت نقد و بررسی این لایحه در چارچوب رویکرد خودمان به کالبد شکافی لایحه برنامه هفتم توسعه می پردازیم:

هشت

عمق بحران های هزار توی

رژیم مطلقه فقهائے حاکم در این شرایط

بحران تورم در میان ابربحران های هزار توی رژیم مطلقه فقهائے حاکم در طول ۴۴ سال گذشته از جایگاه ویژه ای برخوردار بوده است. به طوری که در تبیین بحران های رژیم مطلقه فقهائے حاکم، حتی می توانیم از «بحران تورم و رکود» (که در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر قرار دارند) به عنوان شاخص ابربحران های هزار توی رژیم مطلقه فقهائے حاکم تعریف بکنیم. بی دلیل نیست که خامنه ای در پیام های نوروزی خودش برای نامگذاری سال ها «به صورت مستقیم و غیر مستقیم حل بحران تورم و رکود اقتصادی در اولویت همه وظایف دولت های دست ساز خودش (در طول بیش از سه دهه گذشته رهبری اش) می داند، چراکه او خوب می داند که در چارچوب سرمایه داری نفتی و رانتی و حکومتی حاکم بر کشور و در جهان سرمایه داری حاکم و به خصوص از نظر صندوق بین المللی پول و بانک جهانی «لازمه سرمایه گذاری خارجی در کشورهای پیرامونی حل بحران های اقتصادی و بسترسازی جهت رشد و توسعه و مقابله با رکود و تورم و بیکاری و غیره می باشد» که البته رویکرد نئولیبرالیسم سرمایه داری جهانی هم در همین رابطه قابل تعریف می باشد؛ زیرا لازمه سودآوری سرمایه گذاری برای سرمایه داران داخلی و خارجی به خصوص در کشورهای پیرامونی (نه متروپل) «حل بحران های اقتصادی از جمله رکود و تورم می باشد.»

دو

«وظیفه محوری جنبش مستقل کارگران و حتی جنبش های مستقل اجتماعی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران مبارزه دموکراتیک برای مقابله با تصویب و اجرای لایحه برنامه هفتم توسعه است.»

- ☀️ تیتراژ اول - تجارب و دستاورد ۴۷ ساله جنبش پیشگامان... ۳
- ☀️ مبانی گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران ۵
- ☀️ دموکراسی و آزادی ۱۱
- ☀️ ما چه می گوئیم؟ ۲۸
- ☀️ شریعتی در آئینه اقبال ۸۷
- ☀️ جنبش زنان در مسیر رهایی ۱۵
- ☀️ پرسش و پاسخ بیست و یک ۱۱
- ☀️ از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰ ۱۶
- ☀️ اقبال «پیام - آوری» است برای عصر ما ۷۱
- ☀️ استراتژی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی ۱۰
- ☀️ عاشورا و مکتب حسین ۵
- ☀️ تزهائی برای آگاهی یابی؛ گفتمان سازی ۱۱
- ☀️ فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه ۳
- ☀️ سلسله درسهای بعثت شناسی ۹۴
- ☀️ تفسیر سوره شوری ۲

نسبت به سال گذشته ۶۳/۹ درصد کوچکتر شده است». ورشکستگی اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی، گرانی و تورم ساعت‌مره و روزمره و سقوط لحظه به لحظه ارزش پول ملی کشور و اختلاس‌های نجومی و تخصیص بودجه‌های هنگفت برای ارگان‌های سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی و بی‌انضباطی در برنامه مالی و بودجه‌ای و پولی و غیره همه و همه بستر ساز این بحران اقتصادی استخوان‌سوز و خانمان‌سوز تحمیلی بر جامعه بزرگ ایران شده است و البته این در شرایطی است که «افزایش ۲۷ درصدی دستمزد کارگران در سال ۱۴۰۲ حتی توانائی کفاف یک سوم هزینه روزمره بیش از ۱۴ میلیون خانوار کارگری هم نمی‌دهد».

باز هم یادآوری می‌کنیم که خامنه‌ای در پیام سال نو خودش در عید نوروز ۱۴۰۲ «امسال را سال مهار تورم نامید» و این در شرایطی است که «در سال جاری تا اردیبهشت ۱۴۰۲ طبق آمارهای نهادهای خبری وابسته به رژیم گوشت قرمز ۳۴ درصد، روغن و مواد غذایی ۳۲ درصد، شکر ۲۷ درصد، لبنیات ۲۶ درصد و حبوبات ۲۳ درصد افزایش قیمت داشته است». مع هذا، از اینجاست که ناصر همتی رئیس بانک مرکزی دولت روحانی در هفتم فروردین ۱۴۰۲ خطاب به ابراهیم رئیسی به صورت ریشخندآمیزی گفت: «قبل از شروع

از این بابت است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۴ سال گذشته در عرصه رشد و توسعه و رفاه اقتصادی، «روندی منفی و فاجعه‌آمیز برای جامعه بزرگ ایران داشته است» و «فقر فلاکت رکود و بیکاری و تورم و غیره تنها دستاوردی بوده است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای مردم ایران حاصل نموده است» و باز به همین دلیل است که خامنه‌ای همیشه در زمان تحلیل اقتصادی از جامعه ایران (در طول حاکمیت و رهبری خودش) «عامل شکست رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه اقتصادی را به ضعف دولت‌های دست‌ساز خودش حواله می‌کند و جایگاه مدیریت خودش را در این رابطه اصلاً مطرح نمی‌کند». لہذا، برای فهم جایگاه این مهم در این شرایط در جامعه بزرگ ایران، لازم است که عنایت داشته باشیم که طبق گزارش مرکز آمار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «نرخ تورم نقطه به نقطه در کشور ایران در اردیبهشت سال ۱۴۰۲ به رقم (بی‌سابقه در ۴۴ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم یعنی) ۵۰،۴ درصد رسیده است».

البته مرکز پژوهش‌های مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در یک گزارش همزمان با اعلام مرکز آمار رژیم، «نرخ تورم قابل لمس بیشتر از آنچه در گزارش‌های رسمی رژیم عنوان می‌شود اعلام کرده‌اند».

لازم به ذکر است که مرکز پژوهش‌های مجلس رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «عدد نرخ تورم قابل لمس در این زمان را عنوان نمی‌کند». لذا، بدین ترتیب است که طبق تازه‌ترین گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم طی سال‌های ۱۳۹۰ - ۱۴۰۰ «حدود یازده میلیون نفر» به جمعیت زیر خط فقر کشور ایران اضافه شده است. بر این مطلب بیافزائیم که «کارشناسان مستقل از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در این شرایط بر این باورند که جمعیت زیر خط فقر بیش از پنجاه درصد جمعیت ایران می‌باشد»؛ و این در حالی است که طبق همین گزارش کارشناسان مستقل «بیش از ۶۰ درصد از جمعیت ۵۰ درصدی زیر خط فقر امروز جامعه ایران دارای فعالیت اقتصادی می‌باشند و کار می‌کنند»؛ که معنای دیگر این حرف آن است که «حتی داشتن شغل و کار در جامعه امروز ایران، شغل و کار نمی‌تواند مصونیتی برای رانده شدن به زیر خط فقر آن‌ها بشود».

در ادامه همین وضعیت بحران اقتصادی است که بانک مرکزی رژیم مطلقه فقهاتی در برآوردی اعلام کرده است که «در آخر سال ۱۴۰۱ هزینه خانوارهای ایرانی نسبت به اواخر سال ۱۴۰۰ معادل ۶۳/۹ درصد افزایش پیدا کرده است» به عبارت دیگر «سفره مردم ایران در سال ۱۴۰۱

دولت سیزدهم گفتی تورم را تک رقمی می‌کنی بعد از گذشت یک و نیم سال فکر نمی‌کنی دیر شده باشد؟»؛ و باز در همین رابطه است که تجارت‌نیوز وابسته به رژیم در ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۲ اعلام کرد که: «با افزایش قیمت شیر خام در سال ۱۴۰۲ انتظار می‌رود دست کم ۳۰ درصد به قیمت محصولات لبنی مشمول قیمت‌گذاری شامل شیر نایلونی کم چرب ۹۰۰ گرمی، شیر بطری کم چرب، پنیر ۴۰۰ گرمی و ماست ساده ۲ و نیم کیلوئی کم چرب اضافه بشود»؛ و باز هم در رابطه با همین بحران تورم است که سایت حکومتی آفتاب‌نیوز در خرداد ۱۴۰۲ می‌گوید: «رشد قیمت مسکن در تهران ۹۵۰ درصد می‌باشد و رشد متوسط قیمت هر متر مربع واحد مسکونی در طی ۵ سال یعنی از آذر ماه ۱۳۹۶ تا آذر ماه ۱۴۰۱ از ۵ میلیون و ۸۸ هزار تومان به ۴۸ میلیون و ۷۳ هزار تومان رسیده است»؛ و همچنین در این رابطه است که مرکز آمار رژیم «تورم نقطه‌ای مواد خوراکی در ایران طی یک سال گذشته نزدیک به ۸۰ درصد اعلام کرده است»؛ که مطابق آن کشور ایران در این شرایط یکی از پنج کشور دارای «بالترین نرخ تورم در جهان می‌باشد»؛ و وجه کمیک موضوع آنجاست که ابراهیم رئیسی در سفر خرداد ۱۴۰۲ به آذربایجان شرقی در سخنرانی عمومی خود درباره مهار تورم اعلام کرد که: «دولت سیزدهم جبران کسری بودجه بدون استقراض از بانک مرکزی انجام داده و رشد نقدینگی را تا اینجا کنترل کرده‌ایم، تولید را به صورت چشمگیری افزایش داده‌ایم و همراه با آن تضمین امنیت غذایی مردم و تأمین به موقع کالاهای اساسی و رکوردشکنی در تجارت خارجی هم به انجام رسانیده‌ایم» (فِبَائِيَّ اَلْاَءِ رَبِّكَمَا تُكَدِّبَانِ).

برای فهم جوهر کمیک این داوری‌های ابراهیم رئیسی تنها کافی است که عنایت داشته باشیم که طبق گفته روزنامه حکومتی جهان صنعت: «شیب صعودی قیمت خوراکی‌ها و آشامیدنی از سال گذشته که دولت ابراهیم

رئییسی تحت عنوان جراحی اقتصادی، ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی را حذف کرده است، باعث شده که در فروردین ۱۴۰۲ نسبت به فروردین ۱۴۰۱ حجم خرید مردم ایران ۳۰ تا ۳۵ درصد افت کند و سفره ایرانیان آب برود»؛ و باز در همین رابطه است که روزنامه حکومتی جهان در ۱۴ خرداد ۱۴۰۲ از قول رئیس اتحادیه حکومتی گوشت گوسفندی نوشته است که: «کاهش ۳۰ درصدی مصرف گوشت قرمز توسط مردم ایران به علت گرانی، دلالت بر شرایط ناگوار سفره خانوارها در ایران می‌کند» و علی‌ایحال وضعیت تورم در سال جاری به قدری بحرانی شده است که خبرگزاری سپاه (خبرگزاری فارس در ۱۷ خرداد ۱۴۰۲) اعتراف می‌کند که خود دولت رئیسی عامدانه برای تثبیت گرانی و غارت مردم رو به «عرضه کم مرغ» آورده که همین امر باعث شده تا «هر کیلو سینه مرغ به ۱۲۰ هزار تومان برسد و فیله مرغ کیلوئی ۲۲۰ هزار تومان و گوشت قرمز کیلوئی نیم میلیون تومان و هیچ فریادرس و نظارتی هم در کار نباشد.»

باری، در خصوص کسری بودجه دولت به عنوان یکی از عوامل مهم تکوین بحران تورم در جامعه ایران باید اضافه کنیم که اگرچه ابراهیم رئیسی در ۸ اسفند ۱۴۰۱ مدعی شد که: «تا پایان سال ۱۴۰۱ کسری بودجه نداریم» در لایحه بودجه ۱۴۰۲ که خودش در دی ماه ۱۴۰۱ به مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقاهتی حاکم ارائه داد «۴۶۰ هزار میلیارد تومان ناترازی یا کسری بودجه وجود داشت که خود کارشناسان رژیم این حجم ناترازی در بودجه در طول عمر رژیم مطلقه فقاهتی بی‌سابقه می‌دانستند که البته با تصویب این بودجه توسط نمایندگان مجلس پادگانی یازدهم در روز ۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۲ روشن شد که نه تنها آنچنان که ابراهیم رئیسی می‌گفت خبری از پایان کسری بودجه نیست، بلکه کسری بودجه واقعی در سال ۱۴۰۲ دولت، دو برابر عدد ۴۶۰ هزار میلیارد تومانی کسری بودجه

قبلی یعنی ۹۲۰ هزار میلیارد تومان می‌باشد». بر این مطلب بیافزائیم که معاون سازمان برنامه بودجه دولت سیزدهم ابراهیم رئیسی، در ۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۲ اذعان کرد که: «کسری واقعی بودجه دولت سیزدهم ابراهیم رئیسی در سال ۱۴۰۱ حدود ۷۹۴ هزار میلیارد تومان بوده است»؛ و این در حالی است که ابراهیم رئیسی در ۸ اسفند ماه ۱۴۰۱ مدعی بود که «تا پایان سال ۱۴۰۱ کسری بودجه نداریم». علی ایحال، عمق بحران تورم در رژیم مطلقه فقهاتی و در دولت ابراهیم رئیسی در سال ۱۴۰۲ تا آنجا پیشرفت کرده است که حمید رسائی از مهره‌های راست رژیم در ۶ خرداد ۱۴۰۲ در کانال تلگرامی خود ضمن اعتراف به جهش ۹۰ درصدی تورم نقطه به نقطه خوراکی‌ها نوشت «متأسفانه مجموعه سیاست‌گذاران دولت رئیسی در نیمه عمر مسئولیتش شرایط را به جایی رسانده‌اند که نرخ تورم مذکور بالاترین نرخ تورم نقطه‌ای در تاریخ بعد از انقلاب می‌باشد». مع الوصف، از اینجاست که محمد مهاجری یکی از مهره‌های رژیم در ششم فروردین ۱۴۰۲ در سایت اقتصادنیوز می‌گوید: «امروز جامعه ایران روی گسل است. اینکه یک ماه دیگر، دو ماه دیگر یا شش ماه دیگر با چه وسعتی زلزله بیاید معلوم نیست سرکوب که نمی‌تواند همیشگی باشد». باری، با جمع‌بندی مطالب فوق می‌توانیم داوری کنیم که:

اولاً در حال حاضر مردم ایران شاهد بزرگترین و بلندمدت‌ترین بحران اقتصادی در تاریخ ایران می‌باشند که به دلیل ناتوانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در مدیریت آن «این هیولای بحران معیشتی به صورت روزمره در حال پیچیده‌تر شدن می‌باشد» که جز با «تغییر ساختاری اقتصادی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین، به صورت دموکراتیک امکان تحول همه جانبه این ابربحران معیشتی در جامعه ایران وجود ندارد.»

ثانیاً ریشه اصلی ناتوانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در

حل ابربحران تورم معیشتی حاکم بر جامعه بزرگ ایران، «چارچوب نظام سرمایه‌داری رانتی و نفتی و حکومتی و فقهاتی حاکم می‌باشد» که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۴ سال گذشته عمر این رژیم (چه در دوره رهبری خمینی و چه در دوره رهبری خامنه‌ای) پیوسته و عالی‌الدوام «درآمد خود را از طریق درآمدهای نفتی تأمین می‌کرده». یادمان باشد که «خمینی هم چه در پروسه تکوین انقلاب ۵۷ و چه در دهه ۶۰ پیوسته در شعارهای پوپولیستی‌اش (در راستای ریشه کردن نابرابری و فقر در جامعه بزرگ ایران) بر درآمدهای نفتی تکیه می‌کرد»؛ و به مردم ایران قول تقسیم پول نفت به صورت مساوی و ماهانه بین آن‌ها می‌داد؛ که البته همه این شعارها شکست خورد.

ثالثاً یکی از عوامل مهم اوج‌گیری تورم در اقتصاد و یا به عبارت دیگر اوج‌گیری بحران تورم در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بازگشت پیدا می‌کند، «به سیاست پوپولیستی دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد (سال‌های ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۲)» زیرا محمود احمدی‌نژاد توانست «با افزایش تولید و صادرات نفت با قیمت بالا تنها بیش از ۴۰۰ میلیارد دلار در طول ۱۲ سال دولت خود درآمد نفتی حاصل نماید که (به علت رویکرد پوپولیستی‌اش) این درآمدهای عظیم نفتی کشور را به جای سرمایه‌گذاری و ایجاد اشتغال در اقتصاد کشور خرج یارانه‌های نقدی و پروژه هسته‌ای کرد.» لهذا این یارانه‌های نقدی هم در ظرف چند سال به دلیل تورمی که در جامعه ایجاد کرد خودبخود ارزش حقیقی خود را به صورت کامل از دست داد و تنها حاصلی که این یارانه نقدی بر جا گذاشت ایجاد سونامی تورم در جامعه بود؛ که در دولت یازدهم و دوازدهم شیخ حسن روحانی نوک کوه یخ بحران تورمی حاصل پروژه یارانه‌های نقدی دوران احمدی‌نژاد تمام قد ظاهر شد.

رابعاً مهم‌ترین فونکسیون ابربحران تورم در جامعه ایران که از زمان محمود احمدی‌نژاد مادیت پیدا

کرد، «رکود اقتصادی بود» که خود این امر باعث ظهور هیولای «رکود - تورمی در دوران دولت دهم و یازدهم و دوازدهم و بالاخره سیزده شده است». پر پیداست که نخستین دستاورد پدیده «رکود تورمی» رشد «ارتش بیکاری» در جامعه بزرگ ایران است؛ که برای فهم این مهم تنها کافی است که بدانیم «بر اساس محاسباتی علمی که روی نرخ بیکاری در جامعه امروز ایران صورت گرفته است، بدون تردید در این شرایط نرخ کل اشتغال رسمی در جامعه ایران، نسبت به جمعیت ایران ۲۷/۵٪ می‌باشد» که معنای دیگر این آمار این است که «۷۲/۵٪ از جمعیت ایران یا بیکار هستند و یا بازنشسته و یا در بخش‌های غیر رسمی مشغول به کار می‌باشند.»

خامساً از دیگر عواملی که در دولت دوازدهم شیخ حسن روحانی و دولت سیزدهم پادگانی ابراهیم رئیسی باعث هر چه بیشتر عمیق‌تر شدن بحران تورم در جامعه ایران گردید این بود که در دولت دونالد ترامپ با خروج امپریالیسم آمریکا از برجام و تحمیل تحریم‌های ثانویه جدیدی علیه کشور ایران، «صادرات نفت خام ایران که در خرداد ۱۳۹۷ به بیشتر از ۲/۷ میلیون بشکه در روز رسیده بود از فروردین ۱۳۹۸ به کمتر از نیم میلیون بشکه در روز رسید» در نتیجه همین امر باعث گردید که در طول بیش از ۴ سال گذشته (از فروردین ۹۸ الی الان) رژیم مطلقه فقهاتی و دولت‌های دست‌نشانده حزب پادگانی خامنه‌ای دیگر قادر به تأمین هزینه‌های جاری خود نباشند، «و جهت پر کردن خلاء درآمد برای هزینه‌های خود از طریق استقراض از نظام بانکی، چاپ پول، فروش دارایی‌های مردم و غیره اقدام کردند»؛ که همه اینها بسترساز افزایش پایه پولی، همراه با کوچک شدن حجم اقتصاد و افزایش قیمت‌ها و رشد نجومی بحران تورمی در کشور ایران گردیده است.

سادساً شرایط ژئوپولیتیک ناشی از خروج امپریالیسم آمریکا از برجام و تحمیل تحریم‌های همه جانبه ثانویه جدید علیه کشور ایران توسط دولت دونالد ترامپ و

افزایش قیمت کالاهای وارداتی علاوه بر اینکه «باعث کاهش شدید ارزش ریال یا پول ملی کشور گردید، باعث کاهش قدرت خرید مردم و افزایش قیمت‌ها و رشد بحران تورم در کشور ایران گردید.»

سابعاً «حذف ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی توسط دولت پادگانی رئیسی از اردیبهشت ۱۴۰۱ عامل دیگری در جهت افزایش سرسام‌آور تورم (از اردیبهشت ۱۴۰۱ الی الان) شده است». یادآوری می‌کنیم که دولت روحانی از بعد از خروج یک طرفه امپریالیسم آمریکا (در دولت دونالد ترامپ) از برجام «در حمایت از واردات کالاهای اساسی از قبیل مواد غذایی، خوراک دام، دارو، پروژه ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی به اجرا گذاشت که تا اندازه‌ای در تعدیل قیمت کالاهای اساسی مثل مواد غذایی مؤثر بود»؛ اما دولت پادگانی ابراهیم رئیسی از اردیبهشت ۱۴۰۱ تحت عنوان «جراحی اقتصادی» به حذف پروژه ارز ترجیحی ۴۲۰۰ تومانی دولت شیخ حسن روحانی پرداخت که این امر باعث «افزایش قیمت سبذ غذایی مصرف‌کننده به بیش از ۱۰۰ درصد گردید» و همچنین باعث گردید که «بیشتر دهک‌های درآمدی پائین جامعه بزرگ ایران را تحت تأثیر قرار بدهد». ماحصل اینکه «شاخص قیمت مصرف‌کننده مناطق شهری (که توسط مرکز آمار رژیم مطلقه فقهاتی جمع‌آوری شده است) در پنج سال گذشته (تا انتهای بهمن ۱۴۰۱) معادل ۴۸۳ درصد افزایش یافته است». با افزایش تعداد بیکاران و کاهش ارزش یارانه‌های نقدی به دلیل بالا بودن نرخ تورم «نرخ فقر از سال ۱۳۹۰ تا سال ۱۳۹۸ به بیش از ۳۳ درصد افزایش پیدا کرده است». البته نرخ فقر در دولت پادگانی رئیسی به بیش از ۶۰ درصد جمعیت ایران افزایش پیدا کرده است.

ثامناً در آستانه دو سالگی عمر دولت پادگانی ابراهیم رئیسی (که در چارچوب پروژه یک دست کردن قدرت، در دست خامنه‌ای تکوین پیدا کرده است) آمار و ارقامی که کارگزاران خود دولت پادگانی رئیسی ارائه می‌دهند

نشانگر در هم شکستگی اقتصادی و افزایش بحرانی است که هر روز اوج تازه‌ای می‌گیرد. به عنوان نمونه سازمان برنامه و بودجه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۱۲ خرداد ۱۴۰۲ بدهی دولت سیزدهم به نظام بانکی کشور را «۱۱۴۴ هزار میلیارد تومان» و بدهی دولت رئیسی از شرکت‌های دولتی را «۱۸۹۴ هزار میلیارد تومان» اعلام کرده است. یادمان باشد که «بدهی دولت به نظام بانکی» یعنی «مجوز چاپ سرسام‌آور اسکناس بی‌پشتوانه توسط بانک مرکزی می‌باشد» که آنچنانکه ناصر همتی (آخرین رئیس بانک مرکزی دولت دوم شیخ حسن روحانی) در بهمن ماه ۱۴۰۱ اعلام کرد، «تنها در ظرف ۹ ماه سال ۱۴۰۱، ۱۲۴ هزار میلیارد تومان» بوده است.

یکی دیگر از ابربحرانی‌های (ساختار هزار توی بحرانی‌های) رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در این شرایط «وضعیت ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی است» که برای فهم جایگاه این ابربحران در این شرایط کافی است که به طرح داوری سجاد پادام مدیر کل بیمه‌های اجتماعی رژیم در روز ۱۲ اردیبهشت ۱۴۰۲ در خصوص وضعیت صندوق‌های بازنشستگی در دولت سیزدهم پادگانی ابراهیم رئیسی پردازیم که گفت: «داریم به جایی می‌رسیم که باید قشم و کیش و خوزستان را بفروشیم تا حقوق بازنشستگان را بدهیم». او همچنین گفت: «حتی اگر روزی ۳ میلیون بشکه نفت را هم بدون تحریم بفروشیم و پولش را کامل بگیریم و به صندوق بازنشستگان بریزیم، باز هم نمی‌توانیم بحران صندوق بازنشستگان کشور را حل کنیم.»

باری، هر چند این اعتراف سجاد پادام مدیر کل بیمه‌های اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باعث گردید تا توسط دولت پادگانی رئیسی، او از کار برکنار بشود، ولی مهمتر از برکناری او توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی، «افشاگری‌اش نسبت به بحران عظیم وضعیت صندوق بازنشستگان در این شرایط حساس

رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد»؛ و لهذا به همین دلیل است که سعید حجاریان در مصاحبه خود با روزنامه اعتماد در تاریخ سوم تیرماه ۱۴۰۲ می‌گوید: «بحرانی شدن وضعیت صندوق‌های بازنشستگی و بحران آب و فرار سرمایه‌ها... هر یک از اینها قادرند به شدت زمین سیاست را بلرزانند»؛ و باز در همین رابطه است که روزنامه اعتماد در ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۲ پس از برکناری سجاد پادام نوشت: «پادام رفت، اما بمب ساعتی ماند» چراکه «پادام مشکلی که چندین سال است توسط کارشناسان و اقتصاددانان فریاد زده می‌شود را یکبار دیگر تکرار کرد تا آینده شومی که در انتظار صندوق‌های بازنشستگی است، نشان دهد، اما دولت (رئیسی) کم تحمل‌تر از آن بود که حتی اظهار نظر مدیر منصوب خود را هم بپذیرد.»

قابل ذکر است که اگر چه لایحه برنامه هفتم دولت پادگانی رئیسی به مجلس پادگانی یازدهم که «همراه با درخواست کاهش حقوق بازنشستگان است، عاملی جهت اعتلای جنبش بازنشستگان در این شرایط شده است، ولی بدون تردید یکی دیگر از عوامل دخیل در اعتلای جنبش بازنشستگان از خرداد ماه ۱۴۰۲ همین وضعیت ورشکستگی صندوق‌های بازنشستگی می‌باشد که آینده زندگی آنها را به چالش کشیده است» بنابراین، از اینجاست که از ۲۴ خرداد ۱۴۰۲ بازنشستگان در شهرهای اردبیل، کرمانشاه، اهواز، شیراز و غیره به خیابان‌ها آمدند و در برابر استانداری‌ها اعتراض کردند شعارهای اصلی آنها در این تظاهرات عبارت بودند از: «کو مهار تورم؟ - ای دشمنان مردم» و «ایجاد رعب و وحشت - کار جدید دولت» و «اجرای همسان‌سازی - حق مسلم ماست» و «دولت خیانت می‌کند - مجلس حمایت می‌کند» و «عدالتی ندیدیم - ما دیگه رأی نمی‌دیم.»

عنایت داشته باشیم که با اینکه بازنشستگان در این شرایط و با این تورم و گرانی و کاهش ساعت‌مره ارزش پول ملی کشور و کاهش قدرت خرید از پس تأمین

نیازهای اولیه زندگی بر نمی‌آیند و طبق نوشته روزنامه اعتماد در ۱۹ فروردین ۱۴۰۲ «قیمت دلار در کمتر از ۲ سال پس از انتخاب رئیسی به ریاست جمهوری از ۲۳ هزار و ۴۰۰ تومان در اردیبهشت ۱۴۰۰ به بیش از ۵۰ هزار تومان در اسفند ۱۴۰۱ و فروردین ۱۴۰۲ صعود کرده است» و همچنین طبق گفته حسین قمی نماینده مجلس پادگانی یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در ۱۷ اردیبهشت ۱۴۰۲) «هر روز که چشم باز می‌کنیم اجناس بیش از ۳۰ تا ۴۰ درصد گران‌تر شده است و هیچکس هم عین خیالش نیست. صدای مردم هم به هیچ جایی نمی‌رسد این که می‌گویند برخی به نان شب محتاج شده‌اند یک واقعیت است»؛ و همچنین طبق گفته مهدی نصیری (سردبیر اسبق روزنامه کیهان) در ۵ اردیبهشت ۱۴۰۲ که گفت: «تورم لجام گسیخته و فقر و فلاکت رو به گسترش و کمرشکن برای مردم که هر روز به طور روزانه ابعاد شتاب‌آلود و گستره‌تری پیدا می‌کند از مشخصات وضع موجود است. فساد سیستماتیک و عمیق رسوخ کرده در همه ارکان نظام یکی از مشخصات وضع موجود هست و جمهوری اسلامی به لحاظ پایگاه مردمی در یکی از ناامن‌ترین شرایط و دوره‌های خودش هست و هر لحظه امکان شورش مردمی وجود دارد.»

علی‌ایحال در چنین شرایطی، رژیم مطلقه فقهاتی و دولت سیزدهم پادگانی ابراهیم رئیسی در لایحه پیشنهادی خود به مجلس پادگانی یازدهم برای مهار تورم کشور (که شعار خامنه‌ای در نوروز ۱۴۰۲ بود) تحت عنوان برنامه هفتم توسعه «یکی از راه‌های مهار تورم در کشور ایران را کاهش دستمزد بازنشستگان کشور می‌داند». عنایت داشته باشیم که «تا کنون حقوق بازنشستگان بر پایه میانگین حقوق دو سال آخر اشتغال آنها محاسبه می‌شود، اما در لایحه پیشنهادی دولت رئیسی تحت عنوان برنامه هفتم توسعه او به دنبال تعیین حقوق بازنشستگان بر پایه میانگین پنج سال آخر اشتغال آنها می‌باشد که ضربه بزرگی جهت

کاهش همین حقوق بخور و نمیر فعلی آنها می‌باشد»؛ زیرا اگر «میانگین حقوق در شرایط کنونی به یکباره از ۲ سال به ۵ سال افزایش پیدا کند، حقوق بازنشستگانی که مشمول آن می‌شود ۴۰ درصد (نسبت به شرایط فعلی) کاهش پیدا می‌کند»؛ که خود این امر به معنای تیر خلاص به حیات بازنشستگان خواهد بود.

از همینجا است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «معیشت و زندگی بازنشستگان در این شرایط تندپیچ حاکمیت ابربحران‌ها بر جامعه بزرگ ایران از دو سو توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مورد حمله و تعرض قرار گرفته است از یک طرف توسط ورشکستگی و غارت صندوق‌های بازنشستگی (توسط رژیم مطلقه فقهاتی و دولت‌های دست‌ساز حزب پادگانی خامنه‌ای) و از طرف دیگر توسط طرح برنامه‌های یک طرفه رژیم (مثل لایحه برنامه هفتم توسعه) در جهت تصویب ساختار جدید برای کاهش حقوق بازنشستگان می‌باشد». مع الوصف، بدین ترتیب است که باید داوری کنیم در این شرایط «جنبش بازنشستگان ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار است که حتی می‌تواند به عنوان لکوموتیوی برای اعتلای دیگر جنبش‌های اجتماعی ایران بشود»؛ یعنی آنچنانکه امیرپور (کارشناس رژیم در امور بیمه در ۱۴ خرداد ۱۴۰۲) گفت: «تعارف نداریم اگر ابربحران صندوق بازنشستگی حل نشود، می‌تواند مانند یک سونامی، کشور را با خطرات بسیار جدی مواجه کند»؛ و یا آنچنانکه داوود حمیدی رئیس هیات حکومتی نظارت بر صندوق بازنشستگی مطرح کرده است: «اخیراً تعبیر مختلفی مثل بمب ساعتی، ابربحران و امثال آن در رابطه با مساله صندوق‌های بازنشستگی مطرح می‌شود، باید پذیرفت که این بحران واقعی است و نتایج آن تأثیر به‌سزایی بر معیشت آحاد مردم ایران خواهد داشت.» ▶

پایان

نقدی بر لایحه برنامه هفتم توسعه

رژیم مطلقه فقه‌ت‌ حاکم

مطلقه فقه‌ت‌ را بازسازی نماید.»
به عنوان مثال در این رابطه و در این شرایط رژیم مطلقه فقه‌ت‌ توسط روش‌های مکانیکی مثل فعال کردن دیپلماسی منطقه‌ای و بین‌المللی خود (بیوند بیشتر با بلوک شرق و شانگهای و در رأس

بر اساس ماده ۱۵ برنامه توسعه هفتم: «به منظور رفع موانع مؤثر بر به کارگیری نیروی کار جدید و همچنین جذب تازه واردین به بازار کار و احیای نظام استاد - شاگردی در سه سال اول اشتغال حداقل دستمزد و مزایا نصف حداقل دستمزد و مزایای مصوب شورای عالی کار است»

آنها چین و روسیه و حتی رابطه با کشورهای غربی و آمریکا جهت فعال کردن برجام به فرجام رسیده و غیره) تلاش می‌کند «موجودیت به لرزه در آمده نیمه دوم سال ۱۴۰۱ خود را بازسازی نماید». بدون تردید یکی دیگر از مکانیزم‌هایی مکانیکی که خامنه‌ای در سال ۱۴۰۲ برای بازسازی موجودیت و مشروعیت به لرزه افتاده خود به کار گرفته است «طرح برنامه‌های درازمدت مثل برنامه هفتم توسعه (برای پنج سال ۱۴۰۲ تا ۱۴۰۶) می‌باشد». مع هذا، از اینجاست که

الف - برنامه هفتم توسعه «راهبردهای کلان رژیم مطلقه فقه‌ت‌ حاکم برای پنج سال پیش رو (سال‌های ۱۴۰۲ تا ۱۴۰۶) تدوین شده است.»

ب - این لایحه مشتمل بر ۲۲ فصل و ۷ بخش و ۳۰۲ ماده در ۱۸۴ صفحه می‌باشد.

ج - این سند «در شهریور ۱۴۰۱ توسط مجمع تشخیص مصلحت نظام به صورت سیاست‌های کلی برنامه هفتم توسعه تحویل خامنه‌ای گردید و پس از چند هفته این سیاست‌ها با تأیید او به دولت ابراهیم رئیسی ابلاغ شد و در سازمان برنامه و بودجه (دولت پادگانی رئیسی) این سند بدل به لایحه شد». البته جهت اولویت‌بندی زمانی تحویل لایحه بودجه و لایه برنامه هفتم توسعه به مجلس بین دولت و مجلس اختلاف نظر بوجود آمد که در نهایت مقرر شد که ابتدا بودجه ۱۴۰۲ تصویب بشود و پس از آن لایحه برنامه هفتم توسعه در مجلس مورد بررسی قرار گیرد.

د - خود پروسه تدوین برنامه هفتم توسعه از آغاز یعنی شورای مصلحت نظام تا خامنه‌ای و دولت و بالاخره مجلس نمایش دستگام یکدست قدرت در این شرایط می‌باشد» به عبارت دیگر «برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقه‌ت‌ حاکم محصول نهادهای کلان کشور در فرایند یکدست شدن قدرت در دست خامنه‌ای است»، لازم به ذکر است که پروژه یکدست کردن قدرت در دست خامنه‌ای، «اگرچه از مرحله پسا دو خیزش ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ توسط حزب پادگانی خامنه‌ای در دستور کار قرار گرفت، ولی به صورت مشخص از نیمه دوم سال ۱۴۰۰ (با ورود ابراهیم رئیسی به پاستور توسط انتخابات کاملاً مهندسی شده خامنه‌ای در خرداد ۱۴۰۰ و نهادینه شدن دولت پادگانی او) مادیت پیدا کرد، با اعتلای ابر حرکت اعتراض ملی ضد استبدادی پائیز و زمستان ۱۴۰۱ تمامی کاسه و کوزه پروسه خامنه‌ای در عرصه پروژه دولت یکدست به شکست کشانیده شد». علی‌ایحال، اگر چه به لحاظ اجتماعی پروژه یکدست کردن قدرت خامنه‌ای در سال ۱۴۰۱ شکست خورد «اما در سال ۱۴۰۲ خامنه‌ای (از بعد از سرکوب هولناک ابر حرکت اعتراض ملی ضد استبدادی سال ۱۴۰۱) تلاش می‌کند، حتی به صورت مکانیکی و فرمالیته بحران موجودیت و بحران مشروعیت حاکمیت

می‌توانیم نتیجه بگیریم که «طرح برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی، در این شرایط (که پس لرزه‌های ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ همچنان موجودیت و مشروعیت رژیم مطلقه فقاهتی حاکم را به چالش می‌کشد) می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که بیش از آنکه رژیم به دنبال دستاورد اقتصادی باشد، به دنبال دستاورد سیاسی آن است» تا رژیم مطلقه فقاهتی حاکم حتی حداقل به کشورهای جهانی اعم از شرق و غرب «نشان بدهد که رژیم نه تنها در حال سرنگون شدن نیست بلکه برعکس حتی برای پنج سال آینده خودش در حال برنامه‌ریزی است.»

پر پیدا است که در این شرایط «نقد برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم توسط جنبش پیشگامان، نه تنها می‌تواند رویکرد ضد کارگری رژیم مطلقه فقاهتی

حاکم را به نمایش بگذارد» و نه تنها نقد برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی می‌تواند «رویکرد نئولیبرالیستی در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری نفتی و

رانتی و حکومتی رژیم مطلقه فقاهتی را آشکار نماید» از همه مهمتر اینکه «نقد برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌تواند، اوضاع هزار توی بحرانی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم که در رأس آنها ابربحران موجودیت و ابربحران مشروعیت رژیم قرار دارد از زاویه سیاسی آشکار سازد.»

ه - آنچنانکه رضا شهابی (کارگر شناخته شده سندیکای کارگران شرکت واحد در نامه‌ای که از زندان اوین فرستاده و در کانال تلگرامی سندیکای شرکت واحد مندرج است) گفته است، «اولین مشخصه برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم به چالش کشیدن حقوق و دستمزد کارگران و بازنشستگان است.»

و - دومین مشخصه برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی از نظر رضا شهابی «اجرای نسخه‌های حاضر و آماده صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی است.»

ز - در تحلیل نهائی «برنامه هفتم توسعه کارگران باید بدون هیچگونه مزایا و امنیت شغلی و تضمینی با قراردادهای یک طرفه که هر لحظه امکان اخراج آنها وجود دارد، مشغول به کار بشوند.»

ح - همچنین در برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم «دست سرمایه‌داران و بخش خصوصی باز گذاشته شده است تا به هر طریقی که می‌توانند از نیروی کار ارزان استفاده کنند و بیشتر از افراد بی‌بضاعت و فرودستی که از فرط بیکاری و فقر و نداری و بدبختی به موسسه‌های خیریه پناه برده‌اند (مثل بهزیستی و کمیته امداد و

غیره) با کمترین دستمزد، بدون بیمه، مزایا، سنوات و امنیت شغلی استفاده کنند. ط - بنا به گزارش خبرگزاری ایسنا داود منظور رئیس سازمان برنامه و بودجه دولت پادگانی ابراهیم

رئیس، در همین زمان در توصیف برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقاهتی گفته است که با اجرائی شدن برنامه هفتم توسعه در مدت پنج سال (از سال ۱۴۰۲ تا ۱۴۰۶): «اهداف مورد نظر، در حوزه امنیت غذایی، کاهش تورم و تک‌رقمی شدن آن و رشد اقتصادی محقق خواهد شد.»

ی - صولت مرتضوی، وزیر تعاون کار و رفاه اجتماعی دولت پادگانی ابراهیم رئیس در تفسیر بندهای ۱۵ و ۱۶ لایحه برنامه هفتم توسعه می‌گوید: «بحث استاد - شاگردی حلقه مفقوده تربیت نیروی ماهر است. اگر کسی حرفه‌ای بلد نباشد و بخواهد در کارگاهی آموزش ببیند نباید کارفرما را ملزم کنیم که حقوق قانون کار به

داوری نهائی ما «لایحه برنامه توسعه هفتم رژیم مطلقه فقاهتی حاکم یکی از مهمترین لوایح ضد کارگری در طول ۴۴ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد»؛ زیرا «مهم‌ترین هدفی که لایحه برنامه توسعه هفتم دنبال می‌کند، به چالش کشیدن قانون کار خود رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد.»

آن کارگر بدهد.»

ک - یادمان باشد که شورای عالی کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در اسفندماه ۱۴۰۱ (در حالی که حتی طبق اعلام مرکز آمار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم تورم نقطه به نقطه بیش از ۵۰ درصد بود) افزایش دستمزد بیش از ۱۴ میلیون خانوار کارگری (با جمعیت نزدیک به ۵۰ میلیون نفر) را «تنها ۲۷ درصد» اعلام کرده است که این ۲۷ درصد افزایش حقوق، «تنها در دو ماه اول سال ۱۴۰۲ به علت ادامه تورم بیش از ۵۰ درصد تأثیر خود را از دست داده است» لهذا ۵۰ میلیون نفر اعضای ۱۴ میلیون خانواده‌های کارگری در ده ماه سال ۱۴۰۲ باید بیش از ۵۰ درصد تورم را از همان قدرت خرید سال ۱۴۰۱ خود بپردازند.

حال در بستر این وضعیت زندگی و دستمزد نیروی کار در جامعه ایران است که در برنامه هفتم توسعه رژیم، متولیان امور «علت اصلی تورم ۴۴ سال در کشور را افزایش چندرغاز دستمزد و حقوق کارگران و بازنشستگان می‌دانند». لذا از نظر اینها «تنها راه حل مهار تورم در کشور» (به جای جلوگیری از هزینه‌های نجومی دستگاه‌های سرکوب و امنیتی و جلوگیری از هزینه‌های بی در پیکر دستگاه‌های روحانیت و حوزه‌های فقهی و جلوگیری از هزینه‌های نجومی دستگاه‌های تبلیغاتی و جلوگیری از هزینه‌های نجومی سیاست‌های جنگ طلبانه و صدور انقلاب خود به کشورهای منطقه و جلوگیری از چاپ بی در پیکر نجومی اسکناس بدون پشتوانه و غیره) «کاهش حقوق و دستمزد کارگران و بازنشستگان می‌دانند». علی ایحال، در همین رابطه است که در داوری نهائی ما «لایحه برنامه توسعه هفتم رژیم مطلقه فقاهتی حاکم یکی از مهمترین لوايح ضد کارگری در طول ۴۴ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد»؛ زیرا «مهم‌ترین هدفی که لایحه برنامه توسعه هفتم دنبال می‌کند، به چالش کشیدن قانون کار خود رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد.»

قابل ذکر است که «قانون کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در دهه ۶۰ در شرایطی تدوین و تصویب شد که کوره انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ همچنان گرم بود و شعارهای پوپولیستی و مستکبرستیز و مستضعف‌پناه خمینی همچنان ادامه داشت» در نتیجه این همه باعث گردید تا «در قانون کار رژیم مطلقه فقاهتی تا اندازه‌ای از حقوق کارگران آن هم به صورت صوری و کلی و عام حمایت بشود». لهذا به همین دلیل بوده است که در چهار دهه گذشته «به موازات نهادینه شدن سرمایه‌داری نفتی و رانتی و حکومتی و فقاهتی در کشور ایران رژیم مطلقه فقاهتی حاکم پیوسته و علی‌الدرام به دنبال تغییر قانون کار به سود سرمایه‌دار و به ضرر کارگران بوده‌اند». البته «به علت مقاومت تشکلهای کارگری مستقل تا این زمان رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در انجام این خواسته خود شکست خورده است». بدون تردید در صورتی که «رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بتواند لایحه برنامه توسعه هفتم خود را در مجلس پادگانی یازدهم بدل به قانون بکند و این قانون را توسط دولت پادگانی ابراهیم رئیسی با سرنیزه به اجرا در آورد در آن صورت می‌توانند به خواسته همیشگی خود جهت تغییر قانون کار به نفع سرمایه‌داران دست پیدا کنند.»

باری، از اینجا است که باید داوری کنیم که «وظیفه محوری جنبش مستقل کارگران و حتی جنبش‌های مستقل اجتماعی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران مبارزه دموکراتیک برای مقابله با تصویب و اجرای لایحه برنامه توسعه هفتم می‌باشد». اضافه کنیم که «هدف اصلی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم از تغییر قانون کار توسط لایحه برنامه توسعه هفتم» عبارت است از:

۱- آزادسازی اقتصاد.

۲- آزادسازی مزد و حقوق کارگران و بازنشستگان.

۳- خصوصی‌سازی بنگاه‌های اقتصادی کشور اعم از تولیدی و توزیعی و خدماتی.

۴- خصوصی‌سازی بنگاه‌های خدمات عمومی مثل

آموزش و درمان و غیره.

۵ - حمایت از کلان سرمایه‌داران اعم از خصولتی‌ها و خصوصی‌ها از سپاه تا بنگاه‌های عظیم وابسته به رهبری از آستانه قدس تا بنیاد مستضعفان و کمیته‌های امداد و غیره.

۶ - ایجاد نیروی کار ارزان جهت جذب سرمایه‌گذاری خارجی.

۷ - کاهش هزینه‌های تولید برای حکومت و سرمایه‌داران خصولتی و خصوصی و خارجی.

۸ - اجرای برنامه‌های نئولیبرالیستی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی به صورت آشکار و علنی و قانونی.

۹ - احیای نظام استاد - شاگردی و تعیین حداقل دستمزد در سه سال اول اشتغال معادل یک دوم حداقل دستمزد و مزایای مصوب شورای عالی کار.

۱۰ - اختیار لغو قرارداد به صورت یک طرفه از جانب کارفرما.

۱۱ - اجازه دادن به کارفرمایان که به افراد با شرایط خاص که تحت پوشش کمیته امداد و بهزیستی هستند کمتر از حداقل دستمزد مصوب سال پرداخت کنند.

۱۲ - با برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقهاتی علاوه بر اصلاح قوانین کار بر علیه کارگران و علاوه بر اصلاح قوانین تأمین اجتماعی بر علیه کارگران و علاوه بر یورش علنی به تمام حقوق کار و تأمین اجتماعی کارگران و بازنشستگان رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط برنامه هفتم توسعه به دنبال واگذاری امور حاکمیتی به پیمانکاران و بخش‌های خصولتی و خصوصی دولتی و غیر دولتی می‌باشد.

۱۳ - توافقی کردن و شناورسازی مزد کارگران و حذف مزد سراسری موضوع ماده ۴۱ قانون کار برای کارگران.

۱۴ - محروم‌سازی و محروم‌تر کردن بیشتر کارگران.

۱۵ - با تبلیغ ترفند تورم‌زا بودن افزایش مزد کارگران و وعده مهار و کاهش تورم رژیم مطلقه فقهاتی تلاش

می‌کنند تا در چارچوب برنامه هفتم توسعه به حداقل مزد کارگران یورشی بی‌سابقه ببرند.

۱۶ - مطابق ماده ۱۲۹ لایحه برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقهاتی تلاش می‌کند تا توسط آزادسازی خدمات دولتی حتی خدمات مربوط به آب و برق را هم به پیمانکاران وادارند.

۱۷ - رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب برنامه هفتم توسعه تلاش می‌کند تا وجود تورم در اقتصاد کشور در طول ۴۴ سال گذشته را که «ریشه ساختاری دارد و محصول مناسبات سرمایه‌داری نفتی و رانتی و حکومتی حاکم می‌باشد با ریشه مزدی تفسیر بکنند» به عبارت دیگر رژیم مطلقه فقهاتی توسط برنامه هفتم توسعه به دنبال «تفسیر مزدی دانستن ریشه تورم موجود می‌باشند نه به دنبال ساختاری دانستن ریشه تورم موجود می‌باشد». علی‌هذا در همین رابطه است که «در برنامه هفتم توسعه رژیم می‌خواهد با کاهش دستمزدها و دستیابی به نیروی کار ارزان پروژه مهار تورم را به خیال خام خود به انجام برساند.»

مع الوصف از اینجاست که در نشست بررسی جنبه‌های حقوقی حداقل دستمزد که در ۲۴ اردیبهشت ماه سال جاری برگزار شد علی‌اصغر آهنی‌ها، نماینده کارفرمایان در شورای عالی کار، نظریه «افزایش سه درصدی تورم در اثر افزایش ۱۰۰ درصدی مزد را یک دروغ بزرگ و پوپولیستی و عوام‌فریبانه خواند»؛ و باز در همین رابطه بود که در آن جلسه مهدی‌هداوند رئیس انجمن حقوق کار در پاسخ علی‌اصغر آهنی‌ها گفت: «افزایش سه درصدی تورم با افزایش ۱۰۰ درصدی مزد به این دلیل مطرح شده که تورم در ایران ساختاری است نه مزدی.»

۱۸ - همچنین در کادر برنامه هفتم توسعه رژیم و دولت دست‌نشانده «با افزایش سن و سابقه بازنشستگی کارگران و زدودن حقوق حقه کارگران در مشاغل سخت و زیان و غیره به دنبال آن هستند تا تعهدات دولت در قبال صندوق‌های بازنشستگی را بردارند.»

۱۹ - رژیم و دولت دست نشانده‌اش در برنامه هفتم توسعه به دنبال آن است که «سه‌م حق بیمه کارگر از ۷ درصد به ۸ درصد و به دنبال کاهش سهم دولت از سه درصد به دو درصد است.»

۲۰ - سیاست‌هایی نظیر خصوصی‌سازی و مقررات‌زدایی و انعطاف در بازار کار و کالایی‌سازی آموزش و بهداشت محورهای اصلی برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقهاتی و دولت دست نشانده آن می‌باشد.»

ل - بر اساس ماده ۱۵ برنامه توسعه هفتم: «به منظور رفع موانع مؤثر بر به کارگیری نیروی کار جدید و همچنین جذب تازه واردین به بازار کار و احیای نظام استاد - شاگردی در سه سال اول اشتغال حداقل دستمزد و مزایا نصف حداقل دستمزد و مزایای مصوب شورای عالی کار است؛ و بر همین اساس «کسورات بیمه پرداخت می‌شود و سنوات شاغل بر مبنای یک دوم محاسبه می‌شود». کارفرما در این دوره «اختیار لغو قرارداد به صورت یک طرفه دارد»؛ به عبارت دیگر «کارفرما می‌تواند به مدت سه سال یک کارگر را با این شرایط استخدام نماید و پس از سه سال، با اخراج او کارگر دیگری جهت سه سال دیگر استثمار با شرایط فوق جایگزین نماید.»

م - بر اساس ماده ۲۷ برنامه توسعه هفتم «مستمری معلولان فاقد شغل و درآمد باید به میزان حداقل دستمزد سالانه یعنی حدود ۸ میلیون تومان تعیین بشود». به همین دلیل معلولان در روز ۷ خرداد در اعتراض به اجرای ماده ۲۷ قانون حمایت از حقوق معلولان برنامه توسعه هفتم در مقابل مجلس رژیم تجمع اعتراضی برگزار کردند.

ن - بر اساس ماده ۱۶ برنامه هفتم توسعه «انعقاد قرارداد با مددجویان کمیته امداد و بهزیستی و سازمان زندان‌ها کمتر از حداقل دستمزد و مزایای مصوب سالانه مجاز است.»

ع - از اینجاست که روزنامه شرق در شماره اول خرداد

۱۴۰۲ خود در باب لایحه برنامه هفتم توسعه نوشت: «برنامه هفتم توسعه را باید غیر مشارکتی‌ترین تجربه در دوران ۸۰ ساله برنامه‌ریزی توسعه در ایران دانست. لایحه‌ایی که در پستوی سندنویسان مورد وثوق و بی‌کمترین مشارکتی بلکه آگاهی و خبری از سوی نهادهای مدنی و دانشگاه‌ها و اندیشمندان و حتی مجلس و نهادهای همسو با دولت در حاکمیت یکدست نوشته شده است.»

ص - باز در همین رابطه است که در ۷ خرداد ۱۴۰۲ محمد هاشمی رفسنجانی (پسر اکبر هاشمی رفسنجانی) در باره لایحه برنامه هفتم توسعه گفت: «به جای توسعه باید مواظب باشیم که انقلاب (رژیم) سقوط نکند.»

ف - و همچنین در این رابطه است که سایت جماران لایحه برنامه هفتم توسعه رژیم مطلقه فقهاتی و دولت دست نشانده‌اش را: «بزرگ‌ترین یورش علیه کارگران و حقوق آنها از ابتدای روی کار آمدن نظام تاکنون توصیف کرد». خبرگزاری تسنیم وابسته به سپاه در دهم خرداد ۱۴۰۲ درباره لایحه برنامه هفتم توسعه هم نوشت: «تنها پذیرش ماده ۱۵ (لایحه برنامه هفتم توسعه) چیزی شبیه برده‌داری نوین است در حقوق ۸ میلیونی کارگران، هزینه‌های اصلی زندگی تأمین نمی‌شود؛ بنابراین به ناچار سبد فرهنگی و... حذف می‌شود. این ماده در راستای کاهش تولید و افزایش تورم است.»

خبرگزاری ایلنا در ۸ خرداد ۱۴۰۲ در باره لایحه برنامه هفتم توسعه نوشت: «دولت با طرح نظام استاد شاگردی منسوخ شده در ماده ۱۵ (لایحه برنامه هفتم توسعه) و به کارگیری کارگران تحت پوشش کمیته امداد و بهزیستی و زندانیان در ماده ۱۶ لایحه هفتم توسعه به دنبال تضعیف و بهره‌کشی از کارگران در جهت منافع سرمایه‌داران و کارفرمایان است.» ▶

پایان

تجارب و دستاوردهای ۴۷ ساله جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

نقد و تحلیل و آسیب‌شناسی مبارزه آنها تعریف کرده‌ایم». مع الوصف، بدین ترتیب بوده است که پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «بزرگ‌ترین آسیب و ضعفی که مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران در چارچوب جنبش‌های دینامیک خودجوش داشته‌اند، پراکندگی و فقدان تشکلهای مستقل و فقدان رهبری درون‌زای دینامیک تکوین یافته از پائین بوده است». همین ضعف عمده («آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و رهبری دینامیک جمعی درون‌زای تکوین یافته از پائین») باعث گردیده است که «از مشروطیت تا کنون، مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران نتوانند به صورت متشکل از منافع اقتصادی، سیاسی، اجتماعی خودشان در مقابل غارت‌گران زر و زور و تزویر حاکم دفاع کنند.»

ما بر این باوریم که همچنانکه در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران «مستضعفین بالنده جامعه صورت یکپارچه ندارند و صورت لایه‌لایه‌ای دارند، مستکبرین حاکم یا طبقه حاکم اقتصادی و سیاسی و مذهبی یا زر و زور و تزویر هم صورت یک دست ندارند و صورت چند لایه‌ای دارند». ما بر این باوریم که مبارزه رهایی‌بخش مردم ایران صورت

لذا به همین دلیل است که در ۴۷ سال گذشته مخاطبین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران فقط و فقط «مستضعفین بالنده جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز هستند که پتانسیل وراثت و امامت بر زمین دارند» نه «مستضعفین میرنده که تسلیم فقر و فلاکت و ظلم و ستم حاکم شده‌اند و حاضر به مبارزه برای تغییر وضع حاکم نمی‌باشند». لذا، در همین رابطه بوده است که در ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران ما حتی از هرگونه «ایده‌آلیزه کردن و قدسی کردن مستضعفین بالنده جامعه» هم خودداری کرده‌ایم تا چه رسد به «مستضعفین میرنده جامعه که پیوسته و علی‌الدوام نسبت به آنها موضع منفی» داشته‌ایم؛ و باز در همین رابطه بوده است که ما در ۴۷ سال گذشته «هرگونه شیفتگی نسبت به مستضعفین بالنده جامعه را امری غیر واقع‌گرایانه می‌دانیم.»

کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته بر این باور بوده‌اند که (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در جلسه پرسش و پاسخ کنفرانس «انسان و اسلام» دانشکده نفت آبادان در سال ۱۳۵۰ مطرح کرده است) «مهم‌ترین وظیفه روشنفکر (پیشگام) در هر شرایط تاریخی و اجتماعی تعریف و تعیین مصداق مستضعفین بالنده در آن جامعه بر پایه تحلیل مشخص از شرایط مشخص آن جامعه می‌باشد» معنای دیگر این حرف آن است که در دیسکورس و ادبیات جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «مستضعفین بالنده تعریف یک دست و از قبل تعریف شده وجود ندارد» بلکه پیشگامان موظف هستند در هر «شرایط مشخص از تاریخ و جامعه، تعریف مشخصی از مستضعفین بالنده داشته باشند و مصداق عینی مستضعفین بالنده در آن جامعه مشخص را تعریف نمایند.»

در همین رابطه بوده است که در ۴۷ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «مصداق مستضعفین بالنده در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران، جنبش‌های دینامیک (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین) سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی داخل کشور تعریف کرده است» و پیوسته و علی‌الدوام در طول ۴۷ سال گذشته «وظیفه پیشگامان در کادر استراتژی آگاهی‌بخش در برابر جنبش‌های دینامیک افقی سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی به صورت آگاهی‌یابی و سازمان‌سازی و راهبری (نه رهبری) و

یک دست نداشته بلکه در یک تقسیم‌بندی کلی مبارزه رهایی‌بخش مردم ایران در دو جبهه بزرگ قابل تقسیم می‌باشند:

۱- جبهه آزادی‌خواهانه.

۲- جبهه برابری‌طلبانه.

البته «جبهه آزادی‌خواهانه به لحاظ خاستگاه طبقاتی، اقشار میانی یا طبقه متوسط شهری می‌باشند» اما «خاستگاه کنش‌گران جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه عظیم نیروی کار (اعم از تولیدی و خدماتی از کارگری تا کارمندی) می‌باشند». ما بر این باوریم که جایگاه «طبقه متوسط شهری» در هرم ساختار طبقاتی جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران (به خصوص از بعد از رفرم ارضی شاه - کندی که باعث گردید تا «مناسبات سرمایه‌داری به صورت استاتیکی، نه دینامیکی، از بالا توسط سرمایه‌های نفتی بر جامعه ایران تزریق مستقر بشود») در طول ۶۰ سال گذشته (جایگاه طبقه متوسط شهری در هرم ساختاری طبقاتی جامعه ایران) «همراه با رشد جمعیت باسواد افزایش دانشجویان و فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها و بالا رفتن نرخ جمعیت شهرنشینی و پیشروی ساختارهای مدرن» (در مقابل ساختارهای سنتی گذشته) باعث گردیده که «جایگاه طبقه متوسط شهری بیش از آنکه به دلیل عوامل اقتصادی باشد، معلول عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، معلمان، دانشگاهیان، پزشکان، هنرمندان، وکلا و غیره باشند.»

باری، همین رشد کمی و کیفی «طبقه متوسط شهری» در جامعه ایران در طول ۶۰ سال گذشته باعث گردیده است که رفته رفته (طبقه متوسط شهری) به عنوان «کنش‌گران اصلی جبهه آزادی‌خواه جامعه بزرگ ایران بشوند». نقش طبقه متوسط شهری در انقلاب ۵۷ و جنبش سبز سال ۸۸ و ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ در این رابطه قابل تعریف می‌باشد؛ بنابراین، «نادیده گرفتن جایگاه طبقه شهری یا جبهه

آزادی‌خواهانه در حرکت تحول جامعه بزرگ ایران امری غیر ممکن می‌باشد.»

ما بر این باوریم که از وظایف مهم کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «ایجاد پل بین جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه عظیم نیروی کار جامعه بزرگ ایران (اعم از تولیدی و خدماتی از کارگری تا کارمندی) می‌باشد» مع الوصف، در این رابطه بر این باوریم که «بدون سازمان‌یابی دینامیک و تشکل‌یابی مستقل و دستیابی به رهبری درون‌زای تکوین یافته از پائین کنش‌گران، پیوند بین دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه بزرگ ایران امکان‌پذیر نمی‌باشد.»

همچنین بر این باوریم که «یکی از عوامل مهم ناکامی حرکت تحول‌خواهانه (برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه) در ۱۵۰ سال گذشته جامعه بزرگ ایران همین وجود گسل بین جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بوده است»، زیرا نخستین فونکسیون این گسل در عرصه میدانی حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، «تک مؤلفه‌ای شدن جبهه کنش‌گران می‌باشد» به طوری که برای نمونه در جنبش سبز سال ۸۸ شاهد بودیم که با اینکه طبقه متوسط شهری یا جبهه آزادی‌خواه وجود داشتند اما به علت غیبت کنش‌گران جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه عظیم نیروی کار (از تولیدی تا خدماتی اعم از کارگری و کارمندی) این امر باعث ناکامی جنبش سبز گردید. البته در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ هم باز همین گسل باعث گردید تا به علت غیبت کنش‌گران اردوگاه عظیم نیروی کار (اعم از تولیدی و خدماتی از کارگری تا کارمندی) حرکت خیابانی کنش‌گران نتوانند با حرکت اعتصاب عمومی پیوند پیدا کنند، در نتیجه همین خلاء باعث ناکامی این ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی گردید.

ما بر این باوریم که «یکی از آفت‌های سازمان

اجتماعی، هرم ساختاری جامعه ایران در ۶۰ سال گذشته، وجود حاشیه‌نشین‌های شهری هستند که مولود مناسبات سرمایه‌داری استاتیک و نفتی و رانتی و حکومتی است که از دهه ۴۰ توسط پروژه مهندسی شده رفم ارضی شاه - کندی می‌باشد» زیرا از دهه چهل با استقرار مناسبات سرمایه‌داری استاتیک نفتی - رانتی و حکومتی «با هجرت و فرار گسترده نیروی کار روستائی (بیکار شده) به شهرها و ناتوانی بخش صنعتی و تولیدی سرمایه‌داری شهرها (به علت ضعف ساختاری) در جذب این نیروهای مهاجر روستائی همین امر باعث گردید که از دهه ۴۰ به موازات شکست انقلاب شاه - کندی، این مهاجرین از روستاها به صورت زائده‌های کنار شهری یا حاشیه‌نشینان تبدیل بشوند»؛ که البته در طول ۴۴ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی این زائده‌های کنار شهری رشد سرطانی داشته، به طوری که امروز جمعیت آنها به بیش از ۲۲ میلیون نفر رسیده است.

عنايت داشته باشیم که این حاشیه‌نشینان شهری به خاطر اینکه «جایگاه مشخصی در سازمان اجتماعی کار» در جامعه بزرگ ایران ندارند، آنها یکی از قربانیان اصلی مناسبات سرمایه‌داری نفتی و رانتی و حکومتی و وابسته می‌باشند، به طوری که امروز حاشیه‌نشینان از زاغه‌نشینان تا گورخواب‌ها و بی‌خانمان‌ها و کودکان کار و دستفروش‌ها و لومپن‌ها و غیر شامل می‌شوند، آسیب مهمی که این گروه عظیم هرم ساختاری یا سازمان اجتماعی جامعه ایران را تهدید می‌کند اینکه این گروه عظیم بیش از ۲۲ میلیون نفری «فاقد پیوند اجتماعی بوده و به عنوان پایه جامعه توده‌ای و بی‌شکل به حساب می‌آیند» و مستعد «بسیج توده‌ای برای حکومت‌ها می‌باشند». آنچنانکه شاهدیم از زمان ورود خمینی به کشور (در ۱۲ بهمن ۵۷) و سخنرانی هولناک یوپولیستی‌اش در بهشت زهرا (که یوپولیستی‌ترین سخنرانی یک رهبر سیاسی در جهان بوده است) و طرح

شعارهای دروغین «زمین و آب و برق و اتوبوس مجانی برای مردم ایرانی» الی زمانها هذا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۴ سال گذشته، «حاشیه‌نشینان شهری پایه ثابت اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است»؛ که حتی در این شرایط هم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «توسط کمک‌های صدقه‌ای بنیادهای حکومتی از کمیته امداد امام تا یارانه‌های نقدی دولت و بنیاد مستضعفان و غیره تلاش کرده است تا این حداقل پایگاه اجتماعی خودش را در میان حاشیه‌نشینان شهری حفظ نمایند»؛ و حتی در شرایط اعتلای حرکت‌های خیزشی بخش‌های از همین حاشیه‌نشینان (مثل خیزش‌های ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) رژیم مطلقه فقهاتی حاکم پس از سرکوب هولناک حرکت آنها توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر خود «جهت بازسازی مشروعیت و موجودیت خودش» تلاش می‌کنند، با طرح شعارهای یوپولیستی به «بسیج همین حداقل پایگاه اجتماعی خودش در بخش‌های دیگر حاشیه‌نشینان» (که توسط نهاد بسیج وابسته به سپاه توانسته‌اند آنها را سازماندهی بکنند) و به میدان آوردن آنها و تظاهرات خیابانی حکومتی، بیردازند. فراموش نکنیم که همین خلاء جایگاه حاشیه‌نشینان شهری در سازمان اجتماعی کار و وضعیت توده‌وار و متمیزه و بی‌شکل آنها باعث گردیده است تا علاوه بر اینکه بستر ساز مناسبی برای حرکت یوپولیستی جناح‌های درونی قدرت در راستای بازسازی بحران مشروعیت اجتماعی خودشان بشود، حتی برای آن بخش کنش‌گران حرکت‌های خیزشی که خاستگاه حاشیه‌نشینان شهری دارند، باعث حرکت‌های ماجراجویانه و خشونت‌گرایی (آنچنانکه در خیزش‌های ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ و پائیز ۱۴۰۱) بشود که البته عاملی برای سرکوب هولناک دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد. ▶

ادامه دارد



مبانی گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در ۴۷ سال گذشته در دو فرایند «حیات درونی و برونی آن»

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

کرده است»، «بیشترین سوء استفاده سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و تبلیغی و تهییجی و ترویجی از این ترم کرده است» تا آنجا که شاهد بودیم که خامنه‌ای پس از سرکوب هولناک کنش‌گران خیزش آبان‌ماه ۹۸ «جهت‌انگیزه دهی به نیروهای بسیجی سرکوب‌گر خود» آن‌ها را مصداق عینی «مستضعفین» در جامعه امروز ایران دانست.

باری، از اینجاست که می‌توانیم داوری کنیم که یکی از عوامل اصلی ظهور هیولای پوپولیسم (در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران در طول ۴۷ سال گذشته) «همین رویکرد عام و کلی و فرصت‌طلبانه و قدرت‌طلبانه کارگزاران اصلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از آغاز الی الان از ترم مستضعفین بوده است». مع الوصف، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی خود) جهت «پوپولیسم‌زدائی کردن گفتمان خود» پیوسته و علی‌الدوام تلاش کرده است تا از «طرح

بیست و هشتم اینکه - در چارچوب گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی خود) پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده و هستیم که «دموکراتیزاسیون کردن جامعه» با «لیبرالیزاسیون کردن جامعه» تفاوتی از فرش تا عرش دارد؛ چراکه (در گفتمان ما) «لیبرالیزاسیون کردن جامعه به معنای ایجاد فضای باز سیاسی از بالا است» اما برعکس «دموکراتیزاسیون کردن جامعه، یعنی استحاله جامعه به عنوان نیروی عامل و سازمان‌یافته در راستای مشارکت مستقیم در تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خودشان می‌باشد».

بیست و نهم اینکه - در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «آگاهی» در عرصه استراتژی «آگاهی‌بخش» (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) خود صورت راکد و ثابت ندارد زیرا در گفتمان ما «آگاهی» باید با «متن واقعیت تعریف بکنیم، نه با اندیشه‌های مجرد و انتزاعی». لذا به همین دلیل است که در گفتمان ما، «آگاهی در سه شکل تطبیقی و انطباقی و دگماتیستی قابل تعریف می‌باشند»؛ و هاکذا، همین «آگاهی در گفتمان ما به سه بخش آگاهی تبلیغی و آگاهی ترویجی و آگاهی تهییجی قابل تقسیم می‌باشند».

سی‌ام اینکه - گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران اگرچه «یک گفتمان مستضعفین محور می‌باشد» اما در این رابطه لازم است که عنایت داشته باشیم که از آنجائیکه «مستضعفین جامعه در هر شرایط تاریخی (من جمله در جامعه امروز ایران) مانند صخره یک دست نمی‌باشند» و «صورت یکپارچه و یک دست ندارند» بدون تردید «طرح عام و کلی مستضعفین» (آنچنانکه در گفتمان خمینی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از سال ۵۷ تا به امروز شاهد بوده‌ایم) «عامل ظهور هیولای پوپولیسم در جامعه می‌شود». یادآوری می‌کنیم، در طول ۴۴ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که یک رژیم «پوپولیسم‌زا» و «پوپولیسم‌زی» بوده و هست و در چارچوب رویکرد «پوپولیسم‌گرائی خمینی» پیوسته و علی‌الدوام «با تکیه عام و کلی کردن بر ترم مستضعفین به نام مستضعفین و به کام مستکبرین حرکت

عام و کلی مستضعفین در رابطه با تحلیل طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران خودداری نماید» و در این رابطه تلاش کرده است تا «همیشه به صورت کنکرت و مشخص حرف بزند و گفتمان سازی و تئوری پردازی و تحلیل و آسیب شناسی نکند» زیرا:

اولاً در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «پیشگامان موظفند در هر شرایط جدید اجتماعی - تاریخی (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) در کادر تحلیل مشخص از شرایط مشخص اجتماعی، سیاسی، طبقاتی، فرهنگی و حتی جغرافیائی، به بازتعریف جایگاه گروه‌هایی که مشمول این ترم سیاسی - اجتماعی - اقتصادی - طبقاتی می‌شوند، پردازند»؛ معنای دیگر این حرف آن است که هرگز پیشگامان در چارچوب «گفتمان مستضعفین محور» (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) «نمی‌توانند برای همیشه در جامعه یک تعریف عام و کلی از مستضعفین بکنند» بلکه برعکس آنها موظفند، «به صورت مستمر با تغییر شرایط اجتماعی و طبقاتی و فرهنگی و حتی جغرافیائی تعریفی نو و جدید و مشخص و کنکرت از تعیین مصداق مستضعفین در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بکنند». به بیان دیگر، در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «مستضعفین» هرگز یک «معنای عام و کلی و غیر قابل تغییر ندارد». لذا، از اینجا است که پیشگامان (در چارچوب گفتمان «مستضعفین محور» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در هر شرایط تاریخی و اجتماعی و سیاسی در تعریف مشخص و کنکرت از مستضعفین باید خود را در برابر این پرسش قرار بدهند که «کدامین مستضعفین؟» و در کادر این پرسش است که آن‌ها باید با تحلیل مشخص از شرایط مشخص سیاسی،

طبقاتی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حتی جغرافیائی به صورت تطبیقی (نه انطباقی و نه دگماتیستی) در جامعه خودشان، به باز تعریف مصداق مشخص و کنکرت گروه‌های اجتماعی مشمول ترم مستضعفین پردازند.

بر این مطلب بیافزاییم که حتی خود گروه‌های مشخص شده «مستضعفین» در یک جامعه (در یک برهه خاص سیاسی - اجتماعی - تاریخی) در برهه‌ای دیگر (با تغییر شرایط اجتماعی - سیاسی - طبقاتی همان جامعه) باید توسط پیشگامان بازتعریف و بازتعیین مصداق عینی در همان جامعه بشود. علی‌ایحال، در همین رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی (در بخش پرسش و پاسخ کنفرانس «ایدئولوژی اسلامی» در دانشکده نفت آبادان در سال ۱۳۵۰) «از مهمترین وظایف روشنفکران (پیشگامان) در هر شرایط تاریخی و اجتماعی، همین بازتعریف کنکرت و مشخص، مصداق اجتماعی و طبقاتی مستضعفین، در عرصه تعیین و تعریف مخروط جامعه‌شناسی و طبقاتی و سیاسی و اجتماعی جامعه می‌داند.»

ثانیاً در راستای بازتعریف مشخص و کنکرت از گروه‌های اجتماعی مشمول ترم مستضعفین (توسط پیشگامان در کادر گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) لازم است که عنایت داشته باشیم که «خطر پوپولیسم‌گرایی در جامعه فقط محدود به طرح شکل عام و کلی ترم مستضعفین نمی‌شود، بلکه هر ترم دیگر اجتماعی برای تعیین مصداق در جامعه در حال تحول و تکامل (و در شرایط مختلف اجتماعی - سیاسی - طبقاتی - اقتصادی آن جامعه) مجبور به بازتعریف مجدد مصداقی آن ترم اجتماعی می‌باشند». به عنوان نمونه ما نمی‌توانیم برای تعیین و تعریف مصداق «ترم کارگر» در شرایط مختلف اجتماعی و سیاسی و طبقاتی و اقتصادی و

و رهبری نظری و عملی جنبش معلمان ایران، باعث گردیده که در طول سه سال گذشته، بحران تئوریک در میان مارکسیست‌های ارتدوکس خارج‌نشین در این رابطه بوجود بیاید. به این ترتیب که بعضی از این خارج‌نشین‌های مارکسیستی برای اینکه شکستی بر طالع جبری از پیش مقدر شده رهبری کارگران بر جنبش‌های اجتماعی امروز جامعه بزرگ و رنگین ایران (آنچنانکه کارل مارکس در قرن نوزدهم مطرح کرده است) وارد نشود، «مجبور شدند که بگویند معلمان هم کارگرند» (مثل خمینی که در چارچوب همان رویکرد پوپولیستی‌اش برای دور نماندن از قافله در سال ۵۸ گفت «خدا هم کارگر است») البته کنش‌گران و رهبران جنبش معلمان از این انطباق خارج‌نشین‌های دور از گود نشسته مارکسیستی، بیزاری جستند و خودشان را همچنان جزء اقشار میانی و طبقه متوسط شهری می‌دانند، نه کارگران. ▶

ادامه دارد

تاریخی و حتی جغرافیائی، جوامع مختلف یا یک جامعه (به عنوان مخاطب و موتور حرکت جامعه و غیره) «یک تعریف عام و کلی و تغییرناپذیر ارائه بدهیم». چراکه «خود کارگران هم مانند مستضعفین در شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی و اقتصادی و سیاسی مصداق یکسان و واحدی ندارند» و مانند یک صخره صاف یک دست نیستند که بتوانیم همه بخش‌های اردوگاه عظیم نیروی کار (اعم از کارگری و کارمندی) را با طرح «ترم کارگر» تعریف بکنیم بلکه برعکس «برای تعیین مصداق اجتماعی و طبقاتی کارگران در هر مرحله حرکت اجتماعی، مجبوریم که خود را در برابر این سؤال قرار بدهیم که کدامین گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران مشمول ترم کارگر قرار می‌گیرند.»

برای مثال در جامعه امروز ایران به موازات اعتلای جنبش معلمان به عنوان تنها گروه اجتماعی جامعه امروز ایران که توان ایجاد سازماندهی سراسری در کشور پیدا کرده‌اند و از پتانسیل حرکت سراسری صنفی و مدنی و سیاسی برخوردار می‌باشند و حتی برخوردار از توان رهبری و راهبری دیگر گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از جمله طبقه کارگر ایران و بازنشستگان می‌باشند و جنبشی دینامیک (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ) می‌باشند که حداقل در طول سه سال گذشته توانسته‌اند در برابر قبول مطالبات حداقلی خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را وادار به عقب‌نشینی سازند (آن هم در شرایطی که حتی طبقه کارگر ایران پس از ۱۵۰ سال حرکت اجتماعی - طبقاتی در جامعه امروز ایران در خلاء سازمان‌یابی سراسری به سر می‌برند) همین پتانسیل آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و راهبری



استحاله اندیشه‌های تطبیقی او به اندیشه‌های دگماتیستی می‌شود.»

سابقاً - برای فهم بیگانگی و ضدیت اندیشه‌های شریعتی با هر نوع رویکرد دگم‌گرائی و انطباقی تنها کافی است که عنایت داشته باشیم که «مبانی اندیشه‌های شریعتی بر زمینه فلسفه دیالکتیک چه در انسان‌شناسی و چه در جامعه‌شناسی و شناخت تاریخ و جهان و حتی اخلاق استوار می‌باشند»؛ که برای فهم این مهم تنها کافی است که درس‌های اول تا نهم اسلام‌شناسی حسینیّه ارشاد (مجموعه آثار جلد ۱۶) مورد توجه قرار بدهیم تا به این حقیقت دست پیدا کنیم که «بدون رویکرد تطبیقی و دیالکتیکی نه تنها اسلام‌شناسی و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی و اخلاق شریعتی برای ما قابل فهم نمی‌باشند، بلکه حتی «حسین وارث آدم» شریعتی هم برای ما قابل فهم نمی‌باشد.»

ماحصل آنچه که تا اینجا گفتیم می‌توانیم اینچنین فرموله نمائیم که:

اول - «حداقل در طول قرن بیستم، اقبال و شریعتی را می‌توانیم به عنوان تنها نظریه‌پردازان کلاسیک

رابعاً - باید عنایت داشته باشیم که کارهای عظیم علمی و اجتماعی و تاریخی شریعتی به خصوص چهار کشف بزرگ او که عبارتند از: ۱- کشف مستضعفین بالنده به عنوان تنها نیروی فاعل جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز.

۲ - کشف سوسیالیسم و دموکراسی جامعه‌محور به جای سوسیالیسم و دموکراسی حزب‌محور و طبقه‌محور.

۳ - کشف دیالکتیک به عنوان مبنای فلسفه وجود در انسان و جامعه و تاریخ و جهان.

۴ - کشف تبیین وجودی انسان و جامعه بر پایه جوهر تاریخی نه جوهر ذات‌گرایانه و ماهیت‌گرایانه فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی، بدون تردید باعث دگرگون ساختن درک انسان مسلمان معاصر از انسان و جهان و جامعه و تاریخ شده‌اند.

خامساً - بیش از همه باید «به موضوع تکامل تئوری و اندیشه‌های شریعتی به عنوان یکی از مسئولیت‌های پیشگامان مستضعفین ایران (در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش برای آگاهی‌گری و گفتمان‌سازی و راهبری (نه رهبری) و سازمان‌یابی کنش‌گران جنبش‌های دینامیک) باور داشته باشیم»؛ که معنای دیگر این حرف آن خواهد بود که باور داشته باشیم که «برای اینکه اندیشه‌های شریعتی در بستر زمان نمیرد و کهنه نشود و بتواند حیات پیوسته و علی‌الدوام داشته باشد، لازم است که این اندیشه‌ها در بستر پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تاریخی مشخص و کنکرت به صورت تطبیقی (نه به صورت انطباقی) تکامل و اعتلا پیدا کنند.»

سادساً - باید باور داشته باشیم که «اندیشه‌های شریعتی حتی در حد اصول محوری آن هم چیزی ثابت و جامد نیستند و لذا باید در بستر زمان در کادر رویکرد تطبیقی و به صورت طولی (نه عرضی) پیوسته با سلاح اجتهاد در اصول و فروع مورد بازسازی تطبیقی مجدد قرار بگیرند»؛ به عبارت دیگر «هرگز نباید اندیشه‌های شریعتی برای هواداران آن مطلق بشوند» زیرا «این مطلق‌سازی اندیشه‌های شریعتی، باعث

رویکرد بازسازی تطبیقی در عرصه عمل و نظر در جوامع مسلمان تعریف بکنیم.»

دوم - «در عرصه نقد نظر و عمل حرکت اقبال و شریعتی، منهای اینکه باید بحران در عرصه نظر و عمل اقبال و شریعتی از بحران در عرصه پراتیک هواداران اقبال و شریعتی از هم جدا بکنیم» لازم است که عنایت داشته باشیم که در نقد نظری و عملی یا بازسازی نظری و عملی اندیشه‌های اقبال و شریعتی «نادیده گرفتن رابطه تئوری و پراتیک، یا پیوند تئوری و پراتیک یا تأثیرگذاری متقابل آنها عامل انحرافی و گمراه کننده می‌باشد». چراکه تئوری و پراتیک و یا بازسازی تطبیقی نظری و عملی اقبال و شریعتی در تحلیل نهائی دارای سرنوشت مشترک در عرصه تحول اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی می‌شود. به عبارت بهتر لازمه داوری در عرصه پروژه بازسازی تطبیقی اقبال و شریعتی در عرصه عمل و نظر و یا تئوری و پراتیک «تکیه بر استقلال نسبی (نه استقلال مطلق) تئوری و پراتیک یا بازسازی نظری و بازسازی عملی اقبال و شریعتی یک ضرورت می‌باشد». لذا تنها با مفروض دانستن این استقلال نسبی است که امکان بررسی همه جانبه تئوری و پراتیک یا بازسازی عملی و نظری برای ما بوجود می‌آید.

سوم - در خصوص فهم و بازشناسی و تبیین علل بحران ایدئولوژیک و استراتژی در اندیشه‌های اقبال و شریعتی به خصوص در فرایند پسا انقلاب ۵۷ در جامعه ایران، قبل از هم باید مشخص کنیم که «آیا بحران در مبانی نظری و عملی اقبال و شریعتی مولود شناخت ما از اندیشه‌های اقبال و شریعتی است، یا مولود واقعیت موجود خود اندیشه‌ها می‌باشد؟»؛ به عبارت دیگر باید عنایت داشته باشیم که «خود اندیشه‌های اقبال و شریعتی

با برداشت ما از آن اندیشه‌ها دو مقوله کاملاً جدا می‌باشد». معنای دیگر این حرف آن است که اگر چه «به لحاظ مبانی نظری و عملی اندیشه‌های اقبال و شریعتی قابل نقد می‌باشند، ولی برداشت ما هم از اندیشه‌های شریعتی و اقبال باید به عنوان موضوع مستقلی در این رابطه در نظر گرفته شود.»

چهارم - لازمه کاربرد رویکرد تطبیقی اقبال و شریعتی توسط ما در عرصه عمل و نظر آن است که «این رویکرد تطبیقی در پیوند دائمی با واقعیت و در تلاش برای غنای آن مورد تجربه قرار بدهیم». لذا، تنها در بستر این «تلاش دائمی با واقعیت است که کنش‌گران می‌توانند توسط تاسی از رویکرد تطبیقی اقبال و شریعتی هم به شناختن هر چه دقیق‌تر واقعیت‌ها دست پیدا کنند و هم می‌توانند به دگرگون ساختن واقعیت دست پیدا کنند.»

پنجم - راه دفاع از اندیشه‌های شریعتی و اقبال تبدیل نظرات آنها به اندیشه‌های غیر قابل تغییر با رویکرد دگماتیستی نیست زیرا شریعتی و اقبال در قرن بیستم به دنبال آن بوده‌اند تا در بستر رویکرد تطبیقی راه‌های اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی علیه نظامات و نهادهای استبدادگر و استثمارگر و استثمارگر یا نهادها و نظامات بهره‌کشانه و ستم‌گرانه و تاریک‌اندیشانه تعریف کنند. در همین رابطه است که شریعتی می‌گوید:

«سوسیالیسم برای ما تنها یک سیستم توزیع نیست و اختلاف آن با سرمایه‌داری در شکل نیست در محتواست سخن از دو نوع انسانی است که در فطرت و جهت باهم متضادند» (م. آ. ج - ۱۰ - ص ۹۰).

لذا از اینجاست که می‌توانیم بگوئیم که «سوسیالیسم و دموکراسی در رویکرد شریعتی یک پدیده اجتماعی می‌باشد؛ و این کاملاً برعکس رویکرد مارکس و مارکسیست‌ها است که سوسیالیسم و دموکراسی را پدیده صرف طبقاتی تعریف می‌کنند». طبیعی است

که شریعتی برعکس رویکرد مارکس و مارکسیست‌ها که «موتور تاریخ را مبارزه طبقاتی تعریف می‌کنند، خود دیالکتیک را به عنوان موتور تاریخ و موتور حرکت انسان و جامعه تعریف می‌نماید» بنابراین بدین ترتیب است که باید بگوئیم که «وفاداری به جوهر تطبیقی اندیشه‌های شریعتی و اقبال تنها از طریق بررسی و تحلیل دقیق روند عینی تحولات اجتماعی و سیاسی و طبقاتی امکان پذیر می‌باشد». لازم به ذکر است که «در رویکرد تطبیقی (بر خلاف رویکرد انطباقی و رویکرد دگماتیستی) بر پایه بررسی دقیق واقعیات و تحولات اجتماعی است که می‌توانیم راه دستیابی به جامعه عاری از استبداد و استثمار و استثمار را نشان بدهیم». همچنین رویکرد تطبیقی شریعتی و اقبال به این دلیل «خصلت علمی دارند که از هیچ طرح اجتماعی و از پیش ساخته‌ای که واقعیت ناگزیر از انطباق با آن باشد، دفاع نمی‌شود».

اضافه کنیم که برای نقد و بررسی اندیشه‌های اقبال و شریعتی، ضرورت دارد که کنش‌گران جنبش روشنگری اقبال و شریعتی به عنوان پیش شرط بر این اصل باور داشته باشند که «از قبل هیچ چیز نمی‌توان غیر قابل انتقاد و غیر قابل رد دانست» زیرا در چارچوب رویکرد تطبیقی و علمی، «هیچ اصل غیر قابل واری و آزمون و غیر قابل رد وجود ندارد»، بنابراین از اینجا است که باید بگوئیم که در طول بیش از نیم قرن گذشته «بسیاری از نقدهائی که به اندیشه‌های شریعتی از زوایای مختلف (اعم از نقدهای دگماتیستی و نقدهای انطباقی و نقدهای تطبیقی) شده است، هنوز بدون پاسخ تطبیقی و علمی مانده‌اند».

پر واضح است که در این رابطه «ما نمی‌توانیم راه خود را در راستای بازسازی تطبیقی (نه بازسازی انطباقی و نه بازسازی دگماتیستی) اندیشه‌های

شریعتی و اقبال، با استواری گام برداریم». نباید فراموش کنیم که آنچنانکه قبلاً بارها تکرار کرده‌ایم و البته از این تکرارهای خود هم هرگز خسته نمی‌شویم «بدون بازسازی مستمر تطبیقی اندیشه‌های اقبال و شریعتی، کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هرگز و هرگز نخواهند توانست به تئوری تطبیقی به عنوان راهنمای عمل در چارچوب استراتژی آگاهی بخش با رویکرد اصلاح انقلابی و یا انقلاب اصلاحی، آن هم در شکل مشخص و کنکرت آن دست پیدا کنند»؛ به عبارت دیگر، کنش‌گران جنبش پیشگامان نمی‌توانند به لحاظ نظری راه خود را با استواری ادامه بدهند؛ و شاید در این رابطه بتوانیم داوری کنیم که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، بدون بازسازی مستمر تطبیقی (نه بازسازی انطباقی و نه بازسازی دگماتیستی) اندیشه‌های اقبال و شریعتی، هرگز نمی‌تواند جوهر تطبیقی اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران را از گزند فرو رفتن به ورطه دگماتیستی و انطباقی مصون نگه دارد»؛ که البته معنای دیگر این حرف آن است که «بازسازی مستمر تطبیقی و علمی اندیشه‌های اقبال و شریعتی برای کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک ضرورت برای حیات نظری و تئوریک خود می‌باشد» چراکه در تحلیل نهائی «آبخور فلسفی و کلامی و رویکردی مبانی نظری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، همان مبانی نظری اندیشه‌های تطبیقی اقبال و شریعتی می‌باشد».

ادامه دارد

جنبش زنان ایران در مسیر رهائی

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

چه چالش‌هایی پیش روی دارد؟

مستضعفین ایران) وظیفه دارند که در کنار جنبش خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و مستقل (از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ) زنان ایران، در چارچوب شعار: «آگاهی، سازمان‌یابی و مبارزه مطالبه‌محور (در مؤلفه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی) در راستای سازمان‌یابی و تشکیل‌یابی و راهبری (نه رهبری) جامعه زنان ایران حرکت کنند و همراه با اخذ تاکتیک‌های مناسب شرایط جهت اعتلای حرکت دینامیک و خودجوش جامعه زنان ایران را با تمام دشواری‌های موجود فراهم بکنند» زیرا بدون تردید حضور پر توان جنبش (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ) زنان ایران در عرصه حرکت‌های (اعتراضی و اعتصابی و

د - در دوران حاکمیت سرمایه‌داری رانتی و نفتی و حکومتی (به خصوص در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) نداشتن تشکل و سازماندهی یکی از موانع مهم زنان ایران، برای مبارزه با تبعیض جنسیتی و بهبود شرایط کاری از جمله دستمزد، ساعات کار، امنیت شغلی و حق بیمه و غیره و غیره بوده است.

ه - سرمایه‌داری رانتی نفتی و حکومتی از بهمن ماه ۴۱ به بعد با نهادینه کردن سیاسی - اقتصادی - اجتماعی خودش به عنوان یک مناسبات اقتصادی جدید (جهت جایگزین شدن با مناسبات زمین‌داری قبلی) پیوسته در راستای کالائی کردن همه چیز، از جمله کالا کردن زن ایرانی حرکت کرده است، بنابراین به همین دلیل بوده است که زن ایرانی به خصوص در طول چهار دهه گذشته با حاکمیت سرمایه‌داری رانتی - نفتی و حکومتی - فقهاتی، پیوسته کالادائی کردن خودش را در بستر مبارزه ضد آپارتاید، یا ضد ستم جنسیتی دنبال کرده است.

ثالثاً جامعه زنان ایران به خوبی آگاهند که در شرایط فعلی که ابربحران حاد اقتصادی همراه با رکود و تورم و سقوط آزاد ارزش پول ملی کشور و رشد منفی تولید ناخالص داخلی و فساد چند لایه‌ای ساختاری و سیستمی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و بیکاری فراگیر، بستر ساز فقر استخوان‌سوز برای بیش از ۸۰ درصد (و یا بیش از ۶۰ میلیون نفر) از جمعیت کشور ایران شده است و همراه با آن تبعیض و نابرابری جنسیتی و تحمیل ستم‌های مضاعف اجتماعی و سیاسی و حقوقی و فقهاتی بر زن ایرانی باعث تحمیل فشار حداکثری در عرصه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی بر جامعه زنان ایران شده است، در نتیجه این همه باعث گردیده است تا به خصوص مشکلات فراوانی بر زنان محروم و اقشار متوسط جامعه زنان ایران وارد بشود. در این شرایط خودویژه پیشگامان (در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان

آکسیونی و نافرمانی‌های مدنی) اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و در بستر پیوند افقی جنبش زنان ایران با جنبش‌های اجتماعی (اعم از جنبش کارگران، جنبش معلمان، جنبش دانشجویی، جنبش بازنشستگان تا جنبش مزدبگیران و حاشیه‌نشینان و غیره) می‌تواند علاوه بر اینکه مسیر رهائی جامعه زنان ایران (در نبرد با آپارتاید جنسیتی و ستم‌های مضاعف تحمیلی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی) هموار می‌سازد، شرایط برای استقرار عدالت و آزادی در چارچوب حکومت آلترناتیو فراهم بکند.

در همین رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۲ سال گذشته حرکت برون‌ی خودش (از نیمه اول اردیبهشت ماه ۱۳۵۸ الی الان، چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) پیوسته بر این باور بوده که «رهائی زن ایرانی باید در کانون مبارزه برای عدالت و دموکراسی در جامعه بزرگ ایران قرار بگیرد».

چراکه اصلاً و ابداً بدون رهائی زن ایرانی از آپارتاید جنسیتی و ستم‌های مضاعف تحمیلی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی امکان دستیابی به عدالت و دموکراسی در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد. به بیان دیگر «مسیر رهائی زن ایرانی تنها در چارچوب مبارزه برای عدالت و دموکراسی قابل تعریف می‌باشد». اضافه کنیم که «در همه جوامع امروز بشری میزان پیشرفت جوامع با شاخص اعتلای جایگاه اجتماعی زن سنجیده می‌شود»؛ و تا «جایگاه اجتماعی زن در جامعه دچار دگرگونی اعتلا بخش نشود، هرگز پیشرفت اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی در آن جوامع مادیت پیدا نمی‌کند».

رابعاً در کالبد شکافی مسیر رهائی زن ایرانی، باید بین ستم‌های مضاعف اقتصادی و سیاسی و

اجتماعی تحمیلی بر زن ایرانی (در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) و تبعیض جنسیتی یا آپارتاید جنسیتی تحمیلی این رژیم بر زن ایرانی فرق گذاشت، گرچه که به صورت مستمر هم ستم‌های مضاعف اقتصادی و سیاسی و اجتماعی تحمیلی بر زن ایرانی و هم آپارتاید جنسیتی تحمیلی بر آنها باید به چالش کشیده شوند و مبارزه مکانیکی با این دو مؤلفه از ستم‌های تحمیلی بر زن ایرانی امکان‌پذیر نمی‌باشد. قابل ذکر است که دلیل تفاوت بین ستم‌های مضاعف اقتصادی و سیاسی و اجتماعی تحمیلی بر زنان ایران با آپارتاید جنسیتی تحمیلی بر آنها در این است که آبشخور ستم‌های مضاعف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تحمیلی بر زنان ایران در طول شش دهه گذشته (از بهمن ماه سال ۴۱ که توسط رفرم شاه - کندی مناسبات سرمایه‌داری رانتی - نفتی و حکومتی در کشور ایران شکل گرفته است الی زماننا هذا) ریشه در همین مناسبات سرمایه‌داری رانتی نفتی و حکومتی داشته است و قطعاً تا زمانی که به صورت ساختاری مناسبات سرمایه‌داری رانتی - نفتی و حکومتی به چالش کشیده نشود، امکان امحای ستم‌های مضاعف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تحمیلی بر زنان ایران وجود ندارد، اما برعکس آپارتاید جنسیتی تحمیلی بر جامعه زنان ایران در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ریشه در اسلام دگماتیست زن‌ستیز فقهاتی حوزه‌های فقهی دارد و علی‌ایحال تا زمانی که (توسط اسلام تطبیقی معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی) اسلام دگماتیست زن‌ستیز فقهاتی حاکم به چالش همه جانبه فرهنگی کشیده نشود، امکان نجات جامعه زنان ایران از آپارتاید جنسیتی فقهاتی تحمیلی بر آنها وجود ندارد.

همچنین در این رابطه باید عنایت داشته باشیم

که «مسیر رهائی جامعه زنان ایران از آپارتاید جنسیتی فقهاتی تحمیلی تنها در عرصه تحول همه جانبه و تکوین یافته از پائین (نه تزریق شده از بالا) فرهنگی و مذهبی قابل تعریف می‌باشد» و قطعاً بدون «تحول فرهنگی از پائین و مبارزه همه جانبه تئوریک و نظری و ایدئولوژیک با اسلام فقهاتی، اسلام روایتی، اسلام زیارتی، اسلام مداحی‌گری، اسلام ولایتی، اسلام حکومتی و قدرت‌گرایی ارتجاعی حاکم، امکان نجات جامعه زنان ایران از آپارتاید جنسیتی فقهاتی تحمیلی ۴۲ سال گذشته وجود ندارد.»

پروژه‌هایی واضح است که در این رابطه طرح پرونده‌هایی مانند تکیه بر سنت گذشته (آنچنانکه جلال آل احمد بر طبل آن می‌کوبید) و تکیه بر اسلام صوفیانه اجتماع‌گریز و اختیارستیز و دنیاگریز و فردگرایی اشعری‌گری عرفای گذشته (آنچنانکه حسین حاجی فرج معروف به عبدالکریم سروش بر طبل آن می‌کوبد) و تکیه بر تجددگرایی انطباقی وارداتی (آنچنانکه تقی‌زاده با شعار از فرق سر تا ناخن پا برای رهائی باید غربی شد) و تکیه بر سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی و استالینیستی (آنچنانکه در فرایند پسا شهریور ۲۰ برای نزدیک به نیم قرن حزب توده بر طبل آن می‌کوبید) نمی‌تواند در این راستا راهگشای نجات‌بخش جامعه زنان ایران از آپارتاید جنسیتی بشود. لذا تنها و تنها «توسط تحول همه جانبه فرهنگی - مذهبی تکوین یافته از پائین در چارچوب اسلام تطبیقی معلمان کبیرمان شریعتی و اقبال امکان رهائی جامعه زنان ایران از آپارتاید جنسیتی وجود دارد»؛ یعنی همان مسیر و استراتژی که در طول ۴۲ سال گذشته (عمر حرکت برون‌ی جنبش پیشگامان مستضعفین از نیمه اول اردیبهشت سال ۱۳۵۸ که اولین شماره آرمان مستضعفین انتشار پیدا کرد، الی الان) جنبش

پیشگامان مستضعفین ایران چه در فاز سازمانی و یا عمودی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین ایران دنبال کرده است. باری، در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «هرگز با محدود کردن مبارزه جامعه زنان ایران در عرصه یک مبارزه صرف طبقاتی نمی‌توانیم مسیر رهائی زن ایرانی را در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ترسیم و تعریف کنیم» زیرا «حداکثر فونکسیون که محدود و محصور کردن جنبش زنان جامعه بزرگ ایران در چارچوب مبارزه صرف طبقاتی می‌تواند به لحاظ نظری و عملی (برای جامعه زنان ایران) به بار بیاورد، اینکه با به چالش کشیدن مناسبات سرمایه‌داری نفتی و رانتی حاکم بتوانیم ستم‌های مضاعف اقتصادی تحمیل شده بر زنان ایران را به چالش بکشیم» که البته در همین رابطه هم باز اگر و مگرهای زیادی هم دارد که باید به صورت مستقل در باب آن سخن بگوئیم، عنایت داشته باشیم که «محدود و محصور کردن جنبش جامعه زنان ایران در چارچوب صرف مبارزه طبقاتی، به علت یک دست نبودن و یا لایه‌بندی بودن جامعه زنان ایران (به لحاظ خاستگاه طبقاتی) در نتیجه همین تکیه صرف بر مبارزه طبقاتی حرکت آنها باعث پراکندگی و تشتت و تفرقه در صفوف جامعه زنان ایران از اقشار میانی تا اعماق اردوگاه کار و زحمت جامعه زنان ایران می‌شود.» ▶

ادامه دارد

از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰

مروری بر «تاریخ پر فراز نشیب» جنبش دانشجویی ایران

بر جنبش دانشجویی ایران (به عنوان نیروی عامل استراتژی آگاهی‌بخش خود) تکیه بکند، همین پایه‌های دینامیک جنبش دانشجویی ایران بوده است. مع الوصف، در این رابطه بوده است که شریعتی در فرایند پسا بسته شدن حسینیه ارشاد (توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتار پهلوی در آبان‌ماه ۵۱) در نامه‌ای که در مخفیگاه خود به مرحوم همایون می‌نویسد، اعلام می‌کند که: «اکنون با بسته شدن حسینیه ارشاد حتی در دورترین روستاهای ایران درب حسینیه ارشاد جدیدی باز می‌شود». بی‌شک این داوری شریعتی (اگر چه تحقق هم پیدا نکرد و با بسته شدن حسینیه ارشاد حتی خود حسینیه ارشاد هم نتوانست در چارچوب جنبش روشنگری ارشاد شریعتی بازتولید بشود) تنها در چارچوب همان تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی و عنایت او به پایه‌های دینامیک اجتماعی - سیاسی جامعه دانشجویی ایران بوده است.

باری، همین ساختار پلکانی طبقاتی و درآمد معلمان ایران باعث گردیده (تا مانند طبقه کارگر ایران) شرایط برای همبستگی و پیوستگی کنش‌گران خود جامعه معلمان ایران فراهم نشود. در نتیجه این امر باعث می‌گردد که:

اول - گروه‌های مختلف جامعه معلمان ایران از معلمان رسمی تا معلمان کارنامه سبزه‌ها (که همان قبول شدگان در آزمون سراسری معلمان می‌باشند) و معلمان حق‌التدریسی و غیره‌ها، «در این شرایط به صورت جدا از هم مبارزه می‌کنند.»

دوم - جامعه معلمان ایران مانند جامعه کارگری «صورت طیفی داشته باشند.»

سوم - معلمان حتی در حرکت صنفی مطالباتی خودشان «نه به صورت عمودی و نه به صورت افقی یکپارچگی ندارند.»

چهارم - جنبش معلمان ایران در عرصه عمودی خود جامعه معلمان ایران «نتوانند فراگیر و سراسری بشوند، یا به بیان بهتر جنبش معلمان نتوانند توده‌های معلمان (جامعه معلمان ایران) را جذب خود بکنند.»

پنجم - این عوامل باعث گردیده که «فشار دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، بر جنبش مطالباتی معلمان ایران، بیشتر از فشار بر کارگران باشد.»

بدین ترتیب است که در این شرایط «نقش جنبش دانشجویی بر پایه خودویژگی پایه‌های دینامیک این جنبش (در صورتی که جنبش دانشجویی ایران به جایگاه تاریخی و اجتماعی و سیاسی‌اش واقف بشود) می‌تواند علاوه بر رسالت آوانگاردی (پیشاهنگی) حلقه پیوندی برای تمامی این جنبش‌های اجتماعی جهت همبستگی افقی بین آنها در راستای تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود کنش‌گران این جنبش‌ها باشد». یادمان باشد که مهمترین عاملی که باعث گردید تا معلم کبیرمان شریعتی (در سال‌های ۴۷-۵۱)

ط - در چارچوب آسیب‌شناسی جنبش دانشجویی ایران آفت‌های اساسی که در طول ۸۰ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) عمر حیات سیاسی - اجتماعی (به خصوص در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) جنبش (خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و مستقل و تکوین یافته از پائین) دانشجویی ایران را تهدید می‌کند، عبارتند از:

۱ - چه در رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و چه در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در طول ۸۰ سال گذشته عمر جنبش دانشجویی ایران) «رویکرد قدرت‌های سیاسی حاکم نسبت به جنبش دانشجویی ایران، سیاست‌زدائی کردن این جنبش بوده است»؛ که به عنوان مصداق در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در طول ۴۲ سال گذشته عمر این رژیم) مکانیزم سیاست‌زدائی کردن جامعه دانشجویی کشور بر ده مؤلفه استوار بوده است که عبارتند از:

اول - کالائی کردن آموزش.

دوم - پادگانی کردن دانشگاه‌های کشور توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به خصوص از فرایند پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹.

سوم - ایجاد تشکل‌های زرد دست‌ساز حکومتی (از دانشجویان خط امام تا تحکیم وحدت و بسیج دانشجویی و انجمن‌های اسلامی و غیره و غیره).

چهارم - تزریق رویکرد اسکولاستیک اسلام دگماتیست فقهاتی (از طریق بخش آموزشی و فرهنگی و مذهبی) و تلاش در جهت تحریف علوم انسانی کلاسیک دانشگاه‌ها.

پنجم - شستشوی مغزی دانشجویان توسط بمباران تبلیغاتی مستقیم و غیر مستقیم حکومتی.

ششم - پلکانی کردن یا لایه‌ای کردن بافت طبقاتی جامعه دانشجویی کشور.

هفتم - حذف نهادهای مستقل تشکیلاتی

دانشجویی.

هشتم - شریعتی‌ستیزی و شریعتی‌زدائی دانشگاه‌های کشور به سرمدمداری حسین حاجی فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش از معماران اصلی کودتای فرهنگی بهار ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی، به خصوص در دهه ۶۰ و ۷۰) و تلاش همه جانبه حسین حاجی فرج جهت جایگزین اسلام دگماتیست صوفیانه اشعری‌گری دنیاستیز و جامعه‌گریز و اختیارستیز، به جای اسلام جامعه‌محور و انسان‌محور و دنیاگرا و آرمان‌گرا و تطبیقی شریعتی. یادمان باشد که در زمان کودتای فرهنگی بهار ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی، حسین حاجی فرج به عنوان تئوریسین کودتای فرهنگی رژیم در تبیین هدف رژیم مطلقه فقهاتی از انجام کودتای فرهنگی گفت: «هدف ما بردن عطر ریحان اسلام خمینی به دانشگاه‌های کشور می‌باشد».

نهم - لغو تمامی برنامه‌های مستقل خودجوش سیاسی و فرهنگی جنبش دانشجویی.

دهم - تصفیه‌های مرحله‌ای و مستمر دانشجویی و ستاره‌دار کردن دانشجویان همراه با سرکوب هولناک ۴۲ ساله گذشته کنش‌گران جنبش دانشجویی (با دستگیری و زندان‌ها و اعدام‌ها و کشتار جمعی و تیغ و داغ و درفش و شکنجه‌های قرون وسطائی و اعتراف‌گیری و...) همه و همه در راستای سیاست‌زدائی کردن کنش‌گران جامعه دانشجویی کشور بوده است.

هرگز نباید فراموش کنیم که جنبش دانشجویی ایران در راستای مقابله با «آفت سیاست‌زدائی کردن این جنبش» (توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ این رژیم) در پروسه قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ (جنبش دانشجویی ایران) این جنبش (پس از آگاهی به پیوند بین جناح اصلاح‌طلبان حکومتی با حزب پادگانی خامنه‌ای،

در راستای سرکوب قیام تیرماه ۷۸ این جنبش) به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک و تکوین یافته از پائین، تلاش کرد تا ققنوس وار تمام قد در خلاء نیروهای پیشرو در جامعه بزرگ ایران، به عنوان آوانگارد، از خاکستر (کودتای فرهنگی بهار ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و سرکوب سازمان یافته و نسل کشی گذشته دانشجویی ایران با فتوای خمینی و پادگانی کردن دانشگاه‌های کشور توسط حزب پادگانی خامنه‌ای و...) اقدام به بازسازی حرکت زیگزاگی پسا کودتای فرهنگی خود و بازتولید پرواز و نقش آوانگارد خود بکند. ولی افسوس و هزار افسوس که جنبش دانشجویی در فرایند پسا سرکوب قیام تیرماه ۷۸ این جنبش (به دست حزب پادگانی خامنه‌ای و حمایت همه جانبه جناح اصلاح طلبان حکومتی) به علت عدم جمع بندی این قیام و عدم آسیب شناسی حرکت خود در فرایند پسا بازگشائی دانشگاه‌ها، دوباره از فردای سرکوب هولناک قیام تیرماه این جنبش، به دامن جنگ جناح‌های درون حاکمیت (در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان) افتادند. شعارهای محوری جنبش دانشجویی در تندپیچ‌های حرکت سیاسی جامعه بزرگ ایران مثل: «اصلاح طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» و «کارگر، معلم، دانشجو - اتحاد، اتحاد» و «مرگ بر ستمگر - چه شاه باشه، چه رهبر» و «منطق

سرمایه‌داری - استبداد، استثمار، استحمار» و «فرزند کارگرانیم - کنارتان می‌مانیم» همه نمایش همان بازتولید نقش آوانگاردی جنبش دانشجویی از خیزش دی‌ماه ۹۶ بود (بیش از ۱۸ سال بعد از قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی) به بیان دیگر، در این رابطه می‌توان داوری کرد که «هر چند قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی نتوانست، به صورت درازمدت کنش‌گران جنبش دانشجویی ایران را نسبت به جوهر و ماهیت قدرت طلبانه و هویت طلبانه و فرصت طلبانه جناح اصلاح طلبان حکومتی واقف بکند، ولی بدون تردید خیزش دی‌ماه ۹۶ بزرگ‌ترین زلزله و طوفانی بود که کنش‌گران جنبش دانشجویی ایران را برای همیشه نسبت به ماهیت فرصت طلبانه و قدرت طلبانه و هویت طلبانه جناح اصلاح طلبان حکومتی آگاه و هشیار کرد». یادمان باشد که شعار محوری و استراتژیک و گفتمان ساز «اصلاح طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» جنبش دانشجویان دانشگاه تهران در واپسین روزهای خیزش دی‌ماه ۹۶ مطرح کرد. ولهدا، این شعار مختص جنبش دانشجویی ایران بود، نه از آن خیزش (بی‌سر و بی‌برنامه و متمیزه و بی‌استراتژی و بی‌تاکتیک) دی‌ماه ۹۶. ▶

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

«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؟

۱۳۵۵ الی الان) نتوانسته‌ایم تاثیری در تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود اردوگاه بالنده مستضعفین ایران چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه جدید یا طبقه متوسط شهری و چه در جبهه اردوگاه بزرگ کار و زحمت یا جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پائین ایجاد نمائیم». نکته دیگری که لازم است که در فاز جنبشی نشر مستضعفین ایران یا فاز افقی بر آن تاکید بکنیم اینکه «امر سازماندهی کنش‌گران پیشگامان با مدل جنبشی و افقی (نه مدل عمودی و سازمانی) و مدل تطبیقی (نه مدل انطباقی و دگماتیستی) باید مبتنی بر تلفیق دموکراسی مستقیم و دموکراسی مشارکتی و دموکراسی نمایندگی آن هم در صورت تکوین یافته از پائین یا دینامیک و دموکراتیک باشد». همچنین در فاز جنبشی یا افقی نشر مستضعفین لازم است که «در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی و در راستای آگاهی‌گری و سازمان‌یابی کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و دینامیک بر امر گفتمان‌سازی و کسب هژمونی گفتمانی در عرصه نبرد گفتمان‌های

البته نباید فراموش کنیم که از فونکسیون‌های دیگر این ناتوانی و ضعف‌های زنجیروار مرکزیت سازمان «منهای پراگماتیست این بود که مرکزیت (به خصوص در فرایند برونی شدن حرکت سازمان از اردیبهشت ۵۸ و بالاخص در شرایطی که بحران درونی همه تشکیلات را در بر گرفته بود) پیوسته به دنبال آن بود که زود به هدف آرمانی خودش برسد و اصلاً پروسه زمانی برای رسیدن به اهداف کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت خود تعریف نمی‌کرد و آنچنان در این رابطه به صورت افراط و تفریطی عمل می‌کرد که نشان می‌داد مرکزیت می‌خواهد تمامی آن ایده‌ها و آرمان‌هایی و برنامه‌های که در مدت سه سال فرایند درونی خود ساخته و پرداخته بود در مدت اندک حرکت برونی خودش به انجام برساند». بیافزائیم که «در فرایند پسا سرکوب بود که مرکزیت دریافت که در فرایند جنبشی و حرکت افقی و یا نشر مستضعفین برای رهایی از این همه ضعف و ناتوانی راهی جز حرکت کردن و ضربه خوردن و تجربه کردن و جمع‌بندی کردن و استنتاج قانون و اصول کردن برای دستیابی به مدل تطبیقی و تئوری تطبیقی تشکیلاتی وجود ندارد». لازم به ذکر است که «برعکس مدل تشکیلاتی انطباقی و تئوری انطباقی تشکیلاتی و برعکس مدل تشکیلاتی دگماتیستی و تئوری دگماتیستی تشکیلاتی در مدل تطبیقی تشکیلاتی، برای دستیابی به تئوری تطبیقی تشکیلات چاره‌ای جز حرکت کردن و ضربه خوردن و کسب تجربه برای کنش‌گران جنبش پیشگامان باقی نمی‌ماند، چرا که در مدل تطبیقی فقط با حرکت کردن و ضربه خوردن می‌توان به تجربه به عنوان آب‌شخور کسب قانون و اصول و تئوری دست پیدا کرد.»

پر واضح است که بهای حتمی را در این شرایط باید کنش‌گران جنبش پیشگامان در فاز افقی و حرکت جنبشی امروز خود جهت دستیابی به مدل تشکیلاتی تطبیقی پرداخت نمایند و اگر نه راهی جز تکیه بر مدل انطباقی و دگماتیستی در عرصه سازمان‌یابی برای آنها باقی نخواهد ماند؛ بنابراین، برای این کار «قبل از همه (برعکس دوران حرکت سازمانی و عمودی آرمان مستضعفین) باید در دوران حرکت افقی و جنبشی نشر مستضعفین به حرکت خودمان تکیه بکنیم». در این رابطه نباید از نظر دور بداریم که «ما چه در فاز عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی و جنبشی نشر مستضعفین در فرایندهای درونی و برونی از آغاز الی الان (از سال

امروز جامعه ایران در داخل و خارج از کشور تکیه بشود». برای این کار کنش‌گران جنبش پیشگامان باید بتوانند «استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی تکوین یافته از پائین بر پایه برنامه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع دموکراتیک و عادلانه و اجتماعی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات) در مقیاس کشوری مطرح و نهادینه بکنند»؛ به عبارت دیگر «تا زمانی که این رویکرد و استراتژی توسط کنش‌گران جنبش پیشگامان نتواند توده‌ای و اجتماعی بشود امکان کسب هژمونی گفتمانی در نبرد با دیگر گفتمان‌ها برای نشر مستضعفین و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران وجود ندارد و همچنین تا زمانی که در نبرد با گفتمان‌های موجود در داخل و خارج از کشور نشر مستضعفین و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نتواند به کسب هژمونی گفتمانی دست پیدا کند، هرگز نمی‌تواند در عرصه وظیفه کوتاه‌مدت و میان‌مدت خودش که آگاهی‌گری و سازمان‌یابی و بسترسازی جهت اعتلای مطالبات جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین می‌باشد، موفق بشود».

طبیعی است که در «خلاء پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی هرگز نخواهیم توانست در فاز افقی و جنبشی نشر مستضعفین یا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به مدل تطبیقی یا تئوری تطبیقی تشکیلاتی دست پیدا کنیم». همچنین لازم است که در فاز جنبشی نشر مستضعفین یا فاز افقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «همراه با تکیه و تاکید و توجه بر استراتژی و اهداف استراتژیک، بر حرکات و عمل تاکتیکی هم توجه بکنیم»؛ یعنی در این مرحله کنش‌گران جنبش پیشگامان آنچنانکه «نباید استراتژی را در پای تاکتیک ذبح بکنند، نباید تاکتیک هم در پای استراتژی ذبح نمایند»؛ که البته لازمه این امر آن خواهد بود که «کنش‌گران جنبش پیشگامان در تحلیل مستمر و مشخص و کنکرت خود باید ضمن بررسی استراتژیک امور تاثیرات مرحله‌ای آنها یا علل تاکتیکی حوادث و تاثیرات آنها را هم مد نظر قرار بدهند». یادمان باشد، در این رابطه «عدم سازماندهی کنش‌گران جنبش پیشگامان و پراکنده بودن کارکنش‌گران جنبش

پیشگامان می‌تواند بزرگترین ضربه به حرکت استراتژیک و تاکتیک جنبش پیشگامان مستضعفین در این مرحله بزند». همچنین در فاز افقی و جنبشی نشر مستضعفین یا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «بدون سازماندهی تطبیقی تکوین یافته از پائین توسط تلفیق دموکراسی مستقیم و دموکراسی مشارکتی و دموکراسی نمایندگی کنش‌گران جنبش پیشگامان امکان دستیابی به کسب هژمونی گفتمانی و آگاهی‌گری کنش‌گران اردوگاه بزرگ مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران و دستیابی به اهداف کوتاه‌مدت و میان‌مدت و بلندمدت غیر ممکن می‌باشد».

عنایت داشته باشیم که «طرح‌ها و آرمان‌ها و اهداف کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت و برنامه‌های حداقلی و حداکثری نشر مستضعفین یا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در فرایند افقی یا جنبشی و در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی یا اصلاحی و در راستای تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع دموکراتیک و عادلانه و اجتماعی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات) هر قدر هم که درست و مهم و ضروری و لازم و واقعی و واقع‌گرایانه باشد تا زمانی که این‌ها در عرصه حیات درونی و برونی کنش‌گران جنبش پیشگامان مادیت برونی پیدا نکنند و به صورت آگاهی‌گری و گفتمان‌سازی و سازمان‌یابی مادیت پیدا نکنند، چیزی بی‌حاصل و ایده‌آلستی خواهد بود» بنابراین، از اینجا است که باید بگوئیم که «در فاز افقی و جنبشی، پس از طرح ایده‌ها و برنامه‌ها توسط نشر مستضعفین ایران وظیفه محوری کنش‌گران جنبش پیشگامان آن است که در چارچوب گفتمان‌سازی در شکل کنکرت و مشخص آن، دامنه این طرح‌ها و ایده‌ها را به عرصه توده‌ها بکشاند تا در آنجا این ایده‌ها و آرمان‌ها را به صورت مطالبات صنفی و مدنی و سیاسی جنبش‌های خودجوش و دینامیک و خودرهبر و تکوین یافته از پائین بکنند». به بیان دیگر تا زمانی که «ایده و آرمان توسط کنش‌گران جنبش پیشگامان توده‌ای نشوند و به اعماق جامعه بزرگ ایران گسترش پیدا نکنند و آن ایده و آرمان و برنامه‌ها به صورت مطالبات صنفی و مدنی و سیاسی کنش‌گران

جنبش‌های دینامیک درنیابند آن ایده و آرمان و هدف و برنامه‌ها نمی‌توانند در راستای آگاهی‌گری و سازمان‌یابی و اعتلای مطالبات کنش‌گران قابل تعریف باشند». شاید بهتر باشد که مطلب را این طوری مطرح نمائیم که «در تحلیل نهائی عضله اجرا کننده اهداف و برنامه‌ها و آرمان‌ها و ایده‌های نشر مستضعفین و جنبش پیشگامان، اردوگاه بزرگ مستضعفین بالنده ایران به عنوان تنها نیروی عامل می‌باشند که سرپل اتصال و پیوند بین نشر مستضعفین و اردوگاه بزرگ مستضعفین بالنده ایران بی‌تردید همین کنش‌گران جنبش پیشگامان هستند». مع‌هذا، در فاز جنبشی یا افقی نشر مستضعفین یا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «کنش‌گران جنبش پیشگامان نباید چنین بیاندیشند که تنها با طرح ایده‌ها و آرمان‌ها و برنامه‌ها توسط نشر مستضعفین ایران کار تمام است». همچنین «کنش‌گران جنبش پیشگامان نباید چنین فکر کنند که وقتی که نشر مستضعفین ایران، طرح‌ها و هدف‌ها و آرمان‌ها و برنامه‌ها را مطرح می‌کند، پس از طرح آنها به صورت خود به خودی آنها در جامعه بزرگ ایران به صورت گفتمان در می‌آیند و آن گفتمان به خودی خود به کسب هژمونی گفتمانی می‌رسد و بعد از آن به خودی خود به مرحله آگاهی‌گری و سازمان‌یابی و گسترش مطالبات کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین می‌رسد و آن ایده‌ها و طرح‌ها و برنامه‌ها بدل به مطالبات جنبش‌های اجتماعی صنفی و مدنی و سیاسی می‌شوند.»

باری، در این رابطه لازم است که کنش‌گران جنبش پیشگامان عنایت داشته باشند که «ارائه طرح‌ها و هدف‌ها و برنامه‌ها و آرمان‌ها توسط نشر مستضعفین ایران، تنها بخش کوچکی از پروسه تحقق اهداف جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد». همچنین لازم است که کنش‌گران جنبش پیشگامان در حرکت افقی و جنبشی توجه داشته باشند که هرگز نباید «به طرح‌ها و آرمان‌ها و اهداف و ایده‌ها، بیش از اجرای این ایده‌ها و آرمان‌ها و اهداف توسط کنش‌گران جنبش پیشگامان و کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی بها بدهیم». چراکه «این رویکرد

انحرافی باعث سقوط ما به ورطه روشنفکری و ذهن‌گرائی و ایده‌آلیستی می‌شود». همچنین لازم است که کنش‌گران جنبش پیشگامان در حرکت افقی و جنبشی توجه داشته باشند که «برای اینکه گرفتار سوپزکتیویسم نشوند و بتوانند صحت و سقم ایده‌ها و آرمان‌ها و اهداف و برنامه‌های مطرح شده توسط نشر مستضعفین ایران، در بستر اجرا و تئوری عمل ارزیابی بکنند، لازم است که به دنبال اجرائی کردن این تئوری‌ها و نظرات و طرح‌ها و ایده‌ها و برنامه‌های نشر مستضعفین بروند، بی‌شک رسالت آنها در این عرصه قابل تعریف می‌باشد، نه در عرصه مطالعه و خواندن نشر مستضعفین به عنوان یک نشریه و غیره». لهدذا از اینجا است که باید داوری کنیم که «کنش‌گران جنبش پیشگامان نه تنها بازوی عمل کننده نشر مستضعفین می‌باشند، بلکه مهمتر از آن اینکه تنها عضله‌ای هستند که در فاز افقی و جنبشی، می‌توانند اهداف مرحله‌ای استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی و یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران را به نتیجه برسانند و در عرصه راهبری (نه رهبری) و آگاهی‌گری و سازمان‌یابی کنش‌گران جنبش‌های دینامیک مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی نقش سرپل و عامل پیوند ارگانیک پیدا کنند»؛ و باز لازم است که کنش‌گران جنبش پیشگامان در عرصه حرکت افقی و جنبشی عنایت داشته باشند که «هدف اولیه و مهم کنش‌گران جنبش پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی و یا انقلاب اصلاحی آن است که آنها بتوانند با جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین گروه‌های مختلف اردوگاه مستضعفین بالنده ایران چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه جدید یا طبقه متوسط شهری و چه در جبهه اردوگاه عظیم کار و زحمت جامعه بزرگ ایران پیوند پیدا کنند.» ▶

ادامه دارد

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

مطالبات کنش‌گران اردوگاه عظیم کار و زحمت و یا کنش‌گران اردوگاه عظیم جنبش‌های دینامیک مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی، چه در مرحله مبارزه صنفی - صنفی و چه در مرحله مبارزه صنفی - سیاسی و چه در مرحله مبارزه سیاسی - صنفی و چه در مرحله مبارزه سیاسی - سیاسی، فقط و فقط شرکت در مبارزه روزانه آنها در دفاع از زندگی خودشان است نه توسط کتاب‌ها و کلاس‌های تئوریک.»

در این رابطه است که وظیفه محوری پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در مقطع کنونی در راستای آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و اعتلای سطح مطالبات کنش‌گران اردوگاه عظیم جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل (از جناح‌های درون قدرت و حاکمیت مطلقه فقهاتی و جریان‌های جامعه سیاسی، از راست راست تا چپ داخل و خارج از کشور) و تکوین یافته از پائین چه در جبهه بزرگ برابری خواهانه اردوگاه کار و زحمت و چه در جبهه آزادی خواهانه اقشار

پر واضح است که تنها از این مسیر است که پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌توانند (توسط آگاهی‌یابی و گفتمان‌سازی و کسب هژمونی گفتمانی در نبرد با دیگر گفتمان‌ها) به سازمان‌یابی کنش‌گران اردوگاه عظیم جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی به عنوان یک سنتز جدید و در ادامه آن به تحقق استراتژی آگاهی‌بخش خود دست پیدا کنند. آنچنانکه بی‌شک، اعتلای سطح مطالبات جنبش‌های اجتماعی و همچنین اعتلای فرایندهای جوهر مبارزاتی (از صورت صنفی - صنفی به اشکال صنفی - سیاسی و سیاسی - صنفی و سیاسی - سیاسی، در بستر سه مرحله ترویجی و تبلیغی و تهییجی استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) خود سنتز جدیدی می‌باشند که از سازمان‌یابی کنش‌گران جنبش‌های اعتراضی و اجتماعی حاصل می‌شوند. مع هذا، در این رابطه است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «بدون آگاهی‌یابی مشخص و کنکرت (نه آگاهی‌یابی بر پایه آگاهی‌های انتزاعی و مجرد و کلی) پیشگام و پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) هرگز نمی‌توانند رسالت اجتماعی و تاریخی خودشان در خصوص کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ ایران که سازمان‌یابی آنها از پائین و اعتلای مطالبات آنها و دستیابی دینامیک به شوراها و فراگیر خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین در راستای دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن منابع سه مؤلفه‌ای قدرت، یعنی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی با عضله همین شوراها و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین به عنوان برنامه حداکثری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران که در طول ۴۶ سال گذشته (از سال ۵۵ الی الان) می‌باشند، دست پیدا کنند.»

تزی پنجم - «تنها راه آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و گسترش سطح

میانی یا طبقه متوسط شهری ایران، مشارکت فیزیکی و حضوری و چهره به چهره می‌باشد نه تکیه بر کتاب و کلاس‌های تئوری مجرد و انتزاعی جوامع دیگر (حتی اگر آن تئوری‌ها در گذشته در جوامع دیگر فونکسیون مثبتی هم داشته است) می‌باشد. به بیان دیگر «اگر پیشگامان (در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) به دنبال آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و اعتلای سطح مطالبات کنش‌گران اردوگاه عظیم جنبش‌های مطالبه‌محور مدنی و صنفی و سیاسی، در مقطع کنونی با تکیه بر رویکرد تطبیقی (نه رویکرد انطباقی و نه رویکرد دگماتیستی) هستند و به دنبال راهبری (نه رهبری) این جنبش‌ها می‌باشند، لازم و ضروری است که عنایت داشته باشند که بدون عبور از مبارزه مطالبه‌محور آن‌ها و بدون حضور همه جانبه فیزیکی در مبارزه روزمره آنها، امکان آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و اعتلای سطح مطالبات آنها توسط پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) وجود ندارد.»

پر پیداست که معنای دیگر این حرف آن است که «پیشگامان تنها با مشارکت همه جانبه روزانه در عرصه اردوگاه عظیم جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی است که می‌توانند شرایط دینامیک برای آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و اعتلای سطح مطالبات جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین را فراهم نمایند»، بنابراین در این رابطه است که پیوسته باید تاکید و تکرار کنیم و هرگز از این تاکید و تکرار خود خسته نشویم که «پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید به صورت مستمر در مبارزه مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ ایران شرکت کنند و با کنش‌گران این جنبش‌های مطالبه‌محور (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین) در راستای انتقال دیالکتیک مشخص و کنکرت

زندگی آنها به احساس و وجدان آنها جهت آگاهی‌یابی مشخص و کنکرت آن‌ها و اعتلای نظری و عملی آنها به صورت دینامیک، در جریان پراتیک روزمره آنها پیوند پیداکنند.»

یادمان باشد که طرح این موضوع در اینجا به معنای بی‌نیازی مبارزه تئوریک در عرصه اعتلای نظری و عملی حرکت عمودی خود پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) نیست چراکه آنچنانکه قبلاً در شماره‌های گذشته نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی، سیاسی و جنبشی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مطرح کرده‌ایم، مباحث پلمیک نظری و تئوریک بر پایه تبیین ایدئولوژی و استراتژی و برنامه کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت و تبیین تاکتیک‌های محوری و غیر محوری در بستر حرکت عمودی پیشگامان امری حیاتی و صد درصد ضروری می‌باشد اما سخن ما در اینجا مربوط به حرکت افقی پیشگامان در راستای راهبری (نه رهبری) کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین می‌باشد که بدون تردید این مهم توسط پیشگامان باید با مشارکت در پراتیک روزمره آنها صورت بگیرد، نه توسط کارهای ذهنی و مجرد و انتزاعی و روشنفکرانه. بارها گفته‌ایم، بار دیگر هم می‌گوئیم که عامل اصلی بحران سازمان‌سوز درونی حرکت ما در سال‌های ۵۹ و ۶۰ مولود و سنتز همین رویکرد اشتباهی و غلط ما بود، چرا که کنش‌گران حرکت ما در آن زمان فکر می‌کردند که آگاهی‌یابی و گفتمان‌سازی و کسب هژمونی گفتمانی و سازمان‌یابی کنش‌گران جنبش‌های افقی جامعه ایران، خارج از پراتیک روزمره آنها از طریق تزریق پراتیک رادیکالیزه شده از بالا توسط نیروهای پیشاهنگ و یا پیشرو بر پایه آگاهی‌های مجرد و انتزاعی و انطباقی و دگماتیستی امکان‌پذیر می‌باشد. بدین خاطر همین امر باعث گردید تا کنش‌گران حرکت ما در عرصه حرکت افقی خود به جای اینکه همراه با حرکت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین حرکت

کنند، به دنباله‌روی از جریان‌های سیاسی افتادند که در چارچوب رویکرد کسب قدرت سیاسی (از بالای سر مردم ایران، توسط استراتژی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرایانه حزب - دولت‌لینیستی یا چریک‌گرائی رژی دبره‌ای و یا ارتش خلقی مائوئیستی) برای جریان خاص خود، افتادند، علی‌هذا، پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در آن زمان رسالت اصلی خودشان که آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و راهبری (نه رهبری) و اعتلای سطح مطالبات کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی از راست راست تا چپ چپ می‌باشد، فراموش کردند و بدل به سربازهایی برای جریان‌های دیگر سیاسی شدند که به دنبال آن بودند تا از نمد افتاده برای خود کلاهی بدوزند.

باری، در این رابطه است که پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برای راهبری و آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و اعتلای سطح مطالبات جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ ایران) باید: اولاً از رویکرد کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین چه در جبهه برابری طلبانه اردوگاه کار و زحمت باشند و چه در جبهه آزادی‌خواهانه اقشار میانی و یا طبقه متوسط شهری باشند، به صورت همه‌جانبه دفاع بکنند.

ثانیاً با حضور فعالانه در مبارزه روزمره آنها، رسالت خود را نسبت به آنها تعریف بکنند، نه با نشستن در خانه و خارج از گود و یا خارج‌نشینی از طریق کنترل از راه دور فرمانده حرکت آنها بشوند.

ثالثاً در عرصه انتقاد و آسیب‌شناسی حرکت کنش‌گران جنبش‌های دینامیک صنفی و مدنی و سیاسی جامعه بزرگ ایران تلاش نمایند تا به صورت انتقاد خلاق در بستر پراتیک، آسیب‌شناسی و انتقادهای خود را مطرح نمایند، نه توسط نفی و بی‌ارزش کردن حرکت آنها.

آنچنانکه در مقطع فعلی، اینگونه آسیب‌شناسی و نقد و انتقاد مکانیکی و غیر دیالکتیکی توسط خارج‌نشین‌ها در راستای بی‌ارزش نشان دادن مبارزه جنبش‌های مطالبه‌محور اردوگاه عظیم جنبش‌های مطالبه‌محور مدنی و صنفی و سیاسی شاهد هستیم.

رابعاً توجه داشته باشیم که طرح شعار اداره شورائی که در این مقطع توسط خارج‌نشین‌های خارج از گود نشسته مطرح می‌شود، از آنجائیکه در تحلیل نهائی در مقطع کنونی تمامی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین جامعه ایران مطالبه‌محور می‌باشند، همین امر باعث می‌گردد که تزیق اینگونه شعارهای نارس به این جنبش‌ها در این شرایط اولین فونکسیون که دارد، محدود کردن و بی‌ارزش ساختن مبارزه مطالبه‌محور آن‌ها می‌شود.

نباید فراموش کنیم که طرح شعار اداره شورائی تنها باید در شرایطی در دستور کار جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین قرار بگیرد که آنها با عبور از مراحل مبارزه صنفی - صنفی و صنفی - سیاسی و سیاسی - صنفی، وارد فرایند مبارزه سیاسی - سیاسی بشوند تا در آن شرایط (آنچنانکه در فرایند پسا ۱۷ شهریور سال ۵۷ شاهد بودیم) بتوانند با تغییر در توازن قوا در عرصه میدانی به نفع خود اقدام به ایجاد شوراهای (خودجوش و فراگیر و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی از راست راست تا چپ چپ داخل و خارج از کشور) بکنند. بی‌تردید همین شوراهای فراگیر دینامیک تکوین یافته از پائین در وضعیت انقلابی توسط تغییر توازن قوا است که می‌تواند به عنوان عضله نیرومند در راستای تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن منابع قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در آیند. ▶

ادامه دارد

بازتعریف «گفتمان دموکراسی»

در بستر کدامین از دو قرائت متفاوت و متضاد دموکراسی؟

«قرائت لیبرالیستی از دموکراسی؟» یا

«قرائت سوسیالیستی از دموکراسی؟»

مختلف آن) که تعمیم بورژوازی از یک طبقه به تمام اندام جامعه است و سلطه فراگیرنده و همه جانبه و پایان‌ناپذیر دولت و پوشش تام جامعه و تمامی ابعاد زندگی مادی و روحی انسان‌ها در یک شبکه پیچیده بوروکراتیک و دیکته کردن عقیده و ذوق و علم و فلسفه و هنر و ادب و حتی زیبایی و زندگی خصوصی از جانب یک سازمان رسمی دولتی و از هستی مادی و معنوی ساقط شدن همه افراد انسانی در برابر قدرت ربانی و ولایت مطلقه دستگاه حاکم و قالبی شدن همه کس و همه چیز در یک نظام و نصب شدن انسان‌ها در یک سازمان و بالاخره ادغام فرعون و بلعم باعورا است در یک رهبر و جانشین رئیس پرستی است به جای خداپرستی و محکومیت مطلق و ابدی جبری انسانیت است، به ماتریالیسم دیالکتیک بخشنامه شده دولتی مخالفام» (م. آ. ج - ۱ - ص ۹۶).

ج - آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم بر خلاف ادعاهای منتقدان لیبرالیستی اندیشه‌های شریعتی «اوگرچه برای آزادی‌های اجتماعی

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه: الف - شریعتی آنچنانکه دموکراسی را به دو نوع متضاد دموکراسی با قرائت لیبرالیستی و دموکراسی با قرائت سوسیالیستی تقسیم می‌کرد، «خود آزادی هم به انواع آزادی‌های سیاسی و آزادی‌های اجتماعی و آزادی‌های فردی و آزادی منفی (آزادی عمل هر چه بیشتر فرد در مقابل اجتماع) و آزادی مثبت (آزادی هر بیشتر شهروندان در راستای تعیین سرنوشت‌شان) و آزادی از... و آزادی برای...؛ و بالاخره آزادی اگزیستانسی یا وجودی تقسیم می‌کند.»

ب - شریعتی هر چند که در عرصه هیرارشی «آزادی را به عنوان یک پروسس در فرایندهای مختلف می‌دید» و هر چند که به «آزادی برتر در بستر مرزبندی بین دموکراسی با قرائت لیبرالیستی و دموکراسی با قرائت سوسیالیستی قائل بود» ولی هرگز نسبت «به جوهر آزادی، در فرایندهای مختلف آن بی تفاوت نبوده است» و لذا در همین رابطه او بر این باور بود که «تا زمانی که به آزادی برتر دست پیدا نکرده‌ایم، نباید با دیدگاه ماگزیمالیستی آزادی‌های اولیه را نفی کنیم و یا نادیده بگیریم.»

پر واضح است که (آنچنانکه در عبارات فوق دیدیم) «شریعتی آزادی در کلیت خودش و جوهر آزادی در هر شکل آن مقدس می‌شمارد» و آنچنانکه خودش ادعا می‌کند، «هرگز حاضر نیست که این آزادی را در پای هیچ چیز دیگر حتی عدالت و سوسیالیسم هم قربانی نماید». طبیعی است که شریعتی «اشکال دموکراتیک سوسیالیست را به هیچ وجه با اشکال غیر دموکراتیک سوسیالیسم (که همان سوسیالیسم حزب - دولت قرن بیستم می‌باشد) معامله و جایگزین نمی‌کند»؛ و همچنین در این رابطه شریعتی باز «سوسیالیسم خود مارکس را هم با سوسیالیسم مارکسیست‌های پس از او یکسان تلقی نمی‌نماید». داوری شریعتی در این رابطه آنچنانکه در عبارات فوق شاهد هستیم بر پایه ترازوی دموکراسی و آزادی می‌باشد و شاید بهتر باشد که بگوئیم که «شریعتی حتی عدالت و سوسیالیسم را هم در ترازوی آزادی تعریف می‌نماید». لذا در همین رابطه است که می‌گوید: «با مارکسیسم دولتی (مارکسیسم حزب - دولت قرن بیستم در اشکال

در چارچوب آزادی همه شهروندان در راستای تعیین سرنوشت‌شان اهمیت قائل است، به موازات آن، او اهمیت زیادی برای آزادی‌های فردی هم قائل است و در حقیقت دستیابی به فردیت و آزادی‌های فردی یکی از هدف‌های قابل تحقق در دموکراسی با جوهر سوسیالیستی می‌داند؛ و دلیل این امر همان است که «شریعتی از آزادی‌های اجتماعی و فردی به آزادی‌های اگزستانسی رسیده است برعکس رویکرد مارکسیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا و برعکس رویکرد نظریه‌پردازان لیبرالیستی که بدون دستیابی به آزادی‌های اگزستانسی یکی از این دو مؤلفه آزادی‌های اجتماعی و فردی را در پای دیگری ذبح کرده‌اند». آنچنانکه دیدیم:

در رویکرد دسته اول در تحلیل نهائی «آزادی فردی در پای آزادی اجتماعی ذبح شده است» و در رویکرد دسته دوم این «آزادی اجتماعی است که در پای آزادی فردی قربانی می‌شود» اما برعکس این دو رویکرد، از آنجائیکه در رویکرد شریعتی «هم آزادی فردی و هم آزادی اجتماعی و هم آزادی اگزستانسی در تحلیل نهائی از جوهر واحد آزادی برخوردار می‌باشند» در نتیجه همین امر باعث گردیده است که در رویکرد شریعتی «آزادی چه در شکل فردی آن و چه در شکل اجتماعی آن و چه در شکل اگزستانسی اهمیت لازم داشته باشند»؛ و از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که در منظومه معرفتی شریعتی نسبت بین دموکراسی و آزادی، «آزادی فردی شرط آزادی اجتماعی است» به بیان دیگر در رویکرد شریعتی «آزادی اجتماعی بدون آزادی فردی یک دروغ بزرگ است». آنچنانکه «آزادی فردی بدون آزادی اجتماعی هم یک فریب بزرگ می‌باشد». اختلاف شریعتی با طرفداران لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در آنجا مشخص می‌شود که «او نه تنها با آزادی‌های فردی مخالف نیست، بلکه برای معنای واقعی بخشیدن به آزادی‌های فردی است که خواهان تعمیق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت

اجتماعی و سیاسی و معرفتی می‌باشد». یادمان باشد که شریعتی «دموکراسی سوسیالیستی در چارچوب برابری در آزادی تعریف می‌کرد، نه آزادی در برابری».

د - نگاهی به عبارات فوق شریعتی این حقیقت را برای ما روشن می‌سازد که «او هم آزادی و هم دموکراسی و هم سوسیالیسم را در چارچوب آزادی جامع و دموکراسی جامع و سوسیالیسم جامع می‌فهمد و آنها را تعریف می‌کند». شاید بهتر باشد که با نگاهی وسیع‌تر به گفته‌های فوق شریعتی و منظومه معرفتی او در باب آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم اینچنین داوری کنیم که «در دیسکورس شریعتی رابطه آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم هم در عرصه افقی و هم در هر عرصه عمودی تنها در چارچوب شکل جامع و انتگرال آن قابل فهم است» و از اینجا است که باید بگوئیم که «شریعتی با رویکرد جامع‌نگرانه خودش هرگز دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای خودش را محصور به حوزه صرف معرفتی و یا اجتماعی و یا سیاسی و محصور به حوزه صرف فردی و یا اجتماعی نمی‌کند». طبیعی است که «شریعتی هرگز از دموکراتیزاسیون سوسیالیسم و سوسیالیزه شدن دموکراسی وحشت ندارد». همچنین شریعتی «هرگز دموکراسی سوسیالیستی خودش را محصور در دموکراسی صرف سیاسی (مانند طرفداران دموکراسی با قرائت لیبرالیستی) نمی‌کند» بلکه برعکس هم در عرصه طرح جامع دموکراسی خود و هم در عرصه طرح جامع سوسیالیسم خود، «با تبدیل آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم به آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم جامع و انتگرال، به دنبال برقراری فرصت‌های برابر برای همه آحاد جامعه جهت برخورداری واقعی از آزادی‌های مختلف می‌باشد».

ه - آنچه بیش از همه در عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه شریعتی بیش از همه تلاش می‌کند تا بین لیبرالیسم و دموکراسی و بین سوسیالیسم جامعه‌محور خود با سوسیالیسم طبقه‌محور و یا حزب‌محور مارکسیستی دیوار چین ایجاد نماید؛ زیرا

از نظر او «دموکراسی با قرائت لیبرالیستی، تنها یک شکل حکومت است». آنچه‌انکه «دیکتاتوری پرولتاریا در تحلیل نهائی برای مارکسیست‌های قرن بیستم یک شکل حکومت و تمرکز قدرت در دست تک حزب کمونیستی شد». در این رابطه در نگاه شریعتی حتی اگر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به صورت یک شکل حکومتی توسط جنبش‌ها و شوراهاى خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین درآید، در آن صورت (برعکس دو شکل فوق لیبرالیستی و مارکسیستی) دیگر «با اجتماعی شدن قدرت سیاسی در کنار قدرت اقتصادی و معرفتی و حاکمیت شوراها از پائین بر سه مؤلفه قدرت و با جایگزین شدن دموکراسی مشارکتی یا دموکراسی مستقیم به جای دموکراسی نمایندگی و حزبی لیبرالیست‌ها، قدرت نه در انحصار فرد قرار می‌گیرد و نه در انحصار حزب حاکم و یا طبقه حاکم بلکه در بستر شوراهاى خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین قدرت در دست همه شهروندان قرار می‌گیرد» بنابراین از اینجا است که باید بگوئیم «از نظر شریعتی دموکراسی جامع در شرایطی می‌تواند دموکراتیزه بشود که قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در اختیار جامعه قرار بگیرد، آن هم از طریق شوراهاى خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین نه از طریق دستوری حکومت و دولت از بالا و همچنین با جایگزین شدن دموکراسی مشارکتی و مستقیم به جای دموکراسی نمایندگی لیبرالیستی.»

و - آنچه از عبارات فوق شریعتی در باب جدائی دو نوع دموکراسی (با قرائت لیبرالیستی و قرائت سوسیالیستی) برای ما قابل فهم است، اینکه از نظر شریعتی «تفاوت دو رویکرد به دموکراسی مولود درک متفاوت آنها از آزادی می‌باشد، در رویکرد لیبرالیستی به دموکراسی بر آزادی منفی، یا آزادی عمل هر چه بیشتر فرد در مقابل جامعه تاکید دارند. در صورتی که رویکرد سوسیالیستی به دموکراسی، بر آزادی‌های مثبت یا برابری در آزادی برای همه

شهروندان تکیه دارد. از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که «دموکراسی لیبرالیستی به دنبال ایجاد رقابت آزاد در عرصه مناسبات سرمایه‌داری و اقتصاد بازار می‌باشد و در همین رابطه رقابت در میان افراد جامعه را عامل پیشرفت تاریخ انسانی می‌داند.»

ز - شریعتی در عبارات فوق به صراحت تاکید می‌کند که فردی که در اندیشه‌های او در بستر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای از آن دفاع می‌شود با فردی که لیبرالیسم در عرصه بسترسازی برای ایجاد رقابت آزاد سرمایه‌داری از آن دفاع می‌شود متفاوت می‌باشد؛ زیرا از نظر شریعتی در دموکراسی با قرائت لیبرالیستی «لیبرالیسم فرد را از پیکر ارگانیک جامعه جدا می‌کند و او را در موضع رقابتی حتی با کل جامعه وادار می‌کند، یعنی فرد را وارد عرصه پر مخاطره تنازع بقاء در عرصه جامعه می‌کند» اما در قرائت سوسیالیستی شریعتی از دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای آن فرد جدا شده از پیکر ارگانیک جامعه را دوباره با جامعه پیوند می‌دهد تا «جامعه دوباره در زیر چتر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای بتواند از اتحاد همان افراد جدا شده از پیکر ارگانیک بازتولید بشود». البته در نگاه شریعتی این جامعه باز تولید شده همچون یک کل ارگانیک که سلب کننده افراد آزاد باشد نیست، بلکه برعکس همچون اجتماعی از افراد آزاد می‌باشد؛ و از اینجا است که باید بگوئیم «اجتماعی که شریعتی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک سنتز جدید به دنبال آن می‌باشد، اجتماعی است که با تبدیل جامعه به محصول توافق مشترک میان افراد بستری ایجاد کند که فرد و جامعه را با هم آشتی بدهد.» ▶

ادامه دارد



«گفتمان رهائی‌بخش»

قرن بیستم شریعتی

خودویژگی‌های

استبداد و استحمار چه در عرصه تاریخی و چه در عرصه اجتماعی امکان رهائی انسان از زندان‌های چهار گانه حاکم بر خودش وجود ندارد.»

رابعاً در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی علاوه بر «پیوند چهار فرایند رهائی از زندان طبیعت و اجتماع و تاریخ و نفسانی، مبارزه باید صورت جامعه‌محور داشته باشد، نه طبقه‌محور یا فردمحور» و لذا در همین رابطه است که در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «سوسیالیسم و هم‌دموکراسی و هم‌پلورالیسم صورت اجتماعی دارند، نه صورت فردی و طبقه‌ای خاص». اضافه کنیم که در این گفتمان «آنچنانکه انسان در جامعه تعریف می‌شود، خود جامعه هم در عرصه تاریخ معنی پیدا می‌کند.»

خامساً در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «تنها مسیر رهائی جامعه انسانی، اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم می‌باشد» و لذا «تا زمانی که سه مؤلفه فوق قدرت اجتماعی نشوند، امکان رهائی جامعه بشری از اسارت‌های اقتصادی و سیاسی و

۵- در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «برای رهائی تاریخی و اجتماعی و نفسانی، از سه ستم استثمار و استبداد و استحمار، مبارزه با این سه ستم باید به صورت تنگاتنگ انجام بگیرد». هر چند که آرایش مرحله‌ای آنها امری لازم می‌باشد. پر واضح است که علت و دلیل آنکه شریعتی در گفتمان رهائی‌بخش خود «مبارزه با سه ستم استثمار و استبداد و استحمار در پیوند با هم مطرح می‌کند، به خاطر پیوند تکوین آنها در بستر تاریخ بشر می‌باشد.»

۶- در عبارات فوق شریعتی در تعریف صف‌بندی تاریخی و اجتماعی یا دو اردوگاه مبارزه، «اردوگاه مردم به صورت عام و کلی را در برابر اردوگاه سه مؤلفه قدرت حاکم قرار می‌دهد» و لذا در چارچوب همین رویکرد تاریخی و اجتماعی است که «شریعتی شرک و توحید را به صورت مصداقی در عرصه نبرد مردم با سه قطب قدرت حاکم استثمارگر و استبدادگر و استحمارگر تعریف می‌نماید.»

باری، در این رابطه است که با یک نگاه کلی به گفتمان رهائی‌بخش شریعتی می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که: اولاً در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «حرکت نظری و عملی در راستای رهائی بشر می‌باشد.»

ثانیاً در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «توحید و دین در راستای همین رهائی بشر و انسان قابل تعریف می‌باشد نه بالعکس». آنچنانکه در مانیفست اندیشه‌های شریعتی «شرک و کفر نه به عنوان دو امر فقهی است، بلکه برعکس به عنوان دو حرکت تاریخی و اجتماعی در راستای مبارزه با عدالت و آزادی و آگاهی تاریخی و اجتماعی و انسانی بشر قابل تعریف می‌باشد» و لذا به همین دلیل است که در رویکرد شریعتی «دین و توحید برای انسان است، نه انسان برای دین.»

ثالثاً در منظومه نظری و عملی و یا گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «رهائی انسان در گرو رهائی جامعه و رهائی تاریخ می‌باشد» و لذا «بدون مبارزه با ستم‌های مثلث زر و زور و تزویر و یا استثمار و

مذهبی حاکم و یا از زندان‌های طبیعت و اجتماع و تاریخ و نفسانی وجود ندارد.»

ساده‌تر در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی «مردم به عنوان یک فاعل اجتماعی می‌باشند (آنچنانکه «مستضعفین به عنوان تنها فاعل تاریخی تعریف می‌شوند») نه طبقه خاص»، آنچنانکه کارل مارکس و مارکسیسم کلاسیک در طول ۱۵۰ سال گذشته بر طبل آن می‌کوبند.

سابقاً در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «پوپولیسیم یا پرستش مردم بی‌شکل و توده‌وار و ناآگاه بدترین دشمنی با مردم می‌باشد.»

ثامناً در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، «مبارزه رهائی‌بخش جامعه و مردم معطوف به قدرت گرفتن جامعه می‌باشد، نه قدرت گرفتن فرد یا حزب و یا طبقه خاص.»

تاسعاً در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی «دموکراسی را بر پایه دموکراسی یا مردم تعریف می‌شود» و «دموکراسی را مردم در قدرت معنی می‌شود»؛ و «مادیت دموکراسی را با اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم تعریف می‌گردد» به عبارت دیگر، در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی «دموکراسی یعنی نظام برخاسته از پائین و متکی بر پائین و پاسخگو به پائینی‌ها جامعه می‌باشد، نه نظام نهادینه شده توسط بالائی‌های قدرت و متکی بر احزاب نخبگان و پاسخگو به صاحبان قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم». به همین دلیل است که در گفتمان رهائی‌بخش شریعتی «انسان به خاطر قانون نیست، بلکه برعکس وجود قانون به خاطر انسان است.»

چهارم - «رمز موفقیت گفتمان رهائی‌بخش شریعتی، تنها و تنها در مبارزه و استراتژی خودآگاهی‌بخش آن نهفته است، نه مبارزه حزبی و نه مبارزه مسلحانه چریکی و ارتش خلقی و نه مبارزه اراده‌گرایانه فردی آنچنانکه صمد بهرنگی در قصه

ماهی سیاه کوچولو به تبیین و تشریح آن می‌پردازد و صمد بهرنگی بر آن باور دارد». یادمان باشد که اگر شریعتی در قصه حسن و محبو به گفتمان مبارزه خودآگاهی‌بخش خود را در نماد حسن و محبوبه تعریف می‌نماید، این رویکرد شریعتی در سال‌های اعتلای جنبش چریک‌گرائی در جامعه ایران در جهت «حمایت تاکتیکی و تبلیغی از جنبش چریکی در برابر سرکوب هولناک رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی و خیانت اپورتونیست‌ها از داخل سازمان بوده است (هرچند که خود حسن و محبوبه جزء قربانیان خیانت اپورتونیست‌ها در داخل سازمان مجاهدین خلق بودند و شریعتی از آن بی‌اطلاع بوده است) نه حمایت استراتژی از جنبش چریک‌گرائی که هرگز شریعتی در عرصه جنبش روشن‌گری ارشاد خود به آن باور نداشته است». در رابطه با همین تکیه محوری شریعتی بر مبارزه خودآگاهی‌بخش (در عرصه گفتمان رهائی‌بخش خودش است) که می‌گوید:

«رسالت روشنفکران زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرائی و انقلابی مردم نیست، این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است، دیگری نمی‌تواند وکالتا کار او را تعهد کند. بهترین چهره‌های روشنفکری در مرحله پیروزی یک انقلاب نشان داده‌اند که زعمای خوبی نبوده‌اند در رهبری‌هایی که در آن تنها چهره روشنفکران همه جا به چشم می‌آمده است، غیبت توده کاملاً محسوس بوده است... کار روشنفکر بیدار کردن وجدان جامعه، خودآگاه کردن عوام، تفسیر و تحلیل مسلکی و ایدئولوژیک شرایط اجتماعی موجود، تبیین ایده‌آل‌ها و خط مشی‌ها و وارد کردن واقعیت‌های ناهنجار زندگی اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی، در احساس و آگاهی مردم و استخراج منابع مکتوم و خام انرژی‌های معنوی

و فکری در تاریخ و فرهنگ ملت و بالاخره تعلیم و تربیت سیاسی و ایدئولوژیک توده است. کسانی که می‌گویند و با اعجاب و انکار هم می‌گویند: همه‌اش همین؟ کسانی که نمی‌دانند، همین یعنی چه؟ آری، همین و همین کافی است... معلم باید دو نگاه ببخشد، دیدن بیاموزد و رفتن، کار تمام است، نه تنها کار او که کار آنها که باید به راه افتند و آنها که باید هر آنچه راهست ببینند. این سخن روسو بسیار عمیق است که: «به مردم راه نشان ندهید برایشان برنامه کار وضع نکنید، به آنها فهمیدن بیاموزید، خودشان راه را خواهند یافت و برنامه کارشان را خود وضع خواهند کرد». کاری که کسانی چون تولستوی در روسیه پیش از انقلاب اکتبر و مونتسکیو و ولتر و روسو در فرانسه پیش از انقلاب کبیر و سید جمال و محمد عبده و کواکبی و نائینی و طالبوف و حسن البناء در نهضت‌های بیداری و ضد استعماری یا ضد استبدادی در کشورهای اسلامی و کاتب یاسین و بن ابراهیم و فرانتز فانون و هنری الگ و عمر مولود و امه سزر در رستاخیز آفریقا کرده‌اند از اینگونه است. این‌ها انقلاب را در شعور زمان خویش و وجدان و ادراک جامعه خویش و بینائی و آگاهی مردم خویش بر پا کرده‌اند و این تمام رسالت آنها است. هر انقلابی که از یک فرهنگ انقلابی نیرومند و غنی برخوردار نبوده است، یک کف جوش بی‌محتوی و پوکی بوده که ناگهان خروش کرده و با پفی فرو نشسته است» (م. آ. ج. ۴ - ص ۲۵۷ - ۲۵۸ - س ۱۵ به بعد).

«این رسالت بزرگ پیامبرانه را روشنفکران راستین و مسئول و بزرگان‌دیش، نه با تفنگ و نارنجک، نه با میتینگ و داد و قال، نه با سیاست‌بازی‌های رایج و سطحی، نه با انقلاب‌ها و تغییر رژیم‌ها و عوض کردن آدم‌ها و خلق ماجراها و حادثه‌ها و نه با مشغولیت‌های روزمره و با مبارزه‌های باب روز به نتیجه نمی‌رسیم در یک کلمه ما با کاری پیامبرگونه

در میان قوم و در عصر و نسل خویش، در هر گوشه از این جهان که هستیم باید آغاز کنیم: ابلاغ و سلاحش کلمه» (م. آ. ج. ۱ - ص ۹۸).

«در این جا می‌توانیم بگوئیم که تکیه فکری به فکری که اساساً فکر عمل است، فکر عملی است و فکر سازندگی است، نه تنها عمل را کمک و تأیید می‌کند، بلکه تحقق عمل و نیز ضابطه درستی یک عمل، هم وجود و ایجاد شدنش و هم درست بودنش، مستلزم تکیه عمل به این آگاهی فکری قبلی است؛ و اگر عمل زیربنا و پایگاه فکری نداشته باشد، یا ایجاد نشود یا آگاهانه ایجاد نمی‌شود، این است که همه جا در طول تاریخ می‌بینیم، هر جا حرکت و سازندگی وجود داشته، قبلش و بعدش یک بینش و یک آگاهی فکری، یک فرهنگ اعتقادی بیدارکننده و روشن‌گر و هم‌چنین یک توجیه انتقادی از حرف و از عمل وجود دارد. این یک چیز جبری مسلم بدون استثناء است، بدون استثناء، حتی در حرکاتی که در تاریخ وجود دارد و عامل حرکت رسالتی است که پیامبران نبوی داشته‌اند در همه این‌ها جامعه و مکتب و رسالتش را به شکلی در می‌آورد که اول آگاهی فکری و تکیه فکری و اعتقادی است و بعد عمل است» (م. آ. ج. ۱۷ - ص ۱۶۳ - س ۳ به بعد).

«رسالت اساسی روشنفکر خودآگاهی سیاسی، اجتماعی و طبقاتی دادن به مردم، به ملت و طبقه محکوم و استثمار شده است» (م. آ. ج. ۴ - ص ۳۴۲ - س ۱۲).

ادامه دارد

«آگاهی، آزادی و برابری»

بوده است؟

کاملاً مرزبندی شده می‌باشد». لذا می‌گوید: «من هیچوقت مسائل ذهنی و فلسفی و عرفانی فردی را به صورت اجتماعی مطرح نمی‌کنم هر چند که ممکن است به لحاظ فردی به آنها ایمان و اعتقاد داشته باشم». البته معنای دیگر این حرف آن است که «عرفان و فلسفه از امورات ذهنی فردی شریعتی می‌باشد و او حتی طرح عرفان مولوی برای جامعه به عنوان یک سم تلقی می‌کند نه به عنوان یک مسیر». (آنچنانکه حسین حاجی فرج معروف به عبدالکریم سروش در رابطه با فردی کردن اعتقاد به اسلام و دین و دور کردن اسلام و مسلمان از صحنه حرکت‌های اجتماعی و مدنی و سیاسی و شریعتی‌زدائی کردن دانشگاه‌های کشور از دهه ۶۰ و از فرایند کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در دانشگاه‌های کشور پیوسته با مطلق کردن و تکیه بر اندیشه‌های فردگرا و جامعه‌گریز و اختیارستیز و دنیاگریز اسلام صوفیانه اشعری‌گری عرفای سابق در این رابطه تلاش می‌کند). بدین ترتیب است که می‌توان

دوم - آنچه در خصوص عامل این تحولات شریعتی در اواخر دوران اقامتش در اروپا و یا در اواخر فرایند سوم حرکتش می‌توان مطرح کرد اینکه بی‌شک شریعتی «در این مرحله با اندیشه‌ها و حرکت حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری پیوند همه جانبه در عرصه نظری و عملی پیدا کرده است» که البته خود شریعتی در جلد پنجم مجموعه آثار خودش تحت عنوان «ما و اقبال» به صورت همه جانبه به تبیین این مهم می‌پردازد. معنای دیگر این حرف آن است که «آنچه که باعث تحول و استحاله شریعتی از فرایند انطباقی گذشته و ورود به عرصه تطبیقی ایدئولوژی و استراتژی و شعار، در انتهای دوران فرایند سوم و یا انتهای پایان دوران اقامتش در اروپا شده است، پیوند همه جانبه او با حرکت نظری و عملی و یا به عبارت دیگر اعتقاد و ایمان شریعتی به پروژه بازسازی تطبیقی نظری و عملی محمد اقبال لاهوری بوده است»؛ که صد البته «این اعتقاد و ایمان شریعتی به محمد اقبال لاهوری تا پایان عمرش هم ادامه داشته است؛ و شریعتی تا پایان عمرش به پروژه بازسازی تطبیقی محمد اقبال لاهوری در عرصه نظر و عمل و استراتژی آگاهی‌بخش او و رویکرد تقدم تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین در راستای تحول همه جانبه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه و پروژه نجات اسلام قبل از مسلمین وفادار بوده است»؛ و «همه تلاشش هم در این رابطه بر آن قرار داشته است که بتواند علاوه بر بومی‌سازی رویکرد محمد اقبال لاهوری (در کادر خودویژگی‌های اجتماعی و تاریخی و فرهنگی جامعه بزرگ ایران) همچنین بتواند پروژه ناتمام بازسازی تطبیقی محمد اقبال را در نیمه دوم قرن بیستم برای دیگر جوامع مسلمان و به خصوص جامعه بزرگ ایران کامل نماید»، البته برای فهم جوهر پیوندش با حرکت نظری و عملی محمد اقبال لازم است که برای جمع‌بندی رویکردش نسبت به محمد اقبال، به مجموعه آثار جلد پنجم مراجعه نمائیم.

سوم - در این عبارات شریعتی با صراحت مطرح و تاکید می‌کند که «رویکرد نظری و عملی او در حرکت فردی‌اش، با رویکرد او در حرکت اجتماعی‌اش

نتیجه‌گیری گرد که «شعار جامعه‌ساز در اجتماعیات شریعتی همان شعار آگاهی، آزادی و برابری می‌باشد، نه شعار عرفان، برابری و آزادی که او در فرایند پس از آزادی زندان رژیم مستبد و کودتائی پهلوی، در راستای برخورد ایجابی با کودتای اپورتونیستی در سازمان مجاهدین خلق مطرح کرده است»؛ زیرا آنچنانکه در عبارات فوق شریعتی به وضوح مطرح می‌کند، «عرفان برای شریعتی یک امر فردی بوده است که او در عرصه کویریات فردی و شخصی بر آن تکیه می‌کرده است، نه در عرصه اجتماعیات» (برعکس حسین حاجی فرج که در طول بیش از سه دهه گذشته و در فرایند پساوفات خمینی و ناکامی او از کسب سهمیه قدرت حتی در حد حسنعلی راشد دوران شاه، از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، مانند مهندس مهدی بازرگان بر طبل اسلام فردگرا و جامعه‌گریز و اختیارستیز و دنیاگریز می‌کوبد).

«شریعتی در هیچ جا بر عرفان به عنوان یک امر اجتماعی تکیه نمی‌کند» بنابراین هرگز «نباید در شعار اجتماعی و جامعه‌سازانه مربوط به اجتماعیات شریعتی، به جای آگاهی در کنار آزادی و برابری، عرفان قرار بدهیم چراکه مؤلفه آگاهی در شعار «آگاهی، آزادی و برابری» آگاهی مشخص و کنکرت اجتماعی و طبقاتی و سیاسی است، نه آگاهی فردی صوفیانه». بر این مطلب بیافزائیم که او در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در سال ۱۳۵۰ و در فرایند پنجم حرکتش این آگاهی مشخص در بستر شعار استراتژیک آگاهی، آزادی و برابری اینچنین تعریف می‌کند:

«کار روشنفکر و مسئولیت او در احیاء و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه این است که تضادهای اجتماعی و طبقاتی را از بطن جامعه موجود به قدرت هنری، نویسندگی، گویندگی و دیگر امکاناتی که در اختیار دارد، وارد وجدان و خودآگاهی جامعه‌اش بکند و شعله آگاهی اجتماعی و دانش روشنگر و حیات‌بخش پیامبرانه‌اش را

به شب و زمستان مردم افکند. این همان آتش خدائی است که پرومته به انسان می‌دهد» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۲۹۳ - سطر ۱۴ به بعد).

یادمان باشد که شریعتی هرگز و هرگز «نه تنها در هیچ جای از منظومه معرفتی خودش از عرفان به عنوان آگاهی اجتماعی تعریف نکرده است، بلکه برعکس در همه جا شریعتی با تاسی از اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری، عرفان را به عنوان یک تجربه فردی صوفیانه اجتماع‌گریز و دنیاگریز و فردگرا در برابر تجربه دینی انبیاء ابراهیمی مطرح کرده است». در این رابطه است که «هم اقبال و هم شریعتی منهای اینکه بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه دیوار چین ایجاد کرده‌اند» (برعکس رویکرد حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش که در طول بیش از سه دهه گذشته پیوسته تلاش کرده است تا تجربه صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه‌گریز و فردگرا را جانشین تجربه دینی دنیاگرا و جامعه‌گرا و انسان‌گرای قرآن و پیامبر اسلام بکند و با رؤیائی یا خوابنامه خواندن تجربه دینی و قرآنی پیامبر اسلام به دنبال طرح برتری تجربه صوفیانه نسبت به تجربه دینی پیامبرانه می‌باشد.) و منهای اینکه هم اقبال و هم شریعتی «وحی و نبوت پیامبر اسلام مولود و سنتز تجربه دینی پیامبر اسلام می‌دانند نه تجربه صوفیانه پیامبر اسلام» و منهای اینکه «عرفان تطبیقی از نظر اقبال و شریعتی همان تجربه دینی می‌باشد نه تجربه صوفیانه» و منهای اینکه هم اقبال و هم شریعتی «عرفان امثال مولوی و حافظ و غیره عرفان انطباقی صوفیانه می‌دانند نه عرفان تطبیقی» و منهای اینکه از نظر اقبال و شریعتی «عرفان انطباقی صوفیانه یک امر وارداتی و برون دینی می‌باشد که از قرن پنجم وارد سرزمین نظری و عملی مسلمانان شده است» از همه مهمتر اینکه هم اقبال و هم شریعتی «با تجربه باطنی و یا تجربه صوفیانه عرفان فردی دنیاگریز و جامعه‌ستیز و

اختیارستیز مخالفت و مبارزه همه جانبه می‌کردند» زیرا فاصله تجربه دینی پیامبرانه در اسلام با تجربه باطنی صوفیانه از نگاه محمد اقبال لاهوری عبارت است از:

بگذر از فقری که عریانی دهد

و اطلب فقری که سلطانی دهد

فقر قرآن احتساب هست و بود

نی رباب و مستی و رقص و سرود

فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات

بنده از تأثیر او مولا صفات

فقر کافر خلوت دشت و در است

فقر مؤمن لرزه بحر و بر است

زندگی آن را سکون غار و کوه

زندگی این راز مرگ با شکوه

آن خدا را جستن از ترک بدن

این خودی را بر فسان حق زدن

آن خودی را کشتن و وا سوختن

این خودی را چون چراغ افروختن

فقر چون عریان شود زیر سپهر

از نهیب او بلرزد ماه و مهر

فقر عریان گرمی بدر و حنین

فقر عریان بانگ تکبیر حسین

فقر را تا ذوق عریانی نماند

آن جلال اندر مسلمانی نماند

کلیات اقبال - فصل پس چه باید کرد؟ - ص ۳۹۷ - سطر ۸ به بعد
باز در رابطه با مرزبندی بین تجربه دینی جامعه‌ساز پیامبرانه با تجربه باطنی صوفیانه فردی و دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه‌گریز است که معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری در کتاب گران‌سنگ بازسازی اندیشه دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۵ - سطر یک به بعد می‌گوید:

«حضرت محمد به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگهی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده

بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاه هی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه باطنی پیدا می‌کند، به زندگی این جهان باز گردد، در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. چرا که پیغمبر باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اتحادی مرحله‌ای نهایی است، برای پیغمبر بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد. در پیغمبر آرزوی این که ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده، به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود، هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد، در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد.» ▶

ادامه دارد

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

مبانی منظومه اندیشه پرل ازانه

علامه محمد اقبال لاهوری

است اندیشه را به عنوان یک اصل که مواد مورد نیاز خود را از خارج سازمان و انسجام می‌دهد نپذیریم، ولی اندیشه و فکر را می‌توان قوه‌ائی دانست که شکل دهنده مواد مورد نیاز خویش است. چنین نگرشی نسبت به اندیشه یا ایده و یا فکر مغایر ماهیت اصلی اشیاء نیست، زمینه اصلی‌شان است و جوهر وجودشان را شکل می‌دهد، از همان آغاز زندگی‌شان در آنها رسوخ می‌کند و به سمت هدف خود سامانی رهنمون می‌شود.»

نوزدهم - اقبال «حقیقت مطلق را فراحسی می‌داند». به عقیده او «آنچه علم نامیده می‌شود، نظریه‌ای روشمند در باب حقیقت نیست، بلکه انبوهی از نظرات انفرادی و سطحی در خصوص حقیقت و تکه‌های یک تجربه کلی است که به نظر نمی‌رسد تناسبی با هم داشته باشند. علوم طبیعی در باره ماده، حیات و ذهن بحث می‌کنند، اما در عین حال این پرسش برای‌تان پیش می‌آید که چگونه ماده، حیات و ذهن

پانزدهم - اقبال معتقد است که «خدا در زندگی دینی نقشی محوری دارد. همه چیز حول این مفهوم می‌گردد. او متشخص و فعال است، نه آن که صرفاً مفهومی مجرد باشد. خداوند واقعیتی عاری از صفت نیست. قرآن صفاتش را در حد فهم بشری با تشبیه به والاترین چیزهای موجود در آسمان‌ها و زمین و تجربه‌های ما وصف می‌کند گرچه فراحسی است ولی با تجربه دینی قابل شناخت است. او نقشی بسیار مهم در پرورش خودی انسان ایفاء می‌کند. هر انسانی می‌تواند با تشبیه به صفات خداوندی، با فهم درست ذات وی و رابطه‌اش با آدم و عالم خودی خویش را پرورش دهد. آگاهی از رابطه خدا با عالم و آدم امری بسیار مهم در دین به شمار می‌آید. هدف اصلی قرآن برانگیختن آگاهی بیشتر در انسان برای ارتباط‌های گوناگونش با پروردگار و عالم است.»

شانزدهم - اقبال، «خدا را حقیقتی جوهری می‌داند، نه موجودی با ماهیت ریاضی، یا دستگامی با مفاهیم به هم مرتبط که ارتباطی با تجربه نداشته باشد» لذا در همین رابطه است که او می‌گوید: «حقیقت غایی باید حیاتی عقلا هدایت شده باشد که با توجه به تجربه ما از زندگی، جز به صورت کل منسجم قابل تصور نیست»؛ و باز در همین رابطه است که او می‌گوید: «خدا، یک خود دیگر بی‌همتای، برتر و فراگیر است.»

هفدهم - اقبال، «خدا را فعال می‌داند و جهان را در خدا می‌شناسد» و می‌گوید: «اگر زمان واقعی است و صرفاً تکرار لحظه‌های همانند نیست که تجربه آگاهانه را به فریبی بدل سازد پس هر لحظه‌ای در حیات حقیقت مطلق اصیل است و به هر چه مطلقاً تازه و غیر قابل پیش‌بینی باشد، زندگی می‌بخشد» و به همین دلیل «قرآن، در توصیف خدا می‌گوید هر روز او به کاری است.»

هیجدهم - اقبال در عبارات فوق بر این باور است که «اندیشه یا فکر و هستی عین یکدیگرند». بر این اساس است که او می‌گوید: «ممکن

با یکدیگر ارتباط دارند؟» بنابراین، در این رابطه است که باید داوری کنیم که «هر یک از این علوم، به تنهایی نمی‌توانند پاسخ کاملی به سؤال ما بدهند. در واقع علوم گوناگون طبیعی به تعداد زیادی کرکس شباهت دارند که بر کالبد طبیعت فرو ریخته و هر یک تکه گوشتی از آن ربوده و می‌گیرند؛ یعنی هر یک به بخشی از این کل می‌پردازد» بنابراین از اینجا است که اقبال معتقد است که «علوم نمی‌توانند حقیقت را در کل فهم کنند.»

بیستم - از نظر اقبال، «زمان الاهی تغییر غیر تسلسلی است». او می‌گوید: «زمان، من غایی، به صورت تغییر بدون توالی متجلی می‌شود» به عبارت دیگر از نظر او «زمان الاهی، استمرار محض است که در آن همه تاریخ، رها از شبکه توالی علی، در یک اکنون فوق ابدی واحد جمع شده است. لذا این استمرار محض با عمل آفرینش زاده شده و بدین ترتیب است که من غایی، به این وسیله از سرمایه نامحدود امکانات زاینده و بی‌شمار خویش واقف می‌شود و کم و کیف آن را می‌سنجد.»

بیست و یکم - اقبال بر این باور است که «جهان یا عالم یا وجود، توده عظیمی از ماده صرف نیست که خلائی را اشغال کرده باشد. بلکه جهان و وجود ترکیبی است از رویدادها با رفتاری سازمان یافته که به سبب همین سازماندهی به خود نهایی مربوط می‌باشند». از نظر او «نسبت جهان با خداوند یا خود الاهی، مانند نسبت شخصیت به خود بشری است و به همین دلیل است که قرآن جهان و عالم را در عبارتی برجسته و روشن آیت و سنن^۱ می‌داند که ما با وضع و موقعیتی این چنین، از دیدگاه بشری خویش، آن را به فعالیت خلاق من مطلق تعبیر می‌کنیم»؛ و باز در همین رابطه است که اقبال می‌گوید: «به عقیده من، نظری بیش از این با جهان بینی قرآن در تغایر نیست که عالم را

طرح صورت پذیرفته ناپایدار از پیش تصور شده‌ای بدانیم، زیرا عالم مستعد افزونی است، یعنی عالمی است نمو کننده، نه محصولی از پیش کامل شده که خالقش آن را در اعصار گذشته به حال خود رها کرده باشد و اکنون چونان توده مرده‌ای از مواد که زمان اثری بر آن نمی‌گذارد و بالمال هیچ و پوچ است و در فضا گسترده شده است، باشد.»

بیست و دوم - از نظر اقبال «دین در مفهوم متعالی خود نه جزم اندیشی است، نه ملاگری، نه شعائر تشریفاتی است، نه امرئی جزئی است، نه اندیشه مجرد است، نه احساس باطنی و نه عمل صرف است، بلکه دین مبین همه وجود انسان است.»

بیست و سوم - اقبال بر این باور است که برای آنکه «تصور کاملی از حقیقت امکان پذیر بشود، لازم است که ادراک حسی با ادراک دیگری به کمال برسد که قرآن آن ادراک دیگر را به قلب یا فوآد تعبیر می‌کند» بنابراین، از نظر او، «قلب در قرآن به معنای متعارف آن به کار نمی‌رود، بلکه قلب در قرآن نوعی ادراک باطنی یا درون‌گری می‌باشد.»

بیست و چهارم - از نظر اقبال «هدف دین متعالی این است که زندگی باطنی و ظاهری بشر را متحول و آن را هدایت کند». او بر این باور است که «دین دستگاهی است از حقایق کلی که اگر با اخلاص پذیرفته شود و به درستی در ذهن بنشیند، شخصیت انسان را به صورتی مؤثر دگرگون می‌سازد». لہذا در همین رابطه است که از نظر وی «شخصیت فردی با دین دگرگون می‌شود و در نتیجه و در ادامه آن است که بر کل جامعه اثر می‌گذارد» همچنین به عقیده او «دین فقط محدود به تکامل فرد نیست، بلکه از فرد به جامعه نیز راه می‌برد و در نهایت صلح و سلم را به جهان عرضه می‌کند». قابل ذکر است، «واژه اسلام از نظر اقبال در این رابطه قابل تعریف می‌باشد.»

بیست و پنجم - اقبال معتقد است که «بسط قدرت

بشر بر طبیعت ایمان تازه‌ای با احساس تفوق بر نیروهائی که محیط و پیرامونش را شکل می‌دهند، به او داده است». لذا اینکه او «از شکسپیر و تولستوی و نیچه و کارل مارکس و لنین و تمجید می‌کند، به دلیل پذیرش جنبه‌های مثبت دنیای غرب است». با این همه وی «دنیای غرب را مورد انتقاد قرار می‌دهد، زیرا معتقد است که دنیای غرب دارای نگرش مادی است و لاجرم مواضع اقتصادی و سیاسی غرب عاری از اصول معنوی هستند». انتقاد اقبال از غرب، «در واقع رهنمودی برای غرب است، نه برای غرب‌ستیزی است». وی معتقد است که «غرب ارزش‌های معنوی را از یاد برده است» و لذا به همین دلیل است که از نظر او «پیشرفت مادی فقط در صورتی می‌تواند ثمربخش شود که با پیشرفت اخلاقی همراه بشود». البته اقبال «تمدن شرقی را هم نقد می‌کند چراکه به عقیده او شرق اکنون در هر دو زمینه مادی و معنوی مرده است» بنابراین او در عین حال که «نیازهای دنیای مادی را به خوبی درک می‌کند، ولی به شدت معتقد به نیروی معنوی انسان است»، بنابراین از همین روست که «تمامی اندیشه فلسفی و کلامی اقبال با روح دین درآمیخته است، به اعتقاد او همه واقعیت و حقیقت تنها از جهان ماده شکل نمی‌گیرد و آدمی نباید خود را منحصرأ وابسته به مسائل و امور این جهان سازد. معنویت و توانمندی‌های روح که پیوسته منزلت آدمی را اعتلا می‌بخشند، بسیار با ارزش‌تر از آن هستند که در مذبح ماده‌گرایی تهی از احساس قربانی شوند».

از نظر اقبال «خلاقیت انسان تنها محدود به دوباره شکل دادن ماده نمی‌شود» چراکه وی معتقد است که «انسان قابلیت آن را دارد که جهان وسیع‌تری در اعماق خویشتن بسازد» بنابراین از نظر او «انسان باید جهان ماده را پایه و اساس و سکویی برای دستیابی به ارزش‌های فرهنگی و روحانی

قرار دهد و از امکانات آن برای پیشبرد معنویت خویش و تحکیم و تقویت روح خود استفاده کند». مع الوصف، از اینجا است که باید بگوئیم که اقبال معتقد است که «رابطه انسان با طبیعت باید در جهت مصالح معنوی و اهداف والای زندگی آزاد و رو به تعالی روحانی باشد، نه رفع نیازهای کاذب». بیست و ششم - در خصوص «خاتمیت» اقبال بر این باور است که «حیات و زندگی را نمی‌توان چونان کودکی برای همیشه تحت تعلیم نگاه داشت، برای آنکه انسان به خودآگاهی کامل نائل آید، لازم است که سرانجام به منابع اصلی خویش بازگردانده شود و منسوخ شدن سلطنت موروثی در اسلام و گرایش دائمی قرآن به عقل و تجربه و تأکیدی که قرآن بر طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری دارد، از نظر وی همگی جنبه‌های گوناگون اندیشه خاتمیت در قرآن و اسلام می‌باشد» بنابراین، از نظر اقبال «اعتقاد به خاتمیت در اسلام و قرآن به این معنا نیست که تجربه درونی به عنوان واقعیتی حیاتی از پویایی باز ایستاده» او بر این باور است که در واقع «قرآن انفس (خود) و آفاق (جهان) را به عنوان منابع آگاهی و معرفت به شمار می‌آورد؛ یعنی خداوند همچنان که نشانه‌هایش در تجربه خارجی آشکار می‌سازد، در تجربه درونی نیز عیان می‌دارد و این دیگر وظیفه آدمی است تا قابلیت معرفت بخشی تمامی جنبه‌های تجربه را مورد ارزیابی قرار دهد» او معتقد است که «عقل کاملاً جای احساس را نمی‌گیرد، چراکه چنین چیزی نه ممکن است و نه خوشایند».

ادامه دارد



عاشورا و مکتب حسین

به عنوان نماد همیشگی و جاویدان نبرد تاریخی، جنبشی، آگاهی‌بخش، رهائی‌بخش، عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه جبهه حق با جبهه باطل می‌باشد

این است وصیت حسین بن علی بن ابی طالب به برادرش محمد بن حنفیه، به درستی که حسین گواهی می‌دهد که نیست خدائی به جز پروردگار یکتا و بی‌شریک و محمد بنده او و فرستاده‌اش می‌باشد که به حق از نزد حق آمده و بهشت و جهنم حق است و واقعیت دارد و هیچ شکی در آن نیست؛ و گواهی می‌دهد به اینکه خداوند برانگیزنده از درون قبرهاست. این حرکت من نه برای سرکشی و طغیان و نه از روی هوای نفس است و نه برای انجام کاری تباه و ستم بر کسی می‌باشد، تنها آنچه مرا به این جنبش عظیم دعوت می‌کند، طلب اصلاح امت جدم بر پایه مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر آن هم با شیوه جدم رسول الله (ص) و پدرم علی فرزند ابی‌طالب می‌باشد. پس هر کس که در برابر دعوت من، حق را از من پذیرفت چه بهتر و هر کس نپذیرفت، پایداری می‌کنم تا خداوند بین من و آن قوم داوری کند که او بهترین حکم‌کنندگان است؛ و این سفارش من است بتو ای برادر و توفیق را جز از خدای نخواهم و تنها بر وی توکل می‌کنم و به سوی او باز می‌گردم» (بحارالانوار - ج ۴۴ - ص

ج - همچنین برای دستیابی به تحلیل تطبیقی از عاشورای حسین باید به این سؤال مهم پاسخ بدهیم که چرا خود امام حسین هدف برونی کردن قیامت در فرایند پسا مرگ معاویه بن ابی‌سفیان (در ۱۵ رجب سال ۶۰ هجری) در منشور حرکت عاشورای خود (در وصیتنامه به برادرش محمد بن حنفیه که در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری قبل از هجرت از مدینه به مکه خطاب به او می‌نویسد) انجام اصلاحات انقلابی در چارچوب مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، آن هم با شیوه پیامبر اسلام و امام علی تعریف می‌نماید، نه تشکیل حکومت اسلامی، آنچنانکه طرفداران رویکرد انطباقی در تحلیل خود از پروسه پنج ماه و دوازده روز عاشورا مطرح می‌کنند؟
قبل از پاسخ به این سؤال لازم به ذکر است که امام حسین قبل از هجرت از مدینه به مکه (که شبانگاه ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری صورت گرفت) و پس از امتناع از بیعت با یزید، برادرش محمد بن حنفیه را به عنوان نماینده‌اش در مدینه معرفی می‌کند و در این معرفی نامه خطاب به محمد بن حنفیه، منشور حرکت خودش را به شکل وصیتنامه اینچنین می‌نویسد:
«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا مَا أَوْصَى بِهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ إِلَى أَخِيهِ مُحَمَّدٍ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ الْحَنْفِيَةِ: أَنْ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ. وَأَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، جَاءَ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِ الْحَقِّ. وَأَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ حَقٌّ. وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا. وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ. إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مَفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْأَعْضَالِحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَسِيرَةِ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ. فَمَنْ قَبِلَنِي بِقَبُولِ الْحَقِّ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْحَقِّ، وَمَنْ رَدَّ عَلَيَّ هَذَا أَصْبِرُ حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَ الْقَوْمِ بِالْحَقِّ؛ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ. وَهَذِهِ وَصِيَّتِي إِلَيْكَ يَا أَخِي؛ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ - به نام خداوندی که بر همه مخلوقاتش هم رحمان است و هم رحیم،

آنچه که از این منشور اعلام شده امام حسین (وصیتنامه امام حسین به برادرش محمد بن حنفیه) برای ما قابل فهم است اینک:

۱ - امام حسین قبل از هجرت و شروع حرکتش و فاز برونی کردن جنبش حق طلبانه‌اش «جهت مقابله کردن با تبلیغات سوء دستگاه‌های تبلیغاتی حکومت بنی‌امیه، شهادت به توحید و نبوت و معاد یعنی اصول اسلام می‌دهد» چرا که او خوب می‌داند که «از بعد از امتناع او از بیعت کردن با یزید و هجرت از مدینه به مکه و برونی کردن حرکت جنبش حق طلبانه‌اش، دستگاه‌های تبلیغاتی بنی‌امیه و یزید او را به ایجاد فتنه و تفرقه در جوامع مسلمین و سرکشی و طغیان و ارتداد از دین و توحید و باغی و طاغی بودنش، حرکتش را محکوم خواهند کرد.»

پر واضح است که امام حسین «با این شهادت به توحید و نبوت و معاد، پیشاپیش دستگاه‌های تبلیغاتی بنی‌امیه را سترون و خلع سلاح تبلیغاتی می‌نماید». لذا، در همین رابطه است که در ادامه آن می‌گوید: «من نه سرکشم و نه طاغی و نه باغی و نه ستمکار بلکه هدف من اصلاح جامعه و امت جدم بر پایه مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر، آن هم با شیوه پیامبر اسلام و پدرم علی بن ابی طالب می‌باشد». یادمان باشد که قبل از اعلام شهادت به توحید و نبوت و معاد توسط امام حسین در این منشور حرکت عاشورای خود با همین شیوه «ابوذر غفاری زمانی که توسط عثمان و معاویه می‌خواستند او را به ربه تبعید کنند، در حضور بدرقه کنندگان که در رأس آنها امام علی و فرزندان او امام حسن و امام حسین بودند، خطاب به آنها منشور حرکت اعتراضی خودش را با اعلام شهادت به توحید و نبوت و معاد شروع کرد تا دستگاه‌های تبلیغاتی نظام عثمانی جهت سترون کردن حرکتش، خلع شعار کنند.»

۲ - در این منشور حرکت عاشورا «امام حسین هدف حرکت و هجرت و قیامش را اصلاح جامعه و امت رسول

الله مطرح می‌نماید» که خود این امر نشان دهنده آن است که آنچنانکه امام علی در اعلام منشور خلافت خودش (پس از قبول خلافت تحت فشار کنش‌گران جنبش عدالت‌خواه مردم مصر و مدینه) و در نخستین خطبه خود (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۶ - ص ۵۷ - سطر پنجم به بعد) اعلام کرده بود، امام حسین هم در آن شرایط در تحلیل سیاسی - اجتماعی - اقتصادی که از جوامع مسلمین داشته است، مانند امام علی بر این باور بوده است که «جوامع مسلمین یا امت رسول الله در فرایند پسا وفات پیامبر اسلام به انحراف کشیده شده است و لذا وظیفه فوری او و یارانش (در جنبش حق طلبانه) اصلاح انقلابی جامعه می‌باشد، آن هم بر پایه بسترسازی جهت اعتلای جنبش‌های اعتراضی عدالت‌خواهانه و حق طلبانه تکوین یافته از پائین مردم، نه از طریق کسب حکومت و کسب قدرت و اجرای احکام فقهی آنچنانکه طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا در طول بیش از نیم قرن گذشته بر طبل آن می‌کوبند.»

۳ - دومین موضوعی که امام حسین در منشور حرکت خودش پس از طرح اصلاح انقلابی جامعه (به عنوان هدف حرکت خودش) مطرح می‌کند، «موضوع جوهر حرکتش است که در این منشور امام حسین جوهر حرکتش را بر پایه مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر تعریف می‌نماید» که این کاملاً «برعکس داوری طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا است، زیرا آنها جوهر حرکت امام حسین در پروسه حرکت عاشورا بر پایه فرمول تعیین تکلیف توسط کسب قدرت، تعریف می‌کنند.»

۴ - سومین موضوعی که امام حسین در منشور حرکت عاشورای خود (همان وصیت نامه به برادرش محمد بن حنفیه) مطرح می‌کند، «شیوه مبارزه برای اصلاح انقلابی جامعه می‌باشد» که در این منشور امام حسین «بر شیوه مبارزه به شکل شیوه مبارزه پیامبر اسلام و امام علی تکیه می‌نماید» بنابراین از آنجائیکه شیوه مبارزه پیامبر اسلام بر پایه ۱۳ سال حرکت مکی به صورت جنبش آگاهی‌بخش و

رهائی‌بخش تکوین یافته از پائین بوده است و شیوه مبارزه امام علی در فرایند ۲۵ سال پسا وفات پیامبر اسلام بر پایه تکوین جنبش آگاهی‌بخش و جنبش عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین بوده است، می‌توانیم داوری کنیم که در منشور حرکت عاشورا امام حسین، او «بر شیوه جنبشی آگاهی‌بخش و حق‌طلبانه تکوین یافته از پائین تکیه داشته است، نه شیوه جنگ مسلحانه آنچنانکه ابن عباس در مکه به امام حسین پیشنهاد کرد و امام حسین آن شیوه جنگ مسلحانه پیشنهادی ابن عباس را رد کرد و در برابر شیوه مبارزه مسلحانه پیشنهادی ابن عباس، بر شیوه جنبشی و رفتن به کوفه تکیه کرد.»

باری، در این رابطه است که ما می‌توانیم در پاسخ به سؤال فوق که (چرا خود امام حسین در منشور حرکتش یا وصیت نامه‌اش به محمد بن حنفیه هدف برونی کردن قیامش، در فرایند پسامرگ معاویه بن ابی سفیان، اصلاح جوامع مسلمین یا امت پیامبر اسلام آن هم بر پایه مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر و با شیوه مبارزه جنبشی و آگاهی‌بخش و رهائی‌بخش و عدالت‌طلبانه پیامبر اسلام و امام علی تعریف می‌کند، نه کسب قدرت سیاسی و نه تشکیل حکومت اسلامی؟) بگوئیم که:

اولاً امام حسین با این منشور حرکتش (و یا با این وصیت نامه‌اش) و با این تعریف از هدف حرکتش می‌خواهد به همگان و آیندگان تاریخ بگوید که «امتناع او از بیعت با یزید، همه هدف حرکتش نبوده است، بلکه استارت و شروع حرکتش در این زمان می‌باشد.»

ثانیاً امام حسین در این منشور با تعریف استراتژی و تاکتیک و هدف حرکتش در پروسه عاشورا یعنی با بیان «وَإِنَّمَا حَرَجْتُ لَطَلِبِ الْأَعْضَالِحِ فِي أُمَّه جَدِّي مُحَمَّدٍ؛ أَرِيدُ أَنْ عَامَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَسِيرَةِ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - اصلاح امه پیامبر اسلام بر پایه مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر و با شیوه و متد خود پیامبر اسلام و امام علی» می‌خواهد مانند امام علی (نهج‌البلاغه صبحی الصالح -

خطبه ۹۲ - ص ۱۳۶ - سطر هشتم به بعد) که در برابر کنش‌گران جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه پس از به قتل رساندن عثمان و تعیین آلترناتیوی او مطرح کرده بود و امام علی در این خطبه استراتژی خودش با جمله «دَعُونِي وَ التَّمَسُّوا غَيْرِي... وَ أَنَا لَكُمْ وَزِيْرًا خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيرًا» در خصوص عدم قبول قدرت و حکومت مطرح می‌کند و هرگز هدف خودش را تشکیل حکومت اسلامی (آنچنانکه طرفداران رویکرد انطباقی بیش از نیم قرن است که بر طبل آن می‌کوبند) مطرح نمی‌کند، بنابراین امام حسین هم در منشور حرکت عاشورای خود به صراحت اعلام می‌کند که «هدفش تشکیل حکومت اسلامی و کسب قدرت سیاسی و حرکت از بالا نیست، بلکه تنها به دنبال حرکت از پائین آن هم به شکل عملی و نظری در چارچوب استراتژی اصلاح جامعه و امت پیامبر اسلام و بر پایه مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر آن هم با شیوه و متد خود پیامبر اسلام و امام علی می‌باشد.» ثالثاً عنایت داشته باشیم که امام حسین در منشور حرکت خودش (و یا در وصیتنامه‌اش به برادرش محمد بن حنفیه در زمان هجرت از مدینه به مکه در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری) در کنار طرح اعلام رسمی بیرونی و علنی کردن جنبش حق‌طلبانه خودش در فرایند پسامرگ معاویه بن ابی سفیان (که در ۱۵ رجب سال ۶۰ اتفاق افتاد) با بیان «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا مَفْسِدًا» و پس از اینکه در آغاز این منشور و مرامنامه جنبش حق‌طلبانه‌اش توسط «طرح اصول توحید و نبوت و معاد به عنوان جهان‌بینی و ایدئولوژی جنبش حق‌طلبانه‌اش» به طرح موضوع اصلاح امه جدی، یا استراتژی جنبش حق‌طلبانه خودش می‌پردازد، در «چارچوب استراتژی اصلاح امت و یا جامعه پیامبر اسلام است که او به طرح امر به معروف و نهی از منکر (آن هم با شیوه خود پیامبر اسلام و امام علی) به مسئولیت، به عنوان موتور حرکتش می‌پردازد.»

ادامه دارد

«سوره شوری» تبیین مبانی

«عدالت‌محور» و «شوری‌محور» اسلام قرآنی

در پستر جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام

بر پایه «وحی نبوی»

«وَأَمْرٌ لِّأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ»، «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»

می‌گوید) پیش از آنکه یک پدیده اجتماعی و سیاسی و قراردادی بین ملت و دولت باشد، یک امر وجودی و انسانی است که موضوع آن انسان می‌باشد و همه انسان‌ها هم در آن به صورت بالسویه برخوردار می‌باشند»
«وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا» - هرگز بنده دیگری مباش در حالی که خدا تو را آزاد آفریده است»
 (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - جزء دوم - نامه ۳۱ - ص ۴۰۱ - سطر ۱۲).

ب - از نظر قرآن «آزادی آنچنانکه برای فرد یک امر وجودی و انسانی می‌باشد، برای جامعه هم به عنوان یک حق و ارزش انسانی - اجتماعی است» چراکه همه انسان‌ها در برابر تمامی حقوق انسانی و اجتماعی مساویند و هیچ انسانی در هیچ عرصه حق خدائی کردن بر جامعه و بر مردم ندارد: **«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ**

۹ - مبنای دموکراسی مستقیم یا دموکراسی مشارکتی بر نظام شورائی تکوین یافته از پائین نیز استوار می‌باشد؛ به بیان دیگر، «بدون نظام شورائی فراگیر و همگانی و تکوین یافته از پائین امکان تحقق دموکراسی مشارکتی یا دموکراسی مستقیم در جامعه وجود ندارد.»

۱۰ - نظام شورائی تکوین یافته از پائین، حتی در شرایط انقلابی و یا موقعیت انقلابی در جامعه، بدون فراهم شدن شرایط ذهنی آن توسط پیشگامان، نمی‌تواند به صورت خود به خودی تکوین پیدا کند؛ به عبارت دیگر «نظام شورائی فراگیر تکوین یافته از پائین، حرکتی سازمان یافته دیالکتیکی بر پایه آگاهی‌گری و سازمان‌یابی تکوین یافته از پائین می‌باشد نه تزریق شده از بالا.»

۱۱ - از همه این‌ها مهم‌تر اینکه «لازمه تحقق شوراها به عنوان یک نظام تکوین یافته از پائین، جایگاه آزادی در عرصه فردی و اجتماعی به لحاظ شرایط عینی و ذهنی در آن جامعه می‌باشد» به بیان دیگر «تا زمانی که در جامعه آزادی به لحاظ عینی و ذهنی نهادینه نشود، صحبت از نظام شورائی تکوین یافته از پائین کردن یک شوخی بیش نیست» بنابراین، برای اینکه بتوانیم در باره جوهر شوری (شورا) در قرآن تبیین و تفسیر بکنیم، قبل از همه باید به جایگاه آزادی (فردی و اجتماعی و اعتقادی) در رویکرد قرآن بپردازیم. شاید بهتر باشد که بگوئیم «تا زمانی که نتوانیم در باب جایگاه آزادی در قرآن آگاهی پیدا کنیم، هرگز نخواهیم توانست در باب جوهر اصل شوری (شورا) در قرآن تبیینی ارائه بدهیم». در رابطه با جایگاه آزادی در رویکرد قرآن است که باید به این موارد عنایت داشته باشیم:

الف - «آزادی (آنچنانکه امام علی در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه صبحی الصالح

دُونِ اللّٰهِ... - بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است، بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچگونه شریکی نیاوریم و هیچکس دیگری را به جای خداوند، به خدائی برنگیریم» (سوره آل عمران - آیه ۶۴).

ج - هدف بعثت انبیاء از نظر قرآن آزادسازی انسان‌ها از بند اغلال حاکم بر آنهاست. «... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» - پیامبری را پیروی می‌نمایند که بندها را از دست و پایشان بگسلد» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

د - در رویکرد قرآن «ارزش انسان به آزادی عقیده و نحوه ایمان و اعتقاد او بستگی دارد» و لذا «قرآن دین و هر نوع عقیده اجباری را نفی می‌نماید و تنها بر تبیین حقایق تکیه می‌نماید نه بر تحمیل عقاید» «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» - در پذیرش دین هیچ اکراهی نیست چراکه راه رشد و راه غی تبیین شده است پس نیاز به تحمیل ندارد» (سوره بقره - آیه ۲۵۶).

ه - «دعوت به حرکت باید بر پایه آگاهی باشد و نه زور»، «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي...» - (ای پیامبر) بگو این است راه من و راه آن که پیروی من کند و دعوت کن مردم را بر پایه آگاهی» (سوره یوسف - آیه ۱۰۸)؛ به بیان دیگر از نظر قرآن «رمز انتخاب انسان در گرو آگاهی است»، «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» - چیزی را که به آن آگاهی نداری دنبال مکن» (سوره اسراء - آیه ۳۶).

باری تا اینجا با یک نگاه اجمالی و کیسولی به آنچه که مطرح کردیم، می‌توانیم اینچنین جمع‌بندی کنیم که:

یک - در سوره شوری (شورا) که از سور مکی قرآن می‌باشد، وجه تسمیه عنوان این سوره به خاطر بخشی از آیه ۳۸ این سوره می‌باشد که قرآن می‌فرماید: «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» - امورشان در بینشان بر پایه شورا انجام می‌دهند». البته این بخش از آیه ۳۸ سوره شوری، آنچنان دارای اهمیت می‌باشد که پیامبر اسلام

نام این سوره را (که شامل ۵۳ آیه می‌باشد) سوره شوری گذاشته است و خود این موضوع نشان دهنده این است که آنچه برای پیامبر اسلام بیش از همه در تسمیه عنوان این سوره دارای اهمیت بوده است همین بخش آیه شوری در این سوره می‌باشد؛ و لهذا در این رابطه است که ما نتیجه‌گیری کردیم که «شوری (شورا) در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام یک اصل است نه یک امر دستوری موقت برای خالی نبودن عریضه» و به خاطر همین جایگاه اصل شوری (شورا) در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام است که می‌توانیم داوری کنیم که «فهم اصل شورا (در آیه ۳۸) در گروه فهم اصل عدالت اجتماعی (مطرح شده در آیه ۱۵ سوره شوری: «... وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ...» - من مأمور شده‌ام تا مساوات و برابری بین شما حاکم کنم)» می‌باشد.

یادمان باشد که «جمع‌آوری آیات قرآن و آرایش آیات و صورت‌بندی آنها در سور مختلف و نامگذاری سوره‌ها همه و همه توسط خود پیامبر اسلام آن هم در فرایند ده ساله مدنی صورت گرفته است» و هیچکدام از این امور توسط پیامبر اسلام «بدون هدف و منظور مشخص و تصادفی نبوده است» بنابراین، برای فهم و تفسیر قرآن موظفیم تمامی این معماری‌های پیامبر اسلام در تدوین و صورت‌بندی و آرایش آیات قرآن در نظر بگیریم.

دو - به علت «جایگاه محوری آیه شوری (در سوره شوری که بخشی از آیه ۳۸ می‌باشد) و همچنین به علت طرح عدالت اجتماعی در سوره شوری به صورت یک اصل است که ما مجبوریم در تبیین تئوریک این دو اصل محوری در سوره شوری، این دو اصل محوری را در پیوند با یکدیگر تئوریزه کنیم، نه به صورت جدا از هم». در این رابطه مقدماتی ضوابطی تئوریک جهت فهم این دو اصل محوری لازم است، از جمله مهم‌ترین آنها اینکه منهای اینکه قرآن و پیامبر اسلام عدالت اجتماعی و شوری را به صورت دو اصل مطرح می‌کند (نه امور فرعی و حاشیه‌ای) مهم‌تر از آن اینکه «قرآن و پیامبر اسلام و

امام علی در نهج البلاغه اصول عدالت اجتماعی و شوری را به عنوان دو اصل فرادینی مطرح می‌نمایند؛ و در ادامه همین نتیجه‌گیری است که می‌توانیم مطرح کنیم که «موضوع عدالت اجتماعی و شوری برای پیامبر اسلام و قرآن و امام علی جامعه است» و «هدف از تکیه بر دو اصل عدالت اجتماعی و شوری توسط آنها سازمان‌یابی جامعه به صورت جامعه‌محور (نه نخبه‌محور و نه طبقه‌محور و نه حزب‌محور) می‌باشد»؛ و علی‌هذا، از اینجا است که ما نتیجه‌گیری کردیم که «دو اصل عدالت اجتماعی و شوری با این نگاه و با این رویکرد، تنها در شکل یک نظام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی فراگیر و همگانی قابل تحقق می‌باشند، نه به صورت یک نهاد تزریق شده از بالا توسط بالائی‌های قدرت» آنچنانکه در چهار دهه گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط مهمل قرار دادن این دو اصل بنیادین (عدالت اجتماعی و شوری) و تبیین کردن آنها در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی و با روش دستوری به عنوان نهاد تزریقی از بالا (از فردای شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران تا به امروز) تلاش کرده است تا با خیال خام خود (به قول امام علی به صورت: «كَلِمَةُ حَقٍّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ» نهج البلاغه - صبحی الصالح خطبه ۴۰ - ص ۸۲ - سطر ۱۰) مشروعیت و مقبولیت از دست رفته این رژیم را باز تولید کنند.

سه - در چارچوب رویکرد نظام‌مند و خودجوش و خودسازمانده و تکوین یافته از پائین دو اصل عدالت اجتماعی و شوری (شورا) بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده و هستیم که تنها به صورت نظام‌مند دینامیکی (نه نهادمند مکانیکی) خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین آن هم با شکل جامعه‌محور (نه طبقه‌محور و نه حزب‌محور

و نه نخبه‌محور و نه نهادمحور و نه به صورت تزریق شده از بالا) است که امکان تحقق دموکراسی مستقیم و مشارکتی (نه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری) در جامعه وجود پیدا می‌کند و قطعاً «بدون نظام شورائی دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین هرگز و هرگز نه تنها امکان دستیابی و تحقق دموکراسی مستقیم و مشارکتی (نه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری) در جامعه ایران وجود پیدا نمی‌کند و نه تنها امکان به چالش کشیدن نظام‌مند سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته موجود وجود ندارد»، از همه مهمتر اینکه «امکان نهادینه کردن درازمدت دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع عادلانه و اجتماعی و دموکراتیک سه مؤلفه قدرت و ثروت و اطلاعات جهت مبارزه سلبی و ایجابی با زر و زور و تزویر حاکم) هم وجود ندارد». لذا در همین رابطه است که علی‌الدوام بر این باوریم که «عامل شکست نهادینه شدن دموکراسی در کشور ایران در زمان دولت ۲۷ ماهه دکتر محمد مصدق (تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران) باید در شکل تزریقی این دموکراسی از بالا به صورت دولتی و دستوری تعریف نمائیم، زیرا صورت شورائی نظام‌مند و دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین نداشت.» ▶

ادامه دارد

«فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه»

برای

«فهم و شناخت تطبیقی قرآن»

اسماء علی بر بوتراب یا ابوتراب تکیه می‌کند چراکه کنیه ابوتراب پیغمبر به امام علی داد و لذا به همین دلیل بود که امام علی این کنیه را بیش از سایر کنیه‌های خود دوست می‌داشت. البته اقبال در تفسیر کنیه ابوتراب (که به معنای پدر خاک است) می‌گوید: «از آنجائیکه امام علی توانست در چارچوب خودسازی وجودی و آگزیتانسی در بستر تجربه دینی فرایند ضبط نفس خودش را بر اقلیم تن خودش (که خاک می‌باشد) مسلط بسازد پیامبر اسلام به او کنیه ابوتراب (پدر خاک) داد». مع هذا از اینجا است که اقبال در ابیات فوق می‌گوید:

خاک تاریکی که نام او تن است

عقل از بیداد او در شینون است

شیر حق (امام علی) این خاک را

تسخیر کرد

این گل تاریک را اکسیر کرد

مرتضی (اشاره به امام علی) کز تیغ

او حق روشن است

بوتراب از فتح اقلیم تن است

هرکه در آفاق گردد بوتراب

بازگرداند زمغرب آفتاب

آنچه در ابیات فوق محمد اقبال در توصیف ابعاد شخصیت امام علی برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - اقبال در ابیات آغازین فوق معتقد است که علاوه بر اینکه «سرمایه و ایمان توسط عشق علی قابل تعریف می‌باشد» یا به بیان دیگر علاوه بر اینکه «ایمان علی بر عشق او استوار است» او بر این باور است که «سرچشمه ایمان و عشق خود او (اقبال) هم ایمان و عشق به علی می‌باشد» لذا در همین رابطه است که در ابیات فوق او می‌گوید:

زمزم آر جوشد ز خاک من ازوست می اگر ریزد ز تاک من ازوست

خاکم و از مهر او آئینه‌ام می‌توان دیدن نوا در سینه‌ام

آنچنانکه به وضوح از این دو بیت آغازین ابیات فوق آشکار می‌باشد، «اقبال عشق و ایمان خودش را در برابر عشق و ایمان علی چون خاکی می‌داند که این خاک در برابر عشق و ایمان علی معنی پیدا کرده است». پر واضح است که «اقبال هرگز مرد اغراق‌گوئی نبوده است» لذا از اینجا است که آنچنانکه مولوی هم در وصف امام علی می‌گوید:

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای

از تو بر من تافت چون داری نهان می‌فشانی نور چون مه بی‌زبان

چشم تو ادراک غیب آموخته چشم‌های حاضران بر دوخته

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۲

می‌توانیم داوری کنیم که «ایمان و عشق علی سرسلسله‌جنبان عرفان و عشق در عرفای مسلمان بوده است». لهدا محمد اقبال در ابیات فوق «عشق و ایمان علی و خودش را عشق و ایمان جوششی می‌داند نه عشق و ایمان کوششی» و بدین ترتیب است که او چشمه عشق و ایمان خودش را به چشمه زمزم تشبیه می‌کند و آبشخور این چشمه جوششی زمزم ایمان خودش را از چشمه زمزم عشق ایمان علی می‌داند:

زمزم آر جوشد ز خاک من ازوست می اگر ریزد ز تاک من ازوست

ب - اقبال در ابیات فوق اشاره‌ای هم به اسماء مختلف علی می‌کند و از همه

ج - اقبال در ابیات فوق بر این باور است که «عشق و ایمان علی مولود و سنتز ضبط نفس یا مسلط شدن امام علی بر اقلیم تن در بستر تجربه دینی بوده است» و لذا همین مسلط شدن امام علی بر اقلیم تن (در بستر تجربه دینی) بوده است که باعث گردیده تا علی به آگاهی عظیم همه جانبه و خودآگاهی دست پیدا کند و مراتب عالی معراج وجودی را طی کند تا آنجا که باید گفت که «تمام علم و آگاهی و خودآگاهی امام علی مولود همین تجربه آگزیستانسی و وجودی او در چارچوب تجربه دینی بوده است» همان علم و آگاهی و خودآگاهی که مولوی در توصیف آن در مثنوی می‌گوید:

آینه دل چون شود صافی و پاک

نقش‌ها بینی برون از آب خاک

هم بینی نقش و هم نقاش را

فرش دولت را و هم فراش را

هرکه را باشد زسینه فتح باب

او زهر سینه ببیند آفتاب

نور باید پاک از تقلید و عول

تا شناسد مرد را بی‌فعل و قول

در رود در قلب او از راه عقل

نقد او ببند نباشد بند نقل

از اینجا است که در ابیات فوق از نظر محمد اقبال پیامبر اسلام در توصیف شخصیت امام علی می‌فرماید: «أنا مدينة العلم وعلی بابها» (اقبال (در ابیات فوق) در تفسیر این حدیث پیامبر اسلام در وصف امام علی می‌گوید:

ذات او دروازه شهر علوم

زیر فرمانش حجاز و چین و روم

زیر پاش اینجا شکوه خیر است

دست او آنجا قسیم کوثر است

از خودآگاهی یدالهی کند

از یدالهی شهنشاهی کند

البته تفسیر مولوی در باب توصیف شخصیت امام علی در چارچوب حدیث «أنا مدينة العلم وعلی بابها» پیامبر اسلام بدین ترتیب است: «باب بودن امام علی برای مدینه علم پیامبر اسلام به این خاطر است که کسانی که می‌خواهند از مدینه پیامبر اسلام بهره‌مند بشوند باید از طریق باب این مدینه (امام علی) با خود مدینه (پیامبر اسلام) ارتباط پیدا نمایند». به بیان دیگر از نگاه مولوی «ارتباط مستقیم با مدینه علم یعنی پیامبر اسلام برای همه کس امکان‌پذیر نمی‌باشد ما باید از طریق امام علی با پیامبر اتصال پیدا کنیم». مع الوصف از اینجا است که مولوی خطاب به امام علی می‌گوید:

چون تو بایی آن مدینه علم را

چون شعاعی آفتاب حلم را

باز باش ای باب بر جویای باب

تا رسد از تو قشور اندر لباب

باز باش ای باب رحمت تا ابد

بارگاه ما له کفوا احد

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۳

البته مولوی با همین رویکرد است که حدیث پیامبر اسلام در واقعه غدیر خم در توصیف شخصیت امام علی که فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَال مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ انصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ» اینچنین تفسیر می‌کند:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد

نام خود و آن علی مولا نهاد

گفت هر کاو را منم مولا و دوست

ابن عم من علی مولای اوست

کیست مولا آنکه آزادت کند

بند رقیبت زیایت وا کند

چون به آزادی نبوت هادی است

مومنان را زانیا آزادی است

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹

د - محمد اقبال لاهوری در ابیات فوق در ادامه توصیف شخصیت امام علی «به توصیف عشق و ایمان علی می‌پردازد و در این رابطه خودویژگی عشق در رویکرد امام علی را به عنوان یک تجربه دینی سخت و مشکل تعریف می‌نماید»؛ به عبارت دیگر از نگاه اقبال «عشق و ایمان علی از دل سختی‌ها و پراکسیس سخت جامعه‌سازانه او حاصل شده است نه توسط تجربه فردی و دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه‌گریز صوفیانه». لذا به همین دلیل است که اقبال در ابیات فوق می‌گوید:

عشق با دشوار ورزیدن خوش است

چون خلیل از شعله گل چیدن خوشست

(اشاره به داستان ورود ابراهیم خلیل به آتش و گلستان شدن آتش بر او می‌باشد)

آزماید صاحب قلب سلیم

زور خود را از مهمات عظیم

در همین رابطه است که مولوی در دفتر اول مثنوی در خصوص پروسه تکوین این علم و آگاهی و عشق و ایمان می‌گوید:

حس دنیا نردبان این جهان

حس عقبی نردبان آسمان

صحت این حس بجوئید از طبیب

صحت آن حس بخواهید از حبیب

صحت این حس زمعموری تن

صحت آن حس زتخریب بدن

شاه جان مرجسم را ویران کند

بعد ویرانیش آبادان کند

ای خنک جانی که بهر عشق و حال

بذل کرد او خان و مان و ملک و مال

کرد ویران خانه بهر گنج زر

وز همان گنجش کند معمورتر

آب را ببرید و جو را پاک کرد

بعد از آن در جو روان کرد آب خورد

پوست را بشکافت پیکان را کشید

پوست تازه بعد از آتش بر دمید

قلعه ویران کرد و از کافر ستد

بعد از آن بر ساختش صد برج و سد

کار بی‌چون را که کیفیت نهد

این که گفتم هم ضرورت می‌دهد

گه چنین بنماید و گه ضد این

جز که حیرانی نباشد کار دین

کاملان کز سر تحقیق آگه‌اند

بی‌خود و حیران و مست و واله‌اند

نه چنین حیران که پشتش سوی اوست

بل چنان حیران که غرق و مست دوست

آن یکی را روی او شد سوی دوست

و این یکی را روی او خود روی اوست

روی هر یک می‌نگر می‌دار پاس

بوک گردی تو زخدمت رو شناس

چون بسی ابلیس آدم روی هست

پس بهر دستی نشاید داد دست

زانک صیاد آورد بانگ صفیر

تا فریب مرغ را آن مرغ گیر

بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش

از هوا آید بیابد دام و نیش

حرف درویشان بدزد مرد دون

تا بخواند بر سلیمی زآن فسون

کار مردان روشنی و گرمیست

کار دو نان حیلہ بی‌شرمیست

شیر پشمین از برای گد کنند

بو مسیلم را لقب احمد کنند

بومسیلم را لقب کذاب ماند

مر محمد را اولوالالباب ماند

آن شراب حق ختامش مشک ناب

باده را ختمش بود گند و عذاب

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ و ۸۱ - ابیات ۵۰۳ تا ۵۲۳ ▶

ادامه دارد

رابطه «دین و توحید»

با مثلث «دنیا، آخرت و قدرت»

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

و با هم متضاد نمی‌داند. اساساً دنیا اصل است و زندگی پیش از مرگ اصل است و آخرت فرع بر دنیا است. آخرت محصول طبیعی و منطقی زندگی دنیاست» (م. آ - ج ۲۲ - ص ۱۳۶).

در خصوص جایگاه انسان در وجود، (بر خلاف انسان هابزی که انسان را گرگ انسان می‌داند) شریعتی هم مانند اقبال در چارچوب تبیین وجود دیالکتیکی انسان با استعداد برتری روح خدا بر لجن می‌گوید:

«در انسان خدا نهفته است، گل آن را فرو پوشیده است. انسان یک موجود طبیعی است که روح الهی را در خویش پنهان دارد. این تنها موجود ثنوی هستی است، خدا آگاه و اراده و آفرینندگی مطلق است. طبیعت نظامی فاقد اراده و احساس و ابداع و آدمی تنها موجودی نیمه خاک - نیمه خدا و شگفتا، جمع دو نقیض، جمع دو مطلق، جمع دو بی‌نهایت، با

باری، در مقایسه بین اندیشه‌های معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی می‌توانیم اینچنین جمع‌بندی کنیم که:

اولاً - در منظومه معرفتی و سپهر اندیشه‌های معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «آنچنانکه دین مزرعه آخرت می‌باشد و آخرت میوه‌ای است که از درخت دنیا حاصل می‌شود و بدون درخت دنیا اصلاً میوه‌ای به نام آخرت نه برای فرد و نه برای جامعه حاصل نمی‌شود و تکوین آخرت ورای دنیا امری بی‌معنی می‌باشد» بنابراین، «هدف قرار دادن دین خارج از انسان و جامعه امری بلاموضوع می‌باشد.»

ثانیاً - در دیسکورس اقبال و شریعتی دین حقیقی (نه دین کاذب یا ادیان باطل آنچنانکه در سوره کافرون مطرح شده) «راهی است از انسان تا خدا و تنها توسط دین است که اتصال مستمر بین انسان و جامعه انسانی با خداوند ممکن می‌شود». پس در رویکرد اقبال و شریعتی، «نه دین غایتی باطنی‌گری حلقه هانری کربن معنی دارد و نه دین ابزاری اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی»؛ و از اینجا است که در رویکرد اقبال و شریعتی، «دین حقیقی راه است، راهی از لجن تا خدا که انسان را از پستی و جمود و جهل و زندگی لجنی و خوی ابلیسی به سوی بلندی و حرکت و بینایی و زندگی روحی و خوی خدایی می‌برد». لذا در این رابطه است که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور هستند که «اگر برد، دین است و اگر نبرد، یا راه غلط رفته‌ای و یا غلط راه رفته‌ی و این هر دو یکی است» و باز در چارچوب همین رویکرد به دین است که همچنانکه اقبال در اشعار فوق مطرح کرده است، شریعتی هم در خصوص آخرت و معاد می‌گوید:

«فلسفه معاد (آخرت) در اسلام راستین، فلسفه نفی معاش نیست وسیله‌ی در دست طبقه روحانی و زورمند و زراندوز برای اغفال مردم از زندگی مادی و از توجه به جهان و جامعه نیست. بهشت آخرت در اسلام حقیقی، امید واهی‌یی برای جبران دوزخ دنیا نیست. اسلام معاش و معاد را، مادیت و معنویت را، دنیا و آخرت را از هم جدا نمی‌کند

چه تعبیری بلیغ‌تر از آن چه قرآن گفته است: انسان روح خداوند و لجن رسوبی زمین، یک عالم صغیر، یعنی طبیعتی که در آن خدا هست» (م. آ - ج ۱۳ - ص ۱۳۵).

در خصوص قرآن نه تنها این کتاب را بر پایه خشونت‌گرایی و اقتدارگرایی و تألیف محمد و نمایش شخصیت و زمان و جامعه و فرهنگ زمانه محمد نمی‌داند بلکه برعکس بر این باور است که: «قرآن یک کتاب اعتقادی است، یک کتاب هدایتی و یک کتاب انسان‌سازی است. برای این است که انسان را آگاه کند، بیدار کند، به خود بیاورد، شخصیت ببخشد و به او احساس بیداری و مسئولیت بدهد. رسالت نهایی قرآن، آموزش حکمت، یعنی آگاهی‌بخشی به انسان، به انسان‌ها است و روشنگری و حرکت بخشیدن و بیداری دادن و تکامل یافتن انسان در مسیر فطرت خودش و برای رسیدن به نهایت ایده‌آل است و استقرار قسط و عدلی است که همیشه بعد از ارسال انبیاء تکرار می‌کند» (م. آ - ج ۱۷ - ص ۱۵).

در خصوص دین که در بستر اسلام تاریخی به دنبال سودای قدرت بوده است می‌گوید:

«تسنن اموی با تشیع صفوی دشمن همدیگرند، با هم در حال جنگ‌اند. مقصودم از تسنن اموی، مذهب دولتی است، اسلام دولتی است که همواره زیربنای طبقه حاکم و در رأس‌اش نظام خلافت و سلاطین و حکام غزنوی و مغولی و تیموری و ایلخانی و... است که زیربنای‌شان از نظر اعتقادی و ایدئولوژیک مذهب بوده؛ و از ائمه و قضات و روحانیون اهل سنت، آن‌هایی که پاک بودند، غالباً دنبال تصوف رفتند و مردم را رها کردند. آن‌هایی هم که نجس بودند، جزء ظلمه شدند و برای آنها مذهب، قرآن، سنت، روایت و حدیث، همه را توجیه کردند. در این طرف، تشیع صفوی ترکیبی است از

تصوف، ملیت ایرانی و نهادهای سلطنت ساسانی و روپوشی از مذهب که با تشیع و مبانی اعتقادی تشیع علوی توجیه شده و اصلاً از نظر بیانی منطبق شده. چنان‌که تسنن اموی هم عبارت است از نظام اشرافیت جاهلی و حکومت کیخسروی و قیصری و طبقه حاکمی که همیشه پیش از اسلام و بعد از اسلام حکومت می‌کرده، این تسنن است که به دروغ خودش را با سنت پیغمبر اسلام توجیه کرده. این است که تسنن اموی که حاکم است، سنت خلافت است؛ و تشیع صفوی، تشیع حکومت است، این شیعه دولتی است؛ و آن هم سنی دولتی است و با هم در جنگ‌اند؛ اما تسنن محمد و تشیع علی دو کلمه کاملاً مترادف است» (م. آ - ج ۱۸ - ص ۳۲۸).

باز در خصوص تفاوت اسلام تاریخی در سودای قدرت با اسلام تاریخی در سودای مبارزه با صاحب قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر می‌گوید:

«ما به یک انقلاب فکری احتیاج داریم تا اسلام توجیهی و تمکینی و تسلیمی و سنتی را تبدیل به یک اسلام انتقادی و اعتراضی و تهاجمی بکنیم» (م. آ - ج ۱۶ - ص ۳۹۰).

۳- اسلام قدرت‌آزمایی جایگزین اسلام‌رهائی‌بخش پیامبر اسلام گردید که در فرایند پسا وفات پیامبر اسلام توحید به عنوان جوهر دعوت پیامبر اسلام، در اشکال مختلف توحید الهی و توحید انسانی و توحید اجتماعی شکست خورد و به همین دلیل با شکست توحید در فرایند پسا وفات پیامبر اسلام شرایط برای حاکمیت اسلام قدرت و اسلام اشرافیت و به عبارت شرایط برای جایگزینی اسلام قدرت و اسلام اشرافیت در لباس اسلام تاریخی، به جای اسلام توحیدی پیامبر اسلام فراهم گردید. مع ذلک در این رابطه است که شریعتی می‌گوید:

«شکست نسبی رسالت انبیاء در تحقق توحید به عنوان توحید الهی و لازم‌اش: توحید انسانی،

حاکمیت اسلام اشرافیت و محکومیت اسلام علی را ثابت می‌کند که تا قدرت در اختیار یک طبقه است، توحید نیز در دست او ابزار شرک می‌شود و احساس مذهبی نیز عامل تخدیر و بیماری فلج‌کننده به نیروی خود اسلام، خانواده پیامبر مظلوم می‌شود و به نیروی قرآن علی در صفین شکست می‌خورد و بالاخره با فتوای دینی، حسین تکفیر می‌شود» (م. آ- ج ۳۳- ص ۱۲۸۲).

آنچه از اشعار فوق اقبال و عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - بین اسلام قدرت و اسلام رهائی‌بخش پیامبر اسلام فرقی از فرش تا عرش وجود دارد.

ب - اسلام رهائی‌بخش پیامبر اسلام با جوهر توحید الهی و توحید انسانی و توحید اجتماعی قابل تعریف می‌باشد و این جوهر توحیدی در طول ۲۳ سال دوران دعوت پیامبر اسلام در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی مادیت داشته است اما با وفات پیامبر اسلام با حاکمیت اسلام اشرافیت و یا اسلام قدرت، «اسلام توحیدی که نماینده آن امام علی و حواریون او بودند شکست خورد» جنبش نافرمانی مدنی امام علی و حواریونش از بعد از وفات پیامبر اسلام که به مدت ۲۵ سال طول کشید «نمایش شکست اسلام توحیدی و غلبه اسلام قدرت و اسلام اشرافیت بر اسلام توحیدی بود که به صورت مشخص در زمان عثمان مادیت پیدا کرد.»

ج - از نظر شریعتی اسلام ابزاری همان اسلام اشرافیت و اسلام قدرت بود که از بعد از وفات پیامبر اسلام این اسلام قدرت و یا اسلام اشرافیت و یا اسلام ابزاری به صورت اسلام تاریخی مادیت پیدا کرد و با غلبه اسلام قدرت و یا اسلام اشرافیت و یا اسلام ابزاری بر اسلام توحیدی و یا اسلام رهائی‌بخش پیامبر در بستر اسلام تاریخی بود که از نظر اقبال و شریعتی مکتب اسلام پیامبر (که شریعتی با

عنوان ایدئولوژی از آن یاد می‌کند) از فرهنگ اسلام جدا شد و مع الوصف، در همین رابطه بود که در «بستر اسلام تاریخی در طول ۱۴ قرن گذشته از نظر شریعتی فرهنگ اسلامی نماد نظری و ذهنی همان اسلام قدرت و همان اسلام اشرافیت و همان اسلام ابزاری بوده است». آنچه‌آنکه از نظر شریعتی قرآن و نهج‌البلاغه و سنت رسول در طول ۱۴ قرن گذشته «نماد نظری و ذهنی اسلام رهائی‌بخش و یا اسلام توحیدی پیامبر اسلام بوده است». البته از نظر شریعتی «جنبش نافرمانی مدنی با جوهر عدالت‌خواهانه و جوهر حق‌طلبانه از خانه‌نشینی و سکوت ۲۵ ساله امام علی تا کربلای سال ۶۱ بازو و عضله عملی و اجرائی اسلام رهائی‌بخش و عدالت‌خواه و حق‌طلب از پیامبر تا امام حسین بوده است» و لذا به همین دلیل است که شریعتی بر این باور است که در طول ۱۴ قرن گذشته از فردای وفات پیامبر اسلام الی الان، «نبرد اسلام تاریخی نبرد بین دو اسلام قدرت و یا اسلام اشرافیت و یا اسلام ابزاری با اسلام جنبشی رهائی‌بخش و عدالت‌خواه و حق‌طلب می‌باشد، نه نبرد بین اسلام و کفر.» ▶

ادامه دارد