



سر مقاله

انتخابات مجلس دوازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم،

بر پایه «پروژه خالص سازی» توسط «پروژه پیش ثبت نام»

و در چارچوب «پروژه یکدست کردن قدرت» توسط حزب پادگانی خاهنه‌ای می‌باشد.

۲ صفحه

آیا با بازگشائی دانشگاه‌ها و مدارس در سال تحصیلی جدید،

ما با اعتلای حرکت‌های اعتراضی فراگیر جنبشی و خیزشی روبرو می‌شویم

یا با کودتای دوم فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم؟

۱۱ صفحه

درس‌های تازه‌ای که از بازشناسی ابرحرکت اعتراضی ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱

«امروز باید برای مبارزه فردا بیاموزیم» - دو

۲۰ صفحه

- مبانی گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران ۷
- تجارب و دست‌آورد ۴۷ ساله جنبش پیشگامان... ۵
- ما چه می‌گوئیم؟ ۵
- جنبش زنان در مسیر رهایی ۷
- از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰ ۱۸
- استراتژی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی ۱۲
- تزهائی برای آگاهی‌یابی؛ گفتمان‌سازی ۱۳
- تفسیر سوره شوری ۲
- دموکراسی و آزادی ۸۳
- شریعتی در آئینه اقبال ۸۹
- پرسش و پاسخ بیست و یک ۱۳
- اقبال «پیام - آوری» است برای عصر ما ۷۳
- عاشورا و مکتب حسین ۷
- فهم و شناخت تطبیقی نهج‌البلاغه ۵
- سلسله درسه‌های بعثت‌شناسی ۹۶

انتخابات مجلس دوازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم،

بر پایه «پروژه خالص سازی» توسط «پروژه پیش ثبت نام»

و در چارچوب «پروژه یکدست کردن قدرت» توسط حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد.

از بعد از اینکه محمد سالاری رئیس شورای مرکزی حزب همبستگی ایران اسلامی در ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۲ اعلام کرد که: «وضعیت کنونی کشور عمدتاً نتیجه اجرای سیاست یکدست کردن قدرت است که پازل آن با تشکیل مجلس یازدهم و روی کار آمدن دولت سیزدهم کامل شد و نگاه تمامیت‌خواهی را به طور کامل بر ساختار اداره کشور مسلط و تحمیل کرده است.»

از بعد از اینکه، رسانه حکومتی جهان صنعت در ۱۳ اردیبهشت ۱۴۰۲ در توصیف دولت سیزدهم ابراهیم رئیسی اعلام کرد که: «دولت رئیسی ضعیف‌ترین دولت پس از انقلاب است. این دولت دارد به ناکجاآباد می‌رود و جای هیچ دفاعی را نگذاشته است. کما این که می‌بینیم هیچ از این دولت حمایت نمی‌کند.» از بعد از اینکه، در ۲۴ اردیبهشت ۱۴۰۲ روزنامه اعتماد در خصوص شکست دولت سیزدهم ابراهیم رئیسی نوشت که: «در حقیقت می‌توان همه جریان‌های فعال در ساحت سیاست ایران را بازنده این اتفاقات دانست، از حکومت یکدست مستقر تا نیروهای سیاسی معتقد به فعالیت در درون سیستم (اعم از

از بعد از اینکه، یکسال بعد از گذشت «پروژه یکدست کردن قدرت خامنه‌ای» (در سال ۱۴۰۱) اولین محصول این پروژه خامنه‌ای، «ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد نظام آپارتایدی حاکم مردم ایران در پائیز ۱۴۰۱» بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین حرکت اعتراضی مردم ایران (در طول ۴۴ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) بر علیه این رژیم بود.

از بعد از اینکه، پس از گذشت دو سال از عمر پروژه یکدست کردن قدرت در دست خامنه‌ای، کار به آنجا می‌رسد که راست‌ترین بخش جناح هزار تکه به اصطلاح اصول‌گرایان رژیم مطلقه فقهاتی حاکم یعنی حزب مؤتلفه به نقد پروژه یکدست کردن قدرت خامنه‌ای می‌پردازند و روزنامه رسالت ارگان حزب مؤتلفه در سرمقاله روز ۲۱ مرداد ۱۴۰۲ در خصوص «پروژه یکدست کردن قدرت خامنه‌ای» اعتراف به ریزش نیروهای خودی رژیم از درون حکومت و تشدید اختلافات درونی رژیم در طول دو سال دولت رئیسی و دو سال یکدست شدن قدرت در دست خامنه‌ای می‌کند و می‌نویسد: «علت این از دست دادن‌ها و اختلاف‌ها چیست؟ چرا کسانی که تمام قد از دولت (رئیس) حمایت می‌کردند امروز منتقد شده‌اند؟... ایده خام و ناپخته یکپارچه‌سازی حاکمیت، خیلی زود بر ملاء شده است و این روزها تبعات آن را مشاهده می‌کنیم... ضربه این مشی و مرام را تنها دولت نمی‌خورد بلکه کل جریان انقلاب، آسیب خواهد دید.»

از بعد از اینکه، پس از شکست حزب پادگانی خامنه‌ای در اولین انتخابات پروژه یکدست کردن قدرت یعنی «پس از تحریم سراسری نمایش انتخابات کاملاً مهندسی شده مجلس یازدهم در اسفند ماه ۱۳۹۸» حتی مسیح مهاجری در سایت حکومتی تابناک در تاریخ ۴ اسفند ۱۳۹۸ گفت: «بی‌اعتنایی به پائین آمدن میزان مشارکت مردم در این انتخابات (مجلس یازدهم) را نباید یک راه کار برای عبور بی‌خطر از کنار این هشدار و به فراموشی سپردن آن دانست اگر گوش‌های مسئولان زنگ خطر را نشنوند، خطر بر طرف نمی‌شود. توسل به توجیهات غیر موجه نیز بی‌قاعده است، کاهش مشارکت مردم در انتخابات را نباید به گردن دیگران انداخت.»

اصول‌گرایان و اصلاح‌طلبان حکومتی) دلیل اصلی این شکست هستند.»

از بعد از اینکه، ابوالفضل فکوری پودینه دبیر شورای بسیج دانشجویی در ۸ اردیبهشت ۱۴۰۲ در سخنرانی پیش از نماز جمعه تهران گفت: «دولت سیزدهم که رؤیای دولت مردمی را در سر می‌پروراند نه تنها فهم دقیقی از مردم‌سازی ندارد، بلکه با اصرار بیش از حد به جای آن جاهلانه روی خصوصی‌سازی به جای مردم‌سازی دست گذاشته است عملی که در نهایت منجر به شکاف اجتماعی خواهد شد.»

از بعد از اینکه سازمان برنامه بودجه دولت سیزدهم ابراهیم رئیسی در ۱۲ خرداد ۱۴۰۲، از بدهی ۱۱۴۴ هزار میلیارد تومانی دولت رئیسی به نظام بانکی و بدهی ۱۸۹۴ هزار میلیاردی دولت ابراهیم رئیسی به شرکت‌های دولتی خبر داد.»

از بعد از اینکه، در روز ۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۲، ممبینی معاون سازمان برنامه و بودجه دولت ابراهیم رئیسی «رقم کسری بودجه دولت را ۷۹۴ هزار میلیارد تومان اعلام کرد.»

از بعد از اینکه، غضنفری رئیس هیات عامل صندوق توسعه ملی تحت کنترل رژیم، در ۲۱ اردیبهشت اعتراف کرد که: «خامنه‌ای و رئیسی صندوق توسعه ملی را خالی کرده‌اند» و از «یک صندوق ۵۰ میلیارد دلاری» تنها «۱۰ میلیارد دلار» مانده است.»

از بعد از اینکه روز سه‌شنبه ۱۲ اردیبهشت ۱۴۰۲ سجاد پادام مدیر کل بیمه‌های اجتماعی وزارت کار در گفتگوی با «نود اقتصادی» گفت: «ممکن است ما هم مثل یونان که برای مطالبات بازنشستگانش ۱۰۰ جزیره را فروخت، مجبور شویم کیش و قشم را بفروشیم»، وی همچنین گفت: «حتی اگر ۳ میلیون بشکه نفت را بدون تحریم بفروشیم باز هم نمی‌توانیم بحران بازنشستگان را حل کنیم.»

از بعد از اینکه، سعید حجاریان نظریه‌پرداز اصلاح‌طلبان

حکومتی در روز ۳ تیرماه ۱۴۰۲ در مصاحبه با روزنامه اعتماد گفت که: «ناتوانی دولت سیزدهم فقط معطوف به کارگزارانش و چند انتصاب بی‌قواره نیست و مشکل در رأس آن و رئیس جمهور است و پیشنهاد می‌کنم دولت استعفا بدهد و برود، هر چه زودتر بهتر، حضور این دولت و تفکر خسارت محض است»، او در ادامه صحبتش گفت: «بحرانی شدن وضعیت صندوق‌های بازنشستگی، بحران آب، فرار سرمایه‌ها و همین‌طور مسائلی که به طور مستقیم به تبعیض مربوط می‌شود از جمله موضوع مشخص زنان، مع الوصف دولت ایران با چنین بحران‌هایی دست پنجه نرم می‌کند و نیک می‌داند هر یک از اینها قادرند به شدت زمین سیاست را بلرزاند و به همین دلیل می‌بینیم سراسیمه بی‌کیفیت و بدون هیچ پشتوانه‌ای سند و لایحه و طرح منتشر می‌کنند.»

از بعد از اینکه روزنامه جمهوری اسلامی در ۲۹ فروردین ۱۴۰۲، قطب‌آبادی عضو مجلس یک‌دست گفت: «رئیس‌ی اگر ادعا می‌کند که دلش برای مردم و کشور و انقلاب می‌سوزد بایستی فکر کند که زمان جنگ است. در آن زمان بسیجی‌ها روی مین و سیم خاردار می‌رفتند تا مسیر را برای عبور سایرین باز کنند، آقای رئیسی هم باید روی مین استعفا برود.»

از بعد از اینکه، روزنامه آرمان در ۹ اردیبهشت ۱۴۰۲ از قول حیدری نایب رئیس کمیسیون امنیت ملی و سیاست خارجی مجلس پادگانی یازدهم نوشت که: «متأسفانه تعدادی از نمایندگان مجلس از آقای رئیسی دعوت کردند که بیاید و رئیس جمهور بشود و این باعث زیر سؤال رفتن مجلس شد چند نماینده با خواهش و وعده وعید یک طوماری جمع کردند برای آقای رئیسی و الان ۹۵ درصد آنها خودشان پشیمان هستند همه از مجلس و ملت عذرخواهی می‌کنند که چرا اصلاً رئیسی را برای ریاست جمهوری دعوت کرده‌اند.»

از بعد از اینکه، روزنامه دولتی ایران در ۴ تیرماه ۱۴۰۲

در مطلبی با عنوان «تئوری ناآرامی» پیشنهاد استعفای دولت رئیسی را مطرح کرد و نوشت: «ایده استعفای چیزی جز ایده ناآرامی در کشور نیست.»

از بعد از اینکه، در طول دو سالی که از عمر یکدست شدن قدرت در دست خامنه‌ای و عمر دولت سیزدهم پادگانی ابراهیم رئیسی می‌گذرد، تورم در جامعه ایران بی‌داد می‌کند و از ابتدای سال ۱۴۰۱ تا اردیبهشت ۱۴۰۲ طبق آمار مرکز آمار رژیم مطلق فقاهتی حاکم «گوشت قرمز ۳۴ درصد، روغن مواد غذایی ۳۲ درصد، شکر ۲۷ درصد، لبنیات ۳۶ درصد، حبوبات ۲۳ درصد افزایش قیمت داشته‌اند» که میانگین تورم و گرانی اعلام شده توسط تمامی نهادهای آماری رژیم مطلقه فقاهتی اعم از مرکز آمار، بانک مرکزی و مرکز پژوهش‌های مجلس یازدهم پادگانی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم از «۷۰ تا ۱۰۰ درصد» فقط از ابتدای سال ۱۴۰۱ تا اردیبهشت ۱۴۰۲ می‌باشد». به طوری که در این رابطه ناصر همتی رئیس پیشین بانک مرکزی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در تجارت نیوز (رسانه حکومتی) در آبان ۱۴۰۱ با طعنه خطاب به ابراهیم رئیسی می‌گوید: «قبل از شروع دولت سیزدهم گفتم تورم تک رقمی می‌کنم حال بعد از گذشت یک و نیم سال فکر نمی‌کنی دیر شده باشد؟»

روزنامه جمهوری رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در فروردین ۱۴۰۲ خطاب به ابراهیم رئیسی می‌نویسد که: «چگونه است که درست همزمان با تشکیل جلسات مهار تورم دولت، قیمت خودرو تا ۷۰ درصد افزایش داشته است؟ و در باره افزایش ۷۶ درصدی قیمت دارو چطور؟ و قیمت لبنیات و سایر اقلام مورد نیاز روزمره مردم چطور؟»

همچنین طبق آمار تجارت نیوز در ۱۴ اردیبهشت ۱۴۰۲، تورم در دولت ابراهیم رئیسی به ویژه تا آغاز سال ۱۴۰۲ بی‌داد می‌کرد و در این مدت قیمت داروهای ضروری مردم تا ۶۷ درصد و حمل نقل تا ۴۰ درصد و شیر خشک تا ۲۵ درصد و شیر نایلونی ۶۰ درصد رشد داشته است.»

باز از بعد از اینکه، طبق گزارش رسانه حکومتی اصلاحات نیوز در ۱۳ خرداد ۱۴۰۲ شدت فقر در جامعه ایران تا حدی است که هم اکنون «خرید و فروش نوزاد در ایران، از هیچی تا ۳۵۰ میلیون تومان در تمام شهرها» گسترش یافته است.

همچنین از بعد از اینکه، طبق گفته سایت حکومتی آفتاب نیوز در خرداد ۱۴۰۲ طبق آمار مرکز پژوهش‌های مجلس یازدهم: «رشد ۹۵۰ درصدی قیمت مسکن در تهران باعث گردیده که متوسط قیمت هر متر مربع واحد مسکونی در تهران طی ۵ سال یعنی از آذر ماه سال ۱۳۹۶ تا آذر ماه سال ۱۴۰۱ از ۵ میلیون و ۸۸ هزار تومان به ۴۸ میلیون و ۷۳ هزار تومان رسیده است». به طوری که در همین رابطه ناصر همتی رئیس پیشین بانک مرکزی در ۱۷ خرداد ۱۴۰۲ خطاب به ابراهیم رئیسی با طعنه می‌نویسد: «آقای رئیسی سرانجام وعده ساخت ۴ میلیون مسکن، اکنون از وضع اجاره‌ها خبر دارید؟»

باز از بعد از اینکه، مرکز آمار رژیم مطلقه فقاهتی طبق آمار مهندسی شده مجبور شده است که اعلام کند که: تورم نقطه‌ای مواد خوراکی در ایران طی یک سال گذشته «نزدیک به ۸۰ درصد بوده است» آماری که نشان می‌دهد کشور ایران در تحت سلطه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم به «یکی از پنج کشور دارای بدترین نرخ تورم در جهان تبدیل شده است.»

باز از بعد از اینکه روزنامه حکومتی جهان صنعت در ۱۷ خرداد ۱۴۰۲ اعلام کرد که: «شیب صعودی قیمت خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها از سال گذشته که دولت ابراهیم رئیسی تحت عنوان جراحی اقتصادی ارز ترجیحی را حذف کرد، باعث گردیده که در فروردین ۱۴۰۲ نسبت به سال ۱۴۰۱ حجم خرید مواد غذایی مردم ۳۰ تا ۳۵ درصد افت بکند و ۳۵ درصد سفره ایرانیان نیز آب بشود»، به طوری که رئیس اتحادیه حکومتی گوشت گوسفندی هم از «کاهش ۳۰ درصدی مصرف گوشت قرمز به دلیل گرانی» توسط مردم و «شرایط ناگوار سفره خانوارها در

ایران» می‌گوید؛ و وضعیت آنقدر بحرانی شده است که خبرگزاری فارس (وابسته به سپاه) در ۱۷ خرداد ۱۴۰۲ اعتراف کرد که: «خود دولت رئیسی هر کیلو سینه مرغ را ۱۲۰ هزار تومان اعلام کرده است.»

همچنین از بعد از اینکه، روزنامه کیهان وابسته به خامنه‌ای در ۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۲ نوشت که: «دولت رئیسی هیچ کمک ملموسی به حل مشکلات مردم نکرده و وضعیت مسکن هم از ادامه گران‌تر شدن حکایت می‌کند و کالاهای اساسی مردم زیر فشار افزایش بیشتر قیمت‌ها قرار دارند.»

باز از بعد از اینکه، طبق نوشته روزنامه اعتماد در ۱۹ فروردین ۱۴۰۲: «قیمت دلار در کمتر از دو سال پس از انتخابات 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.»

از بعد از اینکه، مهدی نصیری سردبیر اسبق روزنامه کیهان در روز ۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۲ نوشت: «تورم لجام گسیخته و فقر و فلاکت، رو به گسترش و کمرشکن برای مردم که هر روز به طور روزانه ابعاد شتاب‌آلود و گسترده‌تری پیدا می‌کند از مشخصات وضع موجود است. فساد سیستماتیک و عمیق و رسوخ کرده در همه ارکان نظام یکی دیگر از مشخصات وضع موجود هست؛ که باعث گردیده تا جمهوری اسلامی به لحاظ پایگاه مردمی در یکی از ناامن‌ترین شرایط و دوره‌های خودش باشد و هر لحظه امکان شورش مردمی وجود دارد.» یادآوری می‌کنیم که مهدی نصیری مدیر مسئول روزنامه صبح در یک سخنرانی طولانی در کلاب هاوس در چارچوب «گفتگو برای نجات ایران» طرفداران میر حسین موسوی و پلاتفرم جدید او مطالب مفصلی مطرح کرد که محورهای آن عبارتند از:

۱- نظام نسبت به راه حل‌ها و پیشنهادهای دل‌سوزان اصلاح‌طلب که به زعم وی می‌توانستند نظام را نجات دهند وقعی نگذاشته و در واقع با عقیم گذاشتن این

کوشش‌ها عملاً وارد پروسه «خود براندازی» شده است. ۲- مهدی نصیری در این سخنرانی مهم خود در کلاب هوس که با نام «خداوند رنگین کمان» آغاز کرد به این موضوع اشاره نمود که جامعه از مرحله «اصلاح نظام» عبور کرده است.

۳- او می‌گوید اگر زمانی در نزد کنش‌گران سیاسی منتقد و مخالف درون نظام سؤال این بود که «اصلاح نظام یا عبور از نظام؟» اکنون این پرسش به کلی بلاموضوع است. چراکه پس از انتخاب رئیسی و یکدست شدن حاکمیت، بحث اصلاحات بلاموضوع شده و جامعه نیز از مرحله اصلاحات عبور کرده است.

۴- از نظر او و جریان میر حسین موسوی «فروپاشی نظام» قطعی است.

۵- ادله آنها در خصوص قطعی بودن فروپاشی نظام در این زمان این است که گفتمان اولیه رژیم که روی آن تکیه می‌شد، مانند «استقلال» و «آزادی» و «طرفداری از محرومان» تماماً فرو پاشیده و دیگری اثری از آن نیست.

۶- این‌ها می‌گویند رژیم فعلی «نه مستقل است» چراکه به دامان روسیه درغلطیده است و نه اهل «مردم سالاری» است، چراکه انتخابات آن توسط شورای نگهبان مهندسی می‌شود.

۷- در مورد آزادی هم آنها می‌گویند همین بس که رژیم قیام ۱۴۰۱ را با بی‌رحمانه و به شکل خونینی سرکوب نمود. کنترل و سانسور مطبوعات و رسانه‌ها و سینما و اوضاع وخیم اینترنت نیز همگی نشانه‌های استبداد و نقض آزادی‌های سیاسی است.

۸- از نظر مهدی نصیری و جریان دنباله‌رو میر حسین موسوی در این شرایط «وضعیت وخیم اقتصادی و معیشتی مردم، تورم و گرانی و زندگی فقیرانه که نظام بر مردم تحمیل نموده دیگر جایی برای حمایت از محرومین باقی نگذاشته است.»

۹- مهدی نصیری و جریان میر حسین موسوی معتقدند

که رژیم حاکم در این شرایط مشغول «خودبراندازی» است و نیازی به «برانداز» ندارد.

۱۰- مهدی نصیری و جریان میر حسین موسوی در این شرایط به «شکاف عمیق میان حاکمیت و مردم اشاره می‌کنند» و معتقدند که خود این فرصت «بقا» به رژیم نمی‌دهد و در نتیجه خود این «نشانه فروپاشی قطعی» رژیم می‌باشد.

۱۱- مهدی نصیری مانند جریان میر حسین موسوی «تمامی عوامل زوال و فروپاشی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را محدود به دوران حاکمیت و رهبری خامنه‌ای می‌کنند و دوران رهبری ده ساله خمینی در دهه شصت را فارغ از این معایب می‌دانند؛ و لهذا، اگر چه مانند سال‌های ۸۸ تا شهریور ۱۴۰۱ دیگر سخن از بازگشت به دوران طلایی دهه شصت رهبری خمینی نمی‌کنند، ولی همچنان سعی می‌کنند در تحلیل خود از جامعه ایران بین رهبری خمینی در دهه ۶۰ و رهبری خامنه در طول ۳۴ سال گذشته دیوار چین ایجاد کنند.»

۱۲- مهدی نصیری در سخنرانی خودش در کلاب هاوس تلاش می‌کند تا «رویکرد جریان میر حسین موسوی و خودش را به عرصه‌های داخل نظام هم بکشاند» لهذا در همین رابطه است که در این سخنرانی به جلسات فرماندهان سپاه و یا مجمع تشخیص مصلحت نظام در قبول تحلیل او از نظام اشاره می‌کند؛ که البته خود این رویکرد هم از میر حسین موسوی وام گرفته است.

۱۳- مهدی نصیری در این سخنرانی خود در کلاب هاوس در راستای ارائه آلترناتیو نظام می‌کوشد بر شعار جریان میر حسین موسوی در این شرایط تکیه کند که عبارت است از «اتحاد برای نجات ایران.»

۱۴- مهدی نصیری در پایان این سخنرانی خود در کلاب هاوس صورت فرموله شده پلاتفرم میر حسین موسوی را در چهار ماده خلاصه می‌نماید که عبارتند از:

الف - «جدایی دین از دولت و حکومت» و ایجاد یک حکومت عرفی یا حکومت سکولار.

ب - «حفظ تمامیت ارضی و یکپارچگی ملی.»

ج - اعتقاد به مبانی «دموکراسی و اعلامیه جهانی حقوق

بشر و تعبیه این مبانی در قانون اساسی جدید.»

د - حاکمیت ملی و استقلال ایران یا «همکاری با تمام قدرت‌های جهان در چارچوب منافع ملی.»

باری در این رابطه است که (آنچنانکه در نشر مستضعفین ایران، شماره ۱۶۵ پیش‌بینی کردیم) با پلاتفرم چهار ماده‌ای مطرح شده توسط مهدی نصیری، در ادامه بیانیه جدید میر حسین موسوی (که در ۱۵ بهمن ماه ۱۴۰۱ منتشر شد) می‌باشد، البته هدف میر حسین موسوی از آن بیانیه و این پلاتفرم، «انتقال هژمونی حرکت‌های اعتراضی داخل کشور، از خارج‌نشین‌های چپ‌وراست، به داخل کشور می‌باشد»؛ چراکه بزرگ‌ترین درسی که ابر حرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ به همراه داشت، اینکه «هرگز و هرگز توسط رهبری خودخوانده خارج‌نشینان، حرکت‌های اعتراضی داخل کشور (اعم از جنبشی و خیزشی) نمی‌توانند، راهی به ده ببرند». البته جنبش سبز در سال ۸۸ هم این پیام برای خارج‌نشین‌ها داشت، ولی شکست جنبش سبز و اعتلای جنبش‌های دموکراتیک اجتماعی و مطالبه‌گر از تابستان ۹۶ الی الان جنبش سبز را به محاق سیاسی و اجتماعی در داخل و خارج از کشور برد. بی‌شک «حمایت میر حسین موسوی از دوران رهبری خمینی در دهه ۶۰ با عنوان دوران طلایی و تکیه بر رویکرد اصلاح‌طلبانه حکومتی از بالا و شعار اجرای بی‌تنازل قانون اساسی او و جنبش سبز همه و همه باعث شکست و به محاق رفتن و رکود جنبش سبز برای مدت بیش از دوازده سال گردید.»

سوالی که در اینجا و در این رابطه قابل طرح است اینکه آیا این بار هم میر حسین موسوی و جریان همراه او مانند گذشته گرفتار راست‌روی و بازگشت دوباره به اصلاح‌طلبی حکومتی می‌گردد یا که نه؟ پاسخ ما به این سؤال به صورت موقت این است که «آنچه که در طول

شش ماه گذشته (از ۱۵ بهمن ۱۴۰۱ الی الان) از میر حسین موسوی دیده‌ایم نسبت به گذشته‌اش (از سال ۸۸ تا شهریور ۱۴۰۱) تغییر کرده است؛ و در چارچوب بیانیه ۱۵ بهمن ۱۴۰۱ او دیگر اعتقادی به بقاء رژیم و ولایت فقیه و قانون اساسی ولایت‌مدار خمینی و شعار اجرای بدون تنازل قانون اساسی، ندارد». بی‌شک آنچنانکه در شماره ۱۶۵ نشر مستضعفین ایران (ارگان عقیدتی و جنبشی و سیاسی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مطرح کردیم، تکیه و تاکید میر حسین موسوی بر پلانفرم جدیدش بدون هیچ تردیدی علاوه بر اینکه می‌تواند «رهبری حرکت‌های اعتراضی را از خارج کشور (برای بار دوم مانند سال ۸۸) به داخل کشور منتقل نماید» این رویکرد او می‌تواند «بخش بزرگی از طبقه متوسط شهری را مانند سال ۸۸ دوباره فعال نماید» و می‌تواند مانند سال ۸۸ «شکافی بزرگی در درون رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ایجاد نماید» و همچنین می‌تواند می‌تواند مانند سال ۸۸ باعث گسترش «وحدت درون خلقی در داخل کشور بین طبقه متوسط شهری و حتی بخش از حاشیه‌نشینان و جنبش‌های دموکراتیک دانشجویی و دانش‌آموزی و معلمان تا بخشی از حاشیه‌نشینان شهری بشود»؛ که البته این همه، دستاورد کمی در این شرایط نمی‌باشد؛ چراکه «بزرگ‌ترین دغدغه خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط اتحاد درون خلقی در مقابله با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد».

فراموش نکنیم که در همین رابطه است که مهدی نصیری در تاریخ ۱۴۰۲/۰۵/۰۶ در روزنامه صبح امروز نوشت که: «نه تنها با حرف‌های گوشه و کنار خیابان و در تاکسی، بلکه بر اساس افکارسنجی‌های انجام شده در مرکز پژوهش‌های مجلس نیز تورم احساسی از سوی مردم نزدیک به دو برابر نرخ تورم رسمی اعلام شده در کشور است. تا آنجا که باید گفت اقتصاد ایران رکوردار نرخ‌های تورمی در جهان است» و باز در همین رابطه

است که آقا محمدی، عضو مجمع تشخیص مصلحت نظام هم گفته است که: «دو هزار و بیست محله و ۱۹ میلیون و ۷۰۰ هزار نفر از جمعیت، در سراسر ایران وجود دارد که از امکانات اولیه زندگی مانند مسکن، اشتغال، تحصیل، بهداشت و درمان، خوراک و پوشاک محروم هستند». علی‌ایحال، کار به جایی رسیده است که بعضی از مردم به طور رسمی اقدام به فروش کلیه، قرنیه چشم و فرزندان تازه به دنیا آمده خود می‌کنند تا از گرسنگی نجات یابند. زباله‌گردهایی که عمدتاً کودک و نوجوان هستند برای کمک به تأمین یک معیشت حداقلی برای خانواده زباله گردی می‌کنند کارتن خوابی، چادرخوابی در بالای پشت بام‌ها، گورخوابی، دست‌فروشی، کول‌بری، سوخت‌بری و غیره راه‌حلهائی هستند که بخش بزرگی از جامعه ایران برای بقا به آنها متوسل می‌شوند». مع الوصف، از اینجا است که «امروز بیش از ۷۰ درصد مردم ایران ۴ تا ۵ برابر زیر خط فقر زندگی می‌کنند که این اوضاع به نوبه خود موجب بروز انواع ناهنجاری‌ها و آسیب‌های اجتماعی از قبیل تن‌فروشی، اعتیاد به مواد مخدر، زباله‌گردی، کارتن خوابی، کودکان کار و خودکشی و غیره شده‌اند.» باری، ما حاصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینکه شرایط موجود جامعه بزرگ ایران «نه تنها بیانگر شکست همه جانبه دولت رئیسی می‌باشد، بلکه مهمتر از آن بیانگر شکست رژیم مطلقه فقهاتی و شکست پروژه استراتژیک خامنه‌ای در حاکمیت یکدست انقباضی می‌باشد که حزب پادگانی خامنه‌ای از بعد از دو خیزش عظیم ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ در دستور کار خود قرار داده است» و «ابرحرکت اعتراض ملی و ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ شکست این پروژه حزب پادگانی خامنه‌ای را آفتابی کرده است»؛ اما آنچه در این رابطه توجه به آن بیش از همه حائز اهمیت می‌باشد اینکه «خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط جهت حفظ رژیم، به جای اینکه اقدام به عقب‌نشینی (از پروژه

یکدست کردن قدرت در دست خودش) بکند، باز هم می‌کوشد تا در انتخاب مجلس دوازدهم در اسفندماه ۱۴۰۲ سورنا را از دهان گشادش بزند و جهت یکپارچه کردن قدرت در دست خودش هرچه بیشتر تکیه داشته باشد. مع هذا، در این رابطه است که از مردادماه ۱۴۰۲ تلاش می‌کند که با تکیه بر پروژه جدید «پیش ثبت نام»، پروژه «خالص سازی» در چارچوب نهادینه کردن پروژه «یکدست کردن قدرت» خود را دنبال نماید. باری، در خصوص پروژه «پیش ثبت نام» حزب پادگانی خامنه‌ای باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً پروژه «پیش ثبت نام» حزب پادگانی خامنه‌ای، در ادامه پروژه «یکدست کردن قدرت» و پیش از برنامه پروژه «خالص سازی» دستگاه‌های مختلف قدرت توسط نیروهای خودی می‌باشد. به بیان دیگر برای فهم محتوای پروژه «پیش ثبت نام» حزب پادگانی خامنه‌ای، ما موظفیم این پروژه را در کنار «دو پروژه دیگر حزب پادگانی خامنه‌ای» یعنی «پروژه یکدست کردن قدرت» و «پروژه خالص کردن دستگاه‌های قدرت از نیروهای غیر خودی با جایگزین کردن نیروهای خودی فهم نمائیم». قابل ذکر است که در تعریف «نیروهای خودی و غیر خودی» در رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۴ سال گذشته «این موضوع امری سیال بوده و هرگز تعریفی یکسان نداشته است». برای مثال در زمانی بنی صدر و حسینعلی منتظری و میر حسین موسوی و جریان نهضت آزادی از مهندس مهدی بازرگان گرفته تا ابراهیم یزدی و یدالله و عزت سبحانی و غیره نیروهای خودی بودند که بعداً نیروهای غیر خودی شده‌اند و دایره این نیروهای غیر خودی اکنون تا آنجا گسترش پیدا کرده است که حتی هاشمی رفسنجانی و علی مطهری و محمدرضا باهنر و جریان‌های وابسته به آنها هم غیر خودی شده‌اند. مع الوصف، در این رابطه است که برای فهم موضوع می‌توانیم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را در طول ۴۴ سال گذشته بسان قطاری تصور کنیم که از ۲۲

بهمن ۵۷ این قطار شروع به حرکت کرده و در ۴۴ سال گذشته، به علت اینکه خودی و غیر خودی در این قطار بر پایه رابطه صاحب قدرت حاکم، با دیگران تعریف شده است، نه منافع رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در نتیجه همین امر باعث گردیده است که این قطار در عرصه جنگ قدرت بین جریان‌های و یا افراد سوار بر قدرت به هر ایستگاهی که رسیده بخش عظیمی از مسافران خود را پیاده کرده است، بنابراین، در این رابطه این قطار در ۴۴ سال گذشته حرکتی انقباضی داشته است و روندی رو به کوچک شدن داشته است که البته در این شرایط این قطار در اوج کوچکی و انقباض خود قرار دارد. لذا، در این شرایط حزب پادگانی خامنه‌ای برای یکدست کردن قدرت در دست خودش مجبور است اقدام به «خالص سازی دستگاه‌های قدرت توسط نیروهای خودی بکند» و در راستای پروژه «خالص سازی» است که پروژه «پیش ثبت نام» برای اولین بار در این شرایط در خصوص مجلس دوازدهم به کار گرفته است.

ثانیاً توجه داشته باشیم که دو انتخابات مجلس یازدهم در اسفند ۹۸ و دولت سیزدهم در خرداد ۱۴۰۰ که در «چارچوب پروژه یکدست کردن قدرت» توسط حزب پادگانی خامنه‌ای شکل گرفتند و مهندسی شدند، حاصل‌اش «پائین‌ترین میزان مشارکت» و همچنین «مجلس نامتجانس یازدهم با دولت خدمت‌گذار رهبری» شد. علی‌ایحال، این همه باعث گردید تا حزب پادگانی خامنه‌ای «جهت مقابله با این دو آفت بزرگ» پروژه «پیش ثبت نام» را در دستور کار خود قرار بدهد. طبیعی است که می‌توانیم داوری کنیم که در تحلیل نهائی هدف پروژه «پیش ثبت نام» در این شرایط برای حزب پادگانی خامنه‌ای، «حذف حداکثری» در راستای «خالص سازی» برای دستیابی به «مجلس یکدست» در چارچوب پروژه یکدست کردن قدرت در دست خود می‌باشد.

ثالثاً آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم هدف دیگر حزب

پادگانی خامنه‌ای از پروژه «پیش ثبت نام» مقابله با رسوائی «پائین بودن میزان مشارکت» در انتخابات مجلس یازدهم اسفند ماه ۹۸ و دولت سیزدهم در خرداد ۱۴۰۰ می‌باشد. لهدا، از آنجائیکه حزب پادگانی خامنه‌ای خوب می‌دانند که عامل اصلی رسوائی «پائین‌ترین میزان مشارکت» در دو انتخابات قبلی «سرکوب هولناک دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ بوده است که باعث گردید تا جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در انتقام‌گیری از رژیم وارد جبهه عظیم مبارزه نافرمانی مدنی در انتخابات مجلس یازدهم و رئیس جمهوری سیزدهم بشوند». بی‌تردید در این شرایط یعنی در فرایند پسا ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ مردم ایران، با عنایت به سرکوب هولناک آن ابر حرکت اعتراضی توسط ماشین سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی، خامنه‌ای خوب می‌داند که «هزینه آن سرکوب هولناک قیام ۱۴۰۱ مردم ایران در نخستین انتخابات پسا سرکوب (انتخابات مجلس دوازدهم در اسفند ۱۴۰۲) توسط جبهه عظیم نافرمانی مدنی با پائین‌ترین میزان مشارکت از او خواهند گرفت».

علی‌ایحال، در این شرایط توسط پروژه «پیش ثبت نام» و هیاهوی مهندسی شده تعداد ثبت نام کنندگان حتی بالای ۴۸ هزار نفر شرایط برای دستگاه‌های تبلیغاتی حزب پادگانی خامنه‌ای فراهم می‌گردد تا با «الَّذِي يَوْسُوفُ فِي صُورِ النَّاسِ» پیشاپیش رونق نمایش انتخابات مجلس دوازدهم در اسفند ماه ۱۴۰۲ تعریف نمایند تا توسط آن بتوانند رسوائی «پائین‌ترین میزان مشارکت مردم» در آن انتخابات هم پوشانی نمایند؛ بنابراین، در همین رابطه است که دستگاه‌های تبلیغاتی رژیم مطلقه فقهاتی از صدا و سیما تا ائمه‌های جمعه و جماعت و غیره در مردادماه به صورت شبانه روز در تنور پروژه «پیش ثبت نام» دمیدند و کوشیدند تا با این بالماسکه صوری پیشاپیش رونق انتخابات مجلس دوازدهم اسفندماه ۱۴۰۲ در این مرحله تعریف کنند.

لذا از اینجا است که روزنامه حکومتی خراسان با مقایسه بی‌ربط «پیش ثبت نام» کذائی با ثبت نام‌های قبلی مجموع داوطلبان این بار عدد ۴۸ هزار و ۸۴۷ نفر مطرح کرده است که با مقایسه آن با ثبت نام کنندگان مجلس یازدهم در اسفند ۹۸ که ۱۶ هزار نفر بودند از رشد ۱۴۵ درصدی این بار نتیجه می‌شود.

رابعاً آنچه که باعث رسوائی بالماسکه «پیش ثبت نام» حزب پادگانی خامنه‌ای گردید «عدم مشارکت حتی نیروهای اصلاح‌طلب حکومتی در رنگ‌های سفید و بنفش است». البته قبل از اعلام این پروژه «پیش ثبت نام» خامنه‌ای، جناح رنگارنگ اصلاح‌طلبان حکومتی (منهای جنبش سبز) به این امید بودند که خامنه‌ای با عقب‌نشینی از پروژه یکدست کردن قدرت خود، شرایط برای مشارکت آنها در قدرت فراهم نماید. علی‌هذا، به همین دلیل بود که سید محمد خاتمی در بیانیه بهمن‌ماه ۱۴۰۱ خود (که در رد بیانیه میر حسین موسوی نوشته بود) اعلام کرد که: «سرنگونی جمهوری اسلامی نه فقط ناممکن است بلکه فاجعه بار است چرا که به لحاظ توازن و امکانات و توانی که حکومت دارد براندازی آن ممکن نیست و شعار براندازی بهانه بیشتر پدید می‌آورد برای ایجاد تنگناها و محدودیت‌های فضای آزاد و افزوده شدن آسیب‌های فراوان بر آسیب‌های پیشین و بعد هم ترساندن مردم از جنگ داخلی و سرنوشتی بدتر از آنچه در بسیاری از کشورها پیش آمده است»؛ اما او پس از اجرای پروژه «پیش ثبت نام» حزب پادگانی خامنه‌ای در رابطه با انتخابات مجلس دوازدهم و پس از اینکه دریافت که خامنه‌ای هرگز حاضر به عقب‌نشینی در برابر اصلاح‌طلبان سازشکار حکومتی نیست، در پاسخ به این رویکرد خامنه‌ای، سید محمد خاتمی (در دیدار با شورای مرکزی کانون زندانیان سیاسی مسلمان قبل از انقلاب) گفت: «در این کشور عملاً چیزی به نام جرم سیاسی به رسمیت شناخته نمی‌شود و با همه چیز و همه کس به اتهام ضدیت با انقلاب به اتهام ضدیت با

امنیت برخوردار می‌شود.»

خامسا آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم پروژه «پیش ثبت نام» حزب پادگانی خامنه‌ای، پیش برنامه پروژه «خالص‌سازی» دستگاه‌های قدرت من جمله «مجلس دوازدهم» می‌باشد؛ و دلیل این امر هم این است که «با اینکه حزب پادگانی خامنه‌ای در انتخابات مجلس یازدهم با فیلترینگ نظارت استصوابی شورای نگهبان، تنها نیروهای یکدست ذوب شده در ولایت وارد مجلس کردند (به طوری که در این رابطه خبر آنلاین در ۳۱ اردیبهشت ۱۴۰۲ نوشت: «اعضای رسمی جبهه پایداری، بیشتر از دو اتوبوس در کشور نیستند که از این دو اتوبوس یک اتوبوس در مجلس یازدهم نماینده هستند») اما آن پروژه یکدست کردن حزب پادگانی خامنه‌ای که شامل دولت و مجلس و قوه قضائی مطیع به ولایت مطلقه خامنه‌ای بودند، به علت اینکه پیوند آنها بر پایه برنامه و آگاهی و شناخت نبود پس از مدتی متلاشی شدند تا آنجا که حسن بیادی معاون پیشین شورای شهر رژیم در تهران در این رابطه در ۱۵ مرداد ۱۴۰۲ گفت: «جالب است که همین گروهی که در مجلس یازدهم هم‌دل بودند الان چند دسته شده‌اند و این نشان می‌دهد که کارشان احمقانه و با توهم و بی‌برنامه بوده است و جواب نداده است»؛ و باز به همین دلیل بود که خود خامنه‌ای در مراسم سومین سالگرد تشکیل مجلس یازدهم، «این مجلس را سدی در برابر پیشرفت دولت سیزدهم ابراهیم رئیسی اعلام کرد.»

باری، از اینجا بود که وقتی که خامنه‌ای با مجلس ذوب شده در ولایت یازدهم توسط فیلترینگ نظارت استصوابی شورای نگهبان نتوانست به پروژه یکدست کردن قدرت در دست خودش دست پیدا کند بر مکانیزم «خالص‌سازی» از طریق پروژه «پیش ثبت نام» تکیه کرد. مع‌هذا، در این رابطه است که محمد مهاجری در ۱۱ مرداد ۱۴۰۲ در روزنامه اعتماد نوشت که: «آنچه با عنوان پیش ثبت نام می‌گویند در واقع «پیش رد

صلاحیت» است. به این معنی که می‌خواهند جبهه‌های سیاسی زودتر نیروهای شان را وارد انتخابات کنند تا آن کسانی که اهل خالص‌سازی هستند، اسناد و مدارک لازم را برای رد صلاحیت جمع‌آوری کنند... لذا به این ترتیب دست شورای نگهبان بازتر از قبل می‌شود. نتیجه اینکه یک جریان سیاسی که به نوعی مافیای قدرت است، دنبال این است که فقط درصد خاصی که کاملاً حامی دولت هستند وارد مجلس شوند؛ و باز از اینجا بود که بادامچیان دبیرکل حزب مؤتلفه در مصاحبه کانال شش صدا و سیمای رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم اعلام کرد که «اصلاح‌طلبان مرده‌اند و تمام شده‌اند و نظام هم از آنان عبور کرده است». البته در پاسخ به این اظهار نظر بادامچیان مدیر مسئول روزنامه حکومتی ابتکار در فردای آن روز نوشت: «جریان اصلاح‌طلبی، جریان جمهوری اسلامی بود، شکست آن یعنی شکست جمهوری اسلامی. پروژه اصلاح‌طلبی نزدیک به نیمی از تاریخ جمهوری اسلامی می‌باشند، بنابراین انکار آن انکار خود نظام است... اگر شکست اصلاح‌طلبی به معنای عبور نظام از اصلاح‌طلبان است که اینها خیلی دیر دست به فاتحه شده‌اند، دو دهه بیشتر است که نظام، اصلاح‌طلبان را دیگر خودی نمی‌داند. اگر معنای شکست هم عبور مردم از اصلاح‌طلبی است که باید گفت مردم پیش از اصلاح‌طلبان فاتحه اصول‌گرایان را هم خوانده‌اند و اصلاح‌طلبی آخرین سنگر دفاع از نظام بود. به عبارتی اکنون مردم فاتحه هر دو جریان را خوانده‌اند.» ▶

پایان

آیا با بازگشائی دانشگاه‌ها و مدارس در سال تحصیلی جدید،

ما با اعتلای حرکت‌های اعتراضی فراگیر جنبشی و خیزشی روبرو می‌شویم

یا با کودتای دوم فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم؟

مهر ۱۴۰۲ شروع سال تحصیلی جدید (همه دانش‌آموزان، دانشجویان، معلمان و اساتید) را گرامی می‌داریم.

مدارس و دانشگاه‌ها) صورتی خیزشی و تمیزه و پراکنده «خیابانی» داشتند» بنابراین، از روز نهم مهر ماه ۱۴۰۱ (درست همان روز بازگشائی رسمی) جنبش‌های دانشجویی و دانش‌آموزی و معلمان به صورت گسترده به ابرحرکت اعتراضی فوق پیوستند که همین پیوند سه جنبش فوق به ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ باعث گردید تا آن «ابرحرکت خیزشی تمیزه وارد فرایند جدیدی از مبارزه ترکیبی یا دو مؤلفه‌ای خیزشی - جنبشی بشود» لذا برای نخستین بار در طول ۴۳ سال گذشته «یک ابرحرکت ترکیبی خیزشی - جنبشی توانست برای مدت بیش از سه ماه در برابر هیولای ماشین سرکوب چند لایه‌ای و تا بن دندان مسلح رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مقاومت نمایند»؛ و آنچنانکه خود خامنه‌ای هم اذعان کرد، آن ابرحرکت اعتراضی توانست تمام جهان را در برابر رژیم مطلقه فقهاتی علم نماید. باری، آنچه در این رابطه بیش از همه حائز اهمیت بود اینکه:

اولاً سه جنبش بزرگ دانشجویی و معلمان و دانش‌آموزی برای اولین بار در

سال تحصیلی (۱۴۰۱) به خاطر اینکه اول مهر روز جمعه بود و سوم مهر روز یکشنبه هم (مصادف بود با رحلت پیامبر اسلام) تعطیل بود، در نتیجه همین امر باعث گردید که سال تحصیلی ۱۴۰۱ به صورت رسمی از روز شنبه (مورخ ۱۴۰۱/۰۷/۰۹) شروع بشود. ولی به دو دلیل سال تحصیلی ۱۴۰۱ در مقایسه با سال تحصیلی ۴۳ سال گذشته (عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) صورتی متمایز داشت.

دلیل اول اینکه، سال ۱۴۰۱ (پس از سه سال دوران کرونائی) نخستین سالی بود که در فرایند پسا کرونائی به صورت حضوری دانش‌آموزان و دانشجویان سال تحصیلی خود را شروع کردند. لذا همین امر باعث گردید تا دانش‌آموزان و دانشجویان در سال تحصیلی ۱۴۰۱ از پتانسیلی بیشتر از سال‌های ماقبل برخوردار باشند.

دلیل دوم (که از دلیل اول مهمتر بود) اینکه سال تحصیلی ۱۴۰۱ به لحاظ اجتماعی - سیاسی، در شرایطی شروع شد که «ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی که با جوهر خیزشی (نه جنبشی) از ۲۶ شهریور ماه (پس از مراسم خاکسپاری مهسا امینی به علت قتل حکومتی او) شروع شده بود، در نهم مهرماه پانزدهمین روز اعتلای خود را تحت رهبری جنبش زنان ایران با شعار: «زن، زندگی، آزادی» طی می‌کرد» ولی به خاطر اینکه «جنبش زنان از قبل فاقد تشکیلات و سازماندهی و حرکت جمعی بود» لهدا، همین امر باعث گردید که «ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی فوق تا نهم مهرماه (روز بازگشائی رسمی

از دستاوردهای مهم دیگر جنبش دانشجویی در جریان سه ماه حیات ابرحرکت ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ ممانعت از «ایدئولوژیک کردن» ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ در اشکال مختلف آن اعم از مذهبی و مارکسیستی و قومیتی و غیره بوده است.

طول ۴۳ سال پسا انقلاب ۵۷ توانستند در پیوند به هم به صورت میدانی به ابرحرکت اعتراضی فوق بپیوندند. ثانیاً در میان این سه جنبش بزرگ، «جنبش معلمان» قرار داشت که «تنها جنبشی در جامعه بزرگ ایران بودند که از تشکیلات دینامیک سراسری و رهبری نهادینه شده جمعی برخوردار بودند». علاوه بر جنبش معلمان، جنبش دانشجویی قرار داشت که به صورت مشخص از تیرماه ۷۸ در صف مستقلی در اشکال مختلف با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مبارزه کرده بود.

ثالثاً «جوهر دموکراتیک مبارزه سه جنبش دانشجویی و دانش‌آموزی و معلمان، به علاوه جوهر ضد آپارتایدی ابرحرکت اعتراضی فوق باعث گردید که برعکس حرکت‌های اعتراضی جنبشی و خیزشی گذشته مردم ایران (البته منهای جنبش سبز) که جوهری برابری‌طلبانه اقتصادی و مطالبه‌گر داشتند، این ابرحرکت از همان بدو تکوین و اعتلای خودش جوهری آزادی‌خواهانه و ضد آپارتایدی و دموکراسی‌خواهانه داشته باشد» که البته همین امر «مانع از پیوند سراسری مبارزه اردوگاه نیروی کار اعم از کارگری و کارمندی و زحمتکشان اعماق جامعه ایران با این ابرحرکت گردید». رابعاً از اینجا است که باید بگوئیم نهم مهر ۱۴۰۱ (روز آغاز سال تحصیلی در کشور ایران در سال ۱۴۰۱) در تاریخ حرکت تحول‌خواهانه روز به یاد ماندنی شد؛ چراکه با پیوند سه جنبش معلمان و دانش‌آموزی و دانشجویی به آن ابرحرکت اعتراضی علاوه بر اینکه باعث گردید تا آن ابرحرکت وارد «فاز تهاجمی» در مبارزه با دستگاه سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی (در بستر مبارزه خیابانی) بشوند و علاوه بر اینکه این پیوند باعث گردید که آن ابرحرکت اعتراضی دارای «جوهر ترکیبی خیزشی - جنبشی» بشود و علاوه بر اینکه باعث گردید تا آن ابرحرکت دارای «مبارزه دو مؤلفه‌ای خیابانی و اعتصابی بشوند» از همه مهمتر اینکه این پیوند باعث گردید تا حداقل بخشی از «طبقه متوسط شهری» در

حمایت از آن ابرحرکت اعتراضی وارد مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی بشوند؛ و با «پیوند طبقه متوسط شهری به این ابرحرکت اعتراضی بود که حمایت هنرمندان و وکلا و ورزشکاران و نویسندگان و غیره از این ابرحرکت شکل گرفت». البته مهمتر از آن اینکه با پیوند طبقه متوسط شهری به این ابرحرکت اعتراضی، این امر باعث گردید که برای اولین بار در طول ۴۳ سال گذشته «آن ابرحرکت اعتراضی گسترش بین‌المللی پیدا کند» به طوری که در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که همین حمایت سه جنبش معلمان و دانشجویی و دانش‌آموزی و در ادامه آن حمایت بخشی از طبقه متوسط شهری از این ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی، باعث گردید که «در حداقل زمان ممکن این ابرحرکت اعتراضی در عرصه میدانی صورت جهانی و بین‌المللی پیدا کند» و حتی باعث گردید که برای اولین بار تمامی خارج‌نشین‌های ایرانی بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بسیج بشوند. مهم‌ترین مشخصه مبارزه جنبش دانشجویی در مقایسه با مبارزات قبلی این جنبش (که به صورت مشخص از ۱۸ تیرماه ۷۸ بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شروع شده بود) این بود که:

الف - جنبش دانشجویی در این مرحله برای اولین بار به صورت «مستقل از جناح‌های درونی قدرت» وارد مبارزه شدند. لہذا، شرایط برای آن فراهم گردید تا بتوانند «کل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش بکشند».

ب - جنبش دانشجویی در این مرحله برای اولین بار «مستقل از جریان‌های خارج‌نشین اپوزیسیون از راست راست تا چپ چپ وارد میدان شدند». لذا همین امر باعث گردید تا برعکس گذشته از «رویکرد کسب قدرت سیاسی» به سمت «رویکرد استراتژی آگاهی‌بخش اعم از سازماندهی و برنامه‌دهی و تدوین شعار و تاکتیک و استراتژی برای کنش‌گران متمیزه، حرکت نمایند».

ج - مهم‌ترین پیشرفتی که جنبش دانشجویی در این مرحله از مبارزه خود در پیش گرفتند، «عدم تعطیل

کردن دانشگاه و یا به عبارت دیگر عدم سراسری کردن مبارزه اعتصابی دانشجویان در دانشگاه‌ها بود؛ زیرا این امر شرایط برای تکوین «برنامه کودتای دوم فرهنگی» در دانشگاه‌ها (مانند بهار ۵۹) توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم فراهم می‌کرد. قابل ذکر است که بخشی از جنبش دانشجویی در سال ۵۸ به علت پیوند با جریان‌های سیاسی چریک‌گرا و حزب‌گرای مذهبی و مارکسیستی داخلی و بخشی دیگر از دانشجویان به علت پیوند با جناح ارتجاعی حاکمیت (که از ۱۳ آبان ۵۸ با اشغال مهندسی شده سفارت آمریکا توسط باند موسوی خوئینی‌ها عنوان دانشجویان پیرو خط امام پیدا کردند و توانستند در دانشگاه‌ها به عنوان یک جریانی که از بیرون توسط بخش ارتجاعی رژیم حمایت و سازماندهی می‌شدند) در تحلیل نهائی «یک جنبش انطباقی ایجاد کنند» که متأثر از بیرون خود اعم از جناح‌های ارتجاعی و لیبرالی حاکم و جریان‌های سیاسی مختلف مذهبی و مارکسیستی و ملی از چریک‌گرا تا حزب‌گرا بودند و لهذا این همه باعث گردید تا جنبش دانشجویی به علت خامی علاوه بر کشاندن تضادهای سیاسی حاکمیت ارتجاعی با دانشجویان به عرصه دانشگاه توسط جریان ارتجاعی دانشجویی (بعضی از دانشجویان وابسته به حکومت) و علاوه بر قرار گرفتن دانشگاه‌ها به عنوان میدان مانور جریان‌های سیاسی پیرو رویکرد کسب قدرت سیاسی از چریک‌گرایان تا حزب‌گرایان مذهبی و مارکسیستی از همه مهم‌تر اینکه «در آن مرحله جنبش هزار تکه دانشجویی هرگز به «خود دانشگاه» به عنوان یک سنگر و اهرم عظیم مبارزه بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی

موضوع دیگری که جنبش دانشجویی از نهم مهرماه ۱۴۰۱ با شروع سال تحصیلی و بازگشائی دانشگاه‌ها به موازات مشارکت مستقیم در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ به نمایش گذاشت این بود که «مبارزه دموکراتیک یک مبارزه فراطبقاتی است نه مبارزه صرف طبقاتی»

فکر نمی‌کردند.»

در نتیجه همین امر باعث گردید تا جناح ارتجاع حاکمیت تحت رهبری خمینی و حواریونش در بهار ۵۹ بتوانند به راحتی با کودتای برنامه‌ریزی شده (توسط حسن آیت و حسین حاج فرج، معروف به عبدالکریم سروش) دانشگاه‌ها را به عنوان پایگاه اصلی دانشجویان برای مدت بیش از دو سال تعطیل کنند و دانشجویان و اساتید سیاسی دانشگاه را تصفیه نمایند تا آنجا که رژیم مطلقه فقهاتی توانست «با کودتای اول فرهنگی خود» (در بهار ۵۹) در دانشگاه‌ها برای مدت ۱۷ سال با امنیتی کردن و پادگانی کردن دانشگاه‌ها، حاکمیت سیاسی و فرهنگی بر دانشگاه‌ها پیدا نمایند؛ اما برعکس سال‌های ۵۸ - ۵۹، جنبش دانشجویی در سال گذشته با پختگی همه جانبه برخورد کرد، چراکه در حالیکه به صورت تمام عیار در حمایت از ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی در عرصه میدانی چه «خیابانی» و چه «اعتصابی» حمایت می‌کردند، ولی هشیارانه آگاه بودند که در مبارزه خود با اعتصاب سراسری، دانشگاه‌های کشور را تعطیل نکنند و یا به عبارت دیگر دانشگاه‌ها را تحویل دستگاه‌های اطلاعاتی و امنیتی و حراست رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جهت انجام «کودتای دوم فرهنگی» ندهند. همچنین جنبش دانشجویی در سال گذشته تمامی مبارزاتش را «ضمن حضور در دانشگاه و از کانال مبارزه ضد آپارتایدی و دموکراتیک درون دانشگاه (مثل حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه زنان و همچنین به چالش کشیدن تفکیک‌های جنسیتی، مثل تفکیک جنسیتی درون سلف‌های غذاخوری) و غیره، انجام می‌دادند». معنای دیگر این حرف آن است که «دانشجویان در سال گذشته (۴۲ سال بعد از کودتای اول فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی در بهار ۵۹) به این بلوغ فکری و تجربی رسیده بودند که رمز بقاء و حیاتش در استقلال از جریان‌های بیرون خود و به صورت تطبیقی حرکت کردند و داشتن برنامه و تئوری و تاکتیک

و استراتژی به صورت دینامیک می‌باشد؛ و همچنین در این مرحله دانشجویان به این آگاهی رسیده بودند که «مهم‌ترین سنگر و اهرم مبارزه جنبش دانشجویی، «خود دانشگاه» است»؛ و لذا نباید به سادگی مانند بهار ۵۹ با تعطیل کردن دانشگاه‌ها این امکان بزرگ را تحویل رژیم مطلقه فقهاتی جهت انجام کودتای دوم فرهنگی بدهند؛ و همچنین در این مرحله جنبش دانشجویان دریافته بودند که «پتانسیل دینامیک آنها تنها در پیوند ارگانیک بین جنبش دانشجویی و دیگر جنبش‌های اجتماعی (اعم از جنبش معلمان و کارگران و زنان و غیره) مادیت پیدا می‌کند.»

طرح شعارهای دو مؤلفه‌ای «ایجابی و سلبی» (مثل «نه سلطنت، نه رهبری - دموکراسی، برابری») از دستاوردهای جنبش دانشجویی در سال گذشته در چارچوب همین دستاوردها بود. همچنین «تکیه بر رهبری دینامیک جمعی تکوین یافته از پائین، باز از دستاوردهای دیگری بود که جنبش دانشجویی برای اولین بار در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی سال گذشته توانستند، به صورت دینامیکی (نه مکانیکی) به آن دست پیدا کنند» و توسط این مکانیزم بود که جنبش دانشجویی توانست در «جایگاه رهبری» آن ابرحرکت برای مدت بیش از سه ماه دوام پیدا کند. یادمان باشد که «استراتژی مبارزه محله‌ای در ابرحرکت ۱۴۰۱ مکانیزمی بود که کنش‌گران خیابانی آن ابرحرکت توانستند در ادامه رهبری دینامیک تکوین یافته از پائین جنبش دانشجویی در سال گذشته حاصل نمایند». باری، ریشه اصلی همه این دستاوردها از آنجا نصیب جنبش دانشجویی ایران گردید که:

یک - جنبش دانشجویی به «خود دانشگاه، به عنوان مهم‌ترین سنگر و اهرم مبارزه در دست خود توجه کرد» و لذا به همین دلیل است که در این مرحله جنبش دانشجویی برای استمرار مبارزه خود با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم کوشیدند، بیش از همه از سنگر دانشگاه

به عنوان اهرمی در دست خود از آن دفاع و حمایت نمایند.

دو - در این مرحله مبارزه در جنبش اعتراض ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جنبش دانشجویی برای دستیابی به «شرایط ذهنی مبارزه» بر رویکرد «تطبیقی» تکیه کرد، برعکس گذشته که در راستای کسب شرایط ذهنی مبارزه بر رویکرد انطباقی تکیه می‌کردند.

سه - جنبش دانشجویی در این مرحله از مبارزه خود کوشیدند که «به صورت مستقل از جناح‌های درونی قدرت و از جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ عمل نماید». لازم به ذکر است که آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، «جنبش دانشجویی در طول بیش از ۸۰ سال مبارزه خود (از شهریور ۲۰الی الان) پیوسته با رویکرد انطباقی و تکیه بر جریان‌های خارج از جنبش دانشجویی حرکت کرده بودند، اما در این ابرحرکت، جنبش دانشجویی به صورت مستقل با «تکیه بر اراده جمعی خودش» حرکت کردند.»

چهار - در این ابرحرکت، جنبش دانشجویی برعکس گذشته «در جایگاه رهبری جنبش توانست به ایفای نقش رهبری خود بپردازد.

پنج - موضوع دیگری که جنبش دانشجویی در این مرحله، از ادوار گذشته‌اش جدا می‌کرد «ورود مستقیم به عرصه مبارزه ضد استبدادی و ضد آپارتایدی به صورت سیاسی بود». قابل ذکر است که در ادوار پیش به خصوص در فرایند پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ و بازگشائی دانشگاه در سال ۶۲، مبارزه جنبش دانشجویی با «میانجی قرار دادن امر صنفی، یعنی مسائل عینی زیست دانشجویی شروع می‌شد» و پس از مدتی مانند «سال ۸۸ وارد فاز سیاسی یا مبارزه مستقیم با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌شدند» اما در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ جنبش دانشجویی از نهم مهر ۱۴۰۱ با بازگشائی دانشگاه «به صورت مستقیم و بدون

میانجی و به صورت جمعی و سیاسی وارد آن مبارزه ضد استبدادی فراگیر با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شدند». بدون تردید، در ادوار گذشته، قرار دادن «امر صنفی» یا «مطالبات عینی، زیست دانشجویی» برای خیز به سوی مبارزه سیاسی با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باعث می‌گردید که جنبش دانشجویی در آن شرایط از «خطر انتزاعی» محفوظ نگه دارد، اما در نهم مهر ماه ۱۴۰۱ با بازگشائی دانشگاه‌ها و ورود مستقیم جنبش دانشجویی به عرصه مبارزه از آنجائیکه آن ابر حرکت ضد استبدادی از ۱۴ روز قبل (از ۲۶ شهریور) در سطح جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران شکل گرفته مع الوصف، همین امر باعث گردید که ورود جنبش دانشجویی از نهم مهر به ابر حرکت در پیوند با «جامعه ایران» مادیت پیدا کند نه به صورت امری بدون مقدمه و بالبداهه؛ به بیان دیگر، این امر معطوف به مسائل جامعه یا به عبارت دیگر پیوند به بخشی از فرایند مبارزه جامعه بود که حاصل آن این بود که مبارزه جنبش دانشجویی در این مرحله «واجد پراکسیس بالنده‌ای بکند» که در طول ۸۰ سال گذشته حرکت جنبش دانشجویی بی‌مثال بوده است.

شش - «مبارزه با کالائی شدن آموزش در چارچوب رویکرد نئولیبرالیسم و فضای آپارتایدی جنسیتی و قومیتی دانشگاه که جزء مانیفست مبارزه دانشجویی

حداقل از
تیرماه ۷۸
تا مهرماه
۱۴۰۱ بود، در
مرحله پیوند
این جنبش با
ابحرکت ضد
استبدادی و
ضد آپارتایدی
۱۴۰۱ باعث
گردید که

هر گونه تحلیل سیاسی - اجتماعی - اقتصادی - انسانی که با رویکرد ایدئولوژیک از پیش‌مقدر شده صورت بگیرد، باعث می‌گردد که تحلیل‌کننده دچار رویکرد انطباقی بشود و دلیل این امر هم آن است که ایدئولوژی از پیش جواب‌های مشخص برای آن تحلیل دارد و این فرد مجبور در تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی و طبقاتی و تاریخی و غیره به دنبال پاسخ از پیش مشخص شده ایدئولوژیکی مورد اعتقاد خود باشد.

آن مبارزه با کالائی شدن آموزش و فضای آپارتایدی دانشگاه (که قبلاً از فضای دانشگاه توسط جنبش دانشجویی شروع می‌شد و در همان فضای دانشگاه هم محدود می‌ماند و یا حداکثر باعث پیوند جنبش دانشجویی با جنبش معلمان می‌شد) در این مرحله این مبارزه جنبش دانشجویی همراه با ابر حرکت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، مبارزه با نظام آپارتایدی حاکم و نظام کالائی کردن همه چیز سرمایه‌داری نفتی و رانتی و حکومتی حاکم شکل گرفت.»

هفت - دستاورد مهم دیگر جنبش دانشجویی در پیوند با ابر حرکت ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ «ماندن در ایران، برای ساختن ایران و برای رها کردن کشور ایران از چنگال رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و ارتجاع مذهبی دگماتیسم فقهاتی و زیارتی و ولایتی حوزه‌های فقهی است». توضیح آنکه حداقل از بعد از کودتای فرهنگی بهار ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی، در دانشگاه‌های کشور و بازگشائی دانشگاه‌ها توسط پادگانی کردن آن دانشگاه‌ها، از آنجائیکه دانشجویان دانشگاه‌ها، روحیه پاسیفیستی پیدا کرده بودند و در برابر ایجاد تغییر در جامعه ایران (به علت عدم توازن قوا که به سود بالائی‌های قدرت بود) «دانشجویان دانشگاه‌ها شعار رفتن به خارج از کشور برای نجات فردی خودشان مطرح می‌کردند» که البته خود رژیم مطلقه فقهاتی هم از همان زمان در جهت فرار اپوزیسیون داخل کشور به خارج از کشور از این شعار حمایت می‌کرد و شرط آزادی مهره‌های سیاسی اپوزیسیون از زندان‌ها، «رفتن آنها به خارج از کشور مطرح می‌کرد»؛ چراکه در طول ۴۴ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی به این واقعیت دست یافته بود که «وجود اپوزیسیون رژیم در خارج از کشور هر قدر هم که گسترده باشد نمی‌تواند ضربه استراتژیک به رژیم وارد کند»، ولی برعکس «اپوزیسیون داخل کشور، حتی در حد میر حسین موسوی و حواریونش و یا حسینعلی منتظری و حواریونش می‌توانند در

بزنگاه ضربه کلیدی به رژیم وارد نمایند» به بیان دیگر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۴ سال گذشته به این واقعیت رسیده است که «اگر توسط حرکت و مبارزه اپوزیسیون بتواند سرنگون شود آن اپوزیسیون و آن مبارزه، مبارزه و اپوزیسیونی است که از داخل کشور تکوین پیدا کرده باشد نه اپوزیسیون و مبارزه خارج‌نشین‌ها» که نه تنها توان سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را ندارند بلکه توان اتحاد بین خود خارج‌نشین‌های سیاسی از راست راست تا چپ چپ را هم ندارند.

علی‌ایحال، به همین دلیل است که جنبش دانشجویی در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ به این واقعیت بزرگ دست پیدا کردند که «برای مبارزه و برای ساختن کشور ایران به جای فرار به کشورهای غربی باید در خود کشور ایران بمانند و در داخل کشور ایران مبارزه کنند». شعار «می‌مانیم و مبارزه می‌کنیم» دستاورد بسیار عظیمی بود که جنبش دانشجویی دانشگاه شریف در روز دهم مهرماه ۱۴۰۱ در جریان حمله هولناک گارد و لباس شخصی‌ها و دستگاه چند لایه‌ای به جنبش دانشجویی دانشگاه شریف مطرح کردند؛ و باز در همین رابطه بود که شعار «می‌مانیم و مبارزه می‌کنیم و ایران را می‌سازیم» در حداقل زمان ممکن «از شعار دانشجویان دانشگاه شریف، بدل به شعار ملی جامعه دانشگاهی و تحصیلکرده ایران شد»؛ که برای فهم عظمت این شعار در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران کافی است که عنایت داشته باشید که با اینکه تمامی جریان‌های خارج‌نشین سیاسی از راست راست تا چپ چپ و تمامی بلندگوهای امپریالیست خبری به صورت شبانه روز تبلیغ می‌کردند که «با شکست ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی توسط سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی موج فرار از کشور کنش‌گران سیاسی و تحصیل‌کردگان شکل می‌گیرد» اما برعکس شاهد بودیم که بعد از شکست آن ابرحرکت (به

جز عافیت‌طلبان) کمترین مهاجرت و فراری از کشور ایران صورت نگرفت. البته اگر فرار مغزها مانند گذشته ادامه دارد، آن‌ها برای نجات زندگی فردی‌شان اقدام به فرار به خارج از کشور می‌کنند، نه برای نجات جامعه و مردم ایران. یادمان باشد، در این رابطه دکتر حسابی می‌گفت: «ایران کشوری است که اگر بخواهی کشورت آباد بشود، خانه‌ات باید ویران گردد و برعکس اگر بخواهی خانه‌ات آباد بشود، کشورت باید ویران بشود.» ثامناً از دستاوردهای مهم دیگر جنبش دانشجویی در جریان سه ماه حیات ابرحرکت ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ ممانعت از «ایدئولوژیک کردن» ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ در اشکال مختلف آن اعم از مذهبی و مارکسیستی و قومیتی و غیره بوده است. قابل ذکر است که «تمامی حرکت‌های تحول‌خواهانه و رهائی‌بخش اجتماعی جامعه بزرگ ایران در طول بیش از یکصد سال اخیر به نحو مستقیم و یا غیر مستقیم صورت ایدئولوژیک مذهبی و یا مارکسیستی و یا لیبرالیستی و غیره داشته است»؛ و در نتیجه همین ایدئولوژیک شدن جنبش‌های عظیم مردمی از مشروطیت تا انقلاب ۵۷ و تا جنبش سبز و غیره «عامل اصلی شکست این حرکت‌های تحول‌خواهانه در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران شده است، چراکه با ایدئولوژیک کردن حرکت‌ها و جنبش‌ها و خیزش‌ها، خود این امر باعث دیوارگذاری بین گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران شده است» و باز آنچنانکه در مشروطیت و انقلاب ۵۷ شاهد بودیم همین ایدئولوژیک شدن جنبش‌های اجتماعی شرایط برای حضور روحانیت مرتجع و دگماتیست حوزه‌های فقهاتی برای گفتمان‌سازی از اندیشه‌های مرتجع خود مثل ولایت فقیه فراهم کرده است؛ و همچنین در همین رابطه بوده است که در «جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ به خاطر اینکه جریان مارکسیستی شکست خورده از جنبش‌های قبلی تلاش می‌کردند که جنبش چریکی

حتی به زور و ترور و سرکوب با ایدئولوژی مارکسیستی ایدئولوژیزه نمایند که البته همین امر به عنوان یک فاجعه باعث شکست جنبش چریکی در دو شکل مذهبی و مارکسیستی در نیمه دهه ۵۰ گردید.»

هشت - موضوع دیگری که جنبش دانشجویی از نهم مهرماه ۱۴۰۱ با شروع سال تحصیلی و بازگشائی دانشگاه‌ها به موازات مشارکت مستقیم در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ به نمایش گذاشت این بود که «مبارزه دموکراتیک یک مبارزه فراطبقاتی است نه مبارزه صرف طبقاتی». توضیح اینکه «به لحاظ بافت طبقاتی و خاستگاه طبقاتی هرگز جامعه دانشجویی و جامعه زنان و جامعه معلمان و جامعه دانش‌آموزی کشور ایران صورت یکدست طبقاتی نداشته و ندارند»؛ و از طرف دیگر پر پیداست که «مبارزه ضد استبدادی و مبارزه ضد آپارتایدی هرگز یک مبارزه طبقاتی صرف که مختص به یک طبقه خاصی از جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران باشد نبوده است». مع هذا، آنچنانکه در پائیز سال ۱۴۰۱ شاهد بودیم که گروه‌های مختلف اجتماعی از طبقه متوسط شهری تا کارگران، معلمان، دانشجویان، دانش‌آموزان، مردان، زنان، ورزشکاران، نویسندگان، هنرمندان، وکلا و اساتید دانشگاه‌ها و غیره و غیره در آن مبارزه شرکت داشتند و به صورت‌های مختلف با رژیم مطلقه فقهتی حاکم مبارزه می‌کردند، در این رابطه است که «مشارکت همه جانبه دانشجویان کشور در جنبش دموکراتیک ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ خود نشان دهنده آن است که مبارزه جنبش دانشجویی یا جامعه دانشجویی ایران در سال ۱۴۰۱ یک مبارزه دموکراتیک و فراطبقاتی بوده است.»

باری، در همین رابطه بوده است که «تمامی جریان‌های دگماتیست مارکسیست خارج‌نشین که در سال گذشته می‌خواستند به نحوی مبارزه دموکراتیک و ضد استبدادی و ضد آپارتایدی را طبقاتی تحلیل کنند،

شکست خوردند و به انزوا رفتند». علی‌ایحال، به این ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که «جنبش دانشجویی تنها در عرصه یک مبارزه دموکراتیک می‌تواند به وحدت درونی دست پیدا کند و برعکس مبارزه طبقاتی برای جنبش دانشجویی یک عامل تفرقه و تشتت می‌باشد». آنچنانکه شاهدیم رویکرد مبارزه طبقاتی برای گروه‌های مارکسیستی خارج‌نشین یک عامل تفرقه و تشتت بین آن‌ها می‌باشد و دلیل این امر هم آن است که «هرگز مدعیان مارکسیستی خارج‌نشین نه به لحاظ عینی و نه به لحاظ ذهنی از خاستگاه و بافت طبقاتی یکدستی برخوردار نمی‌باشند.»

نه - علت اینکه جنبش دانشجویی در بستر ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی (جنسیتی، قومیتی، مذهبی و غیره ۱۴۰۱) توانستند برای اولین بار از «جوهر انطباقی» قبلی خود به «جوهر تطبیقی» استحاله پیدا کنند، این بود که از «تحلیل ایدئولوژیک» ابرحرکت اعتراضی ملی ۱۴۰۱ خودداری می‌کردند. یادآوری می‌کنیم هر گونه تحلیل سیاسی - اجتماعی - اقتصادی - انسانی که با رویکرد ایدئولوژیک از پیش‌مقدر شده صورت بگیرد، باعث می‌گردد که تحلیل‌کننده دچار رویکرد انطباقی بشود و دلیل این امر هم آن است که ایدئولوژی از پیش جواب‌های مشخص برای آن تحلیل دارد و این فرد مجبور در تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی و طبقاتی و تاریخی و غیره به دنبال پاسخ از پیش مشخص شده ایدئولوژیکی مورد اعتقاد خود باشد. برای مثال یک تحلیل‌گر مارکسیستی هرگز نمی‌تواند به صورت تطبیقی به تحلیل تاریخ و جامعه و انسان و طبقات و غیره بپردازد چرا که مارکسیسم به عنوان یک عقیده برای او از قبل تمامی پاسخ آن سوال‌ها را مشخص کرده است و او در زمان تحلیل وظیفه خود را رسیدن به آن مواضع مشخص مارکسیستی می‌داند. پر روشن است که در اینجا باید «بین ایدئولوژی به عنوان انگیزه» با ایدئولوژی به عنوان «یک عینک برای دیدن

امور» تفاوت قائل بشویم؛ چراکه این دو از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشند.

طبیعی است که از آنجائیکه جنبش دانشجویی یا جامعه دانشجویی تا قبل از ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ در تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی هر گروهی از آنها در کادر ایدئولوژی مشخصی به عنوان عینک خود تحلیل می‌کردند علاوه بر اینکه این امر باعث می‌شد تا آنها رویکرد مکانیکی و تکیه بر جریان‌های برون‌گرا را بر رویکرد دینامیک درون‌گرا برتر بدانند؛ و در تحلیل و راه حل مسائل هم نتوانند رویکرد دینامیک و درون‌زا داشته باشند، اما در جریان ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ به خاطر اینکه آن ابرحرکت در فرایند اولیه تکوین خود به صورت خیزشی و با جوهر دموکراتیک ضد آپارتایدی از ۱۴ روز قبل (از ۲۶ شهریور ۱۴۰۱) شروع شده بود، دیگر زمانیکه جامعه و مردم با رویکرد دمکراتیک یا رویکرد ضد آپارتایدی و ضد استبدادی و آزادی خواهانه با رژیم مبارزه می‌کردند، امکان اینکه آنها بخواهند به صورت غیر دموکراتیک به تحلیل مسائل بپردازند وجود نداشت. شاید بهتر باشد که بگوئیم «در شرایطی که جامعه با شعار و جوهر دموکراتیک مبارزه می‌کنند، امکان تکیه بر رویکرد انطباقی برای جنبش دانشجویی به عنوان یک جنبش پیشتاز و پیشرو وجود ندارد.»

باری، آنچنانکه در مطالب فوق اشاره کردیم «پیوند جنبش دانشجویی با ابرحرکت اعتراض ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ (به موازات بازگشائی دانشگاه در نهم مهرماه ۱۴۰۱) صورت دیالکتیکی و دو طرفه داشته است»؛ یعنی آنچنانکه «پیوند جنبش دانشجویی به ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ عامل اعتلای آن ابرحرکت و عامل استحاله جوهر آن ابرحرکت از صورت خیزشی به صورت جنبشی - خیزشی بوده است، خود ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ عامل استحاله جوهر جنبش دانشجویی از صورت انطباقی گذشته، به صورت تطبیقی بوده است.» معنای دیگر

این حرف آن است که «اگر جنبش دانشجویی در مهرماه ۱۴۰۱ به ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ مردم ایران نمی‌پیوست، هرگز جنبش دانشجویی نمی‌توانست جوهر انطباقی گذشته خودش را تغییر بدهد و دارای جوهر تطبیقی در مبارزه و رویکرد بشود». عنایت داشته باشیم که جنبش دانشجویی در طول بیش از هشتاد سال حیات سیاسی اجتماعی خودش پیوسته چه در فرایند حرکت انطباقی و چه در فرایند حرکت تطبیقی، «رابطه تنگاتنگ و ارگانسمی با جامعه ایران» داشته است؛ و دلیل این امر هم آن است که جامعه دانشجویی ایران، در طول بیش از هشت دهه گذشته «خاستگاه توده‌ای و خاستگاه گروه‌های مختلف جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران داشته است» لذا، همین امر باعث گردیده است که جنبش دانشجویی در طول هشت دهه گذشته و در خلاء مبارزه بدون رهبری توده‌ها، به عنوان «جنبش آلترناتیو و رهبری کننده مبارزه توده‌ها» مطرح بشود؛ و باز همین امر باعث شده است که مبارزه جنبش دانشجویی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران هرگز به صورت طبقاتی صرف (حتی در دوره حاکمیت گفتمان چریکی بر این جنبش، یعنی از نیمه دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰) نباشد. علی هذا، «پیوند تنگاتنگ جنبش دانشجویی، چه با جنبش سبز و چه با ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ بر پایه همین جوهر دموکراتیک ساختاریش بوده است» و همین واقعیت مردمی جوهر جنبش دانشجویی است که به ما می‌آموزد که «هرگز ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ بدون تحلیل مشخص از جنبش دانشجویی قابل شناخت و تحلیل کردن نیست». آنچنانکه «بدون تحلیل مشخص از ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ ما هرگز نمی‌توانیم به تحلیل مشخصی از جنبش دانشجویی در شرایط فعلی دست پیدا کنیم.»

حال با توجه به مطالب مطرح شده، در اینجا می‌توانیم به دو پرسش بالا پاسخ بدهیم (که بازگشائی دانشگاه‌ها در سال تحصیلی جاری آیا مانند سال ۱۴۰۱ باعث

اعتلای حرکت‌های اعتراضی فراگیر جنبشی و خیزشی می‌شود و یا باعث کودتای دوم فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر دانشگاه‌ها می‌گردد؟) زیرا در خصوص تأثیر و فونکسیون بازگشائی دانشگاه در سال تحصیلی جدید آنچنان که پاسدار جوان، معاون پاسدار سلامی فرمانده سپاه پاسداران مطرح کرده است «تأثیر بازگشائی دانشگاه در سال تحصیلی جدید (در راستای اعتلای و بازتولید ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱) بیشتر از تأثیر سالروز قتل حکومتی مهسا امینی و شروع خیزش اعتراضی ۱۴۰۱ در ۲۶ شهریور می‌باشد»؛ و دلیل این امر هم آن است که «چاشنی انفجار شرایط عینی آماده امروز جامعه ایران، با چاشنی انفجار شرایط عینی آماده جامعه ایران در ۲۵ شهریور ۱۴۰۱ (که همان قتل حکومتی مهسا امینی بود) متفاوت می‌باشد»؛ به بیان دیگر اگر چه در سال ۱۴۰۱ شرایط عینی آماده جامعه ایران توسط استارت قتل حکومتی مهسا امینی به مرحله انفجار رسید، بی‌تردید در سال جاری توسط استارت و چاشنی دیگری (غیر از چاشنی سال گذشته) است که شرایط عینی جدید جامعه ایران در دیالکتیک با شرایط ذهنی جدید می‌تواند به حرکت درآید. قطعاً با «بازگشائی دانشگاه‌ها با حرکت نوین و پیش‌تازانه جنبش دانشجویی همراه با شعار دو مؤلفه‌ای «نان و آزادی» می‌تواند چاشنی مناسب انفجار شرایط عینی جامعه ایران در سال ۱۴۰۲ بشود.»

بی‌تردید تجربه پر بار جنبش دانشجویی در عرصه بیش از سه ماه ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۱ در سال جاری می‌تواند به عنوان شرایط ذهنی مناسب، در راستای بازتولید اعتلای دیالکتیک شرایط عینی و شرایط ذهنی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بشود؛ و باز در همین رابطه است که «دستگاه امنیتی و سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بیش از همه در این شرایط خود را آماده سرکوب حرکت‌های جنبش دانشجویی پس از بازگشائی دانشگاه‌ها کرده است و دلیل این امر هم آن

است که دستگاه امنیتی و سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی بر اساس تجارب سال‌های گذشته دریافته‌اند که بدون سرکوب حرکت اعتراضی جنبش دانشجویی به عنوان ثقل و مرکزیت حرکت توده‌ها امکان سرکوب حرکت‌های اعتراضی فراگیر توده‌ای وجود ندارد.»

اما در خصوص پاسخ به سؤال دوم لازم است که توجه داشته باشیم که آنچنانکه «جنبش دانشجویی در سال ۱۴۰۱ به درستی عمل کرد و هرگز حاضر نشد تا دانشگاه را به عنوان سنگر مبارزه دانشجویان با اعتصاب مستمر و تعطیل کردن فراگیر در اختیار حزب پادگانی خامنه‌ای قرار بدهد، بی‌تردید، در سال جاری هم امکان ندارد که جنبش دانشجویی با چپ‌روی‌های کودکانه به آسانی سنگر دانشگاه را تحویل حزب پادگانی خامنه‌ای بدهد» تا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با سلطه بر دانشگاه بتواند «کودتای دوم فرهنگی خود را جهت قلع قمع دانشجویان و اساتید کنش‌گر سیاسی به انجام برساند». بر این مطلب بیافزائیم که خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هم بر اساس «تجربه شکست خورده کودتای فرهنگی اول (در بهار ۵۹)» دیگر حاضر نمی‌شود که با مکانیزم قهر و خشونت و تانک و توپ و اعدام‌های وحشیانه قرون وسطائی و بگیر و ببند و تصفیه دانشجو و اساتید دانشگاه‌ها، «کودتای دوم فرهنگی» خود را به انجام برساند، بنابراین، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که در صورت سلطه دوباره حزب پادگانی خامنه‌ای بر دانشگاه‌ها «کودتای دوم فرهنگی حزب پادگانی خامنه‌ای» در دانشگاه‌ها با مکانیزم و روشی غیر از روش «کودتای اول فرهنگی خمینی» صورت می‌گیرد. ▶

پایان

ثالثاً همین بافت دو آشکوبه‌ای خیزشی - جنبشی (ابرحرکت ۱۴۰۱) در برابر بافت تک آشکوبه‌ای (خیزشی) خیزش ملی آبان ۹۸ باعث گردید تا در ابرحرکت ۱۴۰۱ شرایط ذهنی کنش‌گران بخش جنبشی (آنها که در راس‌شان جنبش دانشجویی قرار داشتند) «شرایط برای سازمان‌یابی و ایجاد رهبری دینامیک جمعی درون‌زای تکوین یافته از پائین فراهم بشود»؛ که البته به دلیل افول آن ابرحرکت ملی از پنجم آبان این جایگاه شرایط ذهنی جنبشی هم نتوانست به صورت فرآگیر و دینامیک رشد نماید. برعکس خیزش ملی ۹۸ که به علت «فقدان بافت جنبشی و یکدست بودن بافت خیزشی آن و فقدان شرایط ذهنی دیگر امکان سازمان‌یابی از درون و از پائین آن اصلاً و ابداً فراهم نباشد، علی‌هذا تا آخر به صورت متمیزه و بی‌سر حرکت کردند و بالاخره پس از پنج روز به صورت کامل توسط دستگاه‌های سرکوب‌گر چند لایه‌ای رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم سرکوب شدند.»

رابعاً در یک مقایسه کلی بین خیزش ملی ۹۸ و ابرحرکت ضد

ثانیاً دومین تفاوت بین خیزش ملی آبان ماه ۹۸ و ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی ۱۴۰۱ در این بود که به لحاظ هرم ساختاری ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی ۱۴۰۱ «ساختار دو آشکوبه‌ای جنبشی و خیزشی داشت» که البته «قاعده هرم ساختاری آن از اول تا آخر صورت خیزشی و بافت متمیزه و بی‌سر و خودجوش داشت» اما بدنه آن ابرحرکت به خصوص از نهم مهرماه و آغاز سال جدید تحصیلی و بازگشائی دوباره دانشگاه‌ها (پس از تعطیلی دوران دو ساله کرونائی) و پیوند جنبش دانشجویی و دانش‌آموزی در کنار جنبش معلمان و جنبش کارگری در ابرحرکت اعتراضی (که از ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ به صورت خودش و متمیزه شروع شده بود) این همه باعث گردید تا از «نهم مهر ماه ۱۴۰۱ ابرحرکت پائیز ۱۴۰۱ صورت دو آشکوبه‌ای ساختاری خیزشی - جنبشی پیدا کند» که البته تا آخر این ساختار دو مؤلفه‌ای (خیزشی - جنبشی) ادامه داشت برعکس خیزش ملی آبان ماه ۹۸ که «در طول ۵ روز حیات خود (از ۲۴ تا ۲۸ آبان ماه ۹۸) کنش‌گران صورت یکدست خیزشی خود را حفظ کردند» و هرگز نتوانست با جامعه جنبشی مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی پیوندی حاصل نماید.

بر این مطلب بیافزائیم که «پیوند ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی خیزشی - جنبشی ۱۴۰۱ با جامعه جنبشی مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی ایران هم صورت نصف و نیمه داشت و تنگاتنگ نبود یعنی به غیر از جنبش دانشجویی و جنبش زنان که تمام قد از آن ابرحرکت حمایت می‌کردند دیگر جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی از کارگران تا معلمان و غیره به صورت محدود و موردی از ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی خیزشی - جنبشی ۱۴۰۱ دفاع و حمایت می‌کردند». لهذا همین امر باعث گردید تا به موازات اعتلای «حرکت خیابان»، «حرکت اعتصابی» نتواند مانند سال ۵۷ به صورت فرآگیر مادیت پیدا کند؛ که البته حاصل این امر آن گردید که «نه خیزش آبان ماه ۹۸ و نه ابرحرکت ۱۴۰۱ نتوانند توازن قوا به سود خود را تغییر بدهند، لهذا که ناتوانی آنها در تغییر توازن قوا به سود خود باعث افول و بن‌بست این دو ابرحرکت گردید.»

استبدادی ۱۴۰۱ باید بگوئیم که «در تحلیل نهائی خیزش ملی ۹۸ مولود و سنتز انسداد ساختاری سیاسی و اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بود» که سه برابر شدن قیمت بنزین در یک شب جرقه‌ای گردید تا آن انبار باروت انسداد سیاسی و اقتصادی حاکم را منفجر نماید؛ اما برعکس آن ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی ۱۴۰۱ «مولود انسداد ساختار اجتماعی جامعه بزرگ ایران به علت حاکمیت سیستم تو در توی آپارتاید جنسیتی و قومیتی و مذهبی و غیره توسط رژیم مطلقه فقهاتی بود» لذا به همین دلیل بود که قتل حکومتی مهسا امینی جرقه‌ای گردید بر انبار انسداد اجتماعی توسط سیستم آپارتایدی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم.

خامسا تفاوت دیگر بین حرکت خیزشی آبان ماه ۹۸ و ابرحرکت خیزشی - جنبشی پائیز ۱۴۰۱ «در طول دوام و مدت پایداری آنهاست». به طوری که قبلاً هم اشاره کردیم «خیزش آبان ماه ۹۸ فقط ۵ روز توانست در ۱۵۰ شهرستان در برابر دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مقاومت نماید» (از ۲۴ تا ۲۸ آبان ۱۳۹۸)، البته خیزش ملی دی ماه ۹۶ هم تنها توانست مدت ۹ روز (از هفتم تا شانزدهم دی ماه ۱۳۹۶) در ۹۰ شهر کشور در برابر ماشین سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مقاومت نمایند، اما برعکس این دو خیزش ملی «ابرحرکت خیزشی - جنبشی پائیز ۱۴۰۱ بیش از سه ماه در برابر ماشین سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مقاومت کرد.»

سوالی که در اینجا قابل طرح است اینکه «تفاوت مقاومت حرکت‌های فوق در برابر ماشین سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم محصول چه می‌باشد؟» به طوری که فوقاً هم مطرح کردیم مهم‌ترین مشخصه حرکت‌های خیزشی (هر قدر هم که گسترده و بزرگ و ملی هم که باشند) عبارتند از:

۱ - «ضعف شرایط ذهنی» کنش‌گران آن که باعث

می‌گردد تا «شرایط عینی» در حرکت‌های خیزشی «عامل موتور حرکت آنها بشود.»

۲ - «اتمیزه بودن حرکت آنها که محصول عدم سازمان‌یابی و فقدان شرایط ذهنی آنها می‌باشد.»

۳ - «بی‌سریا فقدان رهبری درون‌زای دینامیک تکوین یافته از پائین به علت فقدان حرکت دینامیک آگاه‌مند کنش‌گران است.»

۴ - «فقدان برنامه و استراتژی و تاکتیک و هدف» در حرکت آنها.

در همین رابطه است که حرکت‌های خیزشی علاوه بر اینکه در اندک مدتی به «خشونت و آنتاگونیسم» کشیده می‌شوند «پتانسیل لازم جهت استمرار و تداوم حرکت ندارند» و لذا در اندک مدتی توسط ماشین سرکوب چند لایه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی سرکوب می‌شوند. مع هذا از اینجا است که می‌توانیم به سؤال فوق پاسخ بدهیم که «علت اینکه ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی ۱۴۰۱ توانست بیش از سه ماه در برابر ماشین سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مقاومت کند همان ساختار دو آشکوبه‌ای خیزشی و جنبشی» آن می‌باشد؛ چرا که به هر حال وجود «مؤلفه جنبشی» در ساختار آن، آن هم در قامت جنبش دانشجویی و جنبش زنان و جنبش معلمان و جنبش دانش‌آموزی و جنبش کارگران (اگرچه فراگیر و گسترده نبوده است) به همان اندازه به خاطر اینکه قدرت جنبشی در رأس آن ابرحرکت قرار داشته‌اند توان مقاومت به این ابرحرکت بخشیده‌اند.

باری حال پس از طرح این مقدمه نسبتاً طولانی در اینجا می‌توانیم به «اصل موضوع یعنی طرح درس‌های تازه‌ای از بازشناسی این ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ملی و ترکیبی خیزشی - جنبشی بپردازیم.»

درس اول - «حضور جنبش زنان در رهبری حرکت اعتراضی و سلبی محور سیاسی و صنفی و مدنی آن

حرکت می‌باشد» چرا که بدون تردید در میان تمامی حرکت‌های اعتراضی و مطالبه‌گری جنبشی و خیزشی سه دهه گذشته (از نهم خرداد ۱۳۷۱ الی الان) «ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ تنها حرکت خیزشی - جنبشی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران است که جنبش زنان در جایگاه رهبری آن قرار گرفته است». مع هذا بدون شک خود این امر باعث گردید که:

اولاً جامعه زنان ایران (که نیمی از جمعیت ایران را تشکیل می‌دهند) برای اولین بار «نماینده‌ای از جامعه زنان ایران (که همان جنبش زنان ایران می‌باشد) در عرصه رهبری مبارزه دموکراتیک جامعه ایران داشته باشند». قابل ذکر است که در ۱۵۰ سالی که از حیات حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران می‌گذرد «یکی از آفت‌های مهم این جنبش‌ها و خیزش‌ها و نهضت‌ها (و جریان‌های تشکیلاتی که از شهریور ۲۰ در کشور ایران با سه رویکرد ملی و مذهبی و مارکسیستی شکل گرفته است) این بوده است که بدون استثناء رهبری همه آنها صورت مردسالارانه داشته است»؛ و هرگز زنان به صورت ارگانیک در رهبری این حرکت‌ها جایگاهی نداشته است. بدون تردید «ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ تنها حرکت خیزشی و جنبشی است که زن ایرانی یا جنبش زنان ایران به صورت ارگانیک در رهبری حرکت اجتماعی - سیاسی قرار گرفته‌اند» که خود این امر می‌تواند آغازی برای یک تحول بزرگ در آینده حرکت‌های اعتراضی و مطالبه‌گرا صنفی و سیاسی و مدنی جامعه بزرگ ایران باشد.

ثانیاً باید عنایت داشته باشیم که «اگر زن ایرانی یا جنبش زنان ایران در جریان تکوین ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ به صورت ارگانیک در جایگاه رهبری این جنبش قرار نمی‌گرفتند هرگز شعار «زن، زندگی، آزادی» نمی‌توانست به عنوان

مانیفست این ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی درآید». بر این مطلب بیافزائیم که در پروسه تکوین ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی «ابتدا رهبری جنبش زنان در این رابطه به صورت ارگانیک تکوین پیدا کرد و بعد از تثبیت رهبری زنان بر آن ابرحرکت بود که شعار «زن، زندگی، آزادی» توسط جنبش زنان مطرح شد». معنای دیگر این حرف آن است که «اگر جنبش زنان ایران در پروسه تکوین این ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی در جایگاه رهبری قرار نمی‌گرفت، هرگز شعار «زن، زندگی، آزادی» به عنوان شعار مانیفستی این ابرحرکت قرار نمی‌گرفت». ایضاً در همین رابطه عنایت داشته باشیم که شعار «زن، زندگی، آزادی» یک شعاری بوده که از سال ۱۹۸۷ میلادی توسط اوجلان رهبر کردهای ترکیه مطرح شده است، بنابراین طرح آن توسط جنبش زنان ایران (با تاسی از شعار جنبش زنان روژئاوا یا کردهای شمال سوریه) در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ موضوعی بالبداهه نبوده است؛ به عبارت دیگر از نهم خرداد ۱۳۷۱ که حرکت‌های خیزشی و جنبشی مردم ایران بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران اعتلا پیدا کرده است شعار «زن، زندگی، آزادی» در میان کردهای روژئاوای سوریه به عنوان یک شعار مانیفستی مطرح بوده است ولی هرگز در طول سه دهه‌ای که از حیات حرکت‌های خیزشی و جنبشی جامعه بزرگ ایران می‌گذرد (از نهم خرداد ۱۳۷۱ الی الان) حتی برای یک بار هم این شعار توسط گروه‌های مختلف سیاسی ایران مطرح نشده است؛ بنابراین «دلیل اصلی طرح این شعار به عنوان مانیفست حرکت به خاطر قرار گرفتن جنبش زنان ایران در جایگاه رهبری ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ بوده است.» ▶

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)

برای اولین بار در اسلام‌شناسی حسینیه ارشاد مطرح کرده است، با این عبارت که: «من نه به کارل مارکس معتقدم و نه به ماکس وبر، بلکه به «مارکس - وبر» معتقدم» که خود این عبارت شریعتی نشان دهنده «رویکرد ترکیبی (بین عینیت و ذهنیت، بین فرد و جامعه، بین زیربنا و روبنا، بین محیط و انسان، بین رویکرد ساختارگرا و رویکرد فرهنگ‌گرا، بین جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، بین علت و معلول، بین انسان و نظام مادی، بین دنیا و آخرت، بین ماده و ایده، بین سوبژکتیویته و ابژکتیویته، بین اندیشه و انسان و غیره) می‌باشد»؛ و در طول ۴۷ سال گذشته یکی از مبانی گفتمان ما، همین «رویکرد ترکیبی در عرصه متدولوژی بوده است»؛ که البته آنچنانکه قبلاً هم مطرح کرده‌ایم خود این رویکرد ترکیبی مولود و سنتز رویکرد «دیالکتیکی» می‌باشد؛ شاید بهتر باشد که در این رابطه داوری کنیم، «امکان ندارد با رویکرد «غیر ترکیبی» بتوان به

از مبانی دیگر گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته (حیات درونی و برونی آن، چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) رویکرد ترکیبی دو مؤلفه‌ای:

۱- ساختارگرایانه

۲- ارداده‌گرایانه آن می‌باشد.

به این ترتیب که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته «هر گونه تحلیل یک جانبه‌گرایانه تک مؤلفه‌ای، اجتماعی و تاریخی و انسانی را نفی می‌کرده و تنها معتقد به رویکرد ترکیبی دیالکتیکی بوده است». برای مثال در همین رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران اگرچه به جایگاه «طبقاتی» به عنوان یکی از «موتورهای حرکت تاریخی و اجتماعی معتقد بوده است» اما برعکس رویکرد کارل مارکس و مارکسیسم‌های رنگارنگ بعدی در قرن بیستم (و با تاسی از اندیشه‌های معلم کبیرمان شریعتی) «هرگز این مؤلفه را عمده و مطلق نکرده است» و هرگز با رویکرد «ساختارگرایانه جبری طبقاتی صرف جامعه و تاریخ بشری را تحلیل نکرده است» بلکه برعکس «به صورت دیالکتیکی، در عرصه تاریخی و اجتماعی موضوع را به صورت کنکرت و مشخص پیوسته و علی‌الدوام تحلیل کرده‌ایم» و در عرصه متدولوژی هم در چارچوب «استراتژی آگاهی‌بخش» خود به صورت ترکیبی بر «جای - گاه، یعنی آگاهی و ساختار تکیه داشته‌ایم». لازم به ذکر است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته (حیات درونی و برونی اش) این «رویکرد ترکیبی تحلیلی و دیالکتیکی خود را با تاسی از مبانی اندیشه‌های معلم کبیرمان شریعتی اقتباس کرده است.

یادمان باشد، شریعتی این رهیافت ترکیبی و دیالکتیکی

رویکرد «دیالکتیکی» چه در عرصه «نگرش» و چه در عرصه «روش» دست پیدا کرد.

بر این مطلب بیافزائیم که در عرصه «استراتژی و تاکتیک هم این رویکرد ترکیبی باعث می‌گردد تا ما به تقدم انقلاب اجتماعی، نسبت به انقلاب سیاسی دست پیدا کنیم» که البته خود این موضوع (تقدم انقلاب اجتماعی بر انقلاب سیاسی) هم از «مبانی گفتمان ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بوده است». مهم‌تر از همه در عرصه استراتژی اینکه تنها با این رویکرد ترکیبی است که می‌توانیم به جایگاه «تحول فرهنگی» در راستای تحقق «انقلاب اجتماعی، مؤخر بر انقلاب فرهنگی» پی ببریم؛ چراکه «بدون تحول ساختار فرهنگی امکان «تحقق انقلاب اجتماعی» مقدم بر «انقلاب سیاسی» وجود ندارد»؛ که البته خود این موضوع هم دلالت بر پیوند «دیالکتیکی سه مؤلفه تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول سیاسی» نیز می‌کند؛ به عبارت دیگر اگر در راستای امکان تحقق انقلاب اجتماعی انجام این امر را بر دو شیوه:

۱ - انقلاب اجتماعی از بالا توسط تقدم انقلاب سیاسی یا کسب قدرت سیاسی آنچنانکه کارل مارکس و مارکسیست‌ها تحت عنوان دیکتاتوری پرولتاریا مطرح می‌کنند.

۲ - انقلاب اجتماعی به صورت دینامیک و تکوین یافته از پائین که تنها توسط تحول و انقلاب فرهنگی حاصل می‌شود (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی مطرح می‌نماید) تقسیم کنیم؛ «لازمه تحقق انقلاب اجتماعی به صورت دینامیک و تکوین یافته از پائین و بر پایه تقدم

انقلاب فرهنگی، اعتقاد به همین رویکرد ترکیبی و دیالکتیکی می‌باشد.»

باری، از همین جاست که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که خود مبانی گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هم دارای «پیوند دیالکتیکی» با یکدیگر می‌باشند. مثل پیوندهای:

- ۱ - تقدم انقلاب فرهنگی بر انقلاب اجتماعی.
- ۲ - تقدم انقلاب اجتماعی بر انقلاب سیاسی.
- ۳ - فرهنگی بودن جوهر تحولات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی از دموکراسی تا سوسیالیسم.
- ۴ - اعتقاد به استراتژی آگاهی‌بخش (در برابر استراتژی چریکی و جنگ مسلحانه و اصلاح‌طلبی رفرمیستی) و تکیه بر شعار: «این‌ها را از مردم نگیرید، مردم را از اینها بگیرید» و همچنین تکیه بر شعار استراتژیک: «آگاهی، آزادی، برابری».
- ۵ - رویکرد «جامعه‌محور» چه در عرصه «دموکراسی» و چه در عرصه «سوسیالیسم».
- ۶ - اعتقاد به «اسلام منهای روحانیت» و غیره می‌باشد.

باری، از مبانی دیگر گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی خود (چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) تاکید همزمان بر دو محور «دموکراسی و سوسیالیسم» در چارچوب رویکرد «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای» (توزیع عادلانه و دموکراتیک و اجتماعی قدرت و ثروت و اطلاعات) می‌باشد

که این امر باعث گردیده تا در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران:

اولاً آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی تأکید می‌کند، «هم دموکراسی و هم سوسیالیسم بیش از آنکه جوهر اجتماعی و سیاسی و اقتصادی داشته باشند، جوهر فرهنگی و انسانی دارند.»

ثانیاً در گفتمان ما علاوه بر اینکه «هم دموکراسی و هم سوسیالیسم جوهر و جنبه «فرهنگی» دارند، پدیده‌های «اجتماعی» نیز هستند که باید توسط جامعه به صورت آگاه‌مند ساخته شوند» و هرگز به صورت «جبر تاریخی» (آنچنانکه مارکسیسم مطرح می‌کند) برای جوامع حاصل نمی‌شوند. علی‌ایحال، به همین دلیل است که در «گفتمان ما تحقق دموکراسی و سوسیالیسم در شکل تطبیقی آن (نه در شکل انطباقی آن) نیازمند نبرد مقدس آگاهی‌بخش جامعه می‌باشد که توحید به عنوان جهان‌بینی و مبنای انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و هستی‌شناسی در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «ایجاد کننده انگیزه لازم» برای چنین مبارزه اجتماعی - انسانی در پیشگامان است»؛ و باز در همین رابطه است که در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «دموکراسی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی و سیاسی و اقتصادی) تنها راه وصول برای تحقق سوسیالیسم با جوهر اجتماعی و دینامیک تکوین یافته از پائین می‌باشد و بدون دموکراسی سه مؤلفه‌ای امکان دستیابی به سوسیالیسم به صورت دینامیک وجود ندارد.»

در این رابطه است که در ۴۷ سال گذشته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در رابطه

با جایگاه «توحید به عنوان جهان‌بینی» (در عرصه‌های مختلف انسانی، اجتماعی، تاریخ و هستی) و پیوند آن با پروسه تکوین دموکراسی و سوسیالیسم از آغاز معتقد به «تفکیک اسلام در سه شکل دگماتیسم و انطباقی و تطبیقی» بوده است؛ چراکه در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «در اسلام دگماتیست یا اسلام شریعت‌گرا و فقه‌گرای جزمی، توحید نمی‌تواند به عنوان جهان‌بینی (در عرصه‌های مختلف انسانی، اجتماعی، تاریخ و هستی مطرح بشود). اضافه کنیم که در اسلام دگماتیسم یا شریعت‌گرای جزمی «توحید تنها در چارچوب کلامی صرف به صورت توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی مطرح می‌گردد و البته همین توحید کلامی و مجرد و ذهنی هم در چارچوب فلسفه و کلام یونانی تفسیر می‌گردد»؛ و این کاملاً برعکس اسلام تطبیقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد که (با تاسی از اسلام بازسازی شده علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی) «توحید به عنوان یک جهان‌بینی» و سنگ زیربنای اسلام تطبیقی مطرح می‌گردد.»

یادآوری می‌کنیم که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز بر این باور بوده که «بدون مرزبندی با اسلام دگماتیست فقهاتی، روایتی، زیارتی، مداحی‌گری، ولایتی، جزمی و ارتجاعی ما نمی‌توانیم به مبانی جهان‌بینی خودمان در چارچوب توحید به عنوان جهان‌بینی دست پیدا کنیم.» ▶

ادامه دارد

تجارب و دستاوردهای ۴۷ ساله جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

خوبی دریافته‌اند که شوراسازی استاتیک مانند احزاب‌سازی استاتیک نه تنها نهادسازی برای حکومت مردم به دست مردم و در خدمت مردم نیست بلکه برعکس اینگونه نهادسازی‌های استاتیک تنها اهرم‌های قدرت در دست حاکمیت برای تحمیل حاکمیت خود بر جامعه بزرگ ایران می‌باشند.»

باید داوری کنیم که «تنها توسط نهادسازی دینامیک تکوین یافته از پائین در اشکال احزاب و شوراها هستند که دموکراسی سیاسی می‌تواند بر شانه دموکراسی اجتماعی در جامعه مادیت پیدا کند». بر این مطلب بیافزایم که خود این موضوع نشان دهنده آن است که (برعکس نهادسازی‌های استاتیک تکوین یافته از بالا، در نظام‌های سیاسی لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و نظام‌های توتالیتر که صورت یکنواخت و ثابت دارند)، در نظام‌های دینامیک و دموکراتیک و دموکراسی سه مؤلفه‌ای «نهادسازی صورت یکنواخت و ثابت ندارند و برحسب شرایط متفاوت تاریخی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، شکل این

پر روشن است که «نهادسازی بر پایه جامعه مدنی جنبشی دینامیک سراسری (برعکس نهادسازی لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری که صورت استاتیک و تکوین یافته از بالا دارند) دارای جوهر دینامیک تکوین یافته از پائین آن هم به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین می‌باشد» بنابراین در همین رابطه است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران حتی «احزاب سیاسی به عنوان نماینده مردم و پائینی‌های قدرت هم (برعکس احزاب سیاسی لیبرال سرمایه‌داری حاکم که صورت صرف استاتیک تکوین یافته از بالا دارند) دارای جوهر دینامیک و تکوین یافته از پائین می‌باشند»؛ و لذا توسط همین احزاب سیاسی دینامیک یا نهادسازی دموکراتیک آن هم در شکل دینامیک است که شرایط برای شکل‌گیری «حکومت مردم به دست مردم و در خدمت مردم» که «همان نظام سیاسی دموکراسی سه مؤلفه‌ای می‌باشد، حاصل می‌شود»؛ چرا که تا زمانی که «نهادسازی‌ها و احزاب در فرایند دموکراسی‌سازی در جامعه صورت دموکراتیک و دینامیک تکوین یافته از پائین نداشته باشد، هرگز و هرگز با نهادسازی‌های استاتیک و یا احزاب استاتیک صرف تکوین یافته از بالا نمی‌توان به دموکراسی سیاسی با تعریف حکومت مردم به دست مردم و در خدمت مردم دست پیدا کرد.»

عنایت داشته باشیم که تکوین شوراها و فراگیر و سراسری دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین (به عنوان یکی از نهادسازی‌های دموکراتیک و دینامیک دموکراسی مشارکتی سه مؤلفه‌ای) در فرایند پسا تکوین جامعه مدنی جنبشی دینامیک (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین) آن هم پس از «ورود جامعه مدنی جنبشی دینامیک فراگیر به موقعیت انقلابی» شکل می‌گیرد؛ که معنای دیگر این حرف آن است که «بدون تحقق جامعه مدنی جنبشی دینامیک فراگیر در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، حتی در عرصه نهادسازی دینامیک امکان نهادسازی دینامیک شوراها هم در جامعه وجود ندارد». طبیعی است که در «خلاء جامعه مدنی جنبشی، آنچنانکه نهادسازی حزبی یا احزابی صورت استاتیک و تکوین یافته از بالا دارند، حتی نهادسازی شوراها هم صورت استاتیک و تکوین یافته از بالا دارند». آنچنانکه این پروژه تکوین «شوراهای استاتیک تکوین یافته از بالا در طول ۴۴ سال گذشته در رژیم مطلقه فقهی حاکم جامعه ایران تجربه کرده‌اند و جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در طول ۴۴ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهی حاکم به

نهادسازی‌های دینامیک و دموکراتیک هم می‌توانند صورت متفاوت و گوناگون داشته باشد.»

باری، در ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «یکی از موضوع‌های مهمی که پیوسته برای ما مطرح بوده است، رابطه با اندیشه و تفکرات معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی بوده است» چراکه از همان آغاز الی الان (در طول ۴۷ سال گذشته) «رویکرد ما به تفکر و اندیشه‌های اقبال و شریعتی بیشتر از زاویه توجه به متد و سنت فکری اقبال و شریعتی و استراتژی حرکت آنها در دو فرایند بازسازی نظری و بازسازی عملی و اجتماعی بوده است». یادمان باشد که هم اقبال و هم شریعتی در پروسه حرکت تحول‌خواهانه خودشان به صورت «دو مؤلفه‌ای نظری و عملی» حرکت می‌کردند؛ و این رویکرد دو مؤلفه‌ای آنها، «برعکس رویکرد تک مؤلفه‌ای روشنفکران عصر خودشان بوده است» زیرا اقبال و شریعتی «حرکتشان را محدود به عرصه صرف نظری در راستای روشنگری جامعه نمی‌کردند، البته رویکرد دو مؤلفه‌ای نظری و عملی آنها ریشه در استراتژی تحول‌خواهانه آنها داشته است» چراکه هم اقبال و هم شریعتی «در عرصه حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی خودشان معتقد به تقدم فرهنگی - اجتماعی، نسبت به تحول سیاسی - اقتصادی جامعه بوده‌اند»؛ به بیان دیگر هم اقبال و هم شریعتی «تحقق تحول عظیم ساختاری سیاسی - اقتصادی (که در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای قابل تعریف می‌باشد) مولود و سنتز تحول عظیم فرهنگی و اجتماعی جامعه می‌دانستند». مع هذا، به همین دلیل بوده است که هم اقبال و هم شریعتی در راستای این استراتژی خود (تقدم تحول فرهنگی - اجتماعی بر تحول سیاسی - اقتصادی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای) «مجبور بودند تا برعکس روشنفکران گذشته عصر

و زمان خودشان، حرکت خودشان را فقط محدود به عرصه صرف نظری نکنند، بلکه برعکس حرکت خودشان به صورت دو مؤلفه‌ای نظری و عملی در آورند»؛ که اگر بخواهیم این تقسیم‌بندی حرکت آنها را در کادر ادبیات خودشان فرموله نمائیم باید بگوئیم:

۱ - حرکت نظری در کادر بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی.

۲ - حرکت عملی در کادر بازسازی جوامع مسلمین.

البته هم اقبال و هم شریعتی در این رابطه شعار مشترکی داشتند که عبارت بود از «نجات اسلام قبل از نجات مسلمین» که معنای واقعی این شعار مشترک اقبال و شریعتی در این بود که «نجات مسلمین که همان «بازسازی عملی» آنها می‌باشد، باید در «کادر نجات اسلام» صورت بگیرد» چراکه هم اقبال و هم شریعتی در تحلیل مشخص از جوامع خودشان، هر دو معتقد به «مذهبی بودن جوامع خودشان بودند» لذا همین تحلیل مشترک آنها در باب مذهبی بودن جامعه خودشان، بسترساز آن گردید که هم اقبال و هم شریعتی «برای بازسازی نظری یا فرهنگی جوامع خودشان بر بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی تکیه کنند.»

یادمان باشد که اختلاف اقبال با مهاتما گاندی در خصوص انقلاب سیاسی رهائی‌بخش و استقلال‌طلبانه بر علیه امپریالیسم انگلستان در جامعه هندوستان در همین رابطه بود؛ زیرا محمد اقبال در چارچوب تحلیل مشخص از جامعه مشخص هندوستان منهای اینکه «آن جامعه را یک جامعه مذهبی می‌دانست» مهم‌تر از آن اینکه «اقبال در خصوص انقلاب رهائی‌بخش در هندوستان معتقد به تقدم انقلاب اجتماعی بر پایه انقلاب فرهنگی تکوین یافته از پائین بر انقلاب سیاسی بود» در صورتی که مهاتما گاندی در خصوص انقلاب رهائی‌بخش مردم هندوستان بر علیه امپریالیسم انگلیس «معتقد به تقدم انقلاب سیاسی صرف بر انقلاب فرهنگی و اجتماعی دینامیک تکوین یافته از پائین بود»

او در تبیین این رویکرد خودش مدعی بود که «ما ابتدا توسط انقلاب سیاسی، کسب قدرت و استقلال به دست می‌آوریم و بعداً پس از سوار شدن بر قدرت از طریق دولت تحول فرهنگی و اجتماعی در هندوستان دنبال می‌نمائیم». اقبال برعکس در پاسخ گاندی معتقد بود که «تحول فرهنگی و اجتماعی تنها در بستر مبارزه و موقعیت انقلابی جامعه است که می‌تواند تا اعماق جامعه هندوستان نفوذ نماید» لذا قطعاً از نظر اقبال (برعکس نظر مهاتما گاندی) «تحول دینامیک و همه جانبه فرهنگی و اجتماعی از طریق دولت و نظام و به شکل استاتیک و تکوین یافته از بالا نمی‌تواند به انجام برسد». گاندی بر این باور بود که «انجام انقلاب فرهنگی و در ادامه آن انقلاب اجتماعی از پائین به صورت دینامیک باعث تفرقه در همبستگی مردم هندوستان در مبارزه با امپریالیسم انگلستان می‌گردد». علی‌ایحال، بدین ترتیب بود که هم اقبال و هم شریعتی «بازسازی نظری (در جامعه مذهبی در راستای اسلام بازسازی شده تطبیقی) مقدم بر بازسازی عملی جوامع مسلمین (توسط تحول دینامیک اجتماعی بر پایه تحول دینامیک فرهنگی) می‌دانستند»؛ و آنها حتی «بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی را هم در راستای ایجاد تحول سراسری و دینامیک فرهنگی برای انجام تحول اجتماعی و بالاخره تحول سیاسی و تحول اقتصادی می‌دانستند.»

شاید بهتر باشد که وجه مشترک استراتژی شریعتی و اقبال را بدین صورت فرموله نمائیم که هم اقبال و هم شریعتی «موتور اصلی انقلاب اجتماعی و انقلاب سیاسی و انقلاب اقتصادی در جامعه را فرهنگ آن جامعه می‌دانند که همراه با انقلاب فرهنگی در استراتژی آنها انقلاب اجتماعی و انقلاب سیاسی و انقلاب اقتصادی امکان‌پذیر می‌شود» و البته این رویکرد کاملاً عکس رویکرد مارکسیسم در رنگ‌های مختلف آن (از مارکسیسم کارل مارکس و انگلس تا

مارکسیسم لینن و مائو و غیره) می‌باشد؛ چراکه در تحلیل نهائی تمامی این مارکسیست‌ها «موتور تحول و انقلاب اجتماعی و اقتصادی در جامعه را با کسب قدرت سیاسی و دولت تعریف می‌کنند» و همگی آنها بر این باور بوده و هستند که «بدون کسب قدرت سیاسی و بدون سوار شدن بر مرکب دولت و بدون تقدم انقلاب سیاسی در جامعه امکان انقلاب اجتماعی و انقلاب اقتصادی وجود ندارد». لہذا به همین دلیل هم بوده است که مارکسیسم در رنگ‌های مختلف آن از نیمه دوم قرن نوزدهم الی زماننا هذا شکست خورده‌اند؛ و هرگز مارکسیسم نتوانسته است، یک انقلاب واقعی اجتماعی به صورت دینامیک در جوامع تحت سیطره خود ایجاد نمایند. بر این مطلب بیافزائیم که هم اقبال و هم شریعتی این رویکرد و استراتژی خودشان را از پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام تاسی کرده بودند، زیرا تمامی پیامبران ابراهیمی، از ابراهیم خلیل تا محمدبن عبدالله برای انجام تحول اجتماعی در جامعه خودشان ابتدا در چارچوب «نهضت ضد بت پرستی» و «جنبش توحیدگرای نظری - عملی» یک تحول عمیق و همه جانبه «فرهنگی» انجام می‌دادند و سپس در ادامه آن به «تحول اجتماعی» می‌پرداختند. آیه ۲۵ سوره حدید اشاره به همین «تقدم انقلاب فرهنگی، بر انقلاب اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می‌کند.»

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - همانا فرستادیم پیامبران خود را با بینات و کتاب و میزان تا مردم قیام به قسط بکنند و آهن فرستادیم که در آن نیروی سخت است و منافع برای مردم تا خداوند بداند در مرحله غیب پیامبران، کدامین انسان‌ها یاری کنندگان خدا و پیامبر هستند. همانا خداوند قوی عزتمند است» (سوره حدید - آیه ۲۵).

ادامه دارد

ما چه می‌گوئیم؟



آنچنان پتانسیلی برخوردار بوده است که از یک طرف می‌توانسته در تحلیل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی وضعیت جامعه آن روز ایران، سنتز تحلیل سه مؤلفه‌ای تطبیقی و دیالکتیکی خود را بدل به پرسش‌های تاریخی و به پاسخ‌های مشخص و کنکرت زمانی مکانی در باب آنها بکند و از طرف دیگر این پرسش‌ها و پاسخ‌ها را به صورت تئوریک عام و کلی درآورد که صورت فرا تاریخی دارند. برای فهم این مهم می‌توانیم به طرح دو پرسش بزرگ شریعتی یعنی «از کجا آغاز کنیم؟» و «چه باید بکنیم؟»، اشاره کنیم که اگر چه شریعتی در پاسخ به این دو سؤال، به صورت مشخص و زمانی و مکانی و تاریخی به این دو سؤال پاسخ داده است، اما بدون تردید خود طرح این دو سؤال و مبانی تئوریکی که شریعتی در کادر آن به پاسخ سؤال‌های فوق می‌پردازند فراتاریخی می‌باشند، یعنی در هر زمانی این دو سؤال کلیدی و مبانی عام تئوریک شریعتی می‌تواند راهنمای نظری برای کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بشود. در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که

نهم - منهای اینکه شریعتی در طول ۲۵ سال حیات سیاسی اش (از ۱۳۳۱ تا ۱۳۵۶) پیوسته دغدغه «آگاهی و آزادی و برابری» داشته است و منهای اینکه شریعتی همیشه بر این باور بوده است که «تا زمانی که در باب دموکراسی صحبت نکنیم، نمی‌توانیم در باب سوسیالیسم اقتصادی صحبت کنیم» و منهای اینکه «شریعتی به سوسیالیسمی اعتقاد داشته است که دموکراسی جزء لایتجزای آن می‌باشد» و منهای اینکه از نظر شریعتی «بدون گذار به دموکراسی اجتماعی ما نمی‌توانیم به سوسیالیسم جامعه‌محور دست پیدا کنیم»؛ و منهای اینکه از نظر شریعتی «سوسیالیسم اقتصادی جامعه‌محور یک جنبش سازمان یافته ضد سرمایه‌داری هم می‌باشد» و منهای اینکه از نظر شریعتی «دموکراسی و سوسیالیسم جوهر جنبشی دارند نه حزبی و طبقه‌ای»، منهای اینکه شریعتی «معتقد به حرکت اردوگاهی در چارچوب رویکرد مستضعفین بالنده جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز داشته است، نه رویکرد طبقه‌ای»، از همه این‌ها مهم‌تر اینکه شریعتی با شعار «اسلام منهای روحانیت خود معتقد به نفی تفسیر رسمی از دین و همچنین نفی واسطه بین خدا و انسان اعتقاد همه جانبه داشته است». ولذا در این رابطه است که می‌گوید:

«تا مردم به آگاهی نرسیده‌اند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشده‌اند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی و علمی خود که جنبه فتوایی و مقتدائی دارند به مرحله‌ای از رشد سیاسی و اجتماعی ارتقاء نیافته‌اند که در آن رهبرانند که تابع اراده و خط مشی آگاهانه آنند رسالت روشنفکر وابسته به چنین جامعه‌ایی در یک کلمه عبارت است از وارد کردن واقعیت ناهنجار موجود در بطن جامعه و زمان به احساس و آگاهی توده‌ها می‌باشد» (م. آ. ج ۴ - ص ۹۴).

روسو می‌گوید: «برای مردم راه نشان ندهید فقط به آنها بینایی ببخشید، خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت.»

دهم - «گرچه شریعتی انسانی است که سخت تاریخی است، به معنای دیگر او انسان فرا تاریخی هم می‌باشد». چراکه شریعتی از

«ما اگرچه می‌توانیم اندیشه‌های شریعتی را نقد کنیم و اگرچه می‌توانیم اندیشه‌های شریعتی را به صورت مشروط هم قبول کنیم، ولی هرگز در عرصه بازشناسی وضعیت عینی و ذهنی مبارزه در کشور ایران نمی‌توانیم اندیشه‌های شریعتی را نادیده بگیریم.»

یازدهم - عنایت داشته باشیم که شریعتی یک متفکر و نظریه‌پرداز است که دارای خودویژگی‌های خاص خودش می‌باشد. چرا که:

اولاً شریعتی نه متفکر چپ است و نه متفکر راست. ثانیاً شریعتی نه صرفاً آدم کلاسیک دانشگاهی است و نه آدم غیر دانشگاهی است.

ثالثاً شریعتی اندیشه‌ورز و نظریه‌پرداز بوده است که همانطوری که فکر می‌کرده، می‌نوشته و همانطوری که می‌نوشته، فکر می‌کرده.

رابعاً شریعتی هرگز ابائی نداشت که اندیشه‌اش حتی توسط خودش هم تغییر نکند.

خامساً اگرچه هدف ثابت شریعتی مانند اقبال از آغاز تا پایان حیات سیاسی‌اش انحطاط‌زدائی از جامعه و فرهنگ مردم ایران بوده است، ولی او زمانی این انحطاط‌زدائی را از مسیر انحطاط‌زدائی اسلام و مسلمین دنبال می‌کرده است و زمانی هم او این انحطاط‌زدائی را در بستر مبارزه رهایی‌بخش مصدق دنبال می‌کرده است و زمانی هم او در کنار محمد نخب و غیره این انحطاط‌زدائی در بستر مبارزه ضد استثماری دنبال می‌کرده است و زمانی هم او این انحطاط‌زدائی را در مبارزه آزادی‌بخش خلق الجزائر دنبال می‌کرده است و زمانی هم او در ادامه حرکت محمد اقبال این انحطاط‌زدائی را در چارچوب پروژه بازسازی تطبیقی عملی و نظری اقبال و استراتژی آگاهی‌بخش با رویکرد اصلاح انقلابی و انقلاب اصلاحی او دنبال می‌کرده است.

سادساً هرگز فلسفه برای شریعتی مسائل مجرد و

انتزاعی نبوده است، بلکه برای او فلسفه تبیین و تئوری واقعیت‌های زندگی اجتماعی و سیاسی و تاریخی همین انسان گوشت و پوست و استخوان‌دار می‌باشد.

سابعاً هدف شریعتی پیوسته در عرصه فلسفه‌ورزی و اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی این بوده است که ما به حقیقت پایبند باشیم و گرفتار واقعیت صرف نشویم.

ثامناً شریعتی به عنوان حقیقت‌خواهی، انسان آرمان‌خواه واقعیت‌گرائی بوده است، نه انسان اتوپیاگرای ایده‌آلیستی.

تاسعاً شریعتی آدم نظریه‌پرداز و سیستم‌ساز کلاسیک ایده‌آلیستی و پراگماتیستی نبوده است و هرگز در چارچوب رویکرد دیالکتیکی و تطبیقی‌اش سیستم‌سازی ایده‌آلیستی و کلاسیک مجرد نکرده است، چراکه پیوسته بر این باور بوده است که سیستم‌سازی مجرد و انتزاعی کلاسیک ما را به حقیقت نمی‌رساند، او به جای سیستم‌سازی مجرد و انتزاعی کلاسیک مانند استادش گوروچ پیوسته به دنبال قطار فکری دینامیک خودش راه می‌افتاد تا آنجا که نه تنها در عرصه نظری، بلکه در عرصه عملی، حتی در زندگی شخصی‌اش هم سیستمی برخورد نمی‌کرد و لذا به همین دلیل است که او خودش را و حرکت خودش را با بی‌نظمی تعریف می‌کرده است. آنچنانکه باید بگوئیم که «زندگی فکری شریعتی عکس‌برداری از زندگی عملی او بوده است، به بیان دیگر بین اندیشه و عمل شریعتی چندان فاصله‌ای وجود نداشته است یعنی شریعتی آنچنان می‌اندیشیده که عمل می‌کرده و آنچنان عمل می‌کرده که می‌اندیشیده» لذا این همه باعث شده که «شریعتی یک نظریه‌پرداز و اندیشه‌ورزی بشود که حرف‌های او برای همه زمان‌ها زنده و نمردنی باشد». پس ما هم می‌توانیم داوری کنیم

که «شریعتی برای کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک معلم است، یعنی شریعتی برای ما رهبر نیست، بلکه راهنماست، او به ما کمک می‌کند که ما درست فکر کنیم و درست بیاندیشیم.» دوازدهم - ما می‌گوئیم اگر کتاب ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی، نمایش پلاتفرم سیاسی جنبش چریکی یا رویکرد پیشاهنگی دهه ۴۰ و ۵۰ (که نزدیک به یک دهه به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران در آمده بود) می‌باشد، بی‌تردید «از کجا آغاز کنیم؟» و «حسین وارث آدم» شریعتی را باید به عنوان پلاتفرم سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران که (در طول ۴۶ سال گذشته یعنی از سال ۱۳۵۵ الی الان نزدیک به نیم قرن است که چه در فرایند درونی و چه در فرایند برونی، یا چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران، «به عنوان تنها جریان با رویکرد پیشگامی، نه پیشاهنگی و پیشروئی و جنبشی‌محور، نه حزب‌محور و نه نخبه‌گرا و نه حزب - دولت‌محور، در عرصه استراتژی رهائی‌بخش و آگاهی‌بخش با رویکرد اصلاح انقلابی و انقلاب اصلاحی بوده است و) در جامعه بزرگ ایران پرچم آلترناتیوی رهائی‌بخش و آگاهی‌بخش را به اهتزاز درآورده است، باید تعریف بکنیم.»

سیزدهم- ما می‌گوئیم علت و دلیل اینکه «جوهر حرکت و راه شریعتی به جای اینکه صرفاً راه زحمتکشان و راه رنجبران و راه کارگران و غیره بنامیم، باید راه مستضعفین بالنده جامعه و تاریخ تعریف بکنیم، این است که بزرگترین کشف شریعتی در عرصه ایدئولوژی و استراتژی، کشف مستضعفین بالنده به عنوان تنها نیروی فاعل و عامل و جامعه‌ساز و تغییرساز و تحول‌آفرین اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جامعه در بستر تاریخ می‌باشد.» در این

رابطه نباید فراموش کنیم که شریعتی آنچنانکه خودش بارها تکرار کرده است، «این کشف عظیم (مستضعفین بالنده به عنوان تنها موتور حرکت جامعه و تاریخ بشر) را از قرآن الهام گرفته است.» لذا در این رابطه می‌باشد که نبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۶ سال گذشته (از خرداد سال ۱۳۵۵ الی الان چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) پیوسته و علی‌الدرام بر این باور بوده و هست که «حقیقت و هویت مکتب معلم کبیرمان شریعتی تنها با پرچم راه مستضعفین قابل تعریف می‌باشد.» هر چند که در طول ۴۳ سال گذشته رژیم ارتجاعی و تاریکاندیش و واپس‌گرا و مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب رویکرد مبتذل پوپولیستی خودش تلاش کرده است تا مانند دیگر ترم‌های توحیدی اسلام تطبیقی قرآن، ترم مستضعفین بالنده جامعه و تاریخ را هم به ابتذال سیاسی بکشاند تا آنجا که دیدیم که خامنه‌ای در جریان سرکوب هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ مردم نگون‌بخت ایران، نیروهای بسیج و سپاه سرکوب‌گر خودش را مصداق مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران مطرح کرد «فَبِأَىٰ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ.»

چهاردهم - ما می‌گوئیم، «تنها در ظل پرچم راه مستضعفین شریعتی است که ما می‌توانیم رویکرد روشنگری ارشاد شریعتی را از فرایند پسا‌بازگشت از اروپا (سال ۱۳۴۳ الی الان) را به عنوان یک رویکرد جنبشی (نه حزبی) و پیشگامی (نه پیشاهنگی) و آگاهی‌بخش (نه کسب قدرت از بالا) و تکیه بر پائین (نه حرکت از بالا) و اردوگاهی (نه طبقه‌ای) تعریف بکنیم.» ▶

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 برابری طلبانه

چه چالش‌هایی پیش روی دارد؟

کردن ستم جنسیتی و مطلق کردن موضوع حجاب اجباری توسط شعار سلبی کشف حجاب، ستم طبقاتی تحمیلی بر زن ایران در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و حکومتی و فقهاتی حاکم را نادیده بگیرند.

سابقاً «پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در راستای رادیکالیزه کردن جنبش (خودآگاهی‌گر و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین) جامعه زنان ایران، باید بیش از همه بر استراتژی اعتلای مطالبه‌های اقتصادی و سیاسی و مدنی آنها تکیه بکنند». معنای دیگر این حرف آن است که «رادیکالیزه کردن جنبش زنان ایران هرگز به صورت انتزاعی و توسط آگاهی‌بخشی مجرد و ذهن‌گرایانه حاصل نمی‌شود بلکه برعکس تنها توسط آگاهی‌گری کنکرت و مشخص در بستر افزایش مطالبات مدنی و اقتصادی و سیاسی آنها حاصل می‌شود.»

رابعاً جنبش زنان ایران به خاطر پتانسیل عظیم درونی خود که استوار بر ستم‌های مضاعف جنسیتی و طبقاتی می‌باشند، در جایگاه خودویژه آوانگاردی و پیشاهنگی نسبت به دیگر جنبش‌های اجتماعی قرار دارند. چرا که این جنبش از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشند که می‌توانند «به عنوان حلقه بزرگ بین جنبش دموکراسی خواهانه طبقه متوسط شهری ایران با جنبش بزرگ عدالت‌طلبانه اردوگاه عظیم کار و زحمت ایران بشوند» یا به عبارت دیگر، «می‌توانند باعث پیوند دو جبهه بزرگ نان و آزادی بشوند»؛ و از اینجا است که باید داوری کنیم که در تحلیل نهائی «فونکسیون مستمر جنبش زنان ایران (در جامعه بزرگ ایران) نه فقط به صورت سلبی در رابطه با اعتراض به نظم موجود است، بلکه همراه با آن به دنبال یک حرکت ایجابی و تعیین‌آلترناتیو و جایگزینی وضع موجود توسط برپائی روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جدید می‌باشند.»

خامساً تا زمانی که جامعه زنان ایران از «حقوق کامل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی برخوردار نشوند، نه تنها ما نمی‌توانیم انحطاط و فقر در جامعه ایران را ریشه کن نمائیم، مهم‌تر از آن اینکه ما نمی‌توانیم پایه‌های دموکراسی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران نهادینه کنیم». لازم به ذکر است که «در جامعه امروز ایران، فقر بیش از آنکه مردانه باشد، به شدت زنانه شده است» و دلیل این امر هم آن است که بر پایه ستم دو مؤلفه‌ای جنسیتی و طبقاتی تحمیلی بر جامعه زنان ایران بسترها جهت محدودیت در استخدام و عدم فرصت شغلی و دستمزد نابرابر در برابر کار برابر با مردمان فراهم شده است.

سادساً رویکرد تقلیل‌گرایانه جریان‌های مارکسیستی داخل و خارج از کشور (در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) باعث گردیده که به سبب مطلق کردن ستم طبقاتی بر جامعه زنان ایران، حتی ستم مردسالاری و آپارتاید جنسیتی تحمیلی بر جامعه زنان ایران را هم نادیده بگیرند و یا در همان عرصه ستم طبقاتی تعریف بکنند. آنچنانکه برعکس آنها، رویکرد تقلیل‌گرایانه لیبرال فمینیست‌های خارج‌نشین باعث گردیده که با مطلق

۳۳ - در خصوص معضلات جامعه زنان ایران در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، به خصوص در شرایط امروز جامعه ایران که ابر بحران‌های حاد مرکب اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و زیست محیطی و کرونائی و غیره، جامعه ایران را در آستانه فرو پاشی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی قرار داده است، باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً «مسئله زنان در عرصه ستم‌های دو مؤلفه‌ای جنسیتی و طبقاتی، یک امر سیاسی است، نه صنفی و نه مدنی محض». علی‌ایحال، در همین رابطه است که ما بر این باوریم، «اگر جنبش (خودآگاهی‌گر و 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 بستر مبارزه مطالبه‌محورانه صنفی و مدنی خود بتوانند به موفقیت‌هایی دست پیداکنند، قطعاً مبارزه مطالبه‌محور صنفی و مدنی آنها دارای جوهر سیاسی هم می‌باشد»؛ و لذا در همین رابطه است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم حتی اگر در برابر جنبش کامیون‌داران و جنبش مالباختگان و جنبش بازنشستگان و جنبش کارمندان و غیره هم حاضر به عقب‌نشینی بشود، در برابر دو جنبش جامعه زنان و جامعه کارگران ایران حاضر به عقب‌نشینی نمی‌شود؛ بنابراین تا زمانی که توازن قوا در عرصه میدانی به سود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باشد و جنبش‌های مطالبه‌محور کارگری و زنان ایران نتوانند توازن قوا در عرصه میدانی به سود خود تغییر بدهند، یقیناً رژیم مطلقه فقهاتی در برابر این دو جنبش با مشت آهنین برخورد خواهد کرد؛ و قطعاً «آخرین سنگری که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه تغییر توازن قوای میدانی بر علیه خودش، حاضر به عقب‌نشینی از آن سنگرها می‌شود، همین دو سنگر جنبش زنان و جنبش کارگران ایران می‌باشد» و البته دلیل این امر همان است که «هر گونه عقب‌نشینی رژیم در برابر جنبش

مطالبه‌محور زنان و کارگران منهای اینکه نیازمند تغییر ساختاری نظری خود (در اسلام دگماتیست و زن‌ستیز و استثمارپذیر فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی حوزه‌های فقهی) می‌باشد، در عرصه عینی نیازمند به تغییر در مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و فقهاتی حاکم است و قطعاً بدون تغییر ساختاری نظری در اسلام دگماتیست فقهاتی حاکم و عینی در سرمایه‌داری رانتی و نفتی و فقهاتی حاکم امکان هیچ‌گونه عقب‌نشینی در برابر جنبش مطالبه‌محور زنان و کارگران ایران وجود ندارد» به عبارت بهتر، شاید بتوانیم داوری کنیم که «اگر در رابطه با مطالبات جنبش مالباختگان و جنبش کامیون‌داران و حتی جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان در تحلیل نهائی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بتواند با ابزار چاپ اسکناس و تورم و استقرار از بانک‌ها و فروش اموال دولتی و دست در جیب مردم کردن و کلاهبرداری و شیادی بتوانند به صورت کوتاه مدت پاسخگو بشوند، قطعاً امکان پاسخگوئی در برابر مطالبات دو جنبش کارگری و جنبش زنان ایران (در عرصه دو دسته ستم‌های طبقاتی و ستم‌های جنسیتی) نخواهد بود.»

ثانیاً توجه داشته باشیم که هر چند که ستم جنسیتی تحمیلی بر زنان ایران ریشه تاریخی در گذشته حاکمیت مناسبات بهره‌کشی سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه ایران دارد و در دیگر کشورها، حتی کشورهای متروپل سرمایه‌داری هم این ستم جنسیتی وجود دارد، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که خودویژگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در طول ۴۲ سال گذشته عمر خود) در این رابطه در آن می‌باشد که این رژیم توسط اسلام دگماتیست فقهاتی خود توانسته است به صورت هولناکی ستم جنسیتی تحمیلی بر جامعه زنان ایران را نهادینه حقوقی و قانونی و فقهی و شرعی و مذهبی بکند و توسط آن توانسته است، دامنه ستم‌های جنسیتی تحمیلی بر زنان ایرانی را به چندین برابر افزایش بدهد، بنابراین در همین رابطه است که «هرگز نباید دامنه ستم

جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۲ سال عمر خودش را، معذور به تحمیل حجاب اجباری صرف و نفی حق انتخاب زنان در پوشش خود بکنیم، چراکه موضوع ستم‌های جنسیتی یا تبعیض جنسیتی و یا آپارتاید جنسیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بسیار فراتر از تک مؤلفه‌های تحمیل حجاب اجباری و یا نفی آزادی اجتماعی زنان و حق انتخاب در پوشش و قوانین زن‌ستیز موجود و غیره می‌باشد.»

از اینجا است که برعکس رویکرد لیبرال فمینیسم موج‌سوار خارج‌نشین که با مطلق کردن تک مؤلفه‌ای تحمیل حجاب اجباری رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (و نادیده گرفتن دیگر ابعاد ستم‌های تبعیضی جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۲ سال گذشته بر جامعه زنان ایران) و عمده کردن شعار آلترناتیوی طرح کشف حجاب (به جای آزادی و حق انتخاب در پوشش برای همه جامعه زنان ایران) تلاش می‌کنند تا ستم جنسیتی زنان ایران را جدای از ستم‌های طبقاتی و جدای از دیگر ستم‌های جنسیتی تحمیلی به چالش بکشند و بر خلاف رویکرد فمینیست‌های اسلامی داخل کشور که از طریق تکیه بر جناح درون قدرت تلاش می‌کنند تا ستم جنسیتی تحمیلی بر زنان ایران (در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) از طریق اصلاحات در قوانین زن‌ستیزانه موجود توسط خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ترمیم نمایند، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۲ سال گذشته حرکت برونی خود (از نیمه اول اردیبهشت ماه ۱۳۵۸ الی الان، چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) پیوسته بر این باور بوده است که منهای اینکه بدون به چالش کشیدن اسلام دگماتیست و زن‌ستیز و ارتجاعی فقهاتی (روایتی، ولایتی، زیارتی و مداحی‌گری حوزه‌های فقهی) توسط اسلام تطبیقی (معلمان کبیرمان محمد اقبال لاهوری و شریعتی) امکان به چالش کشیدن ستم‌های جنسیتی

تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم وجود ندارد و منهای اینکه پیوسته بر این باور بوده‌ایم که بدون به چالش کشیدن ساختاری مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و فقهاتی حاکم امکان به چالش کشیدن ستم‌های طبقاتی تحمیلی بر اردوگاه بزرگ کار و زحمت ایران و از جمله جامعه زنان ایران وجود ندارد و منهای اینکه در تحلیل ستم‌های تحمیلی بر جامعه بزرگ ایران (در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) بین ستم‌های جنسیتی و ستم‌های طبقاتی تفاوت قائل شده‌ایم و منهای اینکه پیوسته بر این باور بوده‌ایم که روحیه مردسالاری در جامعه امروز ایران فقط مشمول حوزه‌های فقهی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نمی‌شوند، بلکه حتی جامعه کارگری ایران و دیگر گروه‌های اجتماعی هم در جامعه امروز ایران گرفتار این آفت هولناک مردسالاری می‌باشند (و همین آفت روحیه مردسالاری نهادینه در جامعه کارگری و دیگر گروه‌های اجتماعی باعث گردیده است که علاوه بر عدم حمایت مردها در جامعه ایران از جنبش‌های زنانه ضد تحمیل حجاب اجباری، مثل جنبش دختران خیابان انقلاب) جنبش زنان ایران را گرفتار عرصه سکتاریستی بکنند از همه مهمتر اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۲ سال گذشته حرکت برونی خود) پیوسته در تعریف جایگاه اجتماعی و تاریخی دو جنبش کارگری و جنبش زنان ایران (در راستای نفی ستم‌های جنسیتی و طبقاتی) برای آنها جایگاه آوانگاردی و یا پیشاهنگی (در عرصه جنبش‌های اجتماعی مطالبه‌محور اقتصادی و اجتماعی و سیاسی) قائل بوده است و پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «بدون پیوند تنگاتنگ میدانی بین دو جنبش عظیم کارگری و زنان ایران در کنار دیگر جنبش‌های مطالبه‌محور اجتماعی جامعه بزرگ ایران امکان تغییر توازن در عرصه میدانی به سود جامعه ایران وجود ندارد.» ▶

ادامه دارد

از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰

مروری بر «تاریخ پر فراز نشیب» جنبش دانشجویی ایران

شریعتی بود که باعث گردید تا با تعطیل کردن حسینیه ارشاد (توسط ساواک رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی) کنش‌گران جنبش دانشجویی هرگز توان بازتولید حرکت شریعتی را پیدا نکنند. نباید فراموش کنیم که شریعتی در آخرین جلسات درس اسلام‌شناسی زمانی که به سترون بودن جنبش دانشجویی در راستای بازتولید حرکتش در صورت حمله رژیم پهلوی پی برد، با صد افسوس و آه اعلام کرد که: «ای کاش به جای این چند هزار نفر افراد شرکت‌کننده در کلاس‌های اسلام‌شناسی می‌توانستیم به اندازه انگلستان یک دست انسان‌هائی تربیت کنیم که توان تولید اندیشه و فکر داشته باشند». بدون تردید این داوری شریعتی خطاب به جنبش سترون و انفعالی دانشجویی در آن شرایط بود؛ که البته در فرایند پسا بسته شدن حسینیه ارشاد (در آبان ماه ۵۱) تا انقلاب سال ۵۷ مردم ایران به صحت این داوری شریعتی به خوبی واقف

ثانیاً همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی در دهه ۴۰ و ۵۰ در جریان شکل‌گیری جنبش چریکی مدرن باعث گردید که کنش‌گران این جنبش آنچنان در جنبش چریکی مدرن دو مؤلفه‌ای مارکسیستی (سازمان چریک‌های فدائی خلق) و مذهبی (سازمان مجاهدین خلق) ذوب بشوند که اصلاً فراموش کردند که خودشان یک جنبش اجتماعی هستند، نه یک سازمان نظامی و چریکی؛ بنابراین، به همین دلیل بود که در دهه ۴۰ و ۵۰ (تا سال ۱۳۵۵ که جنبش چریکی در ایران برای همیشه شکست خورد) «رسالتی که جنبش دانشجویی ایران برای خود تعریف کرده بود، تنها در عرصه لجستیکی و تأمین نیروی انسانی برای جنبش چریکی مدرن بود». به طوری که به ضرس قاطع می‌توان داوری کرد که «حتی تا زمان اعلام شکست جنبش چریکی در ایران (توسط رهبری دو مؤلفه‌ای آنها) هرگز و هرگز نظریه‌پردازان جنبش دانشجویی ایران به خود اجازه نمی‌دادند حداقل یک تحلیل و آسیب‌شناسی از جنبش چریکی ارائه بدهند» (و در این رابطه وضعیت آنها مانند آشپز ناصرالدین شاه شده بود، یعنی زمانی که ناصرالدین شاه می‌گفت «خوراک بادمجان خوب است، او هم می‌گفت خوراک بادمجان خوب است و وقتی هم که ناصرالدین شاه از خوراک بادمجان بدش می‌آمد و می‌گفت خوراک بادمجان بد است، آشپز هم می‌گفت خوراک بادمجان بد است و لذا وقتی هم که ناصرالدین شاه از موضع انفعالی آشپز، از او سؤال می‌کرد، او می‌گفت: قربان من نوکر شما هستم نه نوکر بادمجان»).

باری این موضع انفعالی جنبش دانشجویی فقط مختص جنبش چریکی در دهه ۴۰ و ۵۰ نبود، بلکه در عرصه جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ هم باز جنبش دانشجویی نسبت به حرکت شریعتی موضع انفعالی و یکطرفه داشت؛ و همین موضع انفعالی و یکطرفه جنبش دانشجویی نسبت به حرکت

شدند.

ثالثاً در سال ۵۷ یعنی در جریان اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران «همین موضع انفعالی جنبش دانشجویی ایران نسبت به رهبری خمینی و حواریون او باعث گردید که نه تنها به لحاظ نظری و اعتقادی کنش‌گران جنبش دانشجویی مقلد چشم و گوش بسته خمینی و حواریونش بشوند، بلکه حتی به لحاظ عملی هم کار جنبش دانشجویی در سال ۵۷ اجرای فرامین و فتواهای سیاسی خمینی در عرصه میدانی بود». به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که جنبش دانشجویی ایران در سال ۵۷ و در پروسه جنبش ضد استبدادی مردم ایران «حتی در حد یک اعلامیه هم (در هدایت‌گری مردم ایران) نتوانست با حرکت خمینی و نظریه استبدادساز ولایت فقیه او (به عنوان گفتمان مسلط آن روز) مرزبندی سیاسی و فکری بکند».

رابعاً همین موضع انفعالی جنبش دانشجویی بود که باعث گردید که (در جریان قیام تیرماه ۷۸) این جنبش «عامل اولیه حرکت اعتراضی خودش را بر پایه تعطیلی روزنامه سلام (ارگان سیاسی جناح روحانیون درون حکومتی تحت هژمونی موسوی خوئینی‌ها و سید محمد خاتمی رئیس‌جمهور وقت رژیم مطلقه فقهاتی) تعریف بکنند» یعنی در شرایطی که خود سید محمد خاتمی رئیس‌جمهور وقت رژیم مطلقه فقهاتی در برابر تعطیلی روزنامه سلام ارگان سیاسی جناح ساکت بود، جنبش دانشجویی به عنوان کاسه از آتش داغ‌تر خودش را دایه مهربان‌تر از مادر کرد و در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای که حکم تعطیلی روزنامه سلام را داده بود وارد حرکت اعتراضی شد که البته دستمزد این حمایت جنبش دانشجویی توسط دولت سید

محمد خاتمی با همگامی او و دولتش در سرکوب قیام تیرماه ۷۸ داده شد.

خامسا همین موضع انفعالی جنبش دانشجویی در عرصه میدانی، در سال ۸۸ (در جریان حمایت این جنبش از حرکت اعتراضی کروبی و میر حسین موسوی نسبت به انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای) با شعار «رأی من کو؟» باعث گردید که این جنبش در حمایت از مهدی کروبی و میر حسین موسوی گرفتار حرکت زیگزاگی چپ روی و راست‌روی‌های کودکانه بشود به طوری که در این رابطه دیدیم که در آغاز تکوین پروسه جنبش سبز، «جنبش دانشجویی به جای حمایت از میر حسین موسوی، از رقیبش مهدی کروبی حمایت کرد» ولی بعد از شکست مهدی کروبی در انتخابات (با آن تعداد رأی غیر قابل قیاس با میر حسین موسوی) به یکباره جنبش دانشجویی (با شعار: «یا حسین، میر حسین») به حمایت از میر حسین موسوی پرداختند و آنچنان در این حمایت به چپ‌روی افتادند که از همان ۲۵ خرداد ۸۸ جنبش مدنی و اعتراضی میر حسین موسوی نسبت به انتخابات مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای (با شعار «رأی من کو؟» در خیابان آزادی تهران که طبق گفته قالیباف شهردار وقت تهران بیش از چهار میلیون نفر در آن میتینگ و تظاهرات شرکت کرده بودند) آن حرکت مدنی میر حسین موسوی و جنبش سبز را بدل به حرکت آنتاگونیستی بر علیه حزب پادگانی خامنه‌ای کردند؛ که البته «این حرکت آنتاگونیستی جنبش دانشجویی (بر علیه حزب پادگانی خامنه‌ای و در حمایت از جنبش سبز) تا عاشورای ۸۸ ادامه داشت»؛ و همین «رویکرد آنتاگونیستی منفعلانه جنبش دانشجویی در حمایت از حرکت اعتراضی و مدنی میر حسین موسوی و جنبش سبز را باید

یکی از عوامل شکست جنبش سبز میر حسین موسوی تعریف بکنیم؛ و جالب اینجا است که جنبش دانشجویی ایران در طول سال ۸۸ در برابر اعلامیه‌های میر حسین موسوی نسبت به تأیید «دوران طلائی دهه ۶۰ خمینی» (حتی در شرایطی که با شعار «نه غزه، نه لبنان - جانم فدای ایران» و با حرکت آنتاگونیستی میدانی خود حزب پادگانی خامنه‌ای را به چالش کشیده بود) حاضر به نقد رویکرد میر حسین موسوی (در حمایت از رویکرد دهه ۶۰ خمینی) نشد.

سادساً همین رویکرد انفعالی جنبش دانشجویی (در عرصه نظر و عمل در طول ۸۰ سال گذشته عمر این جنبش) باعث گردید که منهای اینکه پیوسته در انتخاب گفتمان خودش وام‌دار گفتمان‌های بیرون از این جنبش بشود و منهای اینکه در عرصه گفتمانی، جامعه دانشجویی کشور ترمینال گفتمان‌های مختلف بیرون از خودش بشود و منهای اینکه بر خلاف جوهر جنبشی‌اش در عرصه میدانی باعث گردید که این جنبش گرفتار انحراف (جایگزین کردن) آلت‌رناتیوسازی به جای گفتمان‌سازی بشود و منهای اینکه همین موضع انفعالی جنبش دانشجویی در عرصه نظر و عمل، باعث تکیه محوری کنش‌گران این جنبش بر رویکرد انطباقی به جای رویکرد تطبیقی شده است و منهای اینکه همین موضع انفعالی و عکس‌العملی جنبش دانشجویی در پرو سه ۸۰ سال گذشته عمر خود باعث تکوین رویکرد چپ‌روانه و آنتاگونیستی در حرکتش شده است و منهای اینکه همین رویکرد انفعالی و یکطرفه جنبش دانشجویی در عرصه عمل و نظر در طول ۸۰ سال گذشته عمر این جنبش باعث آن گردیده که این جنبش خودجوش و خودسازمانده و تکوین یافته از پائین نتواند در عرصه رهبری به صورت خودجوش

عمل کند و پیوسته گرفتار ورطه رهبری از برون خود بشود و منهای اینکه همین رویکرد انفعالی و عکس‌العملی جنبش دانشجویی در طول ۸۰ سال گذشته باعث گردیده که جنبش دانشجویی نتواند در درون خود و همچنین با جامعه بزرگ ایران، دارای گفتمان انتقادی بشود و منهای اینکه این رویکرد انفعالی جنبش دانشجویی در عرصه عمل و نظر باعث گردیده که حتی حمایت این جنبش، از جنبش‌های اجتماعی با رویکرد تاسی‌جویانه از جریان‌های جامعه سیاسی خارج‌نشین از راست راست تا چپ صورت بگیرد، از همه مهمتر اینکه «این رویکرد انفعالی نظری و عملی جنبش دانشجویی باعث گردیده که (در طول ۸۰ سال گذشته) این جنبش در عرصه مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استثماری و ضد امپریالیستی به جای مبارزه با مصداق‌ها گرفتار ورطه مبارزه انتزاعی بشود.»

۴ - چهارمین آفت جنبش دانشجویی ایران در ۸۰ سال گذشته عمر حیات سیاسی - اجتماعی‌اش این بوده است که «در چارچوب مبارزه دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه‌اش، پیوسته در فرایندهای مشخص با مطلق کردن یک مؤلفه از مبارزه نسبت به مؤلفه دیگر بی‌تفاوت می‌شده است» به بیان دیگر «این جنبش هرگز نتوانسته (در ۸۰ سال گذشته عمر حیات سیاسی - اجتماعی‌اش) به صورت دو مؤلفه‌ای حرکت نماید.» ▶

پایان

(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

۱۲

جنبش پیشگامان، چه دستاوردی به همراه داشته است؟

پیشگامان نباید به دنبال تزیق حرکت عمودی خودشان به حرکت افقی توده‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی و یا جنبش‌های دینامیک صنفی و مدنی و سیاسی باشند» بلکه برعکس باید به دنبال «کشف شکل حرکت برای خود از دل زندگی روزمره جامعه و مردم و گروه‌های اجتماعی باشند». همچنین «پیشگام مانند پیشاهنگ خروس بی‌محل نیست تا با رویکرد اراده‌گرایانه مانند چریک به دنبال شکستن دو مطلقه قدرت حاکمیت و بی‌قدرتی مردم باشد.»

ح - برای پیشگام (برعکس پیشاهنگ) «جایگاه اجتماعی و تاریخی و پتانسیل جنبش‌های دینامیک صنفی و سیاسی و مدنی بر پایه سه عنصر آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و جوهر مطالبات آنها قابل تعریف است، نه بر پایه قدسیت جبری از پیش‌مقدر شده آنها.»

ط - برای پیشگامان (برعکس پیشاهنگان) «آگاهی برای

ب - در جایگاه پیشگامی (بر خلاف جایگاه پیشاهنگی) «پیشگامان تنها باید بر جنبش دینامیک و حرکت تکوین یافته از پائین تکیه بکنند» و لذا در همین رابطه است که «حتی در عرصه نظام سیاسی پیشگام بر دموکراسی مستقیم و دموکراسی مشارکتی تکوین یافته از پائین توسط شوراها و همگانی و سراسری دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین اعتقاد دارند نه دموکراسی سیاسی نیابتی و نمایندگی صرف تکوین یافته از بالا.»

ج - در جایگاه پیشگامی (بر خلاف جایگاه پیشاهنگی) «پیشگامان هرگز و هرگز حق ندارند که به نیابت از طبقه و گروه‌های اجتماعی و جامعه نمایندگی نمایند و جانشین آنها بشوند.»

د - در جایگاه پیشگامی (بر خلاف جایگاه پیشاهنگی) «پیشگامان هرگز خودشان را به عنوان موتور کوچک جهت به حرکت در آوردن موتور بزرگ تعریف نمی‌کنند، بلکه پیوسته رسالت خودشان را در عرصه راهبری (نه رهبری) و آگاهی‌یابی و گفتمان‌سازی و کمک در سازمان‌یابی توده‌ها تعریف می‌نمایند.»

ه - در جایگاه پیشگامی (بر خلاف جایگاه پیشاهنگی) «پیشگام باید پیشگام باشد، یعنی تنها گامی جلوتر از حرکت جنبش‌ها و جامعه و مردم حرکت کند نه فرسنگ‌ها در جلو و یا در عقب مردم و جامعه و جنبش‌ها حرکت نماید.»

و - در جایگاه پیشگامی (بر خلاف جایگاه پیشاهنگی) «پراکسیس سیاسی - اجتماعی پیشگامان در بستر پراکسیس صنفی - مدنی و سیاسی مردم و گروه‌های اجتماعی و جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین قابل تعریف می‌باشد نه در کادر پراکسیس چریکی یا ارتش خلقی و جنگ درازمدت توده‌ای و یا پراکسیس تحزب‌گرایانه طراز نوین تکوین یافته از بالا توسط نخبگان که همه آنها از بالای سر مردم و جامعه بزرگ ایران انجام می‌گیرد.»

ز - در جایگاه پیشگامی (بر خلاف جایگاه پیشاهنگی) «کنش‌گران جنبش

آگاهی‌گری و آگاهی‌یابی کنش‌گران اردوگاه مستضعفین بالنده ایران چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و چه در جبهه اردوگاه عظیم کار و زحمت اعماق جامعه بزرگ ایران، به صورت آگاهی‌تطبیقی از دل شرایط عینی زندگی آنها حاصل می‌شود، نه به صورت آگاهی‌انطباقی وارداتی و روشنفکرانه و یا آگاهی‌دگماتیستی انتزاعی و مجرد و ذهنی و کلی بافانه.»

ی - برای پیشگامان (برعکس پیشاهنگان) «هم‌دموکراسی و هم‌سوسیالیسم اموری انتخابی و ارادی هستند که توسط جامعه و به صورت دموکراتیک و دینامیک حاصل می‌شود، نه به صورت امری جبری و تزریق شده از بالا.»

باری، از ضعف‌های مهم دیگر مرکزیت سازمان به خصوص در فرایند برونی‌شدن حرکت عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین (در سال‌های ۵۸ تا خرداد ۶۰) این بود که «به خاطر کم‌تجربگی و خلاء تئوری تشکیلات تطبیقی و ناتوانی از تئوری‌سازی بر پایه تجربیات خودی نمی‌توانستند نقص‌ها و بحران‌های درون تشکیلاتی را از پیش شناسائی بکنند و نمی‌توانستند به صورت تطبیقی به مقابله با آن بحران‌ها و ضعف‌ها پردازند.» در نتیجه این ضعف باعث می‌گردید «تا مرکزیت نتواند به صورت روشن برای آینده حرکت سازمان و تشکیلات و برای حل بحران‌های درونی تشکیلات برنامه‌ریزی بکند». البته خود به خود این ناتوانی باعث می‌گردید که «در عرصه میدانی مرکزیت به صورت انطباقی به دنبال حرکت‌های اجتماعی بیافتند و اگرچه مرکزیت مدعی رویکرد تطبیقی بودند اما نمی‌توانستند در کادر استراتژی آگاهی‌بخش و جنبشی با رویکرد اصلاح انقلابی و یا انقلاب اصلاحی بر حرکت‌های اجتماعی تأثیرگذار باشند.»

پر واضح است که خود این «به دنبال عمل افتادن و با رویکرد انطباقی عمل کردن اما با رویکرد تطبیقی اندیشیدن و نظریه‌پردازی کردن باعث ایجاد

پارادوکس نظری و عملی در حرکت سازمان از درون و بیرون می‌شود» که حاصلی جز همان بحران فراگیر تشکیلات سوز سال‌های ۵۹ - ۶۰ نخواهد داشت. نباید فراموش کنیم که «در بستر پارادوکس تطبیقی در نظر و انطباقی در عمل نه تنها امکان کادرسازی تطبیقی برای تشکیلات وجود ندارد، بلکه خود این پارادوکس باعث می‌گردد که ما نه تنها نتوانیم بر پایه تعلیمات تطبیقی خودمان به کادرسازی پردازیم بلکه حتی نخواهیم توانست توسط برنامه عملی خودمان در عرصه میدانی به پرورش آنها پردازیم». پارادایم کیس اینچنین اعضا و کادرهای پرورش یافتگان سازمان ما در زندان رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ پس از دستگیری افرادی بودند که کله‌های بزرگ داشتند ولی با دست‌های کوچک که حاضر نبودند یک ذره کار ذهنی و نظری خودشان را با یک خروار کار عملی مبادله کنند؛ و یا افرادی بودند که پس از جذب به سازمان مجاهدین خلق در فرایند پسا ۳۰ خرداد با انجام عملیات در تشکیلات سازمان مجاهدین خلق در زمان مصاحبه تلویزیونی و یا در موقع اعدام می‌گفتند «ما در نظر آرمانی هستیم ولی در عمل مجاهد خلق می‌باشیم». عنایت داشته باشیم که در رابطه با مبارزه با این پارادوکس بود که در سازمان مجاهدین خلق، «رهبری سازمان مجاهدین خلق از سال ۱۳۶۳ در اردوگاه‌های خود در عراق دستور داد تا به تسویه نیروهای آرمانی و هوادار شریعتی و حذف مطالعه اندیشه‌های شریعتی و آرمان اقدام کنند»؛ زیرا بدون تردید «پارادوکس تطبیقی در نظر و انطباقی در عمل به خصوص برای تشکیلات چریکی و ارتش خلقی یک فاجعه می‌باشد». اضافه کنیم که «لازمه وحدت ایدئولوژی و استراتژی و تشکیلات در تشکیلات توسط همین پیوند تطبیقی در نظر و عمل (و یا پیوند انطباقی در نظر و عمل) حاصل می‌شود». همچنین «التقاط در نظر و عمل زمانی برای کنش‌گران تشکیلاتی حاصل می‌شود که مثلاً در نظر تطبیقی باشند و در عمل

انطباقی و یا بالعکس و یا مثلاً در نظر دگماتیسم باشند ولی در عمل انطباقی». بی تردید، در این رابطه یکی دیگر از ضعف‌های مرکزیت سازمان در فرایند برونی شدن حرکت (سال‌های ۵۸ تا ۳۰ خرداد ۶۰) در راستای جذب نیرو و یارگیری این بود که از آنجائیکه مرکزیت به درستی می‌دانست که «خاستگاه یارگیری برای تشکیلات عمودی آرمان مستضعفین ایران هواداران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی (سال‌های ۴۷ تا ۵۱) می‌باشند» با عنایت به اینکه مرکزیت سازمان در آن زمان و در آن شرایط به دنبال جذب نیرو و یارگیری به صورت مستقیم از بیرون بود، اما «نکته مهمی که در این رابطه مرکزیت سازمان نسبت به آن بی‌توجه بود اینکه هرگز هواداران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی صورت یک دست ندارند» و حداقل در آن شرایط هواداران شریعتی را به سه دسته قابل تقسیم بودند، نخست هواداران دگماتیسم اندیشه‌های شریعتی، دوم - هواداران انطباقی اندیشه‌های شریعتی، سوم - هواداران تطبیقی اندیشه‌های شریعتی.

در خصوص دسته اول هواداران اندیشه شریعتی یعنی هواداران دگماتیستی اندیشه‌های شریعتی، اشاره به آن دست از هواداران شریعتی است که حرکت شریعتی را یک پروژه تمام شده می‌دانند نه پروسه‌ای در حال انجام، لذا همین تمام دانستن حرکت شریعتی به عنوان یک پروژه باعث می‌شود که آنها از شریعتی یک بت سازند که البته اولین فونکسیون بت‌سازی از شریعتی باعث می‌گردد که آنها حتی در برخورد با اندیشه‌های شریعتی به پوزیتویسم و قشری‌گرایی و مطلق کردن ظواهر گرفتار بشوند و به جای اینکه جوهر حرکت و منظومه معرفتی شریعتی را معیار قرار بدهند، تنها به طرح شعارهای تاکتیکی و فردی شریعتی تکیه می‌کنند. لذا همین امر باعث شد تا «هواداران دگماتیست منظومه معرفتی شریعتی در فرایند پسا انقلاب ۵۷ به دنبال حرکت ارتجاعی خمینی و حواریونش بیافتند».

آنچنانکه طبق گفته میرحسین موسوی قائم مقام سید محمد بهشتی دبیر کل وقت حزب جمهوری اسلامی، «بیش از ۸۰ درصد هواداران جوان جذب شده به حزب جمهوری اسلامی در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ طبق گفته خود افراد جذب شده از هواداران شریعتی بوده‌اند». البته برعکس آن «بیش از ۸۰ درصد هواداران جذب شده به سازمان مجاهدین خلق هم در سال‌های پسا انقلاب ۵۷ از هواداران شریعتی بوده‌اند».

دسته دوم هواداران اندیشه‌های شریعتی، هواداران انطباقی شریعتی بودند که «تنها انگیزه حرکت کردن و مبارزه کردن و سیاسی شدن را از اندیشه‌های شریعتی می‌گرفتند؛ و بعداً به صورت یک سرباز ساده در خدمت جریان‌های دیگر انطباقی مثل مجاهدین خلق در می‌آمدند» که برای فهم این مهم لازم است که عنایت داشته باشیم که حتی بعضی از جریان‌های مارکسیستی اعتراف می‌کردند که ما برای سیاسی شدن هواداران ما به آنها توصیه می‌کردیم که کتاب‌های شریعتی را بخوانند. چراکه کاری که ما برای سیاسی کردن نیروها بخواهیم در عرض چند ماه انجام بدهیم هواداران با مطالعه چند کتاب شریعتی می‌توانستند سیاسی بشوند. بر این مطلب بیافزائیم که حتی در اوج حرکت چریک‌گرایی و حرکت جنبش روشنگری ارشاد شریعتی یعنی سال‌های ۴۷ تا ۵۱ یکی از کانون‌های اصلی که جریان‌های چریکی برای جذب نیرو در نظر می‌گرفتند، حسینیه ارشاد و به خصوص کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد شریعتی بود چرا که آنها خوب می‌دانستند که کلاس‌ها و پراکسیس صرف آموزشی و نظری شریعتی در حسینیه ارشاد فقط توان آزاد کردن نیرو دارد و شریعتی و تشکیلات ارشاد او نمی‌توانند نیروهای آزاد شده را جذب کنند و در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی - تشکیلاتی، سازمان‌یابی کنند. ▶

ادامه دارد

تزهائی 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

خفه نمایند. بدین دلیل بود که حزب پادگانی خامنه‌ای با بی‌رحمانه‌ترین شکل، جنبش سبز را در سال ۸۸ سرکوب کرد و رهبران آن را به حصر کشانید و هنوز هم پس از ۱۳ سال حاضر نمی‌شود که رهبران جنبش سبز را از حصر خانگی نجات بدهد.

اما در خصوص جنبش‌های مطالباتی از آنجائیکه حزب پادگانی خامنه‌ای مبارزه آنها را نسبت به قدرت خود صورت با واسطه و غیر مستقیم تحلیل می‌کند، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که نسبت به سرکوب حرکت آنها بی‌رحمانه عمل نکند و حتی در مواقع حساس تن به عقب‌نشینی هم بدهد. چنانکه در جریان جنبش معلمان در سال ۱۴۰۰ شاهد بودیم که در نهایت نه تنها به تجمعات سراسری آنها (که

تزششم - «تنها مدل مناسب جهت سازمان‌یابی کنش‌گران جنبش‌های مطالباتی در مقطع کنونی مدل اردوگاهی می‌باشد نه مدل طبقاتی» چراکه «توسط مدل اردوگاهی است که کنش‌گران همه جنبش‌های مطالباتی امروز جامعه بزرگ ایران می‌توانند فارغ از نژاد، جنسیت، مذهب، قومیت، زبان، فرهنگ و غیره، تنها با تکیه بر درد مشترک و مطالبه عام همگانی با هم متحد بشوند و در کنار هم به مبارزه مشترک برای دستیابی به مطالبات خود بپردازند».

برای فهم و تبیین این مهم باید عنایت داشته باشیم که:

الف - «تشکل جنبش‌های مطالبه‌محور بر پایه مدل اردوگاهی (نه مدل طبقاتی) اگر در بستر آگاهی‌یابی و گفتمان‌سازی و سازمان‌یابی و ارتقاء سطح مطالبات و طرح همگانی مطالبه به انجام برسد، در آن صورت این تشکل اردوگاهی مطالباتی جنبش‌ها می‌توانند در راستای بسترسازی تحولات ساختاری همه‌جانبه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در جامعه بزرگ ایران نقشی به مراتب بیشتر از حتی احزاب سیاسی مستقل پیدا کنند» زیرا منهای اینکه آنچنانکه در جریان سرکوب هولناک جنبش سبز در سال ۸۸ شاهد بودیم، رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم یا حزب پادگانی خامنه‌ای نسبت به حرکت احزاب سیاسی حتی در حد احزاب سیاسی وابسته به جناح‌های درونی حکومت، حساسیت بیشتری دارند تا نسبت به حرکت جنبش‌های مطالباتی تکوین یافته از پائین، دلیل این امر هم آن است که حزب پادگانی خامنه‌ای نسبت به مبارزه احزاب سیاسی حتی احزاب سیاسی وابسته به جناح اصلاح‌طلبان حکومتی، به خاطر اینکه حرکت آنها سیاسی بی‌واسطه می‌باشد، احساس آلترناتیوی آنها نسبت به قدرت خود می‌کنند، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش می‌کنند تا با تمام قدرت این حرکت‌ها را در نطفه

۱۱ بار در سال ۱۴۰۰ صورت گرفت) حمله چندانی نکرد بلکه مهمتر از آن اینکه حتی افراد دستگیر شده آنها در تجمعات سال ۱۴۰۰ را پس از چندی آزاد می‌کند. علی‌ایحال، از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که با سازمان‌یابی جنبش‌های مطالبه‌محور حول مطالبات همگانی جامعه بزرگ ایران و تکوین تشکل اردوگاهی، این تشکل در این شرایط می‌تواند در عرصه اعتلای مطالبات خود و رادیکالیزه شدن مبارزه خود حتی رسالت احزاب مستقل سیاسی را هم در دست بگیرند و شرایط برای تحول همه‌جانبه ساختاری سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در جامعه بزرگ ایران فراهم نمایند. توجه داشته باشیم که تفاوت بین احزاب مستقل سیاسی با جنبش‌های خودجوش و دینامیک مطالباتی در این است که:

اولاً جنبش‌های خودجوش و دینامیک از پائین شکل می‌گیرند، در صورتی که احزاب مستقل سیاسی از بالا تکوین پیدا می‌کنند.

ثانیاً در عرصه مبارزه، احزاب مستقل سیاسی به صورت بی‌واسطه و مستقیم برخورد سیاسی با حاکمیت می‌کنند، در صورتی که جنبش‌های خودجوش مطالباتی به صورت باواسطه و سرپل مبارزه صنفی و مدنی، با حاکمیت مبارزه سیاسی می‌نمایند. در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که هزینه سرانه مبارزه برای کنش‌گران احزاب مستقل سیاسی بیشتر از هزینه سرانه برای کنش‌گران جنبش‌های مطالبه‌محور باشد. طبیعی است که با کاهش هزینه سرانه مبارزه برای کنش‌گران جنبش‌های مطالباتی (در مقایسه با هزینه سرانه مبارزه کنش‌گران احزاب مستقل سیاسی و یا هزینه

سرانه مبارزه کنش‌گران خیزش‌های معیشتی) شرایط مشارکت در اردوگاه جنبش‌های مطالبه‌محور برای نیروهای اجتماعی به صورت وسیع و گسترده فراهم می‌گردد.

باری، در این رابطه تجربه جنبش معلمان در سال ۱۴۰۰ این درس بزرگ را به آموخت که «اگر جنبش‌های مطالبه‌محور بتوانند از پائین آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی بشوند و بتوانند به صورت گام به گام در بستر پراتیک مطالباتی خود سطح مطالبات خود را ارتقا بدهند و حتی به بیان مطالبات سیاسی (مثل شعار: «معلم زندانی آزاد باید گردد»)، یا شعار: «زندانی سیاسی آزاد باید گردد» و یا شعار: «معلم به پاخیز برای رفع تبعیض» و یا شعار: «رئیس، قالیباف این آخرین پیام است - جنبش فرهنگی آماده قیام است» هم پردازند، نه تنها دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر و امنیتی حزب پادگانی خامنه‌ای توان سرکوب جنبش آنها را ندارند، بلکه مهمتر از آن اینکه آنها می‌توانند با تغییر توازن قوا به صورت موضعی در عرصه میدانی به سود خود، رژیم را در برابر پذیرش مطالبات آنها وادار به عقب‌نشینی نماید». البته تجربه تحول سیاسی در لهستان و آفریقای جنوبی از دهه آخر قرن بیستم این واقعیت را برای ما آفتابی کرد که حتی «در پروسه انقلاب سیاسی نقش جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پائین بیشتر از نقش احزاب سیاسی مستقل می‌باشد».

ب - درس مهم دیگری که جنبش معلمان در سال ۱۴۰۰ با یازده تجمع سراسری به ما آموخته است این است که «جنبش‌های مطالبه‌محور خودجوش

و دینامیک باید توسط سازمان‌یابی از پائین بتواند موجودیت و هویت خودشان را به رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تحمیل نمایند». پر واضح است که در این صورت «با سازمان‌یابی این جنبش‌ها در چارچوب مدل اردوگاهی (نه مدل طبقاتی) کنش‌گران آن می‌توانند شرایط برای تغییر توازن قوا به نفع خود فراهم سازند و می‌توانند زمینه برای عقب‌نشینی رژیم در برابر قبول مطالبات خود آماده نمایند.»

ج - همچنین درس دیگری که جنبش معلمان در سال ۱۴۰۰ به ما آموخته است، این است که «جنبش‌های مطالباتی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین با تشکل‌یابی بر پایه مدل اردوگاهی (نه مدل طبقاتی و نه مدل حزبی) علاوه بر اینکه می‌توانند موضوعیت و موجودیت و مشروعیت خودشان را به رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای تحمیل کنند، از همه مهمتر اینکه می‌توانند دو شکل مبارزه اعتصابی و مبارزه خیابانی کنش‌گران خود را در پیوند با یکدیگر قرار بدهند و توسط پیوند دو شاخه مبارزه اعتصابی و مبارزه خیابانی شرایط برای آچمز کردن حزب پادگانی خامنه‌ای و دستگاه‌های چند لایه‌ای امنیتی و اطلاعاتی و سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی را هم فراهم کنند» بنابراین، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «اردوگاه جنبش‌های مطالباتی تنها نمی‌توانند با مبارزه صرف اعتصابی و یا با مبارزه صرف خیابانی توازن قوا را حتی به صورت موضعی در عرصه میدانی به سود خود تغییر بدهند و نمی‌توانند واقعیت و موجودیت خودشان را به رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تحمیل نمایند و نمی‌توانند رژیم را در برابر قبول

مطالبات خودشان و ادار به عقب‌نشینی سازند». البته جامعه جنبشی ایران این واقعیت را در سال ۵۷ به خصوص در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ تجربه کرده بودند، چراکه در سال ۵۷ و در فرایند پسا ۱۷ شهریور جامعه جنبشی خودجوش و خودسازمانده و تکوین یافته از پائین ایران در مبارزه با رژیم کودتائی و مستبد پهلوی توانستند توسط پیوند مؤلفه مبارزه اعتصابی و مؤلفه مبارزه خیابانی شرایط برای تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود خود فراهم کنند و با آن تغییر توازن قوا در عرصه میدانی بود که در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ شرایط برای ورود جامعه بزرگ ایران به وضعیت انقلابی فراهم شد.

د - باز درس دیگری که جنبش معلمان در سال ۱۴۰۰ به ما آموخته است، این است که «جامعه جنبش‌های خودجوش و تکوین یافته از پائین در راستای سازمان‌یابی بر پایه مدل اردوگاهی (نه مدل طبقاتی و نه مدل حزبی و نه مدل چریک‌گرائی و نه مدل ارتش خلقی) نباید مانند احزاب سیاسی برای نهادینه کردن خود در جامعه، توسط اداره و دفتر و ساختمان و ثبت و کسب مجوز رسمی خود را محصور بوروکراتیسم نمایند، بلکه برعکس جهت نهادینه کردن خود در جامعه ایران باید از پائین توسط آگاهی‌گری و گفتمان‌سازی و تکیه بر مطالبات فراگیر و همگانی، موجودیت خود را به صورت علنی (نه مخفی) بر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تحمیل کنند و شرایط برای نهادینه کردن حرکت علنی خود در جامعه بزرگ ایران فراهم نمایند.» باری، از اینجا است که باید بگوئیم که کنش‌گران جنبش‌های مطالباتی در چارچوب تشکل‌یابی توسط مدل اردوگاهی باید به صورت غیر رسمی

عرصه تشکل‌یابی بر پایه مدل اردوگاهی (نه مدل طبقاتی و نه مدل حزبی و نه مدل ارتش خلقی و نه مدل چریکی) شکل تشکل ژلاتینی تکوین یافته از پائین داشته باشند، نه تنها ضربه‌پذیری آنها از کانال دستگیری رهبران‌شان توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر و امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم کاهش پیدا می‌کند، بلکه حتی رژیم پس از دستگیری رهبران آنها حاضر به عقب‌نشینی و آزادسازی آنها می‌شود» زیرا توسط «تشکل ژلاتینی، کنش‌گران این جنبش‌ها می‌توانند از پائین (نه از بالا) به صورت مستمر، با دستگیری رهبران این جنبش‌ها، با انتخاب رهبری جدید، شرایط برای تولید و بازتولید رهبری را فراهم نمایند». تا آنجا که رژیم مطلقه فقهاتی به این واقعیت می‌رسد که دیگر نمی‌تواند توسط دستگیری رهبری این جنبش‌ها، حرکت آنها را از بالا عقیم و سترون بکند، بنابراین، می‌توانیم داوری کنیم که «تشکل اردوگاهی جنبش‌های مطالباتی بر پایه شکل ژلاتینی، تشکل جنبش‌های تکوین یافته از پائین می‌توانند از پائین بسترساز تولید و بازتولید رهبری دستگیری شده خود بشوند.» ▶

ادامه دارد

و خارج از دفتر و دستک و ساختمان و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی ایران از راست راست تا چپ چپ داخل و خارج از کشور و توسط پیوند مبارزه اعتصابی و خیابانی خود، جنبش مطالبه‌محور خود را شکل بدهند، زیرا تجربه قانونی کردن نهادهای جنبش‌های مطالباتی (چه در دوره حاکمیت اصلاح‌طلبان حکومتی تحت هژمونی سید محمد خاتمی و چه در کشور آفریقای جنوبی توسط رژیم آپارتاید) نشان داده است که قانونی کردن آنها گامی در جهت محدود و محصور کردن آنها می‌باشد. اضافه می‌کنیم که رژیم‌های سرکوب‌گر، قدرت سرکوب‌شان برای نهادهای رسمی و ثبت شده بیشتر از قدرت سرکوب‌شان برای نهادهای جنبشی ثبت نشده و غیر رسمی می‌باشد؛ و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توان سرکوب جنبش‌های مطالبه‌محور فراگیر و سراسری غیر رسمی و ثبت نشده خودجوش و تکوین یافته از پائین را ندارند.»

ه - همچنین درس دیگری که جنبش معلمان و به موازات آن جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه و جنبش کارگران پیمانی و پروژه‌های صنایع نفت و گاز و پتروشیمی در تیرماه ۱۴۰۰ به ما آموختند، این بود که «اگر جنبش‌های مطالباتی بتوانند در

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

بازتعریف «گفتمان دموکراسی»

در بستر کدامین از دو قرائت متفاوت و متضاد دموکراسی؟

«قرائت لیبرالیستی از دموکراسی؟» یا

«قرائت سوسیالیستی از دموکراسی؟»

گذشته «جامعه بزرگ ایران در عرصه حرکت تحول خواهانه اجتماعی - سیاسی خود پیوسته درد دموکراسی داشته است، اما آنچه که نداشته فهم دموکراسی بوده است». قابل ذکر است که «فهم دموکراسی تنها در گرو فهم تئوری و فرهنگ دموکراسی است که خود یک موضوع ایجابی می باشد، اما درد دموکراسی مولود احساس استبداد حاکم می باشد که خود امری سلبی می باشد» بنابراین، در همین رابطه است که می توانیم داوری کنیم که در طول بیش از چهار دهه گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، پیوسته جامعه بزرگ ایران (و بالاخص جامعه سیاسی ایران هم در داخل و هم در خارج از کشور) «توسط احساس هیولای استبدادی حاکم درد دموکراسی خواهی داشته اند، اما از آنجائیکه به موازات درد دموکراسی، فهم دموکراسی (توسط دستیابی به تئوری دموکراسی) در جامعه

م - شریعتی در عبارات فوق به وضوح تاکید و تصریح می کند که «دستیابی به سوسیالیسم جز از مسیر دموکراسی ناممکن می باشد». البته در رویکرد شریعتی «فهم دموکراسی، برتر از درد دموکراسی می باشد» چراکه شریعتی «دموکراسی را یک انتخاب جامعه بر پایه آگاهی به تئوری و شناخت کنکرت استبداد و دموکراسی می داند»؛ به عبارت دیگر از نظر شریعتی «دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه ای امری جبری نیست که توسط رشد ابزار تولید برای جامعه به صورت جبری حاصل بشود، بلکه برعکس امری انتخابی می باشد که تنها در چارچوب اجتماعی شدن آگاهی به تئوری کنکرت دموکراسی و استبداد در آن جامعه مشخص و نهادینه شدن نهادهای دموکراتیک از شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین تا جامعه مدنی جنبشی و غیره امکان تحقق آن در جامعه ممکن می باشد». بر این مطلب اضافه کنیم که از نظر شریعتی «در راستای دستیابی به تئوری کنکرت دموکراسی در عرصه جنبش دموکراسی خواهانه باید به تئوری کنکرت استبداد هم دست پیدا کنیم». چراکه آنچنانکه در سال ۵۷ در جریان ابر جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی شاهد بودیم، به علت اینکه «جامعه ایران از روشنفکران و نظریه پردازان تا مردم از تئوری کنکرت استبداد در مبارزه ضد استبدادی برخوردار نبودند، همین امر باعث گردید که با فروپاشی استبداد ولایت سلطنتی، استبدادی مخوف تر از آن، یعنی استبداد ولایت فقیه جایگزین آن بشود.»

باری، از اینجا است که برای شریعتی «فهم دموکراسی یا دستیابی به تئوری کنکرت دموکراسی و استبداد، مهم تر از درد دموکراسی خواهی می باشد، چراکه درد دموکراسی خواهی در خلاء فهم تئوری کنکرت دموکراسی و استبداد، هرگز نمی تواند راهگشای حرکت جامعه به طرف دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی بشود». نباید فراموش کنیم که در بیش از یک قرن

ایران وجود نداشته، همین امر باعث شده است که در طول بیش از یک قرن گذشته (از انقلاب مشروطیت الی الان) درد دموکراسی در جامعه ایران نتواند جامعه ایران را به دموکراسی نهادینه شده حتی در شکل لیبرالیستی آن هم برساند.»

ن - آنچه از عبارات فوق شریعتی در خصوص دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای برای ما قابل فهم است، اینکه «مفهوم دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای با تمرکز بر دموکراسی توسط شریعتی به مثابه نظامی ارگانیکی مثلثی است، از اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی». باید بگوئیم که شریعتی (برعکس کارل مارکس که جهت به چالش کشیدن مناسبات سرمایه‌داری حاکم بر کسب قدرت سیاسی توسط طبقه پرولتاریا و نهادینه شدن دیکتاتوری پرولتاریا و حرکت از بالا در جامعه تاکید می‌ورزد) شرط به چالش کشیدن استبداد سیاسی حاکم و به چالش کشیدن مناسبات سرمایه‌داری در دو فرایند سلبی و ایجابی در کشور ایران، تنها با حاکمیت جامعه ایران در بستر دموکراسی سه مؤلفه‌ای مستقیم و مشارکتی توسط جنبش‌ها و یا شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین تعریف می‌نماید.

ع - از نظر شریعتی «بازتعریف گفتمان دموکراسی در جامعه ایران در فرایند پسا انقلاب مشروطیت و پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (و ساقط کردن تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران یعنی دولت دکتر محمد مصدق توسط امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و انگلیس و همکاری ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهی و رژیم کودتائی و توتالیتیر پهلوی) تنها از مسیر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، یا دموکراسی با قرائت سوسیالیستی ممکن می‌باشد، نه از مسیر لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی یا تکیه بر دموکراسی با قرائت لیبرالیستی». به بیان دیگر در این

شرایط نمی‌توان در چارچوب «دو مدل توماس هابز و جان لاک به باز تعریف گفتمان دموکراسی در جامعه بزرگ ایران در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری دست پیدا کرد». چراکه:

اولاً گرچه توماس هابز و جان لاک هر دو از بنیادگذاران فکر دولت مدرن هستند و گرچه هر دو با رویکرد متفاوتی بر پایه قرارداد سیاسی و تجدید پیمان اجتماعی به نهادینه کردن دولت مدرن اعتقاد داشته‌اند، ولی در این رابطه نباید فراموش کنیم که در تحلیل نهائی هر دو در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری رویکرد خود را نسبت به دولت مدرن تئوریزه کرده‌اند. به طوری که در این رابطه بوده است که هابز معتقد بود که «افراد در وضع طبیعی توسط قراردادی می‌توانند از توحش وضع طبیعی خود به دوران مدنیت انتقال پیدا کنند». در صورتی که جان لاک برعکس توماس هابز بر این باور بوده است که «افراد ابتدا باید برای تشکیل جامعه هم‌پیمان بشوند و پس از آن است که می‌توانند توسط قرارداد سیاسی به تشکیل دولت مدرن دست پیدا کنند.»

ثانیاً اگرچه در دوره ۴۵ ساله بین ۱۹۷۰ تا ۲۰۱۴ شمار دموکراسی با قرائت لیبرالیستی در جهان از ۳۵ کشور به ۱۱۰ کشور رشد کمی پیدا کرده است، ولی به علت همان چارچوب مناسبات سرمایه‌داری حاکم بر آنها همین امر باعث گردیده که در طول ۴۵ سال فوق عملکرد دموکراسی با قرائت لیبرالیستی در سراسر جهان ناامید کننده بشود، بنابراین، در همین رابطه است که می‌توان داوری کرد که «ناکامی در نهادسازی دموکراسی با قرائت لیبرالیستی به صورت امری روتین بر جوامع سرمایه‌داری درآمده است.»

باری، در این رابطه بوده است که دولت‌های مدرن حاصل مناسبات سرمایه‌داری (به خصوص در دو قرن گذشته، چه با رویکرد هابزی و چه با رویکرد جان لاک) نتوانسته‌اند پا به پای مطالبات مردم در

راستای مسئولیت‌پذیری دموکراتیک گام بردارند. طبیعی است که شکست و ناکامی دولت‌های مدرن (چه در شکل هابزی و چه در شکل جان لاکیان) با رویکرد لیبرالیستی به دموکراسی در بستر مناسبات سرمایه‌داری، مولود و سنتز حمایت و پشتیبانی آنها از جوهر استثمارگرایی سرمایه‌داری توسط دولت‌های مدرن بوده است.

ص - اصل عامی که از عبارات فوق شریعتی در خصوص جوهر اصلی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه «برای شریعتی هم سوسیالیسم و هم انسان تنها در بستر دموکراسی با قرائت سوسیالیستی قابل تعریف می‌باشند»؛ و مع الوصف در همین رابطه است که «او از زاویه همین جایگاه انسان در عرصه دموکراسی است که قرائت سوسیالیستی دموکراسی را از قرائت لیبرالیستی دموکراسی جدا می‌کند»؛ و باز در همین چارچوب است که او «انسان در قرائت لیبرالیستی از دموکراسی را به صورت انسان ابزاری و یا انسان الینه شده تعریف می‌کند».

«انسان به میزانی که از وسوسه آب و نان فارغ می‌شود و در زندگی روزمره می‌آساید، رنج وجودی و دردهای فلسفی و پرسش‌های دشوار و حیرت‌افزای همیشگی، سنگین‌تر و آزار کننده‌تر می‌شود. این است که بورژوازی و سرمایه‌داری که در دو قرن پیش امیدوار بود که با ساختن زندگی سیر و پر فلسفه‌اصلت مصرف را جانشین همه مذهب‌ها و فلسفه‌ها سازد و کارگر را با نونوار کردن وادارد که به جای انقلاب، ادای پولدارها را درآورد و پولدارها را با هنرهای دروغین هیجان و تفنن سرگرم کند، به میزانی که در تحقق نقشه‌اش موفق می‌شود، در نیل به هدف‌اش شکست می‌خورد» (م. آ. ج. ۱۳ - ص ۱۳۳).

«تکنوکراسی و بوروکراسی دو نظام حاکم بر جهان امروز است. این دو نظام شکل کار خاصی است که

بر انسان تحمیل می‌شود. در این دستگاه اداری یا تکنیکی، انسان به صورت یک مهره، یک پیچ، یک واشر، هر طور که ماشین کار اقتضا کند، در می‌آید، نه به صورت انسانی با ابعاد گوناگون و آزادی انتخاب. ماشین‌نیسیم، زاینده بوروکراسی و تکنوکراسی است» (م. آ. ج. ۱۶ - ص ۲۷۴).

«پول بزرگ‌ترین عامل الینه شدن انسان‌ها است. انسان پولدار، ارزش‌ها و امکاناتی را که مربوط به پول است، نه از خود او، به خود منسوب می‌کند و این چنین حس می‌کند. جامعه هم چنین احساسی دارد و ارزش‌های پول را به او نسبت می‌دهد. هم خود و هم خانواده و هم جامعه برایش حرمت و شخصیت قائل‌اند، در صورتی که حرمت و شخصیت مال پول‌های اوست، نه خود او. لیستی از محترمین و بزرگان و معنویین و معتمدین محل تهیه کنید و ببینید این همه القاب مربوط به انسان بودنشان است یا پولدار بودنشان و در مجالس که به اشخاص احترام می‌گذارند، ببینید کدام به خودش مربوط است و کدام به پول‌اش. یک نزول خوار را ببینید، همه عواطف و خصایص انسانی و مذهبی و اخلاقی و حتی خویشاوندی برایش صدای سکه می‌دهند و رنگشان طلائی است» (م. آ. ج. ۱۶ - ص ۲۸۵).

«من معتقدم به همان اندازه که زهد بیهوده می‌کوشد تا بدون حل تضادهای طبقاتی و تحقق سوسیالیسم، توحید و اخلاق و تکامل معنوی را در جامعه احیا کند، سوسیالیسم نیز ساده‌لوحانه می‌پندارد که با حل مشکلات اقتصادی و نفی استثمار مادی، انسان را به مرحله بی‌نیازی و بی‌رنجی خواهد رساند» (م. آ. ج. ۳۳ - ص ۱۲۸۲). ▶

ادامه دارد

«گفتمان رهائی‌بخش»

خودویژگی‌های

قرن بیستم شریعتی

۸۹

انطباقی در این رابطه حداقل در طول ۸۰ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) در ایران و کشورهای خاورمیانه نشان دهنده آن است که «با رویکردهای انطباقی در عرصه فرهنگ و مذهب نمی‌توانیم به فرهنگ‌سازی جهت نهادینه کردن دموکراسی سه مؤلفه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه بزرگ ایران و کشورهای خاورمیانه دست پیدا کنیم.»

ط - تجربه شکست دولت ۲۸ ماهه مصدق یعنی تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران نشان داد که در جامعه بزرگ ایران «بدون فرهنگ‌سازی دموکراتیک از پائین توسط استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش و مشی آگاهی و گفتمان رهائی‌بخش شریعتی حتی دولت خوب و دموکراتیک هم نمی‌تواند دموکراسی نهادینه شده از

ز - «جامعه مدنی قوی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده در جامعه ایران، تنها در بستر گفتمان رهائی‌بخش و استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی حاصل می‌شود» تجربه ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران نشان داده است که در چارچوب «استراتژی انطباقی یا حرکت از بالای نخبگان سیاسی و جامعه سیاسی ایران با رویکردهای متفاوت امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی قوی از پائین در جامعه ایران وجود ندارد». برعکس تجربه ده ساله جنبش روشن‌گری شریعتی (از ۴۷ تا ۵۶) نشان داد «تنها استراتژی تطبیقی مبارزه خودآگاهی‌بخش شریعتی و اقبال است که می‌تواند شرایط برای ظهور جامعه مدنی قوی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده تکوین یافته از پائین فراهم بکند.»

ح - استراتژی خودآگاهی‌بخش و یا مشی آگاهی‌بخش گفتمان رهائی‌بخش شریعتی در دهه ظهور خود (۴۷ تا ۵۶) نشان داده است که «راه حل دموکراسی در جامعه ایران و در خاورمیانه چه بخواهیم و چه نخواهیم تنها توسط این استراتژی ممکن می‌باشد، چراکه دموکراسی در جامعه ایران و در خاورمیانه نیازمند به اسلام بازسازی شده می‌باشد تا این اسلام بتواند در عرصه اجتماعی و سیاسی (نه در عرصه حکومت) با دموکراسی تعامل نماید». لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «بزرگ‌ترین تحول نظری که معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی در پروژه بازسازی اسلام توانستند به وجود بیاورند، دستیابی به اسلام تطبیقی بازسازی شده‌ای است که می‌تواند با دموکراسی و سوسیالیسم در قرن بیست و یکم تعامل نماید». پر واضح است که بدون اسلام تطبیقی بازسازی شده اقبال و شریعتی در قرن بیست و یکم در جامعه ایران و حتی در خاورمیانه نمی‌توانیم به نهادینه کردن دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای دست پیدا کنیم. شکست تجربه رویکرد

پائین یا دموکراسی اجتماعی نهادینه شده برای مردم ایران به ارمغان بیاورد» به عبارت دیگر تجربه دولت مصدق نشان داد که «تنها سر پل استحاله دموکراسی سیاسی از بالا به دموکراسی اجتماعی از پائین فرهنگ‌سازی دموکراسی در پائینی‌های جامعه ایران می‌باشد»؛ که صد البته این مهم تنها از طریق گفتمان رهائی‌بخش و استراتژی خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی ممکن می‌باشد.

ی - تجربه ده ساله جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی (۴۷ تا ۵۶) نشان داد که تنها «اسلام تطبیقی بازسازی شده اقبال و شریعتی است که پتانسیل استحاله اسلام فقهاتی حاکم به اسلام جنبشی را دارد». یادمان باشد که در جامعه ایران و جوامع کشورهای خاورمیانه تا زمانی که «اسلام فقهاتی که همان اسلام حکومتی می‌باشد، به اسلام جنبشی بازسازی شده تطبیقی استحاله پیدا نکند، امکان دستیابی به سکولار حکومتی (نه سکولار سیاسی و اجتماعی و فلسفی) یا جدائی اسلام از حکومت وجود ندارد». پر پیدا است که «شکست جنبش سکولاریسم در کشور ایران و کشورهای خاورمیانه به این خاطر بوده است که طرفداران این جنبش منهای سکولاریسم حکومتی یا جدائی حکومت از دین، به دنبال سکولاریسم اجتماعی و سکولاریسم سیاسی و حتی سکولاریسم فلسفی یا جدائی اسلام از اجتماعی و سیاست می‌باشند که البته امری غیر ممکن می‌باشد.»

پنجم - پنجمین خودویژگی گفتمان رهائی‌بخش شریعتی این است که «این گفتمان جوهر رهائی‌بخش و رادیکالیزه بودن خود را از اجتماعی کردن و سیاسی کردن و اقتصادی کردن دموکراسی

در پیوند با سوسیالیسم بر علیه سرمایه‌داری تعریف می‌نماید.»

«متأسفانه چون ما همیشه روی حوادث و روی قدرت‌های حاکم بر جهان قضاوت می‌کنیم، همیشه نسبت به زمان حاضر بدبین هستیم، در صورتی که من معتقدم که اگر توده‌ها را به حساب بیاوریم، هرگز انسانیت، عدالت و آزادی و حق‌پرستی به اندازه امروز در جهان، آشنا و خواهان و پرستنده نداشته است... الان در دنیا ایمان است که با قدرت می‌جنگد و همانطور که هرگز قدرت و جبهه زور به اندازه امروز در دنیا نیرومند نبوده، از این طرف هم جبهه حق و عدل به اندازه امروز آگاه مصمم و مقتدر نبوده» (م. آ. ج. ۱۷ - ص ۹ - ۱۰ - س ۱ به بعد).

«بطور خلاصه جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی، در آغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی به سر می‌برد (اگر بخواهیم با تاریخ غرب مقایسه‌اش کنیم) بنابراین در یک دوره تحول از قرون وسطای فکری و اجتماعی، به یک رنسانس شبیه رنسانس بیکن و امثال اینها هستیم. از نظر اقتصادی نظام اجتماعی حاکم بر کشورهای اسلامی بطور کلی نظام اقتصاد بازار، فلاحی، بورژوازی واسطه می‌باشد، یعنی زیربنای اساسی و بزرگ جامعه ما بر اساس تولید کشاورزی است، نه اقتصاد شهری ما و پولی ما و سرمایه‌داری و بورژوازی به آن شکل که اکنون ما می‌فهمیم، زیرا بورژوازی اروپائی که انقلاب کبیر فرانسه را بوجود آورد کاملاً ضد گروه بورژوازی ایرانی و یا بورژوازی جامعه‌های اسلامی است که از لحاظ روانشناسی گروهی و طبقاتی غالباً این دورا با هم اشتباه می‌کنیم. بورژوازی جامعه‌های اسلامی بورژوازی کلاسیک بازار است، نه بورژوازی

صنعتی و بانکی و سرمایه‌گذاری، بورژوازی بازار یک بورژوازی متحرک و باز نیست، بلکه بورژوازی بسته دوری است یعنی آنچه را که زراعت تولید می‌کند به مصرف می‌رساند. یک بورژوازی نو شکفته‌ای داریم که از نظر فرم به بورژوازی قرن ۱۸ اروپا شبیه است اما از نظر تحلیل اجتماعی با آن شباهتی ندارد و آن بورژوازی واسطه است، یعنی کسانی که از بازار و حجره‌ها بیرون آمده و در خیابان‌ها مدرن و لوکس، واسطه فروش کالاها و مدرن بورژوازی دنیا گشته‌اند و به اشاعه مصرف غربی در جامعه بومی خودشان مشغولند، بر خلاف بورژوازی قرن ۱۸ اروپا که تولید شهری را در برابر تولید روستائی ایجاد کرد این بورژوازی مصرف شهری را بوجود آورده بدون اینکه تولیدی در شهر داشته باشد» (م. آ. ج. ۲۰ - ص ۲۸۱ - س ۸ به بعد).

«آیا اسلام بدینگونه به یک ایده‌آلیسم عرفانی و زاهدانه که با واقعیت بیگانه است رو می‌کند؟ و آیا اسلام اصل عدالت را همچون ادیان صوفیانه و فلسفه‌های روحانی دیگر از یاد برده است؟ هرگز، اسلام هم رفاه اقتصادی را و هم عدالت اجتماعی را به عنوان نظام زندگی خود مطرح می‌کند و بر آن تکیه دارد، منتهی اقتصاد و عدالت در اسلام به عنوان دو وسیله مقدماتی و لازم تلقی می‌شود که بتوانند انسان را از فقر و تبعیض رها سازند تا وی بتواند به رشد اخلاقی و تکامل نوعی و شکوفائی آزاد فطرت خدائی خویش نائل آید» (م. آ. ج. ۲۴ - ص ۱۰۳ - س ۷ به بعد).

«بزرگ‌ترین و فوری‌ترین کار به نظر من در زمینه اعتقادی و فکری تدوین یک سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی است تا همانطور که اکنون برای

یک مارکسیست، یا یک آگزیستانسیالیست، در هر سطحی چه کارگر کارخانه و چه استاد دانشگاه تصویر کلی ایدئولوژی و چهره اعتقادیش روشن است، وظیفه‌اش معلوم و مسئولیتش مشخص و جایگاه طبقاتی‌اش معین می‌باشد، برای نسل جوانی که به اعتقاد و مذهب اسلامی وابسته هست، نیز تصویر کلی ایدئولوژی روشن باشد تا بداند که کجاست؟ جهتش و مسئولیتش چیست؟ رابطه‌هایش با پدیده‌ها و واقعیت‌های زمان خودش چه می‌باشد؟ و به هر حال جبهه دوستش، دشمنش، جهت مخالفش، روبرو و پشت سرش، دست راست و چپش کدامست؟ جایگاهش چیست؟ این‌ها نه تنها معلوم نیست، بلکه چنان مغشوش و درهم و برهم و قروقاطی است که دست راست‌ترین گرایش‌ها و دست چپ‌ترین گرایش‌ها را در اسلام می‌بینیم. منحط‌ترین و کثیف‌ترین اشرافیت، با آنارشیست‌ترین حالات انقلابی، هر دو به نام اسلام مطرح و ملموس است. استثماری و قیحانه‌تر از استثمار آمریکائی در بین همین مؤمنین و حاجی بازار خودمان و سرمایه‌دارهای مؤمن و مقدس و واقعاً معتقد ما وجود دارد و در عین حال اسمش هم اسلام است و شدیدترین و تندترین اسلام و تشیع ابوذری هم باز مطرح است. این مرزها و حساب‌ها را باید از هم سوا کرد، به درک که خیلی از مؤمنین مقدس را هم در این مرزبندی دقیق خارج از مرز اعلام کنیم و فدا کنیم. مگر همیشه باید آنها بایستند و ما را تکفیر کنند، بگذار ما هم یاد بگیریم، بایستیم و آنها را تکفیر کنیم تکفیر که حق انحصاری یک گروه خاص نیست، ما هم یاد می‌گیریم. کسی که عثمانی زندگی می‌کند و برای ابوذر اشک می‌ریزد، این از مرز تشیع خارج است،

کسی که ابوسفیانی زندگی می‌کند و ایمان محمدی دارد، از مرز خارج می‌باشد، آن طرف احداست، آن طرف خندق است» (زمینه شناخت قرآن - ص ۸ و ۹ - سطر ۶ به بعد)

«بنابراین مسئولیت دیگر ناچار موضع جدیدی برای روشنفکر مطرح است و بر خلاف مرحله پیشین کسی روشنفکر است که اولاً صفت بندگی جدیدی را که زمان اجتماعی ایجاب می‌کند در ست تشخیص دهد، صف خویش را آگاهانه انتخاب نماید و تمامی توش و توان فکری و عملی خویش را در راه تحقق آنچه در این مرحله از تاریخ جامعه‌اش شعار و آرمان شده است ایثار کند و آن مبارزه با استثمار طبقاتی است برای استقرار نظامی که در آن، انسان‌ها برادروار زندگی می‌کنند و زندگی برادرانه در یک جامعه، جز بر اساس یک زندگی برابری محال است. چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار است و انسان‌ها را به دو قطب متخاصم گنجهور و رنجور تقسیم می‌کند و طبقه‌ای به وسیله طبقه‌ای دیگر استثمار و استخدام می‌شود و زندگی‌ایی را می‌سازد که در آن، بنی آدم همچون کرکسان حریص بر مرداری ریخته‌اند و این مر آن را همی کشد مخلب و آن مر این را همی زند منقار، با پند و اندرز و آیه و روایه، اخلاق ساخت. برادری دینی، وحدت ملی و یگانگی انسانی در نظام طبقاتی و اقتصاد استثماری و مالکیت فردی، مضامین ادبی و فلسفی‌ایی است که فقط به کار سخنرانی و شعر می‌آید و موضوع انشاء، توحید الهی در جامعه‌ای که بر شرک طبقاتی استوار است، لفظی است که تنها به کار نفاق می‌آید؛

بنابراین، روشنفکر در این مرحله کسی است که تمامی فضای اندیشه و عاطفه‌اش از آرمان و عشق انقلابی سرشار است و سراسر قلمرو مسئولیتش را جهاد برای توحید طبقاتی پر کند؛ اما آیا حرکت تاریخ و به تعبیر درست‌تر سیر تکاملی نوع انسان در همین مرحله متوقف می‌ماند؟ استعمار و استثمار سدهای راه تکامل آدمی است و کوتاه‌اندیشی است که برداشتن مانع را کشف مقصد تلقی کنیم و تندرستی را که شرط زندگی است هدف زندگی بگیریم. حرکت قطعی تاریخ این ایمان و یقین را در ما پدید می‌آورد که انسان از جبر طبیعت به نیروی علم از بند استعمار با جنگ رهایی‌بخش ملت‌ها و از فاجعه استثمار به برکت انقلاب رها می‌شود و کاروان تاریخ این مرحله‌ها را با پیروزی پشت سر خواهد نهاد و یک ایدئولوژی که تا اینجا پا به پای کاروان آمده است، اگر از اینجا آن را رها کند، کوتاه آید و از این پس دیگر حرفی برای گفتن نداشته باشد، بیشک یک ایدئولوژی محدود و موقتی است و طبیعی است که روشنفکری که بر آن تکیه دارد نیز روشنفکر روز است و مسئولیتش در یک مرحله از تاریخ تحول اجتماعی انسان محدود» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۴۸۱ - س ۲ به بعد). ▶

ادامه دارد

«آگاهی، آزادی و برابری»

بوده است؟

اندیشه‌های شریعتی می‌باشد» چرا که آنها به خوبی بر این امر واقف بودند که «بدون دستیابی به مانیفست اندیشه‌های شریعتی، هرگونه تکوین حرکت بر پایه اندیشه‌های شریعتی و یا در ادامه حرکت او گرفتار ورطه هولناک بحران نظری و عملی می‌شود». آنچنانکه در این رابطه شاهد بودیم که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از نیمه دوم سال ۵۹ در عرصه حرکت عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین گرفتار همین بحران نظری و عملی شدند که یکی از عوامل آن بحران بدون تردید همین خلاء مانیفست اندیشه‌های شریعتی بود.

یادمان باشد که «در تدوین مانیفست اندیشه‌های شریعتی، هرگز نباید با رویکرد ارتدوکسی و دگماتیستی به این امر نگاه کنیم» و نباید چنین

باری، این همه باعث گردید که «حرکت در چارچوب رویکرد تطبیقی محمد اقبال لاهوری توسط هوادارانش در طول بیش از ۸۰ سالی که از وفات اقبال می‌گذرد با بحران نظری و عملی روبرو نشود». در صورتی که برعکس در رویکرد شریعتی به علت اینکه «شریعتی هرگز مانند اقبال نتوانست به جمع‌بندی مانیفست نظری و عملی خود بپردازد»، لازم به ذکر است که همین خلاء در حرکت شریعتی باعث گردیده است که «وظیفه اولیه هر جریانی که می‌خواهد در طول و در ادامه حرکت شریعتی حرکت کند (برای اینکه گرفتار بحران استراتژی و نظری و تئوریک نشود) همین تدوین مانیفست اندیشه‌های شریعتی در عرصه عمل و نظر می‌باشد»؛ و قطعاً تا زمانی که «جریان‌های هوادار حرکت شریعتی به تدوین مانیفست اندیشه‌های شریعتی دست پیدا نکنند، هرگز و هرگز نخواهند توانست نسبت به بحران تئوریک و استراتژی در آینده حرکت خود، حرکت خودشان را بیمه نمایند». البته اگرچه «خود شریعتی در سال‌های بعد از آزادی از زندان یعنی در فرایند ششم حرکتش به این مهم رسیده بود که حرکتش در عرصه نظر و عمل نیازمند به تدوین مانیفست در عرصه ایدئولوژی و استراتژی می‌باشد و در نشست‌های خانگی در سال‌های پایانی عمرش پیوسته بر این مهم تاکید می‌کرد ولی هرگز تا پایان عمرش نتوانست به این مهم دست پیدا کند»؛ و قطعاً او یکی از «وظایفی که برای دوران هجرتش به اروپا در سال ۵۶ تعریف کرده بوده است همین دستیابی به مانیفست نظری - عملی در اندیشه‌هایش مانند محمد اقبال لاهوری بوده است»؛ که متأسفانه او نتوانست به علت وفات زودرسش به این مهم دست پیدا کند.

باری، در همین رابطه بود که «مؤسسین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از همان آغاز تکوین حرکت درونی خود (از سال ۱۳۵۵) یکی از وظایف محوری که برای خود تعریف کردند، همین تدوین مانیفست

بیاندیشیم که «تنها با تدوین یک کتاب یا جزوه می‌توانیم مانیفست اقیانوس اندیشه‌های شریعتی را برای همیشه مدون کنیم» بلکه برعکس باید عنایت داشته باشیم که «برای اینکه دینامیسم اندیشه‌های شریعتی در چارچوب رویکرد بازسازی تطبیقی در عرصه عمل و نظر از بین نرود، پیشگامان موظفند در هر برهه‌ای از فرایند تاریخی - اجتماعی خود بر پایه شرایط مشخص اجتماعی - سیاسی - تاریخی - اقتصادی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، اقدام به تدوین مانیفست جدیدی از اندیشه‌های شریعتی در عرصه نظر و عمل و یا در عرصه ایدئولوژی و استراتژی به صورت تطبیقی (نه به صورت انطباقی و دگماتیست) بکنند.»

اضافه کنیم که «همین وظیفه باید در رابطه با اندیشه‌های محمد اقبال هم انجام بگیرد» که معنای دیگر این حرف آن است که هر چند که ما بر این باوریم که «اقبال در زمان خودش توانست مانیفست اندیشه‌های خودش را تدوین بکند، ولی معنای این آن نیست که او برای همه زمان‌ها توانسته است به صورت یکطرفه، مانیفست منظومه معرفتی و عملی خودش را مدون بکند» بلکه برعکس باید بگوئیم که «در تحلیل نهائی ما در رابطه با اندیشه‌های محمد اقبال هم موظفیم که در شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی و سیاسی و زمانی و مکانی، اقدام به بازسازی تطبیقی مانیفست اندیشه‌هایش بکنیم.»

در این رابطه است که «نشر مستضعفین ایران به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبشی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۱۳ سال گذشته در ادامه حرکت درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (از سال ۵۵ الی الان) یکی از وظایف محوری خودش در کنار تدوین

مانیفست اندیشه‌های شریعتی در عرصه عمل و نظر، بازسازی تطبیقی مانیفست اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه عمل و نظر را هم جزء وظیفه خود تعریف کرده است.»

۲- آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم، در نگاه ما آنچه که باعث گردید که شریعتی در پایان دوران اقامتش در اروپا و در سال‌های ۴۲ - ۴۳ به تحول در عرصه عمل و نظر دست پیدا کند و به مرحله استحاله در رویکرد از صورت انطباقی به صورت تطبیقی در عرصه عمل و نظر دست پیدا کند، «پیوند تنگاتنگ او با اندیشه‌های محمد اقبال بوده است» و دلیل این امر هم آن است که در یک نگاه کلی تمامی حرکت شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم (از سال ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۶) در فرایند پساوردش به ایران از اروپا «می‌توانیم تنها در چارچوب حرکت محمد اقبال در عرصه نظر و عمل تعریف و تبیین کنیم». چراکه:

اولاً - شریعتی در طول این ۱۴ سال فرایندهای چهارم تا ششم حیات سیاسی - اجتماعی خودش «مانند محمد اقبال لاهوری به دنبال بازسازی تطبیقی اسلام و شعار نجات اسلام قبل از مسلمین بوده است» و مانند اقبال بر این باور بوده است که «بدون نجات اسلام از ورطه اسلام دگماتیست فقهاتی و اسلام دگماتیست فلسفی یونانی‌زده و اسلام دگماتیست کلامی اشعری‌گری و اسلام دگماتیست صوفیانه دنیاگریز و جامعه‌ستیز و فردگرا و اختیارستیز هرگز امکان نجات عملی مسلمانان و جوامع مسلمان وجود ندارد.»

ثانیاً - شریعتی مانند محمد اقبال لاهوری در راستای «تحول ساختاری در جامعه بزرگ ایران معتقد به تقدم تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین

نسبت به تحول سیاسی از بالا بوده است.»

ثالثاً - شریعتی مانند محمد اقبال لاهوری بر این باور بود که «جوهر جامعه ایران یک جوهر دینی است و لذا هر گونه تحول همه جانبه اجتماعی در جامعه ایران را از کانال تحول فرهنگی توسط تحول دینی تعریف می کرده است.»

رابعاً - شریعتی مانند محمد اقبال «معتقد به نقد مدرنیسم و نقد لیبرال دموکراسی سرمایه داری و نقد غرب زدگی و نقد فقه زدگی و نقد فلسفه زدگی یونانی و نقد تصوف زدگی هند شرقی و نقد کلام زدگی اشعری گری بوده است.»

خامساً - شریعتی مانند محمد اقبال «معتقد به چند مؤلفه ای بودن مبارزه رهائی بخش در جامعه ایران، اعم از مبارزه ضد استعماری و ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استعمار بود.»

سادساً - شریعتی مانند محمد اقبال «معتقد به برتری تجربه دینی پیامبرانه نسبت به تجربه صوفیانه دنیاگریز و جامعه ستیز و فردگرا و جبرگرا و اختیار ستیز بود» و در عرصه رویکرد جامعه سازانه خود مانند اقبال بر این باور بود که «تنها در چارچوب رویکرد تجربه دینی است که می توان به حرکت تحول خواهانه اجتماعی - فرهنگی - سیاسی - اقتصادی دست پیدا کرد.»

سابعاً - شریعتی مانند محمد اقبال «آنچنانکه بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه دیوار چین ایجاد می کند، بین فلسفه توحیدی قرآن و اسلام تطبیقی و انبیاء ابراهیمی با فلسفه انتزاعی و ذهنی و مجرد اندیش و کلی نگر یونانی ارسطویی و افلاطونی هم دیوار چین ایجاد می کند.»

ثامناً - شریعتی مانند اقبال بر این باور بود که «تا زمانی که توسط تقدم تحول فرهنگی و تحول اجتماعی، جامعه و مردم به عنوان تنها فاعل اجتماعی وارد صحنه حرکت تحول خواهانه نشوند، امکان تحول همه جانبه ساختاری امری غیر ممکن می باشد.»

تاسعاً - شریعتی مانند اقبال بر این باور بود که «استبداد روحانیت از استبداد سیاسی خطرناک تر است، زیرا در استبداد سیاسی به زور مردم را مطیع خود می کنند، اما در استبداد روحانیت مردم با اعتقاد تسلیم حاکمیت می شوند» و لذا می گوید:

«استبداد روحانی سنگین ترین و زیان آورترین انواع استبدادها در تاریخ بشر است» (م. آ - ج ۴ - ص ۲۶۳).

عاشراً - شریعتی مانند محمد اقبال «ایدئولوژی را مجموعه عقاید معطوف به کنش اجتماعی تعریف می نماید.»

۳ - عنایت داشته باشیم که شریعتی در آغاز فرایند چهارم حیات سیاسی خودش (۴۳ - ۴۸) در سال ۱۳۴۳ در شرایطی از اروپا به ایران برگشت که جامعه ایران به لحاظ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در شرایط نوینی قرار گرفته بود که خودویژگی های وضعیت نوین جامعه ایران در آن زمان عبارت بودند از: ▶

ادامه دارد

مبانی منظومه اندیشه پردازانه

علامه محمد اقبال لاهوری

سازند». از اینجا است که اقبال می‌گوید:

«از قرون وسطی که مکتب‌های کلامی به حد کمال رسید، پیشرفت‌های نامحدودی در زمینه فکر و تجربه بشری حاصل شده است. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذت‌بخش چیرگی بر نیروهایی که محیط او را می‌سازند بخشیده است. دیدگاه‌های تازه طرح‌ریزی شده و مسائل کهن در پرتو آزمایش‌های تازه صورت‌بیبانی دیگر پیدا کرده و مسائل تازه‌ای جلوه‌گر شده است. چنان به نظر می‌رسد که گوئی عقل آدمی بزرگتر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود یعنی زمان و مکان و علیت تجاوز کرده است» (بازسازی - فصل اول - ص ۱۱).

یادآوری می‌کنیم که محمد اقبال در این رابطه اعتقاد

سی و پنجم - اقبال از همان آغازی که پروسه بازسازی حرکت نظری و عملی خود در نیمه اول قرن بیستم آغاز کرد، بر این باور بود که «انسان جدید در جهان جدید به دستاوردهای نوینی دست پیدا کرده است که دیگر به لحاظ آگاهی قابل مقایسه با انسان دوران کهن نمی‌باشد». لذا در همین رابطه بود که او در بستر پروسه بازسازی نظری و عملی «به دنبال تطبیق (نه انطباق و نه جزمیت) انسان و جوامع شرق و مسلمین بر جهان و دنیای جدید بود». پر پیدا است که اقبال در این رابطه به خوبی آگاه بود که «مهم‌ترین موضوع این انسان جدید در شرق و جوامع مسلمین پاسخ به سوال‌های جدیدی است که این انسان جدید در برابر آن قرار گرفته است» لهذا در این رابطه است که همه تلاش او (در کتاب اندیشه پردازانه بازسازی فکر دینی در اسلام و کلیات اشعار و نامه‌هایش) بر این امر قرار دارد که «سوال‌هایی که در این رابطه در برابر انسان جدید مشرق زمین و انسان جدید جوامع مسلمین قرار دارد مطرح سازد و به پاسخ آن سؤال‌ها بپردازد».

پر واضح است که در این رابطه «اهتمام اقبال بر طرح سؤال‌ها می‌باشد، نه در پاسخ به آنها». البته در چارچوب پاسخ به این سؤال‌ها، اقبال بسیار تاکید می‌کند تا به ما نشان دهد که «پاسخ او به سؤال‌ها پاسخ عصری می‌باشد، نه پاسخ همیشگی ولایت‌غیر». او آرزو می‌کند که «در آینده پس از او توسط نظریه پردازان مشرق زمین پاسخ‌های مناسب‌تری به سؤال‌های مطرح شده توسط او داده شود». به بیان دیگر از نظر اقبال، «طرح سؤال‌های مطرح شده توسط او مهمتر از طرح پاسخ‌های مطرح شده به آن سؤال‌ها توسط او می‌باشد».

باری، در این رابطه است که باید داوری کنیم که وظیفه پیشگامان (در عرصه استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) این است که «در هر زمانی بر پایه فهم زمان و شرایط خاص خود پاسخ نوینی به سؤال‌های دوران ساز مطرح شده توسط معلمان کیبرمان اقبال و شریعتی مطرح

داشته است که «قرآن و اسلام از قرن هفتم میلادی به عنوان بزرگ‌ترین عامل تحول انسان جدید و انتقال انسان از دنیای کهن به دنیای جدید بوده است». لهذا، در همین رابطه است که اقبال در «پروسه بازسازی جوامع شرق و جوامع مسلمان دوباره بر پایه بازسازی تطبیقی نگاه ما به قرآن و اسلام تکیه می‌نماید»؛ زیرا او در تحلیل نهائی «پیامبر اسلام و قرآن را سرپل انتقال بشریت از جهان کهن به جهان جدید تعریف می‌نماید» و می‌گوید:

«پیامبر اسلام، میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است... زیرا اگرچه منبع الهام وی به جهان قدیم تعلق دارد، اما روح الهام او به جهان جدید متعلق است» (بازسازی فکر دینی - فصل پنجم - ص ۱۴۵ - ۱۴۶).

او «بزرگ‌ترین مسئله جوامع شرق و مسلمان در این عصر و زمان در این تحلیل می‌کند که فرهنگ و معارف و اسلام تاریخی در این عصر برعکس دوران تکوین اسلام دیگر به جهان جدید تعلق ندارد و در همان دوران کهن خود زمین‌گیر شده است»؛ بنابراین، در همین رابطه است که او به دنبال آن است تا توسط «پروسه بازسازی نظری تطبیقی فرهنگ و معارف مسلمانان و مشرق زمین که گرفتار دوران کهن شده است، دچار تحول تطبیقی نماید». وی در عبارات فوق «بزرگ‌ترین عاملی که باعث گردید تا فرهنگ و معارف مشرق زمین و مسلمانان گرفتار دوران کهن بشود و پایه دینامیک گذشته اسلام قرآنی را به جزمیت گرفتار سازد افسون فلسفه یونانی در اشکال مختلف فلسفه سقراطی و ارسطویی و افلاطونی آن تعریف می‌کند»؛ و می‌گوید:

«فلسفه یونانی تا مدت‌های مدید بینش مسلمانان را در باره قرآن و تعالیم آن تیره کرد و ایشان را از توجه جدی به روح قرآن باز داشت» (بازسازی - فصل اول

- ص ۶ - ۸).

آنچنانکه در عبارات فوق به وضوح آشکار است، «از نظر اقبال، مهم‌ترین موضوعی که باعث گردید تا پیامبر اسلام و قرآن بتواند در آغاز بشریت را وارد فرایند جدیدی از رشد و تکامل خود بکند ایجاد تنوع منابع معرفتی (به جای دوران ماقبل تک منبع معرفت) بشریت بوده است». او می‌گوید: «بزرگ‌ترین تحولی که قرآن در دوران آغازین ظهور خود ایجاد کرد تنوع در منابع حصول معرفت بشر بر پایه درون‌بینی و تکیه بر طبیعت و تاریخ بود». مع الوصف، در همین رابطه است که او در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) تلاش می‌کند تا «تجربه دینی بر پایه درون‌بینی، به عنوان مهم‌ترین منبع حصول معرفتی در دوران جدید و در عرصه پروسه بازسازی نظری و عملی مسلمانان مطرح نماید». او می‌گوید:

«تجربه دینی نوعی بر خورد با حقیقت است که در آن حس کردن، به معنی فیزیولوژیایی کلمه هیچ نقشی ندارد. ولی چشم‌انداز تجربه‌ای که به این ترتیب در برابر ما گشوده می‌شود، مانند هر تجربه دیگر واقعی و عینی است. آن را به صفت روحانی یا فوق طبیعت خواندن، به هیچ وجه از ارزش آن به عنوان تجربه نمی‌کاهد... در واقع انسان در ضمن تجربه دینی مستقیماً با حقیقت و واقعیت آنچنانکه در باطن آدمی جلوه می‌کند، مواجه می‌گردد» (بازسازی - فصل اول ص ۲۰ - ۲۱).

به طوری که در عبارات فوق از اقبال دیدیم، او در عرصه ایجاد تنوع منابع معرفتی انسان توسط قرآن بر این باور است که «قرآن در کنار تکیه بر درون‌بینی و یا تجربه دینی، دو منبع مهم دیگر را برای کسب معرفت بشر مورد توجه جدی قرار داد یکی تاریخ و

دیگری طبیعت» و لذا در این رابطه است و باز در همین رابطه است که او می‌گوید:

«قرآن انفس (خود) و آفاق (جهان) را منابع علم و معرفت می‌داند. خدا نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد و هم در تجربه بیرونی وظیفه آدمی آن است که معرفت بخشی همه سیماهای تجربه را در معرض قضاوت قرار دهد. اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است. چنین چیزی نه ممکن است نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد نیرویی روان شناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها را متوقف می‌سازد. کار این اندیشه آن است که در برابر ما چشم‌انداز تازه‌ای از معرفت، در میدان تجربه درونی می‌گشاید. این کار نیمی از شعار مسلمانی است و به کار نیم دیگر آن می‌ماند که با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگ‌های کهن بر آنها پوشانده بودند، اسلام روح مشاهده از روی نقادی در تجربه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است، بنابراین، به تجربه دینی هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارف باشد، اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد... ولی تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی از آن دو تاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ و با کاوش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین

صورت آشکار می‌شود. قرآن آیات و نشانه‌های حقیقت نهایی را در خورشید و ماه و دراز شدن سایه و پی هم آمدن شب. روز و گوناگونی زبان‌ها و رنگ‌ها و جانشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم، یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به وسیله ادراک حسی بشری متجلی می‌شود می‌داند و وظیفه مسلمان آن است که در باره این آیات بیندیشد و همچون کور و کر سرسری از برابر آنها نگذرد» (بازسازی فصل پنجم - ص ۱۱۱ - ۱۱۲).

علی ایحال، از اینجا است که باید بگوئیم که اقبال بر این باور است که «معارف تاریخی و علوم طبیعی حاصل از دو منبع تاریخ و طبیعت که قرآن بیش از هر چیز بر توجه به آن تاکید می‌ورزد در جهان جدید چندان بسط و تکامل یافته‌اند که نهایتاً به تحول بنیادین در خرد حاکم بر جهان جدید انجامیده است». او می‌گوید:

«علم مبتنی بر خرد استقرائی ایجاد شده توسط قرآن بستر ساز پایان دوران کودکی بشر شده است» (بازسازی - فصل پنجم - ص ۱۴۶) به عبارت دیگر از نظر او «علم استوار بر خرد استقرائی می‌باشد که در جهان جدید (در میان مجموعه معارفی که از منبع تاریخ و طبیعت حاصل شده است) بسط و تحول شگفت‌انگیز به ویژه در علوم طبیعی و علوم فیزیکی پیدا کرده‌اند.»

باری، به همین دلیل است که اقبال در پروسه بازسازی نظری خود به فراوانی از دستاوردهای فیزیک نوین در تبیین مفاهیمی همچون زمان، علیت و غیره بهره می‌جوید. ▶

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

امام حسین در جامعه، این اصلاح جامعه یا اصلاح امت پیامبر چگونه می‌توان تبیین کرد؟» در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم بی‌شک می‌توانیم این اصلاح جامعه یا اصلاح امت پیامبر اسلام را به سه شاخه تقسیم کنیم که عبارتند از:

الف - اصلاح اجتماعی.

ب - اصلاح سیاسی.

ج - اصلاح فرهنگی و مذهبی و دینی یا اصلاح در باورهای مردم.

از آنجائیکه امام حسین در منشور جنبش حق‌طلبانه خودش (وصیتنامه‌اش به محمد حنفیه) موضوع اصلاح امت جدی به صورت عام و کلی مطرح کرده است، برای فهم هدف امام حسین در این رابطه مجبوریم که در کالبد شکافی اصلاح امت جدی به عنوان استراتژی حرکت امام حسین در پروسه پنج ماه و دوازده روز سال ۶۰ - ۶۱ (از ۲۸ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم سال ۶۱) سه مؤلفه اصلاح اجتماعی، اصلاح سیاسی و اصلاح فرهنگی یا اصلاح در باورهای مردم در پیوند با هم قرار

ساده‌تر بدین ترتیب، طرح استراتژی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی امت یا جامعه پیامبر اسلام توسط امام حسین در منشور جنبش حق‌طلبانه خودش (و یا در وصیتنامه به برادرش محمد حنفیه) یک حرکت جنبشی تکوین یافته از پائین می‌باشد، نه حرکتی از بالا توسط کسب نیروی نظامی، آنچنانکه صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید» خود با رویکرد انطباقی بر طبل آن می‌کوبد. لذا در همین رابطه است که یزید بن معاویه در نامه‌ای که به ابن عباس می‌نویسد، در باب جوهر جنبشی حرکت امام حسین می‌گوید:

«وَأَمَّا الْحُسَيْنُ فَقَدْ أَحْبَبْتَ الْإِعْذَارَ إِلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ قَدْ بَلَّغْنِي أَنَّ رِجَالًا مِنْ شِيعَتِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ يَكْتَابُونَهُ وَيَكْتَابُهُمْ وَيَمْنُونَهُ بِالْخِلاَفَةِ وَيَمْنِيهِمُ الْأُمْرَةَ وَقَدْ تَعْلَمُونَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ مِنَ الْوَصْلَةِ وَعَظِيمِ الْحَرَمَةِ وَتَنَائِجِ الْأَرْحَامِ وَقَدْ قَطَعَ ذَلِكَ الْحُسَيْنُ وَبَتَّهُ وَأَنْتَ زَعِيمُ أَهْلِ بَيْتِكَ، وَسَيِّدُ أَهْلِ بِلَادِكَ، فَالْقَهَّ فَارِدَدَهُ عَنِ السَّعْيِ فِي الْفِرْقَةِ وَرَدَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ إِلَى الْفِتْنَةِ - ای ابن عباس، من دوست داشتم در باره کارهایی که از حسین بن علی سر زده است بر شما اهل بیت پیغمبر اتمام حجت کنم. به من گزارش داده‌اند که جمعی از شیعیان حسین بن علی از مردم عراق با او مکاتبه دارند و آنان به حسین بن علی نوید خلافت می‌دهند و او هم به آنان امید رهبری و شما می‌دانید که پیوند دوستی و احترام زیاد و خویشاوندی در بین ما وجود دارد و اکنون حسین بن علی این پیوند را بریده است و توای ابن عباس که سرپرست اهل بیت و بزرگ مردم بلاد خود هستی، لازم است که حسین بن علی را ملاقات کنی و او را از ایجاد اختلاف باز داری و نگذاری این امت در فتنه بیفتد» (تهذیب تاریخ ابن عساکر - ج ۴ - ص ۳۳۰).

سابقاً اگر مطابق منشور جنبش حق‌طلبانه امام حسین (وصیتنامه امام حسین به محمد بن حنفیه در زمان هجرت از مدینه به مکه در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری) اصلاح جامعه مسلمین یا به قول امام حسین اصلاح امت پیامبر اسلام («وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْأَعْلَاحِ فِي أُمَّةِ جَدِّي مُحَمَّدٍ») به عنوان استراتژی جنبش حق‌طلبانه امام حسین تعریف بکنیم، سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه «در کالبد شکافی حرکت اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی

بدهیم. چرا که «اگر فرض بگیریم که هدف امام حسین از استراتژی اصلاح امت جدی، فقط اصلاح سیاسی یعنی سرنگونی رژیم بنی‌امیه و جانشینی رژیم صالح بوده است، از آنجائیکه رویکرد امام حسین یک رویکرد جنبشی و تکوین یافته از پائین بوده است و در چارچوب همین رویکرد بوده که امام حسین در مکه پس از دعوت بیش از ۱۸ هزار تا ۴۰ هزار نفر از مردم کوفه، کوفه را به عنوان مرکز و کانون استراتژی اصلاح انقلابی خود انتخاب کرده است، (زیرا جوهر دعوت‌های بیش از ۱۸ هزار تا ۴۰ هزار نفر از مردم کوفه از امام حسین جهت رهبری و راهبری حرکت حق طلبانه و عدالت خواهانه) خود نشان دهنده همان جوهر جنبشی خودجوش و تکوین یافته از پائین حق طلبانه امام حسین بوده است». علی هذا، در این رابطه بوده است که «امام حسین در برابر پیشنهاد ابن عباس جهت رفتن به یمن به جای کوفه (به علت آمادگی شیعیان امام حسین در یمن جهت تکوین نیروی نظامی و به علت موقعیت سوق الجیشی یمن جهت انجام جنگ‌های نظامی چریکی) پیشنهاد ابن عباس را رد می‌کند و بر جایگزینی تکیه مرکزی بر جنبش مردم کوفه تاکید می‌ورزد و آنچنان امام حسین در این رابطه بر استراتژی جنبشی تکوین یافته از پائین خود راسخ و استوار بوده است که حتی بعد از شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل و هانی بن عروه و کودتای عبیدالله زیاد (در مسیر بین مکه و کوفه و قبل از محاصره سپاهش توسط سپاه حر بن یزید ریاحی) او با اینکه می‌داند در کوفه دیگر حامی ندارد و یا در کوفه در عرصه میدانی هرگز و هرگز توازن قوا به سود او نیست، حاضر نمی‌شود به جای رفتن به سمت کوفه به سمت یمن حرکت کند» چراکه «اگر امام حسین در آن شرایط فرابحرانی (که خبر کشتار و کودتای عبیدالله زیاد در کوفه شنیده بود و قبل از محاصره توسط سپاه حر بن یزید ریاحی) به جای حرکت به سمت کوفه، یمن را انتخاب می‌کرد، خود این انتخاب یمن به جای کوفه،

در استراتژی امام حسین به معنای تغییر رویکرد او از صورت رویکرد تکیه بر جنبش‌های خودجوش و تکوین یافته از پائین، به رویکرد کسب قدرت نظامی و حرکت چریکی یا به عبارت دیگر به معنای جایگزینی حرکت از بالا به جای حرکت از پائین می‌بود». علی ایحال باز هم تاکید و تکرار می‌کنیم که «علت و دلیل انتخاب کوفه جهت حرکت برای امام حسین (به جای یمن) فقط به دلیل رویکرد جنبشی امام حسین بوده است» وگرنه، اگر امام حسین (آنچنانکه صالحی نجف آبادی در «شهید جاوید» به غلط می‌گوید) به دنبال کسب نیروی نظامی برای تعریف وظیفه و تکلیف خودش در این رابطه می‌بود، قطعاً باید پیشنهاد ابن عباس جهت انتخاب یمن به جای کوفه می‌پذیرفت.

یادآوری می‌کنیم که امام حسین در مدت چهار ماه و پنج روزی که در مکه اقامت داشت (از سوم شعبان تا هشتم ذی الحجه سال ۶۰) «مشغول مطالعه اوضاع سیاسی و اجتماعی و جنبشی جوامع مسلمین در اقطار جهان اسلام برای تعریف مشخص از استراتژی حق طلبانه و جنبشی خودش بود» و در این رابطه بود که او «تمامی گزینه‌های مختلفی که توسط نظریه پردازان جهان اسلام در آن زمان مطرح می‌شد و یا به او پیشنهاد می‌گردید، مورد مطالعه و آنالیز همه جانبه قرار می‌داد» که بی‌شک «یکی از این پیشنهادها مهم استراتژیک به امام حسین از طرف ابن عباس مطرح گردید» که صاحب الاخبار الطوال - ص ۲۲۱ در این رابطه می‌گوید:

«ابن عباس وقتی که مطلع شد که امام حسین تصمیم دارد به کوفه برود، به وی گفت، به نظر من یمن برای مرکز مبارزه و پیکار از کوفه بهتر است، زیرا در یمن جمعی از شیعیان پدر شما هستند که از شما حمایت می‌کنند، علاوه بر این در یمن قلعه‌ها و کوهستان‌ها و دره‌هایی است که برای سنگرگیری و مبارزه مناسب است»؛ اما امام حسین این پیشنهاد ابن عباس را رد می‌کند «زیرا او در تعریف استراتژی خودش برعکس

ابن عباس، بر کسب نیروی نظامی جهت تعیین وظیفه و تکلیف خود (آنچنانکه صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید می‌گوید) اصلاً و ابداً تکیه نمی‌کرده است». لذا از آنجائیکه «منهای اینکه هیجده هزار و به نقل دیگر ۴۰ هزار (تاریخ ابن کثیر - ج ۸ - ص ۱۶۱) نفر از مردم کوفه داوطلبانه از امام حسین رسماً دعوت به رهبری و راهبری جنبش خودجوش و تکوین یافته از پائین خود کرده بودند و آمادگی خود را برای حمایت از رهبری و راهبری آن حضرت اعلام کرده بودند» از آنجائیکه «از یمن دعوت جمعی و فراگیر داوطلبانه‌ای از امام حسین نشده بود» (که بدون تردید خود این نشان دهنده رکود جنبش عدالت‌طلبانه خودجوش و تکوین یافته از پائین در یمن بود) لذا، به همین دلیل بود که «امام حسین در زمان اقامت در مکه، در مقایسه بین یمن و کوفه (در بستر استراتژی تکیه بر جنبش‌های خودجوش و تکوین یافته از پائین خود) به عنوان کانون استراتژی خودش بر کوفه تکیه می‌کند، نه بر یمن». چراکه دعوت ۱۸ هزار یا چهل هزار نفر از مردم یک شهر از او برای امام حسین «نشان دهنده توده‌ای و جنبشی و فراگیری حرکت تکوین یافته از پائین خودجوش آنها بود». البته «در آن شرایط به علت دوری مسافت بین مکه و کوفه و کمبود اطلاعات از کیفیت جوهر جنبشی خودجوش و تکوین یافته از پائین مردم کوفه برای امام حسین، باعث گردید که او در ارزیابی خود از کیفیت جنبش عدالت‌خواهانه و خودجوش و تکوین یافته از پائین و دعوت داوطلبانه ۱۸ تا ۴۰ هزار نفر مردم کوفه از او، جوهر خیزشی و متمیزه و بی‌سر مردم کوفه را به صورت جوهر جنبشی، تعریف بکند». قابل ذکر است که «همین جوهر خیزشی و متمیزه و بی‌سر مردم کوفه بود که باعث گردید تا پس از حاکم شدن عبیدالله زیاد بر عراق و کوفه در برابر فشارهای همه جانبه سرکوب‌گرانه عبیدالله زیاد، آن‌ها نتوانند در حمایت از مسلم بن عقیل پایدار بمانند». همچنین بر این مطلب بیافزاییم که «در حرکت‌های خیزشی هر

چند این حرکت‌ها صورت تکوین یافته از پائین دارند، اما به علت متمیزه و بی‌برنامه و بی‌سر بودن حرکت آن‌ها نمی‌تواند صورت تثبیت شده و نهادینه شده پیدا کند.» از اینجا است که باید داوری کنیم که «حرکت‌های خیزشی (برعکس حرکت‌های جنبشی) در هر زمانی آبتن پذیرش سرکوب شدن توسط دستگاه‌های سرکوب‌گر سازمان یافته حکومت‌های فاسد استبدادگرا و استثمارگرا و استثمارگرا می‌باشند» و دلیل اصلی این امر هم آن است که «حرکت‌های خیزشی نمی‌توانند به علت متمیزه بودن به صورت میدانی توازن قوا را به سود خود تغییر بدهند» در نتیجه نه تنها حرکت‌های خیزشی (برعکس حرکت‌های جنبشی) «توان مبارزه درازمدت ندارند و با فرسایشی شدن مبارزه متلاشی می‌شوند و مانند برف در برابر آفتاب تموز آب می‌شوند و در زمین فرو می‌روند» بلکه حتی «به خاطر موضع‌گیری‌های چپ‌روانه و آنتاگونیستی پس از سرکوب دچار موضع‌گیری‌های راست‌روانه می‌شوند» و «به علت بی‌سر بودن کنش‌گران متمیزه خیزشی در حداقل زمان ممکن قابلیت دنبال روی از رهبری‌های برونی از چپ تا راست راست با جوهر کاریزماتیک دارند». بدون تردید «دعوت بیش از چهل هزار نفر از مردم کوفه از امام حسین و عدم توان تغییر توازن قوا در عرصه میدانی پس از کودتای عبیدالله زیاد بر علیه مسلم بن عقیل توسط آنها و ناتوانی آنها در سازماندهی خودجوش پس از سرکوب سازمان یافته سپاه عبیدالله زیاد و تنها گذاشتن مسلم در عرصه میدانی پس از ۲۴ ساعت مبارزه و تغییر موضع آنها از حمایت از مسلم بن عقیل تا حمایت از عبیدالله زیاد و مشارکت در سپاه عبیدالله زیاد در روز عاشورا جهت جنگ با سپاه امام حسین، همه و همه باید در این رابطه تحلیل و تفسیر بکنیم.» ▶

ادامه دارد

«سوره شوری» تبیین مبانی

«عدالت‌محور» و «شوری‌محور» اسلام قرآنی

در پست‌جنش رهائی‌بخش پیامبر اسلام بر پایه «وحی نبوی»

«وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ»، «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»

و همه دلالت بر عظمت آن ابرتئوری پیامبر اسلام (که همان وحی نبوی و قرآن می‌باشد) می‌کند. در همین رابطه است که معلم کبیرمان حضرت مؤلانا علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص دینامیسم این ابرتئوری یا این وحی نبوی و یا قرآن پیامبر اسلام و چگونگی تکوین آن می‌گوید:

«حضرت محمد (ص) 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

در نتیجه همین خودویژگی نزول وحی نبوی به صورت میدانی و در عرصه پراکسیس سیاسی - اجتماعی پیامبر اسلام باعث گردیده است که منهای اینکه «خود آیات قرآن آئینه تمام نمای نظری و تئوریک پیامبر اسلام به عنوان معمار اصلی جامع مدینه النبی (که به قول شاه ولی الله دهلوی نمونه و الگوئی در راستای جامعه‌سازی برای همه جوامع مسلمین در تاریخ بشر) می‌باشد» و منهای اینکه «خود آیات قرآن نمایش تدوین جهان‌بینی و ایدئولوژی و استراتژی و حتی تاکتیک‌های پیامبر اسلام در مبارزه ۲۳ ساله انسان‌سازانه مکی و جامعه‌سازانه مدنی‌اش می‌باشد»، از همه مهمتر اینکه «قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام به عنوان یک ابرتئوری می‌باشد که در چارچوب این ابرتئوری بوده است که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال عمر دعوت و جنبش رهائی‌بخش خود توانسته است، به انسان‌سازی ۱۳ ساله مکی و به جامعه‌سازی ده ساله مدنی و بالاخره در فرایند پسا رحلتش به تاریخ‌سازی و تمدن‌سازی آن هم در اشکال متنوع عظیم آن دست پیدا کند.»

به طوری که «چه در عرصه انسان‌سازی توسط انسان‌های بزرگی که پیامبر اسلام در دوران ۱۳ ساله مکی حرکت خودش توانست پرورش بدهد و چه در عرصه جامعه‌سازی توسط جامعه مدنی که او توانست در دل بربریت و جاهلیت عقب مانده‌ترین مردم کره زمین در آن شرایط (در میان بادیه‌نشینان عربستان) ایجاد کند و چه در عظمت تمدنی که در طول چهار قرن پسا رحلت او در جوامع آن روز کره زمین شکل گرفت، همه

جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اتحادی (صوفیانه) که پیدا می‌کند، به زندگی این جهان باز گردد و در آن هنگام هم که بنابر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی برعکس بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. 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 را خلق کند. برای مرد صوفی یا باطنی آرامش حاصل از تجربه اتحادی (صوفیانه) مرحله نهایی است، اما برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روان‌شناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که می‌تواند کاملاً جهان بشری را تغییر بدهد؛ زیرا 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 با خود در آن جنبه عینیت بدهد و با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز یابد، زیرا او در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد، بنابراین، راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر، آزمودن انواع انسانیتی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است... در اینجا غرض آن نیست که برای شما پیشرفت‌هایی را که در میدان علم و معرفت در

اسلام پیدا شده توصیف کنم. بلکه بیشتر نظر آن است که توجه شما را به بعضی از مفاهیم فرمانروای بر فرهنگ اسلامی جلب کنم تا از این راه در باره اندیشه‌ای که در زیر آنها نهفته است بصیرتی به دست آورید و به روحی که از طریق آنها خودنمایی می‌کند نظری بیندازید. ولی پیش از آنکه به این کار بپردازم لازم است که ارزش فرهنگی اندیشه بزرگی از اسلام، یعنی خاتمیت دستگاه پیغمبری فهمیده شود. پیغمبر را می‌توان (در مقایسه با عرفا و صوفیان) همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن تجربه اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز بشود و در پی یافتن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند و یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد. او در شخصیتش در مرکز محدود حیات در عمق نامحدود خود فرو می‌رود، تنها به این قصد که بار دیگر با نیروی تازه ظاهر بشود تا کهنه را براندازد و خط سیر جدید حیات را آشکار سازد. این اتصال با ریشه وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که قرآن آن را خاصیتی از حیات می‌داند و البته این هم هست که خصوصیت و شکل آن برحسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنا بر ضرورت‌های ظرف خود پذیرای وحی می‌شوند و یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این ظرف‌ها به آن تعلق دارند، اشکال گوناگون دارند. در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار

می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می‌نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه حیات، از طریق پیروی از دستورها و داوری‌ها و انتخاب‌ها و راه‌های عمل حاضر و آماده، صرفه‌جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکه نقادی، حیات، به خاطر نفع خود، تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت، متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال‌کننده که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است و چون عقل تولد یافت، بایستی که آن را با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت تقویت کنند. شک نیست که جهان قدیم، در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کمابیش تحت فرمان تلقین بود، چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود. ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاه‌سازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده که نمی‌توانسته است از طبقه‌بندی معتقدات دینی مبهم و سنت‌ها آن سوتر رود و هیچ نقطه اتکایی در باره اوضاع عینی حیات برای ما فراهم نمی‌آورد. پس چون به مسئله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد؛ و آنجا که پای روح وحی وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. حیات در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام که آرزومندم چنان که دلخواه شما است برای شما مجسم کنم، ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. رسالت

با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان خود رسالت به حد کمال می‌رسد؛ و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ تا ص ۱۴۶ - از سطر ۱ به بعد).

آنچه از عبارات فوق علامه محمد اقبال لاهوری برای ما قابل فهم است اینک:

۱ - محمد اقبال در این عبارات معتقد است که «مبنای دینامیسم دعوت پیامبر اسلام دو مؤلفه‌ای می‌باشد، چراکه از یک طرف این نیروی روانشناختی پیغمبر اسلام بوده است که به دنبال تکان دادن و تغییر جهان بوده است و خود پیامبر اسلام از آغاز شروع دعوتش به دنبال آن بوده است که ببیند که تجربه دینی‌اش به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمد است»؛ و لذا به همین دلیل است که «پیامبر پس از تحول در غار حرا، او برای همیشه غارنشینی را ترک می‌کند و در جریان زمان وارد می‌شود به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد». اقبال در عبارات فوق، «مبنای دوم دینامیسم دعوت پیامبر اسلام را در خود وحی نبوی و یا قرآن تعریف می‌کند» به این معنا که او در عبارات فوق می‌گوید: «کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که قرآن وحی را خاصیتی از حیات می‌داند». از نظر اقبال «قرآن با

ایجاد تکثر در منابع معرفت برای عقلانیت انسان، توانست بستر ساز ظهور و ولادت عقل برهانی استقرائی بشود». اقبال «این سه منبعی کردن منابع معرفت بشری را به صورت تجربه درونی و عالم طبیعت و تاریخ تعریف می‌کند». از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که از نظر محمد اقبال لاهوری «دو منبع دینامیسم حرکت پیامبر اسلام یکی وجود دینامیک خود پیامبر اسلام بوده است و دیگری دینامیسم محتوای قرآن بر پایه تکثر منابع معرفتی می‌باشد»؛ و لذا در همین رابطه است که اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع وحی وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد و از آنجائیکه پای روح و محتوای وحی وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است». معنای دیگر این حرف اقبال آن است که «این روح و محتوای قرآن است که می‌تواند در جهان جدید، قرآن راهبر انسان‌ها و مسلمان‌ها بشود.»

تا وحی انسان و بالاخره تا وحی نبوی (که در نوک پیکان آن وحی نبوی پیامبر اسلام یعنی قرآن قرار دارد) ادامه داشته است». اقبال در این رابطه تا آنجا پیش می‌رود که در عبارات فوق می‌گوید: «کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از حیات می‌داند که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت می‌باشد. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعماق درونی حیات خود روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت‌های ظرف وجودی خودپذیرای وحی، یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵ - سطر ۱ به بعد). ▶

ادامه دارد

۲- در عبارات فوق اقبال بر این باور است که «وحی نبوی یا قرآن برای حرکت پیامبر اسلام جایگاه یک ابرتئوری به عنوان راهنمای عمل داشته است». البته در این رابطه او بر این باور است که «خود وحی نبوی پیامبر اسلام در عرصه وجود، امری مشککه همراه با پروسه وجود از آغاز تکوین الی الان بوده است که به موازات پیچیده شدن ساختار وجود (در پرو سه تکامل هستی) این وحی روندی رو به پیچیدگی داشته است». لذا به همین دلیل است که اقبال در عبارات فوق می‌گوید: «طبق آیات قرآن این وحی در فرایندهای مختلف وجود از صورت وحی جمادات تا وحی نباتات و تا وحی حیوانات و

«فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه»

برای

«فهم و شناخت تطبیقی قرآن»

و جهاد اجتماعی جامعه‌سازانه و تاریخ‌سازانه در پای مطلق کردن جهاد نفسانی تک مؤلفه‌ای ذبح نکنیم و برای اینکه نتوانیم تجربه دینی دو مؤلفه‌ای نفسانی و اجتماعی جایگزین تجربه صوفیانه تک مؤلفه‌ای درون‌گرا بکنیم و برای اینکه بتوانیم خودسازی تطبیقی استوار بر مبارزه سه مؤلفه‌ای نفسانی و اجتماعی و طبیعی جایگزین خودسازی دگماتیست صوفیانه فردگرا و جامعه‌ستیز و دنیاگریز و اختیارستیز بکنیم و بتوانیم دنیا را مزرعه آخرت تعریف بکنیم و آخرت را محصول و حاصل همین دنیا بدانیم و بین دنیا و آخرت (آنچنانکه مهدی بازرگان و حسین حاج فرج تبلیغ می‌کنند) دیوار چین ایجاد نکنیم و بتوانیم به توحید بین دنیا و آخرت و توحید طبیعت و ماوراء الطبیعت و توحید دل و دماغ و توحید فرد و جامعه و

باری برای اینکه بتوانیم «وحی نبوی پیامبر اسلام یا قرآن صامت را به صورت تطبیقی (نه انطباقی و نه دگماتیستی) به حرف درآوریم و آن را فهم بکنیم این مهم تنها با شناخت تطبیقی نهج البلاغه و علی‌شناسی تطبیقی برای ما ممکن می‌شود.»

ثالثاً برای اینکه بتوانیم در عرصه فلسفی با اسلام دگماتیست فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی مرزبندی بکنیم و بتوانیم به جای خدای انتزاعی نشسته در ماوراء الطبیعه و بی تفاوت نسبت به جهان واقعی افلاطونی و ارسطوئی (و فلاسفه مسلمان یونانی‌زده و ارسطوزده و افلاطون‌زده) آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید «خدا به صورت یک واقعیت غیر انتزاعی و به صورت یک واقعیت در جهان که هم آنچنان محیط بر وجود می‌باشد که وجود در هستی او شناور است و هم آنچنان محاط در هستی است که از رگ‌های گردن انسان به انسان نزدیک‌تر می‌باشد و هم در همین جهان مادی دائماً در حال خلق جدید می‌باشد» یعنی خدائی فاعل و خالق و در حال خلق جدید می‌باشد نیازمند به فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه و شناسائی تطبیقی امام علی می‌باشیم. به بیان دیگر «بدون فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه و امام علی هرگز نخواهیم توانست رویکرد فلسفی دگماتیستی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی خود را به رویکرد فلسفی توحیدی چهار مؤلفه‌ای (توحید در جهان، توحید در انسان، توحید در جامعه و توحید در تاریخ) آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید، استحاله کنیم.»

رابعاً برای اینکه «جهاد نفسانی در بستر تجربه دینی (آنچنانکه مولوی به صورت انحرافی - در دفتر اول مثنوی - ابیات ۱۴۰۹ تا ۱۴۲۵ مطرح می‌کند) با رویکرد صوفیانه و دگماتیستی مطلق نکنیم

توحید روح و بدن و غیره دست پیدا کنیم تنها و تنها با شناخت تطبیقی نهج البلاغه و امام علی این مهم می‌تواند برای ما حاصل بشود.»

خامسا برای اینکه بتوانیم امام علی را (آنچنانکه خودش در جریان جنگ صفین و در برابر قرآن بر سرنیزه کردن اصحاب معاویه طبق دسیسه عمر و عاص که با فرمان به زیر کشیدن قرآن‌های بر سرنیزه توسط امام علی او شعار «ان القرآن ناطق» مطرح کرد) به عنوان قرآن ناطق در ادامه قرآن صامت پیامبر اسلام فهم بکنیم و برای شناخت مصداق «من لا معاش له لا معاد له» و فهم «و لا دین لمن لا عقل له» و شناخت «کونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً» ضروری و لازم است که به شناخت تطبیقی نهج البلاغه و امام علی دست پیدا کنیم. باری از اینجا است که تنها توسط فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه و امام علی است که ما می‌توانیم به همه خواسته‌های فوق پاسخ مثبت بدهیم البته معنای دیگر این حرف آن است که بدون فهم تطبیقی نهج البلاغه و امام علی هرگز ما نمی‌توانیم به خواسته‌های فوق دست پیدا کنیم. باری در ادامه این مطالب آنچه که برای شناخت تطبیقی نهج البلاغه و امام علی می‌توانیم بگوئیم اینک:

اول - برای فهم تطبیقی نهج البلاغه و امام علی قبل از همه باید به این موضوع پردازیم که «خود امام علی در نهج البلاغه چگونه خودش و حرکتش را توصیف کرده است؟» به بیان دیگر لازمه اولیه فهم تطبیقی نهج البلاغه و امام علی «شناخت امام علی از زبان خود امام علی است»؛ یعنی «تا زمانی که نتوانیم به شناخت علی از زبان خود علی دست پیدا کنیم هرگز نخواهیم توانست به شناخت تطبیقی از امام علی و

نهج البلاغه دست پیدا کنیم» و دلیل این امر هم آن است که «هر کس خودش را (و عیب و حسن خودش را) بیش از هر کس دیگر می‌تواند فهم نماید»؛ زیرا «کسی که نتواند از خودش تعریف مشخصی و تحلیل مشخصی عرضه نماید هرگز نخواهد توانست نسبت به خودسازی تطبیقی خودش دست پیدا کند» و بی‌شک معنای این در رویکرد امام علی عبارت است از «عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشُدُ صَالَتَهُ وَقَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا - تعجب می‌کنم از کسی که در جستجوی گمشده‌اش بر می‌آید و حال آنکه خود را گم کرده است و در جستجوی آن بر نمی‌آید.»

باری امام علی در جاهای مختلف از نهج البلاغه در باره شخص خودش صحبت کرده و ابعادی مختلف از شخصیت خودش را تبیین کرده است از جمله الف:

در خطبه سوم نهج البلاغه که می‌فرماید: «أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لَا يَرْقِي إِلَى الطَّيْرِ - هان ای مردم سوگند به خدا آن شخص این جامه را به تن کرد در صورتی که او قطعاً می‌دانست که موقعیت من موقعیت مرکز آسیاب به آسیاب است که به دور آن می‌گردد سیل از من سرازیر می‌شود و هیچ پرنده‌ای نمی‌تواند به اوج پرواز من برسد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳ - ص ۴۸ - سطر ۱ به بعد) امام علی در این بخش از خطبه سوم نهج البلاغه یا خطبه شقشقیه که «تنها خطبه‌ای از نهج البلاغه است که از اول تا آخر این خطبه امام علی به صورت عریان برای اولین و آخرین بار در عمر خودش خلفای ثلاثه پیش از خودش را (در طول ۲۵ سال پسا رحلت پیامبر اسلام) به نقد می‌کشاند» و در بخش آغازین

این خطبه در نقد خلافت و قدرت یابی ابوبکر توسط شورای سقیفه و در راستای صلاحیت خودش برای جانشینی پیامبر اسلام (بدون هیچگونه اشاره‌ای بر داستان غدیر خم یا وصایت پیامبر اسلام نسبت به انتخاب او به عنوان جانشینی‌اش که البته امام علی در هیچ جای نهج‌البلاغه به صورت آشکار موضوع داستان غدیر خم در راستای وصایت و سفارش پیامبر اسلام در تعیین او به عنوان جانشینی بعد از خودش مطرح نکرده است لذا در خطبه شقشقیه امام علی) تنها در این رابطه بر پتانسیل وجودی خودش (در مقایسه با ابوبکر) تکیه می‌کند نه بر تعیین جانشینی‌اش توسط پیامبر اسلام در واقعه غدیر خم.»

لازم به ذکر است که در عرصه کلامی شیعه این موضوع (آنچنانکه اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی در طول هزار سال گذشته بر طبل آن کوبیده‌اند) موضوعی به غایت مهم می‌باشد که باید به صورت محوری از دیدگاه امام علی در نهج‌البلاغه مورد بازشناسی همه جانبه قرار بگیرد. در همین رابطه است که امام علی در نامه ششم نهج‌البلاغه «حتی در تأیید تعیین او به عنوان جانشینی عثمان (توسط کنش‌گران جنبش عدالت‌خواهانه مصر و مدینه) بر همان شیوه شورای سقیفه در تعیین جانشینی پیامبر تکیه می‌کند نه بر تعیین او توسط پیامبر اسلام در واقعه غدیر خم به عنوان جانشینی‌اش». لذا در این نامه خطاب به معاویه بن ابی سفیان می‌نویسد: «إِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَسَمَوْهُ إِمَامًا كَانَ

ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بَطْعَنٍ أَوْ بِدْعَةٍ رَدُّوهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ فَإِنْ أَبِي قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَا تَوَلَّى وَ لَعَمْرِي يَا مُعَاوِيَةُ لَئِنْ نَظَرْتَ بِعَفْلِكَ دُونَ هَوَاكَ لَتَجِدَنِي أَبْرَأَ النَّاسِ مِنْ دَمِ عُثْمَانَ وَ لَتَعْلَمَنَّ أَنِّي كُنْتُ فِي عَزَلَةٍ عَنْهُ إِلَّا أَنْ تَتَجَبَّى فَتَجَنَّنَ مَا بَدَأَ لَكَ وَ السَّلَامُ - (ای معاویه) همان مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند بر همان مبنا و با همان قید و شرط با من هم بیعت کردند، بنابراین نه آنکه حاضر بود در بیعت با من اختیار فسخ دارد و نه آنکه غایب بوده است اجازه رد کردن شکل و شیوه بیعت با من را دارد. شورا تعیین خلیفه پس از رحلت پیامبر تنها در اختصاص مهاجرین و انصار می‌باشد. اگر شورای مهاجرین و انصار به طور اتفاق کسی را امام دانستند چنین کاری مورد رضا و خشنودی خداوند هم می‌باشد و اگر کسی از تصمیمی که شورای مهاجرین و انصار درباره تعیین خلیفه گرفته‌اند از روی بدعت خارج بشود باید او را به آنچه که از آن خارج شده است برگردانند و اگر آن فرد مخالف رأی شورای مهاجرین و انصار در تعیین خلیفه امتناع و سرپیچی کند باید با او نبرد کرد چراکه از غیر از طریق اهل ایمان پیروی کرده است و خدا او را در بیراهه رها می‌کند. ای معاویه به جان خودم سوگند اگر با عقلت بنگری نه با هوایت درخواهی یافت که من بیزارتر از دیگر مردمان از خون و قتل عثمان هستم و قطعاً تو می‌دانی که من در حادثه قتل عثمان بر کنار بودم مگر اینکه تو بخواهی مرا بدون دلیل و اساس در قتل عثمان متهم بسازی برو هر تهمتی که می‌خواهی بزن. والسلام» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - جزء دوم - نامه ششم - ص ۳۶۶ و ۳۶۷ - از سطر ۹ به بعد).
شرح لغات: عَزَلَةٌ: اسم مصدر از اعتزال است.

تَجَى: آن است که بر کسی گناهی ببندند که آن را انجام نداده است.

باری آنچه که از عبارات نامه امام علی به معاویه بن ابی سفیان فرمانروای شام برای ما قابل فهم است اینک:

اولاً در این نامه امام علی به صراحت «مکانیزم شورای سقیفه در تعیین جانشینی ابوبکر تأیید می‌کند و آن را مورد رضا و خشنودی خداوند می‌داند» و می‌گوید: «وَ إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَ سَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا - شورا تنها اختصاص به مهاجرین و انصار دارد لذا اگر این شورا کسی را امام کردند خداوند هم از این راضی و خشنود می‌باشد.»

ثانیاً امام علی در نامه فوق به معاویه می‌نویسد: «که منمهم مانند ابوبکر و عمر و عثمان توسط بیعت مردم انتخاب شدم و همان مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند بر همان مبنا با منمهم بیعت نموده‌اند» بنابراین مطابق این گفته امام علی «مبنای حقانیت خلافت امام علی همان مبنا و مکانیزم بیعت با ابوبکر و عمر و عثمان بوده است نه چیزی دیگر». لذا او در ابتدای این نامه می‌نویسد: «إِنَّهُ بَايَعِنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ - همان مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند بر همان مبنا با من هم بیعت نموده‌اند.»

ثالثاً در عبارات نامه فوق امام علی به معاویه او به وضوح اعلام می‌کند که «اگر کسی بر انتخاب شورای مهاجرین و انصار عصیان نماید به جهت پیروی او از راهی غیر از راه مومنین باید با او جنگید و به جای خود نشاندش». لذا می‌فرماید: «فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بَطْعَنٍ أَوْ بَدْعَةٍ رَدُّوهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ فَإِنِ ابَى قَاتَلُوهُ عَلَى

اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ - پس اگر کسی از روی بدعت از رأی شورای مهاجرین و انصار خارج بشود باید با او جنگید و او را سر جای خود نشانند.»

رابعاً امام علی در این نامه با صراحت به معاویه می‌گوید: «من بیزارتر از دیگر مردمان در مخالف با قتل عثمان بودم». او در این باره می‌نویسد: «وَ لَعَمْرِي يَا مُعَاوِيَةُ لَئِن نَّظَرْتَ بِعَقْلِكَ دُونَ هَوَاكَ لَتَجِدَنِي أَبْرَأَ النَّاسِ مِنْ دَمِ عُثْمَانَ - ای معاویه به جان خودم سوگند اگر با عقلت بنگری نه با هوایت درخواهی یافت که من بیزارتر از دیگر مردمان از قتل عثمان هستم.»

خامساً در پایان این نامه امام علی خطاب به معاویه می‌گوید: «من در ماجرای قتل عثمان دور از ماجرا بودم و تو در خصوص دست داشتن من در قتل عثمان به من تهمت می‌زنی» او می‌نویسد: «وَ لَتَعْلَمَنَّ أَيُّ كُنْتُ فِي عَزَلَةٍ عَنْهُ إِلَّا أَنْ تَتَجَنَّى مَا بَدَأَ لَكَ - تو می‌دانی که من در جریان قتل عثمان دخالت نداشتم و آنچه که تو در این رابطه در باب دخالت من در قتل عثمان می‌گوئی مرا بدون دلیل و اساس متهم می‌سازی برو هر تهمتی که می‌خواهی بزن.»

ادامه دارد

رابطه «دین و توحید»

با مثلث «دنیا، آخرت و قدرت»

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

جنبشی عدالت‌خواهانه باید بر پایه کتاب و ترازو در استخدام جامعه جنبشی عدالت‌خواهانه باشد» بنابراین مطابق این آیه «خدای قرآن یا خدای اسلام یا خدای محمد منهای اینکه آهن یا قدرت را در ردیف کتاب وحی و ترازوی عدل قرار داده است، قدرت یا آهن را هم تنها در خدمت مردم و جامعه جنبش عدالت‌خواهانه تعریف می‌نماید نه در خدمت قدرت حاکم بر جامعه.»

به همین دلیل است که می‌توان داوری کرد که «در اسلام جنبشی پیامبر اسلام، خدای پیامبر اسلام و خدای قرآن نه تنها یک خدای اقتدارگرا نیست، بلکه برعکس خدائی است که با قرار دادن قدرت در دست جامعه جنبشی عدالت‌خواهانه امکان ظهور هرگونه اقتدارگرایی در جامعه

آنچه که در این رابطه در مقایسه با آیه ۲۵ سوره حدید برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - در آیه ۲۵ سوره حدید صحبت از «اسلام جنبشی است، نه اسلام حکومتی که کنش‌گران این اسلام جنبشی در آیه ۲۵ سوره حدید به صورت **لِيُقَوِّمَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ** مطرح شده است.»

ب - بدون تردید بر پایه همین اسلام جنبشی زمان پیامبر بوده که در آیه ۲۵ سوره حدید مبانی جامعه‌سازانه اسلام جنبشی را بر سه پایه کتاب و ترازو و آهن تعریف می‌نماید. پر پیدا است که فهم این آیه سترگ قرآن در گرو فهم «**لِيُقَوِّمَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ**» یا جامعه جنبشی و پیوند آن با اسلام جنبشی می‌باشد. به بیان دیگر تنها جامعه جنبشی قائم به قسط یا جامعه جنبشی عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین است که بر سه مبانی کتاب و ترازو و آهن قرار دارد نه هر جامعه غیر جنبشی.

ج - آنچنانکه در آیه فوق به وضوح روشن است، «هدف رسالت انبیاء از نظر قرآن برای آن بوده است تا مردم آن جامعه قیام به قسط بکنند و قیام به قسط یعنی همان جنبش عدالت‌خواهانه.»

د - در آیه فوق «مردم قیام کرده به قسط، مسئولیتشان آن است که خدا و پیامبران در رسالت عدالت‌خواهان‌شان یاری بکنند». به بیان دیگر طبق آیه ۲۵ سوره حدید که فلسفه رسالت انبیاء را تبیین و تعریف می‌کند «هدف اصلی رسالت انبیاء در تحلیل نهائی و هدف از نزول کتاب و ترازو و آهن قیام به قسط یا جامعه‌سازی می‌باشد.»

ه - آنچه در آیه فوق برای ما آشکار می‌باشد اینکه «قرآن آهن را پس از نزول کتاب و ترازو و قیام به قسط توده‌ها مطرح می‌نماید» که معنای این موضوع آن است که «آهن که مظهر قدرت است، علاوه بر اینکه می‌باست در خدمت جامعه جنبشی باشد و علاوه بر اینکه جامعه جنبشی می‌باید بر پایه جنبش عدالت‌خواهانه شکل بگیرد، خود قدرت در جامعه

به چالش می‌کشد». پس طرح خدای اقتدارگرا و یا قرآن اقتدارگرا و یا پیامبر اقتدارگرا و اسلام اقتدارگرا یک داوری است که صد در صد مخالف آیات قرآن و سنت پیامبر اسلام و رویکرد امام علی می‌باشد.

و - بدون تردید تا زمانیکه پیامبر اسلام زنده بود به علت اینکه «جامعه اسلامی، یک جامعه جنبشی عدالت‌خواهانه بر پایه کتاب و ترازو و آهن بودند، در آن شرایط نه خدای محمد اقتدارگرا بود و نه خود محمد اقتدارگرا بود و نه قرآن محمد اقتدارگرا بود». روحیه اقتدارگرایی در بستر اسلام تاریخی از زمانی شکل گرفت که «موضوع رسالت پیامبر اسلام یعنی همان جامعه قائم به قسط یا جامعه جنبشی عدالت‌خواهانه تغییر جوهر داد و قدرت حاکمه جایگزین جامعه جنبشی شد»؛ و البته به موازات آن «هیرارشی قرآنی کتاب و ترازو و آهن به صورت آهن، کتاب و ترازو درآمد». در نتیجه به مرور زمان «آهن در دست قدرت حاکم و ترازو و کتاب هم در استخدام قدرت حاکم درآمد». به طوری که به عنوان مصداقی اگرچه در زمان شیخین با اینکه قدرت به جای اینکه در خدمت جامعه باشد، در خدمت قدرت حاکم درآمد بود، ولی تا اندازه‌ای ترازو رعایت می‌شد اما در دور خلیفه سوم عثمان اصلاً و ابداً دیگر نه از جامعه جنبش عدالت‌خواهانه خبری بود و نه از کتاب و حکمت و آگاهی و نه از ترازو و عدالت.

به همین دلیل بود که امام علی در خطبه پنجم نهج‌البلاغه که پس از وفات پیامبر اسلام خطاب به جریان ابوسیفیان که برای بیعت با امام علی بر علیه شورای سقیفه آمده بودند اعلام کرد که:

«هَذَا مَاءٌ آجِنٌ وَ لُقْمَةٌ يَعْصُ بِهَا أَكْلُهَا وَ مُجْتَبَى الثَّمَرَةِ لِيَغِيرَ وَقْتِ إِنْبَاعِهَا كَالزَّرَائِعِ بِغَيْرِ أَرْضِهِ - این قدرت حکومت الان

صورت آبی راكد و بد بو پیدا کرده و مثل لقمه در گلو گیر کرده درآمده و مانند میوه نارسی و یا کاشتن نهالی در غیر زمین خود می‌باشد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۵ - ص ۵۲ - سطر ۷).

ولی البته پس از ۲۵ سال هنگامیکه جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه بر علیه نظام فاسد عثمانی، یا جامعه جنبشی عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین شکل گرفت شعار امام علی عوض شد و شعار نارس بودن میوه قدرت که در خطبه ۵ در زمان وفات پیامبر اسلام مطرح کرده بود در سال ۳۶ بدل شد به شعار:

«لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يِقَارُوا عَلَى كِطَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعَبَ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى عَارِيهَا - اگر گروهی برای یاری من آماده نبود و حجت خداوندی با وجود یاوران بر من تمام نمی‌گشت و پیمان خداوند با عالمان در باره عدم تحمل پر خوری ستمکاران و گرسنگی ستمدیدگان نبود من مانند قبل مهار قدرت و خلافت را بدوشش می‌انداختم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳ - ص ۵۰ - سطر ۳).

بنابراین آنچه در مقایسه بین دو شعار کاملاً مخالف هم در خصوص امام علی برای ما آشکار می‌شود، اینکه آنچه که باعث گردید که در سال ۳۶ امام علی (در برابر جنبش عدالت‌خواهانه مردم مصر و مدینه بر علیه نظام فاسد عثمانی مطرح کند) شعاری غیر از شعار سال یازده هجری در برابر سقیفه مطرح کند، همین تکوین جنبش عدالت‌خواهانه بود که در سال یازده هجری نبود، اما در سال ۳۶ تکوین پیدا کرده بود و لذا بر پایه این جنبش عدالت‌خواهانه بود که امام علی بیعت کنش‌گران این جنبش برای آلترناتیوی عثمان پذیرفت و آنچنانکه در خطبه ۱۶

نهج البلاغه مطرح کرد، تصمیم داشت تا در بستر این جنبش عدالت خواهانه تکوین یافته از پائین جامعه مسلمین را مانند پیامبر اسلام بر سه پایه کتاب و ترازو و آهن استوار کند که البته «به علت عدم توازن بین جامعه جنبشی عدالت خواهانه با قدرت طبقه حاکم که در طول ۲۵ سال پس از پیامبر اسلام فربه شده بودند، امام علی برعکس پیامبر اسلام در این رابطه شکست خورد». لذا در همین رابطه است که شریعتی می گوید:

«تشیع هیچ چیز نیست، جز اسلام. نه آنچنان که به ما می گویند: اسلام به اضافه چیزهای دیگر. نه تشیع، یعنی اسلام منهای خلافت و عربیت و اشرافیت. این شیعه نیست که دو اصل عدل و امامت را بر اسلام افزوده است. اسلام منهای عدل و امامت، دین اسلام، منهای اسلام است؛ یعنی دین همان که در مسیحیت هم هست. در یهود و زرتشتی و ودایی و بودائی و تائویسم هم هست. این جاهلیت جدید بود که حکومت و نژاد و طبقه را بر اسلام افزود؛ و جنگ شیعه و سنی در گذشته (نه حال که جنگ کلامی و تاریخی و فرقه‌یی شده است) جنگ امامت و عدل بود، با استبداد و ظلم و همه اختلافات اعتقادی و تفسیری و تاریخی و فلسفی و مذهبی و غیره، از همین جبهه سر زده است. علی بر محمد اضافه نشده است. علی را گرفته‌ایم تا محمد را گم نکنیم، چه معاویه و مروان، متوکل و هارون هم که خلفای قیصرها و خسروها و فرعون‌های تاریخ‌اند و وارثان ابوجهل و ابوسفیان از محمد سخن می گویند. خانواده علی (عترت) را جانشین سنت پیامبر نکرده‌ایم، یا بر آن نیفزوده‌ایم، این خانواده خود اوست، خیلی ساده و راسته، از آنها می پرسیم که وی پیامبر چه می گفت و چه می کرد

و چه می خواست؟ برخلاف آنچه امروز، دشمن و دوست می پندارند؛ شیعه سنی ترین مذاهب اسلام است. اساساً اختلاف اصلی بر سر این است که علی و شیعیان راستین و آگاه‌اش، از آغاز کوشیدند تا در برابر بدعت‌ها، سنی بمانند، سنت را نگاه دارند» (م. آ- ج ۲۱- ص ۱۴).

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

اولاً- شریعتی «شیعه را بر پایه همان جامعه جنبشی عدالت خواهانه تعریف می کند» که قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم تبیین می نماید.

ثانیاً- شریعتی در عبارات فوق «شیعه و اسلام علی همان اسلام جنبشی یا اسلام غیر قدرت و یا اسلام غیر اقتدارگرایانه تعریف می نماید.»

ثالثاً- شریعتی در عبارات فوق «دو اصل عدل و امامت را بر پایه همان جوهر عدالت خواهانه جامعه جنبشی مطرح می نماید» که قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید به شرح آن می پردازد.

رابعاً- شریعتی در عبارات فوق به صراحت بر این امر تاکید می کند که «شیعه چیزی بر حرکت پیامبر اسلام اضافه نکرده، بلکه فقط و فقط همان حرکت پیامبر را ادامه داده است». بدون تردید این رویکرد شریعتی در این جا دلالت بر همان رویکرد «جنبشی عدالت خواهانه پیامبر بر سه اصل کتاب و ترازو و آهن می کند» یعنی شریعتی بر این باور است که «امام علی هم مانند پیامبر قدرت را برای جامعه می خواست نه برای حاکمین.»

ادامه دارد