

پهل و مضمینر سا لکر در حلت معلم کیرما، شریعتی ر لکر لوی می دلایم

سر سخن

طرح چندی از محورهای «منظومه معرفتی اندیشه‌های شریعتی»

«باید ببینیم حکومت مذهبی چیست؟، حکومت مذهبی رژیمی است که در آن به جای رجال سیاسی، رجال مذهبی، یا روحانی مقامات سیاسی و دولتی را اشغال می‌کنند» و به عبارت دیگر حکومت مذهبی یعنی «حکومت روحانیون بر ملت»، آثار طبیعی چنین حکومتی «یک استبداد است، زیرا روحانی خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می‌داند، و در چنین صورتی مردم حق اظهار نظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند. یک زعیم روحانی خود به خودی، خود زعیم می‌داند، و به اعتبار اینکه روحانی است و عالم دین، (نه به اعتبار رأی و نظر و تصویب جمهور مردم) بنابراین یک حاکم غیر مسئول است و این مادر استبداد و دیکتاتوری فردی است و چون خود را سایه و نماینده خدا می‌داند بر جان و مال و ناموس همه مسلط است و در هیچ‌گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمی‌دهد بلکه رضای خدا را در آن می‌پندارد و گذشته از آن برای مخالف، برای پیروان مذاهب دیگر حتی حق حیات نیز قائل نیست آنها را مغضوب خدا، گمراه، نجس و دشمن راه دین و حق می‌شمارد، و هرگونه ظلمی را نسبت به آنان عدل خدایی تلقی می‌کند. خلاصه حکومت مذهبی همان است که در قرون وسطی کشیشان داشتند» (م. آ - ج ۲۲ - ص ۱۹۸ - ۱۹۵).

صفحه دو

- ☀ سر مقاله - فعالیت دگرگون‌ساز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران
- ☀ سخن روز - چشم انداز جنگ غزه
- ☀ تیتر اول - حرکت‌های گروه‌های مختلف اجتماعی
- ☀ مبانی گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران
- ☀ ما چه می‌گوئیم؟
- ☀ استراتژی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی
- ☀ تزهائی برای آگاهی‌یابی، گفتمان‌سازی
- ☀ دموکراسی و آزادی
- ☀ پرسش و پاسخ بیست و یک
- ☀ اقبال «پیام - آوری» است برای عصر ما
- ☀ عاشورا و مکتب حسین
- ☀ تفسیر سوره شوری
- ☀ فهم و شناخت تطبیقی نهج‌البلاغه

آگاهی، آزادی و برابری

یعنی از نظر شریعتی تنها با «دموکراسی کردن جامعه در همه سطوح آن است» که سوسیالیسم به‌عنوان «یک امر انسانی و به‌صورت جامعه‌محور» حاصل می‌شود.

۹- از نظر شریعتی «سوسیالیسم محصول تعمیم دموکراسی اجتماعی، از سطح جامعه به سطح سیاسی و اقتصادی می‌باشد» و این کاملاً عکس رویکرد مارکس و لنین است که «سوسیالیسم را محصول انقلاب سیاسی، با کسب قدرت سیاسی، توسط طبقه و حزب از بالا می‌دانستند.»

۱۰- جایگاه ایدئولوژی در رویکرد شریعتی، «ایدئولوژی محصول جهان‌بینی می‌باشد» و «چه باید کرد است» که از دل «هست‌ها» بیرون می‌آید و در ادامه «غریزه» در انسان می‌باشد. آن چنانکه معلم کبیرمان (علامه محمد اقبال لاهوری) در خصوص وحی نبوی پیامبران ابراهیمی معتقد بود که «وحی نبوی در ادامه یک پروسه وجودی در هستی

۱- شریعتی، به روشنی نظام روحانیت را «به انحصار در تفسیر و خوانش اسلام» متهم می‌کرد و آن را استبداد روحانی می‌نامید»، استبدادی که به تعبیر وی «بدترین شکل ممکن از اشکال استبداد در تاریخ بشر است.»

۲- از نظر شریعتی، آنچه اقتدار روحانیت رسمی را فرو می‌شکند «نهضت رنسانس و رفرماسیون اسلامی است.»

۳- از دیدگاه شریعتی، چشم‌انداز توسعه ایران «تلاش در جهت خودآگاهی مردم از طریق یک تحول رادیکال می‌باشد» بنابراین، از نظر او «چاره کار نه انقلابی سیاسی، بلکه انقلابی اجتماعی است.»

۴- شریعتی «مدافع و مبلغ رویکرد فرهنگی و مشی خودآگاهی‌بخش در برابر مشی چریکی و جنگ مسلحانه بود.»

۵- از دیدگاه شریعتی، «زمان اجتماعی، فرهنگی در کشورهای جنوب یکسان نیستند و به‌علت همین ناهمزمانی است که وی ایران سال ۱۳۵۰ را نه در قرن بیستم و نه در عصر انقلاب صنعتی بلکه در "پایان عصر فئودالیسم و سرآغاز عصر رنسانس" می‌دانست.»

۶- شریعتی روشنفکران یا پیشگامان را «وجدان بیدار جامعه» می‌دانست و رسالت آنان تحقق رنسانس و رفرماسیون در جامعه ایران تعریف می‌کرد. یادآوری می‌کنیم که تأکید شریعتی «بر انقلاب اجتماعی» به‌جای «انقلاب سیاسی»، حاکی از «آشنایی وی با پیچیدگی‌های امر تحول اجتماعی در قالب دیالکتیک زیربنا - روبناست.»

۷- تکیه شریعتی بر رهیافت ترکیبی وی در برخورد با کارل مارکس و ماکس وبر، که «مارکس وبر» تلخیص کرد، نشان از عمق اختلاف دیدگاه وی با دیدگاه‌های یک‌جانبه گرای «ساختارگرا» از سوئی و «اراده‌گرایی» از سوی دیگر می‌باشد.

۸- در اندیشه شریعتی (برعکس لنین) سوسیالیسم از «تعمیق دموکراسی» حاصل می‌شود، نه از «تعلیق دموکراسی»، آن چنانکه لنین می‌گفت.

شریعتی، به روشنی نظام روحانیت را «به انحصار در تفسیر و خوانش اسلام» متهم می‌کرد و آن را «استبداد روحانی می‌نامید»، استبدادی که به تعبیر وی «بدترین شکل ممکن از اشکال استبداد در تاریخ بشر است.»

و در ادامه وحی غریزه می‌باشد». بدون فهم این کلام اقبال، هرگز ما نمی‌توانیم به «جایگاه ایدئولوژی در اندیشه شریعتی پی ببریم». لهذا در چارچوب رویکرد فوق شریعتی، به ایدئولوژی است که «شریعتی ایدئولوژی را در دستگاه اندیشه خودش، حاصل نظریه و تئوری و اندیشه فراگیر در علوم انسانی می‌داند» و در این چارچوب است که «شریعتی خود را یک ایدئولوگ تعریف می‌نماید»، و تمام اندیشه‌های‌اش را با ترم «ایدئولوژی» تعریف می‌نماید.

در عرصه «تعریف جایگاه نظری ایدئولوژی در منظومه معرفتی‌اش است که او گاهی ایدئولوژی تحت عنوان عام مطرح می‌کند و گاهی به صورت کنکرت و مشخص». سؤالی که در این رابطه قابل طرح است، اینکه اگر ایدئولوژی را به عنوان «ابر تئوری» مطرح نماییم، آیا این گونه تئوری عام و فراگیر در عرصه معرفت‌شناسی راهبر و راهنمای ما می‌باشد، یا اینکه برعکس سد راه معرفت‌شناسی ما می‌شود؟

در پاسخ باید بگوییم، «بدون نظریه و تئوری نمی‌توان اصلاً در عرصه معرفت‌شناسی ما به شناخت پدیده‌ها دست پیدا کنیم».

۱۱ - در تحلیل نهایی هدف اصلی شریعتی «رهایی مستضعفین و رهایی جامعه و رهایی انسان است». مع‌هذا، به همین دلیل است که شریعتی، از یک‌طرف «انسانی است که سخت تاریخی است و از طرف دیگر شخصی است جاودانه و فرا تاریخی».

۱۲ - او می‌گوید: «با کاپیتالیسم (یا سرمایه‌داری) که ملیت را تجزیه می‌کند، و انسان را دو قطبی و استثمار را تشدید، و فقر و فساد و حق‌کشی را همیشگی می‌سازد، مخالفم». همچنین «با

دیکتاتوری فردی، فکری، مذهبی و طبقاتی که رشد آزاد در انسان و اندیشه و احساس و هنر و خلاقیت انسانی را می‌کشد و به جمود می‌کشاند و با مارکسیسم که تعمیم بورژوازی از یک طبقه به تمامی اندام جامعه است و سلطه فراگیرانه است، و همه جانبه و پایان‌ناپذیر دولت و پوشش تام جامعه و تمامی ابعاد زندگی مادی و روحی انسان‌ها را در یک شبکه پیچیده بوروکراتیک است، مخالفم» (م. آ - ج ۴ - ص ۹۶).

۱۳ - او باز در این رابطه می‌گوید: «عشق بی‌آزادی و عدالت، صوفی‌گری موهوم است، عدالت بی‌آزادی و عشق زندگی گله‌وار، چه می‌گوییم، گوسفند در اصطبل‌های مدرن، آزادی بی‌عدالت و عشق، لش‌بازی است که "تنها در آزادی تجارت و آزادی جنسی" تحقق دارد» (م. آ - ج ۱ - ص ۷۹).

۱۴ - و باز او می‌گوید: «اول مردم باید "آگاهی" پیدا کنند و سپس "خودآگاهی"، مردمی را که آب قناعت ندارند، به جستجوی آب حیات در پی اسکندر روانه کردن، و قصه خضر در گوششان خواندن، شیطنت بدی است، آنها که عشق را در زندگی خلق، جانشین نان می‌کنند، فریبکارانند که نام فریب‌شان را زهد گذاشته‌اند و مردمی که معاش ندارند، معاد هم ندارند» (م. آ - ج ۱۳ - ص ۱۲۶۶).

۱۵ - و باز او می‌گوید: «با انسانی که گرسنه است از معنویت سخن گفتن و از کمال ارزش‌های اخلاقی دم زدن، فریب و فاجعه است» و «شکم خالی هیچ چیز ندارد، جامعه‌ای که دچار کمبود اقتصادی و مادی است مسلماً کمبود معنوی خواهد داشت. آنچه را که به نام مذهب و اخلاق می‌نامند، در جامعه‌های فقیر یک سنت موهوم

انحرافی است و معنویت نیست» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۲۸۶).

۱۶ - همچنین او می‌گوید: «انسان یعنی آزادی» (م. آ - ج ۲۵ - ص ۱۶۸) و می‌گوید: «انسان با آزادی آغاز می‌شود، و تاریخ سرگذشت رقت‌بار انتقال اوست از این زندان به آن زندان، و هر بار که زندان‌اش را عوض می‌کند، فریاد شوقی بر می‌آورد که ای آزادی» (م. آ - ج ۲۴ - ص ۱۴۵) و می‌گوید: «انسان یعنی آزادی، من معتقدم که هر چه در باره انسان گفته‌اند، فلسفه و شعر است، و آنچه حقیقت دارد، جز این نیست که انسان‌ها تنها آزادی است و شرافت و آگاهی و اینها چیزهایی نیست که بتوان فدا کرد، حتی در راه خدا» (م. آ - ج ۳۵ - ص ۱۶۸) و می‌گوید: «سوسیالیسم و دموکراسی دو موهبتی است که ثمره پاک‌ترین خون‌ها و دستاورد عزیزترین شهیدان و مترقی‌ترین مکتب‌هایی است که اندیشه روشنفکران و آزادی‌خواهان و عدالت‌طلبان به بشریت این عصر ارزانی کرده است» (م. آ - ج ۳۵ - ص ۵۴۹).

۱۷ - و 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 مقتدایی، به مرحله‌ای از رشد سیاسی و اجتماعی ارتقا نیافته‌اند که در آن رهبرانند که تابع اراده و خط مشی آگاهانه‌اند، رسالت روشنفکر وابسته به چنین جامعه‌ای، در یک کلمه عبارت است از وارد کردن واقعیت ناهنجار موجود در بطن جامعه و زمان به احساس و آگاهی توده‌ها می‌باشد» روسو می‌گوید: «برای مردم راه نشان ندهید، فقط به آنها بینایی ببخشید، خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت»

(م. آ - ج ۴ - ص ۹۴).

۱۸ - دیدگاه شریعتی «اصالت فرد نیست، اصالت انسان است، اصالت انسان غیر از اصالت فرد است.»

۱۹ - شریعتی «خود یک راه بود، نه یک منزل. چراغ بود، نه بت، مردی بود در جاده تکامل.»

۲۰ - از نظر شریعتی برعکس کارل مارکس «سوسیالیسم و دموکراسی یک پدیده اجتماعی است، نه یک پدیده طبقاتی.»

۲۱ - شریعتی می‌گوید: «سوسیالیسم برای ما تنها یک سیستم توزیع نیست، یک فلسفه زندگی است» (م. آ - ج ۱۰ - ص ۹۰).

۲۲ - شریعتی معتقد است که «ایدئولوژی مجموعه‌ای از عقاید است که معطوف به کنش اجتماعی باشد، نه معطوف به قدرت و حکومت.»

۲۳ - شریعتی مانند اگزیستانسیالیست‌ها معتقد است که «آدمی ماهیت ندارد، آدمی تاریخ دارد.»

۲۴ - او می‌گوید: «هدف ما تجدید تولد اسلام از چه راه؟ بازگشت به قرآن، کدام قرآن؟، قرآن علی، چگونه؟، با چه راه و روشی؟، مکتب حسین» (م. آ - ج ۲۲ - ص ۳۳۷).

۲۵ - مشخصات گفتمان شریعتی از آغاز تا انتها عبارتند از:

الف - «ایده‌محور، آرمان‌محور بود، نه قدرت‌محور.»

ب - «انسان‌محور بود، نه سیاست‌محور.»

ج - «مستضعف‌محور بود، نه حکومت‌محور.»

د - «جامعه‌محور بود، نه فرد‌محور.»

ه - «تاریخ‌محور بود، نه فقه و نه فلسفه‌محور.»

۲۶ - او می‌گوید: «بچه دهاتی‌های آذربایجان آثار فارسی صمد را بهتر می‌فهمیدند تا دانشمندان دانشکده ادبیات»، «عامی خوب می‌فهمد، ما نمی‌فهمیم که او خوب می‌فهمد» (م. آ - ج ۱۸ - اسلام‌شناسی حسینییه ارشاد - ص ۸۲).

۲۷ - شریعتی «دموکراسی را دموس = مردم در قدرت تعریف می‌کند» و می‌گوید: «در دموکراسی وجود انسان به‌خاطر قانون نیست، بلکه برعکس وجود قانون به‌خاطر انسان است.»

۲۸ - او می‌گوید: «باید بینیم حکومت مذهبی چیست؟، حکومت مذهبی رژیم است که در آن به‌جای رجال سیاسی، رجال مذهبی، یا روحانی مقامات سیاسی و دولتی را اشغال می‌کنند» و به‌عبارت دیگر حکومت مذهبی یعنی «حکومت روحانیون بر ملت»، آثار طبیعی چنین حکومتی «یک استبداد است، زیرا روحانی خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می‌داند، و در چنین صورتی مردم حق اظهار نظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند. یک زعیم روحانی خود به خودی، خود زعیم می‌داند، و به اعتبار اینکه روحانی است و عالم دین، (نه به اعتبار رأی و نظر و تصویب جمهور مردم) بنابراین یک حاکم غیر مسئول است و این مادر استبداد و دیکتاتوری فردی است و چون خود را سایه و نماینده خدا می‌داند بر جان و مال و ناموس همه مسلط است و در هیچ‌گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمی‌دهد بلکه رضای خدا را در آن می‌پندارد و گذشته از آن برای مخالف، برای پیروان مذاهب دیگر حتی حق حیات نیز قائل نیست آنها را مغضوب خدا، گمراه، نجس و دشمن راه دین و حق می‌شمارد، و هرگونه ظلمی را نسبت به

آن‌چنان که خود شریعتی گفته، «تمام

اندیشه‌های او را می‌توان در شعار مبارزه با زر و زور و تزویر خلاصه کرد» و آن‌چنان که خود شریعتی می‌گوید «حکومت روحانیت خطرناک‌ترین استبداد سیاسی تاریخ می‌باشد» و کیست که نداند که «شعار استراتژیک شریعتی، اسلام منهای روحانیت است؛ در برابر شعار اقتصاد بدون نفت مصدق.»

آنان عدل خدایی تلقی می‌کند. خلاصه حکومت مذهبی همان است که در قرون وسطی کشیشان داشتند» (م. آ - ج ۲۲ - ص ۱۹۸ - ۱۹۵).

۲۹ - برای شریعتی، «ساختن آینده و حل و فصل هر چیز برای همیشه، کار ما نیست»، بلکه برعکس از نظر شریعتی، «آنچه اکنون ما باید انجام بدهیم، انتقاد بی‌رحمانه از هر چیز موجود است، بی‌رحمانه هم بدین معنی که از نتایجی که می‌رسد نهراسیم، و از در افتادن با قدرت‌های که در برابر ما قرار می‌گیرند نترسیم». برای شریعتی، «شرایطی که باید بشود و آرمانی که واقعیت ناگزیر باشد تا خودمان را با آن انطباق بدهیم وجود ندارد، بلکه وظیفه ما این است که شرایط حاکمیت زر و زور و تزویر را از بین ببریم». از نظر شریعتی، «شرایط این تحول اجتماعی - تاریخی از مقدمات هم اکنون موجود، حاصل می‌شود.»

ماحصل آنچه که می‌توانیم از طرح چندی از محورهای منظومه معرفتی اندیشه‌های شریعتی، که فوقاً مطرح کردیم، می‌توانیم این‌چنین خلاصه کنیم:

الف - «اندیشه‌های شریعتی همچنان از آن‌چنان پتانسیلی برخوردار است که در این شرایط و در این زمان جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران،

آگاهی‌بخش کنش‌گران جنبش پیشگامان بتوانند در جامعه ایران تا اعماق جامعه ایران نفوذ پیدا کنند»، نتیجه «تبدیل اندیشه‌های شریعتی به ایدئولوژی نبوده است، بلکه مهمتر از همه طرح اندیشه‌های شریعتی به مثابه یک نظریه سیاسی برای مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران می‌باشد.»

ه - گرچه اندیشه شریعتی در طول نزدیک به شش دهه گذشته، «بیش از هر جریان فکری دیگری مورد حمله و انتقاد قرار گرفته است، اما حجم عظیم ردیه‌ها و انتقاداتی که در طول نزدیک به شش دهه گذشته علیه اندیشه‌های شریعتی نوشته شده است، به هیچ‌وجه با حجم مطالبی که در دفاع از اندیشه‌های شریعتی نوشته شده است قابل مقایسه نیست.»

و - غالب کسانی که امروز از «پایان دینامیسم اندیشه شریعتی در جامعه ایران دم می‌زنند»، مدعی‌اند که «شکست انقلاب ۵۷ و ظهور هیولای رژیم مطلقه فقه‌ای ریشه در رویکرد امت و امامت شریعتی داشته است، که با نگاهی حتی گذرا به اندیشه‌های شریعتی، بی‌پایه بودن این ادعاها را روشن می‌سازد»، چرا که کیست که نداند، که آن چنان که خود شریعتی گفته، «تمام اندیشه‌های او را می‌توان در شعار مبارزه با زر و زور و تزویر خلاصه کرد» و آن چنان که خود شریعتی می‌گوید «حکومت روحانیت خطرناک‌ترین استبداد سیاسی تاریخ می‌باشد» و کیست که نداند که «شعار استراتژیک شریعتی، اسلام منهای روحانیت است، در برابر شعار اقتصاد بدون نفت مصدق.»

پایان

می‌تواند به‌عنوان پرچم طغیان مستضعفین بالنده جامعه ایران، علیه نظام بیدادی استبدادی و استثمار و استثمار و ولایت مطلقه فقه‌ای حاکم باشد». زیرا، بهتر از هر جریان فکری دیگری اندیشه‌های شریعتی می‌تواند، «خصلت متناقض رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، چه در عرصه اقتصادی سرمایه‌داری، و چه در عرصه سیاسی مطلقه فقه‌ای، و چه در عرصه مذهبی یا استثمار‌گرایانه به نمایش بگذارد» و «علل ذهنی و عینی فلاکت گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران که رنج می‌برند به آنها بشناساند» و «نیرویی را که می‌تواند نظام جایگزین بهتری را به وجود آورد، نشان بدهد.»

ب - آنچه که باعث شده است که در طول ۴۵ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، «اندیشه‌های شریعتی را دینامیک نگه دارد، بیش از هر چیز تناقضات اقتصادی - سیاسی و مذهبی رژیم مطلقه فقه‌ای بوده است» بنابراین زمانی که «انبوه مردم ایران از این نظام رنج می‌برند، اندیشه‌های شریعتی زنده است»، و برای رهایی از این رنج‌ها و دستیابی به زندگی بهتر و انسانی، «راهنمای نظری کنش‌گران ضد زر و زور و تزویر، یا ضد استبداد و استثمار و استثمار حاکم می‌باشد.»

ج - آنچه اندیشه شریعتی در طول نزدیک به شش دهه گذشته «به‌عنوان پرچم فکری مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران در آورده است، وفاداری هواداران راستین شریعتی به اندیشه‌های او می‌باشد.»

د - آنچه که باعث گردیده که اندیشه‌های شریعتی در حداقل زمان تا اعماق جامعه ایران نفوذ کند، و برای اولین بار در تاریخ ایران، «حرکت

فعالیت دگرگون ساز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در فرایند عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین ایران و فرایند افقی و جنبشی نشر مستضعفین ایران

سر مقاله

همچنین در ۴۸ سال گذشته پیوسته و علی‌الدوام «انقلاب اجتماعی مستضعفین بالنده جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را مقدم بر انقلاب سیاسی آنها می‌دانستیم.»

در طول ۴۸ سال گذشته، «مستضعفین بالنده جامعه را تنها نیروی در جامعه بزرگ ایران به‌عنوان عضله تحولات همه جانبه جامعه می‌دانسته‌ایم» و از این بابت بوده است که پیوسته علاوه بر «جنبشی بودن حرکت آنها معتقد به تکوین آنها از پایین هم بوده‌ایم.»

زمان گذشت، آن سال (سال ۵۵ سال تأسیس حرکت)، سه سال (سال ۵۸ سال حرکت برون‌ی با تأسیس آرمان مستضعفین)، ۵ سال (سال ۶۰ سال هجده رژییم مطلقه فقه‌ای حاکم بر همه حرکت‌های نظامی و سیاسی جهت تثبیت رژییم و آغاز دومین حیات درونی جنبش پیشگامان در زندان و بیرون از زندان و خارج از کشور) و ۳۳ سال (سال ۸۸ سال تأسیس نشر مستضعفین) و اکنون ۴۸ سال می‌گذرد، ۴۸ سالی که چه در دوره شاه، و چه در دوره شیخ، پیوسته و علی‌الدوام، «در استبداد مطلق شاه و شیخ حرکت کردیم، و حتی برای یک روز هم نتوانستیم آزادی و دموکراسی را تجربه کنیم»، استراتژی ما چه در دوران حیات درونی و چه در دوران برون‌ی حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «استراتژی آگاهی‌بخش بوده است.»

در این ۴۸ سال، «هم‌زمان هم طرفدار انقلاب سیاسی بوده‌ایم و هم طرفدار انقلاب اجتماعی، اما با عضله مستضعفین بالنده جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در صورت حرکت‌های جنبشی

تکوین یافته از پایین خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر جمعی درون‌زای تکوین یافته از پایین، برای امامت و وراثت همین مستضعفین بالنده بر اجتماع و تاریخ آینده.»

تکیه بر شعار استراتژیک ۴۸ ساله جنبش

پیشگامان مستضعفین ایران یعنی «آگاهی، آزادی، برابری» داشته‌ایم.

در ۴۸ سال گذشته «در عرصه ایدئولوژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، پیوسته و علی‌الدوام معتقد به سوسیالیسم بر پایه آزادی و آزادی در چارچوب سوسیالیسم بوده‌ایم و حاضر به ذبح کردن هیچ‌کدام در پای دیگری نبوده‌ایم» به عبارت دیگر «همیشه آزادی را در کنار برابری و بر پایه آگاهی و شعار استراتژیک آگاهی، آزادی و برابری تعریف و تبیین می‌کرده‌ایم.»

در ۴۸ سال گذشته معتقد به «دموکراسی و سوسیالیسم "جامعه‌محور" بوده‌ایم، نه حزب‌محور و نه طبقه‌محور و نه دولت‌محور.»

در ۴۸ سال گذشته در رویکرد ما «دموکراسی سوسیالیستی عبارت بوده است از توزیع عادلانه و دموکراتیک و اجتماعی قدرت و ثروت و اطلاعات.»

در ۴۸ سال گذشته پیوسته و علی‌الدوام «به مبارزه پیشگامی برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران اعتقاد داشته‌ایم، نه مبارزه پیشاهنگی به سه شکل حزب‌گرای لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک‌گرای مدرن رژی دبره‌ای.»

در ۴۸ سال گذشته پیوسته و علی‌الدوام «سوسیالیسم را بر پایه نفی استثمار انسان از انسان، طبقه از طبقه، ملت از ملت و نفی مالکیت بر ماشین یا ابزار تولید جمعی تعریف کرده‌ایم.»

در ۴۸ سال گذشته «ما به دموکراسی توسط مهار قدرت از بالا توسط قدرت‌یابی جامعه از پایین به وسیله جنبش‌ها و شوراهای خودجوش و خودسازمان‌ده و تکوین یافته از پایین می‌دانسته‌ایم.»

در ۴۸ سال گذشته پیوسته و علی‌الدوام به دنبال «تدوین و تبیین اسلام، به‌عنوان نیروی اجتماعی

بوده‌ایم نه اسلام به‌عنوان نیروی حکومتی». و لذا در همین رابطه بوده است که در ۴۸ سال گذشته با تاسی از معلم کبیرمان شریعتی در لوای شعار «اسلام منهای روحانیت یا اسلام منهای فقه و فقه‌تبی و منهای اسلام روایتی و صوفی‌گری بوده‌ایم.»

در ۴۸ سال گذشته بر این باور بوده‌ایم که «در راستای انقلاب فرهنگی و فکری در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران»، از آنجایی که «جامعه ایران یک جامعه دینی می‌باشد، و اسلام جزء فرهنگ جامعه ایران قرار دارد»، لهذا به همین دلیل است که معتقد بوده و هستیم که «در صورتی که اسلام، در چارچوب جایگاه تطبیقی بازسازی بشود» این چنینی اسلامی در جامعه بزرگ ایران می‌تواند «انرژی عظیمی در پراکسیس مبارزه توده‌ها آزاد کند و بدل به یک مبارزه عظیم رهایی‌بخش و برابری‌طلب و آزادی‌خواه بشود». مع‌هذا، به همین دلیل است که با تاسی از معلم کبیرمان شریعتی «در راستای انقلاب فرهنگی و فکری در جامعه ایران معتقد به شعار "نجات اسلام قبل از مسلمین بوده و هستیم"، و بدون نجات اسلام توسط بازسازی تطبیقی آن امکان انقلاب فکری و تحول فرهنگی در جامعه بزرگ ایران نمی‌شناسیم.»

در ۴۸ سال گذشته «در تبیین و تحلیل و شناخت جامعه و تاریخ و انسان، رویکرد پلورالیستی و دیالکتیکی داشته‌ایم». مع‌هذا، بدین ترتیب بوده است که «هرگز اجتماع و تاریخ به‌صورت تک وجهی طبقاتی تحلیل و تبیین نکرده‌ایم.»

در ۴۸ سال گذشته در راستای «مکانیزم به حرکت در آوردن موتور بزرگ یا جامعه بزرگ ایران، بر دیالکتیک شرایط عین و ذهن اعتقاد داشته‌ایم،

و هرگز شرایط ذهنی و شرایط عینی به صورت جداگانه مطلق نکرده‌ایم.»

باری، درباره خودویژگی‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۸ سال گذشته، قبل از همه باید عنایت داشته‌باشیم که «در فرایند اولیه تکوین این جنبش یعنی در سال‌های ۵۵ تا ۵۸، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در مرحله حیات درونی خود در شرایطی پروسه تکوین خود را از سر گرفت، که با دو پدیده عظیم اجتماعی - سیاسی جامعه بزرگ ایران روبه‌رو شد:

«شرایط انقلابیون بدون انقلاب» که توسط جنبش چریکی از نیمه دهه ۴۰ تا نیمه ۵۰ به شدت توسعه پیدا کرده بود، و در سال ۱۳۵۵ این پدیده انقلابیون بدون انقلاب شکست خوردند، یعنی تمامی انقلابیون اعم از چریکی و حزبی و غیره شکست کامل خوردند و البته همین شکست کامل انقلابیون در سال ۵۵ باعث گردید که در سال‌های ۵۶ تا ۵۸ «پدیده انقلاب بدون انقلابیون» در جامعه ایران شکل بگیرد. همچنین این امر باعث گردید تا «پروسه تکوین انقلاب بدون انقلابیون در سال‌های ۵۶ تا ۵۸، شرایط برای هژمونی خمینی و روحانیت حواریونش فراهم بشود» که البته همین هژمونی خمینی و روحانیت حواریونش باعث گردید تا «انقلاب بدون انقلابیون سال ۵۷ مرده به دنیا بیاید.»

پراکسیس کردن دو پدیده «انقلابیون بدون انقلاب» و «انقلاب بدون انقلابیون» توسط مؤسسين اولیه جنبش پیشگامان در پروسه اولیه تکوین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، و در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ (که فاز اولیه درونی حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بود) باعث گردید که در «فاز دوم یا فاز بیرونی آرمان مستضعفین که از نیمه

اول اردیبهشت ۵۸ شکل گرفت، توانمندی پتانسیل همه جانبه جنبش پیشگامان مستضعفین حاصل بشود». یادآوری می‌کنیم که «همین پراکسیس دو پدیده فوق توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ باعث گردید که جنبش پیشگامان در ۴۸ سال گذشته مرتباً به تئوریزه کردن این دو موضوع بپردازد و توسط آن دستاوردهای بسیاری تئوریک به دست آورد». دلیل این امر هم آن است که پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده و هستیم که «با تئوریزه کردن این دو شکست عظیم جامعه ایران (یعنی شکست انقلابیون بدون انقلاب و انقلاب بدون انقلابیون سال‌های ۵۵ تا ۵۸) می‌توان از بسی بحران‌های جنبشی و خیزشی که جامعه ایران بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم اسیر آن گشته نجات پیدا کند». معنای دیگر این گفته آن است که «ریشه اصلی شکست خیزش‌ها و جنبش‌ها از بعد از انقلاب ۵۷ الی الان در همین امر نهفته است.»

باری، عنصر اصلی فعالیت دگرگون‌ساز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۸ سال گذشته عبارت‌اند از:

الف - در خصوص سازمان‌گری گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران پیوسته و علی‌الدوام «تکیه بر رویکرد جنبشی و افقی، به جای تکیه بر رویکرد سازمانی و حزبی تکوین یافته از بالا داشته‌ایم.»

ب - «تکیه بر گروه‌های اجتماعی مستضعفین جامعه ایران داشته‌ایم نه تکیه بر گروه‌های بالایی اقتصادی و سیاسی جامعه ایران.»

ج - تکیه بر شعار استراتژیک ۴۸ ساله جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یعنی «آگاهی، آزادی،

برابری» داشته‌ایم.

د - مهم‌ترین عنصر دگرگون‌ساز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۸ سال گذشته نظریه‌ی منحصربه‌فرد «هژمونی در خصوص رهبری و امامت تاریخی مستضعفین زمین است»، در این رابطه اگرچه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «مستضعفین جامعه را در هر شرایطی به‌صورت مشخص به دو دسته مستضعفین بالنده و مستضعفین میرنده تقسیم کرده‌ایم و پیوسته بر مستضعفین بالنده جامعه، تکیه هژمونی بر رهبری و امامت اجتماعی و تاریخی داشته‌ایم». پر روشن است که «جنبش پیشگامان این رویکرد هژمونی در جامعه از معلم کبیرمان شریعتی وام گرفته است و در عرصه پراکسیسی سیاسی - اجتماعی ۴۸ ساله گذشته خود، جنبش پیشگامان توانسته است این هژمونی مستضعفین را به‌صورت مشخص و کنکرت تئوریزه نماید.»

مطابق این رویکرد تئوریزه شده یکی آنکه «ایده‌آلیزه و قدسی کردن طبقه کارگر و شیفتگی نسبت به آن به تحلیل غیر واقعی از توان طبقه کارگر می‌انجامد» و باز در همین رابطه است که جنبش پیشگامان در ۴۸ سال گذشته هرگز «خود مستضعفین به‌صورت عام و کلی، به‌خاطر اینکه مستضعف هستند، از آنها ایده‌آلیزه و قدسی نساخته و پیوسته بین مستضعفین بالنده و مستضعفین میرنده دیوار چین کشیده، و در تعریف مستضعفین بالنده، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تمامی جریان‌های جنبشی و خیزشی بالنده در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را در چارچوب همین مستضعفین بالنده تحلیل می‌کند.»

باز در همین رابطه بوده است که جنبش پیشگامان

در ۴۸ سال گذشته معتقد به «دموکراسی و سوسیالیسم جامعه‌محور بوده‌ایم، نه حزب‌محور و نه طبقه‌محور و نه دولت‌محور.»

وظیفه کنش‌گران پیشگامان «آگاهی‌یابی، هماهنگی اعتراضات، جهت دهی به شعارها، تدوین نقشه راه اعم از تاکتیک و استراتژی، راهبری نه رهبری، هدایت‌گری، گفتمان‌سازی، تئوری‌پردازی حرکت مستضعفین تعریف کرده است». همچنین در همین رابطه بوده است که جنبش پیشگامان «یکی از عوامل شکست کمونیست بین‌المللی و کشوری و خارج‌نشین در کادر همین موضوع رهبری و مطلق کردن حرکت کارگران و جایگزینی خودشان به‌جای رهبری کارگران تحلیل کرده است.»

به هر حال شاید بتوانیم این‌گونه جمع‌بندی کنیم که در طول ۴۸ سال گذشته حیات درونی و برون‌ی جنبش پیش‌گامان مستضعفین ایران، «حیات جنبش پیشگامان مستضعفین در خدمت مبارزه مستضعفین بالنده ایران در اشکال حرکت‌های خیزشی و جنبشی ایران شده‌است.»

نگاهی هر چند کوتاه به کتاب‌ها و مقالات و اندیشه و تئوری‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۸ سال گذشته خود‌گویای این حقیقت می‌باشد. همچنین کنش‌گران جنبش پیشگامان در ۴۸ سال گذشته بر این باور بوده‌اند که «وظیفه کنش‌گران پیشگام در برابر حرکت‌های خیزشی و جنبش‌های خودبه‌خودی، تحول آنها از صورت جنبش‌ها و خیزش‌ها در خود، به جنبش‌ها و خیزش‌های برای خود می‌باشد» و این مهم اتفاق نمی‌افتد مگر «با سازمان‌یابی به‌صورت خودسازمانده، نه سازماندهی از بیرون»

چراکه هر گونه سازماندهی از بیرون چه به صورت سازمانی باشد و چه به صورت حزبی و غیره باعث طفیلی شدن حرکت آنها می‌شود.

پرسش کلیدی و حیاتی که در این رابطه مطرح می‌شود اینکه «چگونه مستضعفین بالنده اجتماعی می‌توانند تاریخ خود را بسازند تا توسط آن بتوانند بر وراثت و امامت تاریخ دست پیدا کنند؟»

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - اینکه «شکل‌های پراکسیس یعنی فعالیت‌های آگاهانه، جمعی و هدفمندانه اجتماعی و تاریخی بهترین اهرم‌هایی هستند در دست کنش‌گران جنبش پیشگام که می‌تواند گروه‌های اجتماعی مستضعفین در جامعه را به حرکت درآورند و آنها را به سوی رهبری جدید شکل دهد». پراکسیس با این تعریف در دیسکورس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به ما کمک می‌کند «تا به فعالیت دگرگون‌ساز در عصر حاضر بیندیشیم» علی‌هذا، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «پراکسیس در ادبیات و دیسکورس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۸ سال گذشته هم به هژمونی اجتماعی و تاریخی مستضعفین بالنده جامعه نظر دارد و هم باعث اعتلای گروه‌های مختلف مستضعفین بالنده جامعه می‌گردد». گفتنی است که فلسفه پراکسیس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران دارای «رویکرد از پایین به بالا می‌باشد نه از بالا به پایین».

۲ - استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان در ۴۸ سال گذشته پیوسته و علی‌الادام حاوی فعالیت‌های آگاهانه است که در میان گروه اجتماعی مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران باعث می‌گردد تا «آنها بتوانند خودجوش آگاهی

انتقادی خاص خود خلق کنند و همراه با آن مفاهیم جدید و اراده جمعی جدیدی را شکل دهند و به صورت خودسازمان‌ده، خود را سازمانده کنند و به صورت خودجوش و دینامیک یک سیر اقدام جمعی، استراتژی‌ها و تاکتیک‌های خود را تعیین کنند» و بدین ترتیب است که آن «گروه مستضعفین بالنده جامعه بدل به جنبش‌های عظیم و اردوگاه‌های بزرگ واقعی و مؤثر و تاریخی جامعه بزرگ ایران می‌شوند و همچنین سوژه‌های فعالی می‌شوند که قدرت‌های خود را به صورت عظیمی در اتحاد و پیوند با یکدیگر قرار می‌دهند که باعث می‌گردد تا یک بلوک عظیم جنبش دینامیک خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پایین بشوند و این چنین است که می‌توانند توازن قوا در عرصه میدانی به سود پایینی‌های قدرت و بر علیه بالایی‌های قدرت حاصل نمایند» در این صورت است که «در چنین جایگاهی کنش‌گران اردوگاه عظیم فوق نمی‌توانند به هیچ‌کس جز خودشان تکیه کنند.»

پر روشن است که این کنش‌گران باید روحیه ابتکار خود را بسط و گسترش دهند، آنها باید از یک ابژه‌ی منضبط، به سوژه‌ای مسئولیت‌پذیر اجتماعی و تاریخی تبدیل بشوند. آنها باید برای خودشان شخصیتی جمعی، و اراده جمعی بدل شوند همچنین در چنین وضعیتی است که مستضعف بالنده، مجری، به مبتکر و از توده به رهبر و راهنما، از عضله به مغز و هدف تبدیل

در ۴۸ سال گذشته «ما به دموکراسی توسط مهار قدرت از بالا توسط قدرتیابی جامعه از پایین به وسیله جنبش‌ها و شوراهای خودجوش و خودسازمان‌ده و تکوین یافته از پایین می‌دانسته‌ایم.»

می‌شوند. شیوه‌ی بدیع زندگی را کشف می‌کنند و آگاهانه در فعالیت اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران مشارکت می‌کنند، خود می‌اندیشند، پیش‌بینی می‌کنند، مسئولیت‌پذیر، سازمانده می‌شوند و همه آنها احساس می‌کنند که اردوگاه بزرگ پیشگامی تشکیل می‌دهند که خودبه‌خود به پیش می‌روند و توده‌های منفعل مستضعفین میرنده جامعه را به‌دنبال خود می‌کشاند. بنابراین «مستضعفین بالنده جامعه در این صورت عاملی هستند که لزوماً فعال و ابتکار عمل را بر عهده می‌گیرند.»

۳ - در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پیوسته و علی‌الدوام «اردوگاه عظیم خیزشی را باید از اردوگاه عظیم جنبشی در سه عرصه صنفی و مدنی و سیاسی جدا کرد و هرگز در تحلیل اجتماعی و سیاسی نباید به‌صورت یک‌دست تحلیل کرد» چراکه در اردوگاه عظیم خیزشی حتی در دی‌ماه ۹۶ و آبان ۹۸ و در چهار ماه نیمه دوم سال ۱۴۰۱ که این خیزش‌ها به‌صورت ملی قیام و حرکت کردند اتوریتته و خیزش ملی در این شرایط موقعیت‌هایی را پدید می‌آورد که در کوتاه‌مدت خطرناکند، «زیرا آن دسته از افشار مردم ایران که تازه فعال شده‌اند همگی آنها قادر نیستند مانند کنش‌گران اردوگاه عظیم جنبشی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را به‌گونه‌ای یکسان و با ریتم هماهنگ، خود را به‌سرعت بازسازی کنند». در اردوگاه عظیم جنبشی، برعکس اردوگاه عظیم خیزشی، مانند جنبش معلمان ایران، «به اعتبار کادرهای ورزیده متعدد خود، می‌توانند سریع‌تر از کنش‌گران خیزشی، خود را بازسازی کنند و به حرکت درآورند». بیان فوق نشان‌می‌دهد که «برای حرکت، احساسات زودگذر ضد حکومتی خیزشی کافی نیست، بلکه

تنها با شکل‌گیری اراده جمعی و تعمیق مستمر فرهنگی و سازمانی و راهبردی است که می‌توان به یک حرکت جنبشی درازمدت دست پیدا کرد.»

۴ - در خصوص حرکت دو مؤلفه عمودی (یا سازمانی آرمان مستضعفین) و افقی (یا جنبشی نشر مستضعفین) در ۴۸ سال حیات درونی و برون‌ی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته‌باشیم که «تا قبل از تأسیس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سال ۵۵، حرکت‌های سیاسی چه در شکل حزبی و چه در شکل چریکی تنها صورت عمودی و سازمانی تکوین یافته از بالا به پایین داشتند، یعنی حرکت آنها از عمودی آغاز می‌شد، و به عمودی هم تمام می‌شد»، اما «جنبش پیشگامان مستضعفین اولین حرکتی بود که به‌صورت دو مؤلفه‌ای ابتدا عمودی و سازمانی و بعداً افقی و جنبشی حرکت کرده است» به‌بیان‌دیگر در حرکت جنبش پیشگامان حرکت عمودی و سازمانی هم برای حرکت افقی و جنبشی بوده است چرا که «در مرحله سازمانی یا عمودی تلاش برای پرورش نیروهای آگاهی‌ده و سازمانده و تئوری‌ساز و گفتمان‌ساز بوده است» اما «در حرکت افقی تلاش جهت پیوند نیروهای آگاهی‌ده و تئوری‌ساز و سازمانده با جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر جمعی درون‌زای تکوین یافته از پایین جهت آگاهی‌دهی، هماهنگی‌سازی، جهت‌دهی شعارها، تدوین نقشه راه، گفتمان‌سازی و غیره بود.»

پایان

چشم انداز جنگ غزه

زیر فلسطینی‌های آواره شهرهای نوار غزه به رفح، جنوبی‌ترین شهر نوار گریخته‌اند، که در صورت تهاجم اسرائیل به رفح این حمله، به بزرگ‌ترین اردوگاه آوارگان جهان است، و بدون تردید در صورت حمله رژیم نژادپرست و فاشیستی و صهیونیستی اسرائیل به رفح، این شهر بیش از ۱/۵ میلیون نفری به گورستان دسته جمعی مردگان بدل می‌شود.»

برای فهم حساسیت موضوع لازم است که عنایت داشته باشیم که «آوارگانی که در رفح مستقر هستند، در مرز مصر و ساحل دریای مدیترانه تجمع کرده‌اند، و از آنجایی که مصر ارتش و تانک‌هایش را در مرزهایش و من جمله مرز رفح مستقر کرده است، تا اجازه ندهد این آوارگان وارد صحرای خشک و خالی سینا بشوند، و همچنین از آنجایی که این مردم نمی‌توانند وارد دریای مدیترانه بشوند، پس چاره‌ای ندارند جز اینکه در انتظار قتل خود لحظه شماری کنند». در تحلیل نهایی اکنون «بیش از یک و نیم میلیون نفر در رفح نظاره‌گر مرگ هستند و در مواردی زیر کیسه‌های پلاستیکی

مدت هفت ماه و نیم است که از جنگی که از هفتم اکتبر بین غزه و اسرائیل شروع شده‌است، می‌گذرد. در این مدت، سیاست حاکم بر این جنگ و عرصه میدانی یا نظامی آن، تغییرات و فراز نشیب فراوانی داشته است. «این جنگ تاکنون جان بیش از ۳۴ هزار فلسطینی را گرفته و ۸۰ درصد جمعیت غزه را آواره کرده و صدها هزار نفر را تا مرز قحطی برده‌است». جنگ غزه «طولانی‌ترین و خشن‌ترین جنگ در تاریخ ۸۰ سال اعراب و اسرائیل می‌باشد» چراکه جنگ ژوئن ۶۷ تنها ۶ روز ادامه پیدا کرد، و جنگ اکتبر ۱۹۷۳ در جبهه مصر ۲۰ روز به طول انجامید، و حمله به بیروت در سال ۱۹۸۲، هفت هفته و جنگ سال ۲۰۰۶ بین حزب الله و اسرائیل در لبنان، پنج هفته و جنگ قبلی غزه که در سال ۲۰۱۴ اتفاق افتاد، ۵۰ روز طول کشید، اما این جنگ که از هفتم اکتبر (یا ۱۵ مهرماه ۱۴۰۲) شروع شده بیش از ۷ ماه و نیم است که ادامه دارد و همچنان تنور این جنگ داغ می‌باشد، و در این شرایط به آخرین سنگر خود «در شهر مرزی رفح با مصر و در جنوب نوار غزه با بیش از ۱/۵ میلیون نفر که بیش از یک میلیون آن آواره‌های فلسطینی هستند، رسیده است.»

بدین‌تر تیب است که باید داوری کنیم که «بیش از یک میلیون نفر پناهنده فلسطینی در رفح در برابر عملیات نظامی اسرائیل، نه راه پیش دارند و نه راه پس»، به‌طوری‌که گریفیث معاون دبیر کل سازمان ملل در امر بشر دوستانه گفت: «مردم در رفح مانند بقیه جمعیت غزه قربانی تهاجمی هستند که از نظر شدت و بی‌رحمی و گستردگی بی‌مانند است». او گفت که «عواقب تهاجم به رفح فاجعه‌بار خواهد بود». همچنین او در بیانیه‌ای که در این رابطه صادر کرده، اعلام کرد که: «بیش از یک میلیون آواره در رفح اکنون به مرگ خیره شده‌اند.»

یادآوری می‌کنیم که «قبل از جنگ فعلی غزه، جمعیت رفح حدود ۲۵۰ هزار نفر بوده است، که اکنون به‌خاطر پناهندگی آواره فلسطینی از جنگ فعلی، جمعیت رفح به بیش از ۱/۵ میلیون نفر رسیده است،

در میان گل و لای زندگی می‌کنند» (که به‌عنوان چادر از آن استفاده می‌کنند). حتی دولت جو بایدن «لازمه حمله به رفح ارائه طرح برنامه اسرائیل در رابطه با تخلیه این شهر مشروط کرده است». مع‌الوصف، از اینجا بوده است که جو بایدن رئیس‌جمهور آمریکا، چندی پیش به خبرنگاران گفت: «عملیات ارتش اسرائیل در غزه بیش از حد بوده است» و این مهم‌ترین انتقاد او از تاکتیک‌های جنگی اسرائیل در طول بیش از هفت ماه عمر جنگ غزه و اسرائیل بوده است. البته بنیامین نتانیاهو نخست‌وزیر نژادپرست و فاشیست و صهیونیسم اسرائیل، در پاسخ به سخنان جو بایدن با خبرنگاران گفت: «به ارتش اسرائیل برای در هم شکستن حماس در رفح آماده باش داده است». او اخیراً با وجود هشدار فزاینده متحدان غربی در باره حمله به این شهر بار دیگر بر اجرای تهاجم به رفح تأکید کرده است. ژنرال هرتزی هالوی رئیس ستاد ارتش اسرائیل در این رابطه به خبرنگاران گفت: «این کشور برای نابودی واحدهای نظامی باقیمانده حماس مصمم است و قصد دارد با حمله به رفح چهار گردان نظامی حماس در این شهر را از بین ببرد.»

باری، همین شرایط بسیار حساس جنگ غزه با رژیم نژادپرست و فاشیستی و صهیونیستی اسرائیل باعث گردیده «تا وجدان انسانیت، در جهان به جوش بیاید» و باز در این رابطه بوده است که «جنبش‌های دانشجویی آمریکا و اروپا در هفته‌های اخیر به موج اعتراض‌های مردمی علیه نسل‌کشی اسرائیل پیوستند». صدای اعتراض دانشجویان آمریکایی، نخست از دانشگاه کلمبیا در نیویورک بلند شد. آنچه در این دانشگاه آغاز شد به‌سرعت در ده‌ها دانشگاه در سراسر آمریکا گسترش پیدا کرد، و در اندک مدتی بر علیه سیاست‌های دولت بایدن (در حمایت او از نسل‌کشی اسرائیل) تبدیل شد. و باز در این رابطه بود

که در هفته‌های اخیر تجمع‌ها و تحصن‌ها و تظاهرات متعددی در دفاع از فلسطین در بیشتر از ۴۰ دانشگاه و کالج آمریکا برگزار شده‌است. گسترش اعتراضات بر علیه اسرائیل و حمایت از مردم فلسطین در آمریکا، "تنها محدود به دانشگاه‌ها نشده، بلکه علاوه بر آن تظاهرات به خیابان‌های شهرهای بزرگ آمریکا نیز کشیده شده‌است، که یک نمونه آن راه پیمایی و تظاهرات بزرگ لس آنجلس می‌باشد.

موج گسترده اعتراضات دانشجویی اکنون «از کشور آمریکا به دانشگاه‌های کشورهای دیگر از جمله استرالیا، کانادا، مکزیک، فرانسه، ایتالیا، بریتانیا و حتی ژاپن بسط پیدا کرده است» که این همه نشان دهنده آن است که «شعله‌های خشم علیه رژیم نژادپرست و فاشیستی و صهیونیستی اسرائیل در سراسر جهان پیگیرانه از مردم ستمدیده فلسطین دفاع می‌کند». یادمان باشد که جو بایدن در توجیه سرکوب این کنش‌گران توسط پلیس آمریکا گفت: «ما کشوری نیستیم که مردم را به‌زور ساکت کنیم یا مخالفان را سرکوب کنیم، اما در عین حال ما کشور بی‌قانونی هم نیستیم و نظم باید حاکم باشد» معنای دیگر این سخن جو بایدن رئیس‌جمهور آمریکا این است که «آزادی در آمریکا تا جایی است که نظم سرمایه‌داری حاکم مورد تهدید قرار نگیرد و وقتی که مورد تهدید قرار گرفت ما عین دولت استبدادی عمل می‌کنیم حاشا و کلاً از این همه فریب کاری.»

مع‌الوصف، به همین دلیل است که تاکنون در آمریکا بیش از سه‌هزار تن از دانشجویان و استادان و اعضا هیئت‌های علمی دستگیر شده‌اند. سرکوب دانشجویان در آمریکا تنها به وحشی‌گری پلیس محدود نمانده‌است، بلکه با حمایت دولت، دسته‌های نقاب‌دار نژادپرست طرفدار رژیم نژادپرست و فاشیستی و صهیونیستی

اسرائیل، شبانه به مراکز دانشجویی یورش می‌برند و دانشجویان را مورد ضرب و شتم قرار می‌دهند. علی‌ایحال، اگرچه تجمع و تظاهرات اعتراضی این روزها در آمریکا و اروپا، «یادآور تظاهرات گسترده برضد جنگ ویتنام در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ و همچنین تظاهرات عظیم ضد جنگ در آستانه حمله آمریکا و ناتو به عراق در سال ۲۰۰۳ می‌باشد»، در عرصه دیپلماسی و سیاسی هم دولت جو بایدن همچنان به حمایت از رژیم نژادپرست و فاشیستی و صهیونیستی اسرائیل می‌پردازد. به طوری که در روز ۳۰ فروردین ۱۴۰۳، نماینده آمریکا درخواست عضویت کامل و رسمی کشور فلسطین در سازمان ملل متحد، در شورای امنیت این سازمان و تو کرد، گفتنی است، بر اساس گزارش تشکیلات خودگردان فلسطین در حال حاضر ۱۳۷ کشور از ۱۹۳ عضو سازمان ملل متحد از جمله سوئد، بلغارستان، قبرس، جمهوری چک، مجارستان، لهستان، رومانی و غیره کشور فلسطین را به رسمیت می‌شناسند و رهبران کشورهای اسپانیا، ایرلند، اسلواکی، مالت،، استرالیا، پاییز گذشته اعلام کردند که در نظر دارند که کشور فلسطین را به رسمیت بشناسند.

از هفتم اکتبر الی الان که جنگ غزه و اسرائیل شروع گردیده‌است، خطر عمده این بوده که درگیری با اسرائیل، «از منطقه غزه سر ریز کند و بدل به یک جنگ منطقه‌ای بشود» بدون شک، هدف اسرائیل از حمله نظامی به کنسولگری رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در سوریه این بود که در اجرای استراتژی دولت نتانیاهو، حزب الله لبنان و رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را به میدان جنگ بکشاند و یا به عبارت دیگر در راستای منطقه‌ای کردن جنگ غزه و اسرائیل توسط رژیم نژادپرست و فاشیستی و صهیونیستی اسرائیل بوده است، تا در آن صورت، این رژیم بتواند در نهایت

رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را به میدان جنگ بکشاند، تا همان طور که نتانیاهو گفته‌است، «توسط آن بتواند آمریکا را به درگیری مستقیم با رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بکشاند.»

در کادر چنین سناریویی، با مداخله مستقیم نظامی آمریکا در جنگ غزه یا علیه حزب الله و رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم قطعاً «حملات بزرگی علیه نیروها و منافع آمریکا در سراسر خاورمیانه توسط گروه‌های مسلح سپاه قدس انجام می‌گرفت که حاصل آن پایدار شدن جنگ فراگیر منطقه‌ای است.»

باری، در خصوص مذاکرات آتش‌بس که در مدت ۷ ماه گذشته به موازات توسعه جنگ غزه و اسرائیل پیوسته به صورت‌های مختلفی مطرح شده‌است، در اینجا می‌توانیم از مهم‌ترین این مذاکرات، که نشست قاهره است، اشاره بکنیم که از ۲۴ بهمن سال گذشته الی الان، این مذاکرات ادامه داشته است. نشست قاهره صورت چهارجانبه مصر، آمریکا، قطر و اسرائیل دارد. آن چنانکه سامح شکر وزیر امور خارجه مصر می‌گوید، «هدف این نشست جلوگیری از حمله زمینی اسرائیل به رفح است، زیرا این امر پیامدهای فاجعه باری خواهد داشت». وی تأکید کرد: «هدف اسرائیل این است که در نهایت فلسطینی‌ها را از سرزمین خودشان خارج کند» مصر هشدار داده است که هرگونه جابه‌جایی فلسطینیان به داخل مصر، معاهده صلح چهار دهه‌ای میان اسرائیل و مصر را تهدید می‌کند.

طرح جدیدی که از طرف نشست چهارجانبه قاهره مطرح شده‌است شامل سه مرحله است.

مرحله اول که مدت آن ۴۰ روز است (البته قابل تمدید هم می‌باشد) عبارت است از توقف موقت عملیات نظامی متقابل بین دو طرف و عقب نشینی

اجازه وارد شدن هیچ‌یک از تجهیزات و مواد اولیه و ابزارهایی که در اهداف نظامی به کار گرفته می‌شود، به غزه داده نخواهد شد.

البته آخرین خبری که توسط حماس در رابطه با این طرح آتش‌بس مطرح شده است اینکه «حماس اعلام کرده است که تا زمانی که در نشست چهارجانبه آتش‌بس (مصر، آمریکا، قطر، اسرائیل) مستقیماً حماس حضور نداشته‌باشد، هر طرحی از نظر حماس قابل قبول نیست» قابل ذکر است که نمایندگی سازمان حماس چندی قبل، پس از اعلام طرح فوق وارد مصر شده بود. علی ایحال، «اگر در آینده نزدیک توسط نشست قاهره جنگ فعلی غزه با اسرائیل خاتمه پیدا کند، حداقل دستاوردی که این جنگ ۷ ماه و نیم تا اینجا داشته است، اینکه این جنگ که طولانی‌ترین جنگ اعراب و فلسطینی‌ها با اسرائیل می‌باشد، نشان داد که بر اساس عملیات نظامی و اسناد و مدارک باقیمانده در میدان نبرد، دقت و پیچیدگی عملیات نظامی مبارزین حماس، معرف آن است که سازمان حماس در حد و قواره، یک ارتش منظم قادر به آفند و پدافند از خود است و گرنه بدون این پتانسیل عظیم حماس هرگز نمی‌توانست برای مدت بیش از ۷۰ روز در برابر پنجمین ارتش کلاسیک جهان مقاومت کند.»

پایان

نیروهای اسرائیلی از شرق غزه و دور شدن از مناطق مملو از جمعیت به مناطق نزدیک به مرزها در تمامی بخش‌های غزه». (البته غیر از دشت غزه). بازگشت آوارگان غیر نظامی به مناطق مسکونی خود، تسهیل ورود مقادیر گسترده و مناسب از کمک‌های انسانی و آذوقه و سوخت. بازسازی زیرساخت‌های غزه (که شامل برق و آب و فاضلاب و ارتباطات و مسیرهای مواصلاتی) در تمامی مناطق آغاز خواهد شد و تجهیزات لازم برای دفاع مدنی به صورت هماهنگ‌شده، وارد منطقه خواهد شد و تجهیزات لازم برای دفاع مدنی به صورت هماهنگ‌شده وارد منطقه خواهد شد تا آوار برداری‌ها انجام شود. این موضوع در تمامی مراحل ادامه خواهد داشت. تسهیل ورود لوازم مورد نیاز برای ایجاد اردوگاه آوارگان جهت پناه دادن به افرادی که منازل خود را در طول جنگ از دست داده‌اند ادامه پیدا خواهد کرد. به تعداد مورد توافق از میان نظامیان مجروح اجازه عبور از گذرگاه رفح برای مداوای آنها داده خواهد شد.

مرحله دوم که مدت آن ۴۲ روز است در این مرحله از توافق، مقدمات لازم جهت آتش‌بس پایدار انجام شده و نیروهای اسرائیلی به خارج از غزه عقب نشینی می‌کنند. در این مرحله اقدامات لازم برای بازسازی فراگیر غزه و بازسازی منازل و تأسیسات غیر نظامی و زیرساخت‌های غیر نظامی که در نتیجه جنگ تخریب‌شده، آغاز خواهد شد.

مرحله سوم - تبادل تمامی جنازه‌های کشته‌شده‌ها در میان دو طرف بعد از شناسایی آنها. در این مرحله طرح بازسازی غزه به مدت ۵ سال آغاز خواهد شد که شامل منازل مسکونی و تأسیسات غیر نظامی و زیرساخت‌ها است. طرف فلسطینی از انجام بازسازی زیرساخت‌ها و تأسیسات نظامی منع خواهد شد و

حرکت های گروه های مختلف اجتماعی

پانزده خرداد ۴۲، سی خرداد ۶۰

نهم خرداد ۱۳۷۱، خرداد ماه ۸۸

در چهار اپیزود، در مدت شش دهه گذشته شکل گرفتند

کرد، اگرچه شاه با تسلیت فوت بروجردی به حکیم مرجع شیعه عراق تلاش کرد تا مرجعیت شیعه را از ایران به عراق منتقل نماید، ولی از سال ۱۳۴۱ رفته رفته حرکت های رفرمی شاه تحت فشار کندی، «بین روحانیت و شاه اختلاف ایجاد کرد و به همین دلیل بود که خمینی تلاش کرد، تا توسط نفوذ در این شکاف بتواند رهبری روحانیت در داخل کشور بر علیه شاه در دست بگیرد.»

ابتدا خمینی «در نامه به شاه بر علیه قانون ایالتی ولایتی نوشت، که در قانون انتخابات ایالتی و ولایتی مسلمان بودن شرط نکرده و به زنان حق رأی داده است». در آن نامه خمینی از شاه خواست که «شرط مسلمان بودن مطرح شود و حق رأی زنان حذف گردد» که البته «من های اینکه شاه در این رابطه حاضر به عقب نشینی نشد، در ششم بهمن ماه ۱۳۴۱، تحت فشار کندی فرمان اجرای پروژه شش ماده ایی که در رأس آنها اصلاحات

اول - پانزده خرداد سال ۴۲: مرحله اول پانزده خرداد ۴۲ بود که جامعه ایران در «عکس العمل به کودتای بیست و هشت مرداد ۳۲» که در طول نزدیک به یک دهه بعد از آن، یک زخم کهنه روی سینه خودش احساس می کرد و پیوسته در این رابطه به هر گونه ای اعتراضی، جامعه ایران تلاش می کرد تا به نحوی مهر تأیید بگذارد و به نحوی بر علیه رژیم کودتای پهلوی شرکت کند که البته «این موضوع تا سال ۵۷ هم دوام پیدا کرد». عنایت داشته باشیم که آن چنانکه «دولت مصدق در فرایند پسا شهریور ۲۰ در دوران پسا سرنگونی رضاخان میرپنج و در پایان دو دهه استبداد خشن رضا خان از فروردین ۱۳۳۰ شکل گرفت، بی تردید هدف اصلی مصدق بازسازی انقلاب مشروطیت بود که در دوران استبداد بیست سال رضاخان میرپنج این انقلاب مشروطیت شکست خورده بود.»

پر پیداست که با کودتای بیست و هشت مرداد ۳۲ و شکست دولت ملی دکتر محمد مصدق «انقلاب مشروطیت هم به طور کمال شکست خورد». یادمان باشد که در کودتای بیست و هشت مرداد ۳۲، روحانیت حوزه های فقهی تحت رهبری بروجردی، کاشانی، بهبهانی و فلسفی تمام قد از کودتا و دربار و بازگشت شاه حمایت کردند و بروجردی مرجع شیعه در پیام تلگرافی که پس از ورود شاه به کشور برای او فرستاد، خطاب به او گفت: «با رفتن تو از کشور اسلام هم از این کشور رفت، و با آمدن تو به کشور شیعه هم به کشور آمد.»

باری، از اینجا بود که از بعد از کودتای بیست و هشت مرداد و بعد از فوت بروجردی در فروردین ۱۳۴۰، که از یک طرف مشروطیت و جریان ملی تحت رهبری مصدق شکست خورده بود و از طرف دیگر رهبری روحانیت یعنی بروجردی که از شاه حمایت می کرد فوت

ارضی قرار داشت، صادر کرد» که در مخالفت با پروژه شاه - کندی تحت عنوان انقلاب سفید، در عید نوروز سال ۱۳۴۲، روحانیت و در رأس آنها گلپایگانی و محلاتی شیرازی مردم را از جشن گرفتن منع کردند، زیرا روحانیت معتقد بودند که در تحلیل نهایی، این همه در راستای روی آوری به مدرنیته و تجدد در جامعه ایران می‌باشد، و لذا با آن مخالفت کردند.

در همین رابطه بود که شاه در چهار فروردین ۱۳۴۲ به قم رفت و در حرم حضرت معصومه به سخنرانی پرداخت و خطاب به روحانیت گفت: «جریان ارتجاع سرخ و ارتجاع سیاه بر علیه اصلاحات ارضی هستند». لازم به ذکر است که از کودتای بیست و هشتمرداد تا پانزده خرداد ۱۳۴۲، یعنی مدت ده سال رهبری جریان‌های سیاسی دست جبهه ملی و رهبری مصدق بود. و از همه مهمتر اینکه جامعه ایران از سال ۱۳۳۸ تا سال ۱۳۴۱ که دوران گشایش و تنفس فضای سیاسی طی می‌کرد، و در بحران سیاسی سال ۱۳۳۸ پس از شریف امامی و علی امینی دولت به اعلم رسید که او به دنبال سرکوب فضای سیاسی بود، اما شاه به جای سرکوب به دنبال آن بود که اصلاحات ارضی تحمیلی دولت کندی، خودش در دست بگیرد. علی‌هذا، در همین رابطه بود که «پانزده خرداد نقطه شروع روحانیت برای کسب قدرت سیاسی بود» و از این بابت بود که قبل از پانزده خرداد (که روز عاشورا و دهم محرم بود)، روحانیت اطلاعیه داد، و اعلام کرد که عاشوری امسال (در پانزده خرداد ۱۳۴۲) روز اعتراض بر علیه رژیم می‌باشد.

البته روز سیزده خرداد خمینی سخنرانی کرد و چهارده خرداد (یک روز قبل از پانزده خرداد خمینی توسط نیروهای سرکوبگر رژیم پهلوی دستگیر شد) که در اعتراض به این دستگیری و در پاسخ به اطلاعیه قبلی روحانیت، روز پانزده خرداد توسط دسته‌های سینه‌زنی بدل به اعتراض بر علیه رژیم پهلوی گردید.

حرکت دسته‌های سینه‌زنی مثل سال‌های گذشته از میدان تره و بار تحت رهبری طیب و لمپن‌های هم دستش شروع گردید، قبل از ورود به اصل ماجرا در پانزده خرداد ۱۳۴۲، لازم است که توجه داشته‌باشیم که «نقش لمپن‌ها در حرکت‌های اجتماعی سیاسی تا پانزده خرداد ۱۳۴۲ قابل توجه بوده است» و بنابراین، در این رابطه است که «در روز بیست و هشت مرداد ۳۲ یا روز کودتای ضد دولت دموکراتیک مصدق سر لمپن‌های بزرگ یعنی طیب رضایی و شعبان بی مخ جعفری بر علیه دولت مصدق در کنار هم بودند، اما در روز پانزده خرداد ۱۳۴۲، طیب رضایی در برابر شعبان بی مخ جعفری و در حمایت از خمینی و روحانیت و بر علیه شاه و دربار قرار داشت، اما دسته شعبان بی مخ جعفری در حمایت از دربار و بر علیه طیب و روحانیت و دار و دسته خمینی حرکت می‌کرد و آنچه در این رابطه قابل توجه بود اینکه همین طیب پس از دستگیری در روز پانزده خرداد و هنگام اعدام توسط دربار پهلوی، بر روی شکم‌اش عکس رضاخان پهلوی خالکوبی شده بود.

باری، بدین ترتیب بود که در روز پانزده خرداد ۴۲ (یا روز عاشورای) مطابق سال‌های قبل دسته‌های سینه‌زنی از میدان تره‌بار تحت رهبری دسته طیب به سمت میدان آرک و بازار حرکت کردند، و در میدان آرک حرکت دسته‌های سینه‌زنی «بدل به حرکت اعتراضی شد» و در آن میدان چند کیوسک تلفن شکستند، و به سمت دانشگاه تهران حرکت کردند، و در مقابل دانشگاه تهران شعارها به دو دسته تقسیم شدند، «دسته‌ای که بیرون دانشگاه بودند و شعار حمایت از خمینی می‌دادند» و «دسته دیگر که داخل دانشگاه بودند و شعار حمایت از مصدق می‌دادند». علی‌ایحال در تظاهرات پانزده خرداد طبق آمار اپوزوسیون آن روز «۲۰۸ کشته و تعداد تظاهرات کننده چندین هزار نفر بوده است و ده‌ها نفر مجروح و

ده‌ها نفر دستگیر شدند». «مصدق و حواریونش اولین جریان سیاسی بودند که از آغاز تا انتها از حمایت حرکت خمینی خودداری کردند»، و به همین دلیل مصدق اصلاً و ابداً تا پایان عمرش از پانزده خرداد و خمینی حمایت نکرد، و لذا به همین دلیل بود که خمینی در سال ۵۹ با اصطلاح «مردک کافر از مصدق یاد کرد». به هر حال خمینی که در روز سیزده خرداد ۱۳۴۲ پس از سخنرانی برای علیه رژیم دستگیر شده بود، در هیجده فروردین ۱۳۴۳ (پس از ۹ ماه) آزاد شد، و چهار آبان ۴۳ خمینی سخنرانی کاپیتولاسیون بر علیه آمریکا کرد که بالاخره در سیزده آبان ۴۳، او به ترکیه و از آنجا به نجف در عراق تبعید شد.

ماحصل آنچه که در جمع‌بندی خیزش پانزده خرداد می‌توانیم مطرح کنیم اینک:

الف - پانزده خرداد «نمایش شکست مشروطیت» بود و نشان داد که دیگر در جامعه ایران «مشروطیت قابل بازتولید نیست».

ب - پانزده خرداد، پس از شکست انقلاب مشروطیت، برای اولین بار باعث رهبری خمینی شد که تا سال ۱۳۵۷ ادامه داشت. البته در سال ۱۳۴۸ خمینی با طرح چند سخنرانی در مسجد انصاری، «ولایت‌فقیه خود را به‌عنوان ایدئولوژی حرکت خود در ادامه شیخ فضل الله نوری مطرح کرد». بر این مطلب بیافزاییم که این ولایت‌فقیه علاوه بر اینکه در سال ۵۷ به‌عنوان «گفتمان رهبری روحانیت درآورد»، در سال ۵۸ توسط تعیین قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی، «ولایت‌فقیه خمینی حاکم بدل به نظام و قانون حکومت گردید، که مدت ۴۴ سال است بر جامعه ایران سلطه می‌نماید».

ج - روحانیت تحت هژمونی خمینی از پانزده خرداد ۱۳۴۲ «نقطه شروع کسب قدرت سیاسی خود را استارت زد».

د - بدون فهم جوهر خیزش پانزده خرداد ۱۳۴۲، هرگز نمی‌توانیم به «فهم صحیح انقلاب ۵۷ تحت رهبری خمینی و در ادامه آن تکوین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دست پیدا کنیم».

ه - در جریان شورش پانزده خرداد ۴۲، «به‌خاطر اینکه هنوز خمینی از نظریه استبدادساز ولایت‌فقیه دست پیدا نکرده بود، به‌صورت حرکت ضد آزادی زنان و انقلاب سفید شاه - کندی استارت حرکت خود را زد».

دوم - سی خرداد سال ۶۰: «در سی خرداد ۶۰ ایستادگی جامعه ایران در مقابل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نبود، بلکه خیزش یک بخش از جامعه ایران در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بود». یادآوری می‌کنیم که سی خرداد ۶۰ در شرایطی انجام گرفت که «مردم ایران مدت ۹ ماه بود که در برابر تهاجم رژیم مستبد عراق به ایران، و اشغال بخش بزرگی از خاک ایران هنوز در برابر تهاجم نظامی عراق به کشور، در جبهه‌های جنگ تحت رهبری رژیم مطلقه فقهاتی شرکت می‌کردند، و روزانه ده‌ها بلکه صدها نفر کشته می‌دادند، و از آنجایی که هنوز چهره جنگ‌طلبانه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، برای جامعه ایران روشن نشده بود، هنوز شرکت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در جنگ فوق دفاعی می‌دانستند نه تهاجمی، و صدام حسین را متجاوز به خاک ایران می‌دانستند مع‌الوصف، همچنان که خمینی می‌گفت، «جنگ برای رژیم یک نعمت بود»، و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌توانست حتی جهت سرکوب گروه‌های سیاسی از طریق میدان جنگ با عراق سربازگیری نماید، و شاید بهتر باشد که بگوییم «هنوز توازن قوا در عرصه میدانی به سود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بود».

این واقعیتی بود که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در یکی از شماره‌های آخر آرمان مستضعفین

ایران تحت عنوان نامه سرگشاده به مسعود رجوی اعلام کرد که «برعکس اینکه رجوی در تحلیل‌های سیاسی خودش توازن قوا به سود سازمان مجاهدین خلق می‌داند، ما در آن نامه به مسعود رجوی اعلام کردیم که علاوه بر اینکه پروژه سی خرداد ۶۰، دست‌پرورده خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد که برای به تله انداختن گروه‌های سیاسی برانداز و در رأس همه آنها سازمان مجاهدین خلق این تله را پهن کرده است، سازمان مجاهدین خلق به‌عنوان رهبر و سر این جریان‌های سیاسی با پای خود وارد این تله می‌شوند، تا رژیم مطلقه فقهاتی به رهبری خمینی، بتواند تمامی این نیروها را در عرض یک سال یا کشته و یا دستگیری و اعدام و یا وادار به فرار از کشور بکند که البته این فاجعه کمتر از آنکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تصور می‌کرد توانست همه جریان‌های سیاسی اعم از مسلحانه و غیر مسلحانه حتی جریان‌های آگاهی‌بخش مثل آرمان مستضعفین را هم تار مار بکند.»

خلاصه آنچه که تا اینجا در باره سی‌ام خرداد ۶۰ گفته‌ایم، اینکه:

اولاً سی‌ام خرداد ۶۰ برنامه از پیش تنظیم شده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم جهت سرکوب تمامی نیروهای سیاسی بود.

ثانیاً هدف رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از سی‌ام خرداد ۶۰ سرکوب همه جریان‌های سیاسی اعم از مسلحانه و غیر مسلحانه و جریان‌های آگاهی‌بخش بود، به‌بیان‌دیگر رژیم مطلقه فقهاتی به‌دنبال آن بود که برای همیشه تمامی نیروهای مخالف خودش اعم از مسلحانه و غیر مسلحانه را قلع و قمع بکند.

ثالثاً برعکس تحلیل سازمان مجاهدین خلق که چنین می‌پنداشتند که «در عرصه توازن میدانی قوا، طرفداران مجاهدین خلق در موضع برتر میدانی

قرار دارند»، در آن شرایط به‌خصوص به‌خاطر حمله نظامی عراق به ایران طرفداران رژیم مطلقه فقهاتی و خمینی «در موضع برتری قرار داشتند». آنچه در این رابطه قابل توجه می‌باشد و آرمان مستضعفین در نامه سرگشاده خود به مسعود رجوی نوشتند، اینکه «رژیم مطلقه فقهاتی از دل عظیم‌ترین انقلاب توده‌ای تاریخ بیرون آمده است، نه از دل کودتا و تحمیل قدرت‌های امپریالیستی». لہذا به همین دلیل در آن شرایط، خمینی هم به‌خاطر پتانسیل انقلاب توده‌ای ۵۷، و هم به‌خاطر تجاوز عراق به خاک ایران، دارای پایگاه اجتماعی برتر از جریان‌های سیاسی و سازمان مجاهدین خلق قرار داشت.

رابعاً در شرایط سی‌ام خرداد ۶۰ وضعیت نیروی‌های سیاسی جامعه ایران یا به‌عبارت دیگر وضعیت نیروهای اپوزیسیون در یک دسته بندی بزرگ، نیروهای سیاسی اپوزیسیون جامعه ایران به دو دسته قابل تقسیم بودند.

دسته اول که در رأس آنها مجاهدین خلق قرار داشتند «دارای رویکردی بودند که مطابق آن معتقد بودند که قبل از نهادینه و تثبیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باید به‌صورت مسلحانه در برابر رژیم مطلقه فقهاتی ایستاد، و این رژیم را سرنگون کرد.»

دسته دیگر که در رأس آنها گروه آرمان مستضعفین ایران قرار داشت، بر این یاور بوده و هستند که «باید قبل از اینکه رژیم را از مردم ایران گرفت و سرنگون کرد، مردم را از رژیم بگیریم.»

استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در آن شرایط در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش وام گرفته از معلم کبیرمان شریعتی بدین ترتیب تبیین می‌شد، که باید تلاش کرد تا در بستر مبارزه درازمدت با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در چارچوب استراتژی خودآگاهی‌بخش، جنبش‌های اجتماعی صنفی و مدنی

و سیاسی خودجوش و خودسازمان‌ده و خود رهبری تکوین یافته از پایین در بستر حرکت آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران رشد کنند، و با رشد از پایین خود بتوانند علاوه بر فراهم کردن شرایط هر بیشتر ریزش پایگاه توده‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، توازن نیروها در عرصه میدانی به سود خود تغییر دهند.

خامسا مجاهدین خلق در روزهای قبل از سی‌ام خرداد ۶۰، بر این باور بودند که «ریزش نیروهای پایه اجتماعی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بسیار سریع است و قطعاً تهاجم مسلحانه ما به نیروهای این رژیم، به این ریزش سرعتی بیشتر می‌دهد». رهبری مجاهدین خلق یقین داشتند که «حکومت به سرعت قدرت بسیج و مشروعیت خود را از دست می‌دهد، آنها باور داشتند که نباید تعرض علیه حکومت را به بعد از استقرار این رژیم موکول کنیم»، آنها می‌گفتند «اگر رژیم می‌خشان قرص بشود، دیگر رفتنی نیستند»، بنابراین «نباید بگذاریم چنین بشود، اگر چنین بشود، سرکوب همه جریان‌های سیاسی قطعی است.»

آنچه از این تحلیل مجاهدین قابل توجه است اینکه «آنها هیچ‌گونه جایگاه و قدرتی برای جنبش‌ها و خیزش‌های خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر جمعی تکوین یافته از پایین قائل نبودند، و همه اعتقاد آنها بر این امر قرار داشت (و اکنون هم قرار دارد) که تنها و تنها این پیشاهنگان جدای از مردم که مجاهدین در رأس آنها می‌باشند، باید بر علیه رژیم بجنگند و رژیم را ساقط کند»، از نظر آنها غیر از این استراتژی هیچ راهی دیگر جهت سرنگون کردن رژیم وجود ندارد.

پر پیداست که عامل اصلی این رویکرد مجاهدین خلق این است که «قدرت باید از بالا بر علیه رژیم توسط پیشاهنگ شکل گیرد و انتقال قدرت باید از رژیم

به مجاهدین باشد نه مردم و توده‌ها تنها وظایفشان هواداری از سازمان مجاهدین خلق می‌باشد ولا غیر». عنایت داشته‌باشیم که این استراتژی کاملاً عکس استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین در ۴۸ سال گذشته حیات درونی و برونی خودشان می‌باشد، چرا که منهای اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «قدرت را از آن جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌ده تکوین یافته از پایین می‌دانند، و منهای اینکه وظیفه کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، راهبری حرکت جنبش‌های دینامیک تکوین یافته می‌باشد، نه رهبری، از همه مهمتر اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۸ سال گذشته، کسب قدرت سیاسی از بالا، به هر شکل آن غلط می‌باشد.»

همچنین از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۸ سال گذشته، «عامل شکست گفتمان چریک‌گرائی در دهه ۴۰ تا ۵۰ همین رویکرد مطلق کردن قدرت پیشاهنگی و نادیده گرفتن قدرت حرکت دینامیک توده‌ها بوده است.»

سوم - نهم خرداد ۱۳۷۱: «اعتلای خیزش منطقه طلاب مشهد به‌عنوان سرآغاز اعتلای حرکت جمعی و خودجوش و خیزشی مردم ایران برای علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است»، خیزش طلاب مشهد به قدری گسترده و و فراگیر بود که طبق گفته هاشمی رفسنجانی «در عرض دو ساعت، دو کیلومتر از شهر مشهد را به آتش کشیدند». علی ایحال، به همین دلیل می‌توانیم در باره خودویژگی‌های خیزش طلاب مشهد این چنین مطرح کنیم:

الف - پتانسیل توده‌ای این خیزش به حدی بوده است که در طول نهم خرداد ۱۳۷۱ تا پانزده فروردین ۱۳۷۴ حرکت خیزشی خودجوش و تکوین یافته از پایین، به بیش از ده شهر کوچک و بزرگ از جمله

خرداد ۸۸ در اعتراض به نتیجه انتخابات رئیس جمهوری دهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شکل گرفتند. مشخصات این جنبش عبارت بودند از:

۱ - این جنبش اعتراضی در شهرهای تهران، اصفهان، مشهد و شیراز و چند شهر دیگر در کمترین مدت گسترش پیدا کرد.

۲ - در قیاس با همه حرکت‌های خیزشی و جنبشی تا آن زمان، جنبش سبز ۸۸ از تداوم بیشتری برخوردار بوده است و مدت نزدیک به ۸ ماه از خرداد تا عاشورای ۸۸ در دی‌ماه دوام پیدا کرد.

۳ - بر اساس آمار رسمی «تنها در تهران ۴ میلیون نفر در تظاهرات شرکت کردند و بیش از ۳۸ نفر کشته و ده‌ها نفر زخمی و صدها نفر دستگیر و زندان شدند.»

۴ - اکثر کنش‌گران آن «از طبقه متوسط شهری و جنبش‌های شهری اعم از جنبش زنان و دانشجویی و غیره بودند.»

۵ - حضور طبقه کارگر و توده‌های فرودست حاشیه شهری نامحسوس بوده است.

۶ - این حرکت «در ابتدا از رهبری متمرکز و بسیج سازماندهی برخوردار بوده است.

۷ - «سرکوب خشن این جنبش توسط حزب پادگانی خامنه‌ای، سرانجام باعث رادیکالیزه شدن حرکت و جدایی بدنه از رهبری گردید». بدون شک «در این مرحله نقش جنبش دانشجویی کاملاً محسوس بوده است.»

پایان

شیراز، زاهدان، زنجان، ارومیه، مبارکه، قزوین و اسلامشهر و غیره گسترش پیدا کرده است.

ب - «پایه اجتماعی تمامی این خیزش‌های توده‌های فرودست و مستضعف حاشیه‌های شهری و یا شهرهای حاشیه‌ای بوده‌اند.»

ج - در تمامی این حرکت‌های خیزشی، «از وجود طبقه کارگر، طبقه متوسط شهری و دیگر جنبش‌های شهری خبری نبوده است.»

د - جوهر این حرکت‌های خیزشی «بسیج حرکت خودجوش و رهبری آن به صورت غیر سازماندهی شده از درون و پایین بوده است.»

ه - همچنین «احزاب سیاسی و نهادهای صنفی و مدنی هیچ نقشی در بسیج و سازماندهی این حرکت‌های خیزشی نداشتند.»

و - «تشکل‌های کارگری و دانشجویی و معلمان و غیره هرگز به این حرکت‌ها خودجوش خیزشی نپیوسته‌اند.»

ز - «جغرافیای این خیزش‌ها عمدتاً حاشیه‌های شهری و شهرهای اقماری مناطقی بوده‌اند که شکاف قدرت و ثروت در آنها و بالایی‌های قدرت به شدت محسوس بوده است.

ح - «محرک مستقیم این حرکت‌های گسترده شورشی، سقوط ناگهانی سطح زندگی و شوک ناشی از اجرای سیاست‌های اقتصادی در دولت هاشمی و تعمیق فقر و نابرابری بوده است.»

ط - در این دسته از اعتراضات، در واکنش به سرکوب دستگاه‌های چند لایحه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، پتانسیل بالایی برای توسل به خشونت متقابل وجود داشته است.

چهارم - خرداد ۸۸ جنبش سبز: این جنبش در

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

ایران از آغاز الی زماننا هذا در رابطه با جنبش دینامیک خودجوش و خودسازمانده صنفی و مدنی و قومیت‌های مختلف عبارت بوده است از:

الف - تکیه بر خودسازماندهی دینامیک،

ب - خودآگاهی یابی دموکراتیک آنها،

ج - خود رهبری جمعی درون‌زای تکوین یافته از پایین می باشد.

۴۷ - هدف همه مبارزه اعتراضی مردم ایران در طول ۴۴ سال گذشته اعم از جنبشی و خیزشی عبارتند از «اعتراض علیه زن‌ستیزی جنسیتی، ناامنی پایان‌ناپذیر اقتصادی، بردگی نیروی کار، فقر و فلاکت و ستم طبقاتی و ستم ملی و مذهبی، اعتراض به هر گونه تکوین قدرت از بالا جهت بسترسازی آغاز انقلاب عظیم اجتماعی و مدرن و انسانی در

۴۳ - در طول ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «اختلاف‌فاز میان جنبش آزادی‌خواهی (حول مطالبات مدنی، فرهنگی و اجتماعی) و جنبش مطالباتی برای نان یکی از ضعف‌های عمده حرکت تحول‌خواهانه ۱۵۰ ساله گذشته جامعه بزرگ ایران می‌باشد.»

۴۴ - در ۴۷ سال گذشته پیوسته و علی‌الدرام بر این باور بوده‌ایم که جامعه ایران «جنبشی‌ترین جامعه در جهان از مشروطیت الی الان می‌باشد» که در طول ۱۵۰ سال گذشته «حرکت تحول‌خواهانه خود با سمت‌گیری دموکراسی‌خواهانه و برابری‌طلبانه به دنبال سطوح بالایی از مطالبات می‌باشند.»

۴۵ - در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز الی الان در خصوص «سکولاریزاسیون» این پدیده به دو قسمت جدا از هم تقسیم شده است:

الف - سکولاریزاسیون حکومتی یا جدایی دین از حکومت.

ب - سکولاریزاسیون اجتماعی یا جدایی دین از جامعه که همان دیپولیزاسیون کردن جامعه یا فردی کردن دین می‌باشد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته «تنها به سکولاریزاسیون حکومتی یا جدایی دین از حکومت تکیه داشته است، اما هرگز به سکولاریزاسیون سیاسی یا جدایی دین از جامعه و سیاست اعتقادی نداشته است.»

۴۶ - وظیفه اصلی کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین

جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران برای رهایی مردم ایران از همه اشکال ستم و تبعیض و استثمار و استبداد و استحمار نو و کهنه حاکم بر مردم ایران می‌باشد.»

۴۸ - برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پیوسته و علی‌الدوام «جنبش زیست محیطی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران یک جنبش دموکراسی خواهانه می‌باشد چرا که بدون دموکراسی سیاسی و دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی در جامعه بزرگ ایران نمی‌توان به اهداف زیست محیطی رسید.»

۴۹ - جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۷ سال گذشته برای دستیابی به آن مبارزه می‌کند، جامعه‌ای است که:

اولاً در آن جامعه به‌جای طبقه و حزب مشخص در عرصه سیاسی - اقتصادی و اجتماعی حاکم است.

ثانیاً در آن جامعه ایده‌آل «جامعه مدنی جنبشی» بر «جامعه مدنی اجتماعی» غلبه دارد به عبارت دیگر «جامعه مدنی اجتماعی خودش را در عرصه جامعه مدنی جنبشی تعریف می‌کند.»

ثالثاً در آن جامعه ایده‌آل جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «آزادی اجتماعی» در کنار «آزادی فردی» وجود دارد و هرگز «هیچ‌کدام از این دو نوع آزادی در پای دیگری ذبح نمی‌شود.»

رابعاً در جامعه مورد ایده‌آل جنبش پیشگامان

مستضعفین ایران «تمامی افراد آن جامعه فارغ از جنسیت، مذهب، فرهنگ، قومیت، دارای حقوق شهروندی برابر می‌باشند»؛ یعنی «در جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تمامی افراد آزاد و دارای حقوق برابر می‌باشند.»

۵۰ - در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته این «دموکراسی است که سوسیالیزه می‌شود» نه اینکه این «سوسیالیسم است که دموکراتیزه می‌گردد»، چرا که تجربه مارکس و مارکسیسم از نیمه دوم قرن نوزدهم تا آخر قرن بیستم نشان داده است که «دموکراتیزه کردن سوسیالیسم امری غیر ممکن می‌باشد.»

۵۱ - دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (با تاسی از اندیشه‌های معلم کبیرمان شریعتی) «تنها یک سیستم توزیع نیست، بلکه یک فلسفه زندگی است و اختلاف‌شان با سرمایه‌داری در شکل نیست، بلکه در محتوا است، سخن از دو نوع انسان و دو نوع جامعه متضاد می‌باشد.»

۵۲ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پیوسته و علی‌الدوام «اگر چه هرگز حاضر نمی‌شود که عدالت را با آزادی طاق بزند، به همان اندازه حاضر نمی‌شود که آزادی را با عدالت تک مؤلفه‌ای (آن چنانکه مارکس و مارکسیسم در ۱۵۰ سال گذشته بر آن پای می‌فشارند) طاق بزند.»

۵۳ - از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران همیشه «تحت تأثیر آگاهی‌های تئوریک است که انرژی کنش‌گران می‌تواند در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی آزاد بشود»، معنای دیگر این عبارت آن است که «بدون آگاهی تئوریک امکان دستیابی به انرژی پراکسیسی کنش‌گران سیاسی - اجتماعی برای پیشگامان وجود ندارد.»

الف - پیشگامان مستضعفین ایران (در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی جامعه بزرگ ایران) باید تبدیل بشوند به پیشگام ارگانیک جامعه، نه پیشتاز و نه پیشرو و نه پیشاهنگ جامعه ایران.

ب - پیشگامان مستضعفین ایران در مسیر رهایی جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران باید به سوسیالیسم و دموکراسی برسند نه برعکس.

ج - پیشگامان مستضعفین ایران «در همه عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مخالف پوپولیسم یا مبهم و عام سخن گفتن و یا عوام‌گرایی و عوام‌فریبی می‌باشند.»

د - از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «تاریخ بشر اساساً تاریخ مبارزه آنها برای تغییر شرایط زندگی آنها به لحاظ فرهنگی و اقتصادی و سیاسی می‌باشد.»

ه - از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «نه سوسیالیسم و نه دموکراسی از بالا حاصل نمی‌شوند، هر دو باید از پایین توسط شوراها و جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌ده و

خودرهبر دموکراتیک جمعی تکوین یافته از پایین حاصل بشوند.»

۵۴ - پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۷ گذشته پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده و هستند که «تا زمانی که در جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران جامعه مدنی جنبشی نتواند به صورت سراسری نهادینه بشود» و «تا زمانی که جامعه مدنی اجتماعی در جامعه بزرگ ایران نتواند خودشان را در جامعه مدنی جنبشی حل نمایند» حتی «اگر صد تا انقلاب دیگر هم در جامعه ایران بشود و صد تا حکومت هم برود و بیاید، باز جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران نمی‌تواند "به دموکراسی نهادینه‌شده" دست پیدا کند.»

۵۵ - پیشگامان مستضعفین ایران پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده و هستند که «آنچه که از آزادی مهم‌تر می‌باشد، برابری در آزادی است» چرا که در جامعه‌ای که عده‌ای سواره و عده‌ای پیاده حرکت می‌کنند «آزادی در خدمت سواره‌هاست، نه برای پیاده‌ها. در گفتمان ما همه افراد جامعه باید برابری و آزادی داشته باشند.»

ادامه دارد

ما چه می‌گوئیم؟

جامعه‌ای است که در آن دموکراسی همچون جزئی غیر قابل تفکیک از سوسیالیسم می‌باشد، نه همچون وسیله‌ای که بعد از وصول به هدف باید دور انداخته شود.»

آخرین کلام اینکه «جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که ما به‌دنبال آن هستیم، جامعه‌ای است که در آن هر عنصر آن می‌تواند در آزادی کامل و بدون نقض شرایط اساسی این جامعه، همه استعدادها و توانائی‌هایش را تکامل بدهد و به کار گیرد.»

یازدهم - «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به‌عنوان یک جنبش، پیکار برای دگرگون‌سازی در راستای آزادی، برابری و همبستگی همه گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران است که البته این پیکار، یک پیکار زمینی است و باید در بستر جنبش‌های تکوین یافته از پایین، مستضعفین بالنده، چه در جبهه آزادی‌خواهانه اقشار میانی و چه در جبهه اردوگاه عظیم کار و زحمت اعماق

«جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که ما به‌دنبال آن هستیم جامعه‌ای است که با پیشرفت علم و تکنولوژی و تکامل وسایل تولید و رشد آگاهی فردی و جمعی در آن رفته رفته حقوق شهروندی هم در آن کامل‌تر و جامع‌تر می‌شود تا جایی که امر دموکراسی در آن بر پایه میزان مشارکت همه افراد جامعه در قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی تعریف می‌شود که این مشارکت مردم نهایتاً باعث جایگزینی دموکراسی مستقیم به‌جای دموکراسی نیابتی می‌گردد و با آن مردم از محل زندگی و محیط کار خود، مستقیماً امنیت و تولید و توزیع و خدمات و سرنوشت سیاسی و اقتصادی خودشان را مدیریت می‌کنند.»

«جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که ما به‌دنبال آن هستیم، جامعه‌ای است که در آن دموکراسی همچون جزئی غیر قابل تفکیک از سوسیالیسم می‌باشد، نه همچون وسیله‌ای که بعد از وصول به هدف باید دور انداخته شود.»

آخرین کلام اینکه «جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که ما به‌دنبال آن هستیم، جامعه‌ای است که در آن هر عنصر آن می‌تواند در آزادی کامل و بدون نقض شرایط اساسی این جامعه، همه استعدادها و توانائی‌هایش را تکامل بدهد و به کار گیرد.»

«جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که ما به‌دنبال آن هستیم جامعه‌ای است که با پیشرفت علم و تکنولوژی و تکامل و وسایل تولید و رشد آگاهی فردی و جمعی در آن رفته رفته حقوق شهروندی هم در آن کامل‌تر و جامع‌تر می‌شود تا جایی که امر دموکراسی در آن بر پایه میزان مشارکت همه افراد جامعه در قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی تعریف می‌شود که این مشارکت مردم نهایتاً باعث جایگزینی دموکراسی مستقیم به‌جای دموکراسی نیابتی می‌گردد و با آن مردم از محل زندگی و محیط کار خود، مستقیماً امنیت و تولید و توزیع و خدمات و سرنوشت سیاسی و اقتصادی خودشان را مدیریت می‌کنند.»

«جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که ما به‌دنبال آن هستیم،

جامعه بزرگ ایران، به‌عنوان فاعل آن شکل بگیرد» بنابراین «هدف دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مشارکت جامعه در شکل دادن و به انجام رساندن و کنترل مدیریت امور عمومی و مداخله دادن مردم و جامعه به‌منظور تضمین شکوفایی تمام‌عیار آنها هم به‌صورت فردی و هم به‌صورت جمعی است». البته همین تأکید بر جامعه دموکراتیک مشارکتی و مبتنی بر نقش آفرینی در سپهر اقتصادی نیز مشاهده می‌شود؛ یعنی «در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تأکید بر خودمدیریتی یا مدیریت اشتراکی و تعاونی بر تمامی شکل‌ها و نیز تأکید بر مشارکت فعالانه آگاهانه و مشترک است.»

ما می‌گوییم جوهر اساسی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، پدید آوردن شرایطی در جامعه است برای آنکه افراد بتوانند ظرفیت‌های‌شان را شکوفا سازند.

ما می‌گوییم دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به‌عنوان بدیل مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته و فقهاتی حاکم، باید نظام ارگانیکی باشد که برای دستیابی به آن نیاز به شکوفایی همه جامعه است نه بخش یا طبقه‌ای از جامعه.

دوازدهم - در جامعه امروز ایران که سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته و فقهاتی حاکم که در زیر قدرت مطلقه ولایت‌فقیه، ۴۳ سال است که تقدیس می‌شود و باندهای مافیایی نظامی و آخوندی با رویکرد غارت و غنیمتی مانند اختاپوس بر این سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته سلطه پیدا کرده‌اند، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع عادلانه و دموکراتیک و اجتماعی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات) تنها بدیل و تنها آلترناتیو و تنها چشم

اندازی است که می‌تواند جامعه بزرگ ایران را در بستر مبارزه سلبی و ایجابی ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استعمار به دروازه‌های رهایی از استثمار و استبداد و استعمار و سلطه زر و زور و تزویر حاکم بکشاند، زیرا در کشوری که در طول ۴۳ سال گذشته، بی‌حقوقی همگانی بر آن حاکم بوده است و همه اقشار لایه‌ها و طبقات از طبقه متوسط شهری تا گروه‌های اعماق جامعه ایران توسط حاکمیت مطلقه فقهاتی و مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته و فقهاتی حاکم به استثمار و استبداد و استعمار کشیده‌اند، برای رهایی از ستم استبداد و استثمار و استعمار و تبعیض‌های جنسیتی و طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و مذهبی و نژادی و قومیتی و غیره حاکمیت مطلقه فقهاتی، راهی جز تکیه بر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع عادلانه و اجتماعی و دموکراتیک قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات) توسط عضله نیرومند شوراهای فراگیر و همگانی و سراسری (خودجوش و خودرهبر و خودسازمان‌ده و تکوین یافته از پایین) همه شهروندان جامعه بزرگ ایران وجود ندارد.

ما می‌گوییم در این شرایط که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با سلطه تئوکراتیک خود مدت ۴۳ سال است که آزادی و عدالت اجتماعی در جامعه بزرگ ایران را به‌صورت همه جانبه به چالش کشیده‌است، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع عادلانه و دموکراتیک و اجتماعی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات)، تنها آلترناتیو و تنها بدیلی است که می‌تواند نظام سلطه استبدادگر و استثمارگر و استعمارگر حاکم را به‌صورت سلبی و ایجابی و به‌صورت همه جانبه به چالش بکشد.

ما می‌گوییم رشد فراگیر جنبش‌های مطالبه‌محور

درد مشترک همه گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران در آمده است و لذا در همین رابطه است که در طول ۴۳ گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی شعار مشترک همه جامعه بزرگ ایران این بوده است که:

کائن درد مشترک جدا جدا درمان نمی‌شود

ما می‌گوییم، در کادر شعار و برنامه و رویکرد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع عادلانه و دموکراتیک و اجتماعی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات) توسط عضله نیرومند شوراهای خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر و تکوین یافته از پایین و فراگیر و همگانی و سراسری همه شهروندان است که جایگاه سوسیالیسم و دموکراسی در جامعه بزرگ ایران قابل تبیین و تعریف می‌باشد.

چهاردهم - در این شرایط که جنبش‌های مطالباتی مدنی و صنفی و سیاسی جامعه بزرگ ایران (اعم از جنبش کارگران، جنبش معلمان، جنبش زنان، جنبش دانشجویان، جنبش بازنشستگان، جنبش کارمندان و مزدبگیران تا حاشیه‌نشینان و غیره) که در روند رشد و اعتلای همه جانبه افقی و عمودی قرار گرفته‌اند، هیچ نیرویی به استثنا جنبش هواداران دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای قادر به پاسخ‌گویی کنش‌گران جنبش‌های عدالت جوی سه مؤلفه‌ای آزادی‌خواه و برابری‌طلب و رهائی‌بخش، توسط پیوند شعار آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم نمی‌باشند. ◀

ادامه دارد

صنفی و مدنی و سیاسی خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر و تکوین یافته از پایین در این شرایط در جامعه بزرگ ایران که در عرصه خیابان و کارخانه و اداره توسط جنبش‌های اعتصابی و آکسیونی زمین را در زیر پای قدرت زر و زور و تزویر حاکم به لرزه در آورده‌اند خود نشانگر جایگاه بی‌بدیل آلترناتیو دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و استراتژی آگاهی‌بخش با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۶ سال گذشته (از خرداد سال ۱۳۵۵ الی الان چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) می‌باشد.

ما می‌گوییم مبانی استراتژی آگاهی‌بخش با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی جنبش پیشگامان مستضعفین در شرایط تندپیچ امروز جامعه بزرگ ایران عبارتند از:

۱ - در موضع سلبی افشاگری ماهیت و سیاست‌های ارتجاعی رژیم حاکم.

۲ - در موضع ایجابی تلاش جهت آگاهی‌گری در راستای کمال عینی، ذهنی و سازمان‌یابی و راهبری (نه رهبری) کنش‌گران جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر و تکوین یافته از پایین در اشکال مختلف قومیتی و طبقاتی و اجتماعی و صنفی و مدنی و سیاسی و مذهبی و غیره حاکم.

سیزدهم - در طول ۴۳ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، به علت گستردگی استخوان‌سوز نظام استبدادگر و استثمارگر و استثمارگر حاکم، درد دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا درد مبارزه آزادی‌خواهانه در پیوند مبارزه برابری‌طلبانه و رهائی‌بخش، به صورت

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

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

در بوته پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی کنش‌گران

جنبش پیشگامان، چه دستاوردی به همراه داشته است؟

باشند، لازم است که با دیکتاتور در بستر نظام دیکتاتوری مبارزه کنند و با استثمار در کادر مبارزه با مناسبات استثمارساز مبارزه کنند و با استثمار در بستر مبارزه با نظام استثمارساز مبارزه کنند.»

۱۰ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز تا کنون (از خرداد ۱۳۵۵ الی الان) پیوسته بر این باور بوده است که «شرایط عینی حرکت تحول‌خواهانه در جامعه بزرگ ایران همین تبعیض‌های مختلف طبقاتی، جنسیتی، سیاسی، قومی، مذهبی، نژادی و حجم و شدت استثمار و بهره‌کشی و فقر گسترده و غارت سرمایه‌های مردم ایران و بی‌حقوقی توده‌ها و ابعاد گسترده بی‌عدالتی و ظلم در جامعه تحت حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد». البته این «شرایط عینی در دیسکورس معلم کبیرمان شریعتی همین دیالکتیک موجود در جامعه ما می‌باشد». لذا در این رابطه است

بدین ترتیب است که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی معتقد است، «بدون اصلاح انقلابی و یا انقلاب اصلاحی فرهنگی و اجتماعی توسط اسلام بازسازی شده تطبیقی، حتی اگر صد بار دیگر هم در جامعه ایران انقلاب صورت بگیرد باز استبداد و دیکتاتوری در شکلی مخوف‌تر از گذشته در جامعه ایران بازتولید می‌شود». آنچنانکه در این رابطه در سال ۵۷ شاهد بودیم که «با تغییر دیکتاتوری شاه، دیکتاتوری شیخ به شکلی مخوف‌تر بازتولید گردید» بنابراین، در این شرایط تندپیچ تاریخ جامعه ایران، «اگر دیکتاتوری شیخ در بستر به چالش کشیده شدن همزمان عین و ذهن تاریخی و اجتماعی به صورت دو مؤلفه‌ای سلبی و ایجابی از پائین توسط جنبش‌های خودش دینامیک انجام نگیرد و مناسبات استثمارگریانه و استثمارگریانه و استبدادگریانه به صورت ساختاری به چالش کشیده نشود، باز هم در فرایند پسا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در کشور ایران شاهد بازتولید استبداد مخوف‌تر از استبداد شاه و شیخ خواهیم بود». علی‌ایحال، «از بین رفتن دیکتاتوری در هر شکل آن در جامعه بزرگ ایران تنها در گرو به چالش کشیدن همزمان سیستم استثمارگریانه و سیستم استثمارگریانه و سیستم استبدادگریانه در عرصه عین و ذهن تاریخی و اجتماعی جامعه ایران می‌باشد». نباید فراموش کنیم که «سیستم استبدادساز غیر از استبداد است». آنچنانکه «سیستم استثمارساز غیر از خود استثمار است»؛ و «سیستم استثمارساز هم غیر از خود پدیده استثمار می‌باشد»؛ و «نظام دیکتاتوری، غیر از دیکتاتور است.»

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که «هر فردی با هر خصیصه‌ای هر چند حتی خصیصه فردی هم وارد رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بشود، در تحلیل نهائی هرگز عملکردی بهتر از ۴۳ سال گذشته افراد در این رژیم نخواهند داشت». پس برای اینکه «کنش‌گران جنبش پیشگامان بتوانند حرکتی بر پایه اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی داشته

که «از نظر شریعتی وظیفه و رسالت کنش گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، انتقال این دیالکتیک از شرایط عینی به وجدان و خود آگاهی مردم می‌باشد»؛ و باز در همین رابطه است که «در رویکرد شریعتی تنها با انتقال این دیالکتیک از شرایط عینی، آن هم در شکل مشخص و کنکرت آن (نه به صورت ذهنی و مجرد و عام و انتزاعی و کلی) شرایط ذهنی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی فراهم می‌گردد»؛ و صد البته تنها با این رویکرد است که «شرایط ذهنی در تحلیل نهائی همان موتور کوچکی است که می‌تواند موتور بزرگ را به حرکت درآورد.»

در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز تا کنون (از خرداد ۱۳۵۵ الی الان) (چه در فرایندهای درونی و برونی و چه در فاز عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده است که «موتور کوچکی که می‌تواند موتور بزرگ را در جامعه بزرگ ایران به حرکت درآورد، نه پیشاهنگ و نه پیشرو است بلکه فقط و فقط این موتور کوچکی که می‌تواند به صورت دینامیک و تکوین یافته از پائین موتور بزرگ را به حرکت درآورد، همان شرایط ذهنی تکوین یافته بر پایه انتقال دیالکتیک شرایط عینی می‌باشد». لذا در این رابطه است که باید داوری کنیم که تحلیل بیژن جزنی در کتاب «نبرد با دیکتاتوری فردی شاه» غلط می‌باشد، زیرا او معتقد است که: «از آنجائیکه با وجود دیکتاتوری توده‌ها به مبارزه دست نمی‌زنند، در نتیجه سرنیزه رژیم را هم روی سینه خود لمس نمی‌کنند و جدی بودن اختناق و ضرورت مبارزه با رژیم را به خوبی درک نمی‌کنند و آنها به مبارزه حاد و جدی بر علیه دیکتاتوری کشیده نمی‌شوند که حاصل آن می‌شود که تضادها تشدید پیدا نکند و شرایط ذهنی فراهم نشود». لذا در این

رابطه است که او بر این باور است که «برای مقابله با این شرایط، پیشاهنگ مسلح باید دست‌ها را بالا بزند و موازنه‌ها را بر هم بزند و این شرایط را تغییر بدهد» به بیان دیگر از نظر بیژن جزنی، «نخست باید سد دیکتاتوری را کنار زد و یا به عقب راند تا شرایط باز و نیمه باز حاکم گردد و توده‌ها نترسند و انگیزه پیدا کنند و به مبارزه دست بزنند و بعد در بستر رشد مبارزه اقتصادی و سیاسی اقشار و طبقات مختلف صف خلق، در زیر چتر حمایت پیشاهنگ مسلح، نهایتاً تضادها آنقدر تشدید می‌گردد و حاد می‌شود که اوضاع بحرانی می‌گردد و موقعیت انقلابی مهیا می‌شود و توده‌ها آماده انقلاب می‌گردند». آنچه در اینجا می‌توانیم در نقد گفته‌های بیژن جزنی مطرح کنیم اینک:

اولاً در گفته‌های فوق جزنی «بین شرایط عینی و شرایط ذهنی تحول جامعه مرزبندی نشده است» و لذا در همین رابطه است که جزنی در عبارات فوق حتی «شرایط عینی انقلاب را هم از موقعیت انقلابی جدا نمی‌کند.»

ثانیاً در عبارات فوق جزنی بر این باور است که «علت اینکه توده‌ها سرنیزه رژیم را روی سینه خود احساس نمی‌کنند، این است که آنها با رژیم مبارزه نمی‌کنند» بنابراین در این رابطه است که جزنی معتقد است که «اگر توده‌ها مبارزه نکنند می‌توانند دیکتاتوری رژیم را احساس نمایند». بدون شک «این نگاه جزنی به مبارزه و پراتیک خود به خود مردم، در برابر دیکتاتوری حاکمیت امری ایده‌آلیستی می‌باشد». چراکه آنچه که باعث می‌گردد تا توده‌ها توان احساس استبداد حاکم نکنند، همان ضعف و خلاء شرایط ذهنی در جامعه است تا آنجا که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم «در خلاء یا ضعف شرایط ذهنی نسبت به شرایط عینی، هر قدر هم که شرایط عینی برای حرکت توده‌ها بیشتر فراهم باشد به قول معلم کبیرمان شریعتی این شرایط عینی

آماده هرگز نمی‌تواند باعث حرکت توده‌ها بشود.»

ثالثاً در عبارات فوق جزئی معتقد است که «در خلاء و ضعف شرایط ذهنی جهت حرکت توده‌ها آنچه که می‌تواند جایگزین این خلاء و ضعف شرایط ذهنی برای حرکت توده‌ها بشود (نه تکمیل شرایط ذهنی توسط انتقال کنکرت دیالکتیک شرایط عینی به وجدان و احساس توده است بلکه برعکس) تنها مبارزه پیشاهنگ مسلح است که خلاء شرایط ذهنی بر طرف می‌گردد و پیشاهنگ مسلح با بر هم زدن موازنه و شکستن سد دیکتاتوری و شکستن ترس توده‌ها و تشدید تضادها و مهیا کردن موقعیت انقلابی توده را به حرکت درمی‌آورند». بدون تردید پروسه چریک‌گرائی جریان بیژن جزئی از بهمن ۴۹ در سیاهکل تا تیرماه ۱۳۵۵ در مهرآباد جنوبی و از پس آن شکست همه جانبه استراتژی چریک‌گرائی در سال ۵۵ و اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران در فرایند پسا شکست استراتژی چریک‌گرائی همه و همه نشان دهنده اشتباه جزئی «در تعریف استراتژی حرکت پیشاهنگ به جای شرایط ذهنی حاصل شرایط عینی می‌باشد» چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم (برعکس رویکرد جزئی در خصوص عامل به حرکت در آوردن توده‌ها) آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید «فقط و فقط شرایط ذهنی یا انتقال دیالکتیک از متن شرایط عینی به وجدان و آگاهی و احساس توده‌ها است که می‌تواند جامعه را به حرکت درآورد نه آلترناتیو دیگری.»

رابعاً جزئی در کتاب «نبرد با دیکتاتوری فردی شاه»، در بخشی تحت عنوان خصلت سیاسی سرمایه‌داری وابسته مطرح می‌کند که: «روبنای سیاسی سرمایه‌داری وابسته، دیکتاتوری بورژوازی کمپرادور است که با حمایت امپریالیست‌ها در طول حیات سیستم پاسدار مناسبات نابرابر اجتماعی است.»

باری، آنچنانکه فوقاً هم در این رابطه مطرح کردیم، ممکن است «اینگونه داوری بیژن جزئی صحت داشته باشد، اما حداقل در طول ۵۹ سال گذشته که نظام سرمایه‌داری در کشور ایران توسط رفرم ارضی شاه - کندی (از سال ۴۱ - ۴۲ الی الان) در ایران استقرار پیدا کرده است، در کشور ایران حتی با رویکرد انطباقی، این داوری جزئی قابل انطباق نمی‌باشد، چه رسد که با رویکرد تطبیقی بخواهیم به این ادعای جزئی نگاه کنیم». البته در ادامه نقد رویکرد جزئی، بهتر است در همین جا نگاهی هم به رویکرد مسعود احمدزاده در کتاب «مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک» داشته باشیم، زیرا در طول ۵۹ سال گذشته پسا استقرار سرمایه‌داری در جامعه ایران، «روبنای سیاسی سرمایه‌داری وابسته نفتی و رانتی و حکومتی ایران چه در شکل شاه و چه در شکل شیخ آن، اگرچه پیوسته پاسداری از نظام سرمایه‌داری یکی از وظیفه‌های محوری خود تعریف می‌کرده‌اند و می‌کنند، ولی هرگز نظام سیاسی حاکم آنچنانکه مسعود احمدزاده در کتاب مبارزه مسلحانه هم استراتژی و هم تاکتیک می‌گوید حاکمیت سیاسی (چه در شکل شاه و چه در شکل شیخ) به عنوان سگ زنجیری امپریالیسم‌های شرق و غرب نبوده‌اند» و از این جهت باید داوری که هم شعار مسعود احمدزاده (که می‌گوید: «مرگ بر امپریالیسم و سگ‌های زنجیری‌اش») و هم شعار بیژن جزئی (که می‌گوید: «مرگ بر شاه دیکتاتور و حامیان امپریالیستیش») دارای اشکالاتی می‌باشد، چراکه در هر دو شعار «تمامی عملکرد دستگاه سیاسی شاه و شیخ را به نحوی مولود وابستگی به امپریالیسم و وابستگی سرمایه‌داری می‌دانند و هیچ عرصه‌ای برای دیکتاتوری فی نفسه شاه و شیخ باقی نمی‌گذارند.»

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

آزاد طبقه متوسط شهری به سمت حاشیه‌نشین‌ها باعث سرنگونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و یا باعث خیزش‌های ملی در سطح کشوری می‌گردد». البته در رویکرد غلط آنها در صورت تحقق هر کدام از این امور شرایط برای کسب قدرت سیاسی جریان خاص آنها هم فراهم می‌گردد، بی‌خبر از اینکه نه تنها فروپاشی اقتصادی باعث سرنگونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نمی‌شود، بلکه آنچنانکه امروز شاهد هستیم، باعث پادگانی شدن همه نهادهای قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه نگون‌بخت ایران می‌گردد. از همه مهم‌تر اینکه سقوط جامعه ایران به زیر خط فقر و حتی فقر مطلق هم تنها حاصلی که به بار می‌آورد بیشتر شدن جمعیت نیازمند به صدقه‌های حکومتی و در نتیجه تن دادن آنها به ظهور

تاسعا جریان‌های خارج‌نشین در طول ۴۳ سال گذشته، به خاطر اینکه هرگز اعتقادی به آسیب‌شناسی حرکت خاص خودشان در بستر پراتیک اجتماعی سیاسی نداشته‌اند و از آنجائیکه همه آنها پیروزی حرکت خودشان را در جدائی با دیگر جریان‌های جامعه سیاسی تعریف می‌کنند و همه آنها بر این باورند که من مصیبت و خصم مخطی، هرگز اعتقادی به آسیب‌شناسی خارج‌نشین‌ها به عنوان یک واقعیت ندارند. مع‌هذا، در این رابطه است که در طول بیش از چهار دهه گذشته ما شاهد یک آسیب‌شناسی جدی از ۸ میلیون خارج‌نشین توسط خود خارج‌نشین‌ها نبوده‌ایم. البته تا دلت بخواهد از صبح تا شب در فضای مجازی به جای نقد و انتقاد سازنده یکدیگر را به دشنام و فحش می‌کشند. پر واضح است که همین رویکرد باعث شده است که در طول چهار دهه گذشته حتی یک مثقال تئوری تطبیقی (نه خروارها تئوری انطباقی ترجمه شده) از این‌ها برای کنش‌گران اردوگاه جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی داخل کشور، حاصل نشود. عاشرًا جریان‌های خارج‌نشین از آنجائیکه در بستر رویکرد خود به داخل کشور بیشتر به دنبال یاری‌گیری و تهیه پیاده نظام برای جریان خاص خود می‌باشند و در این رابطه تنها خیزش‌های متمیزه معیشتی و بی‌سر و بی‌برنامه و بی‌استراتژی و بی‌تاکتیک حمایت می‌کنند، همین امر باعث گردیده که «آنها برای تحقق خیزش‌های معیشتی متمیزه، از فقر روزافزون مردم نگون‌بخت ایران توسط تحریم‌های استخوان‌سوز و خانمان‌سوز اقتصادی جهان سرمایه‌داری به سرکردگی امپریالیسم آمریکا به صورت مستقیم و غیر مستقیم حمایت می‌کنند». چرا که در باور آنها، این غلط نهادینه شده است که «فروپاشی اقتصادی و فقر روزافزون مردم ایران و سقوط

پوپولیسیم در جامعه ایران می‌باشد.

۸ - در ص ۴۸۱. سطر ۶ (م. آ - ج ۲۰) شریعتی به دنبال آن است که «جایگاه برتر مبارزه ضد سرمایه‌داری یا مبارزه با استثمار طبقاتی و استثمار انسان از انسان را در جامعه ایران تبیین نماید». او لازمه «تحقق دموکراسی در جامعه را حق شهروندی برابر برای همه افراد جامعه به صورت علی السویه تعریف می‌نماید»؛ و آنچنانکه در عبارات فوق تاکید می‌نماید، «او زندگی برادرانه جز بر پایه زندگی برادرانه آن هم به صورت علی السویه برای همه افراد جامعه امکان‌پذیر نمی‌داند». او «عامل اصلی تبعیض و نابرابری مناسبات سرمایه‌داری می‌داند» و دلیل این امر هم آن می‌داند که «در نظام سرمایه‌داری غارت رنج اکثریت عظیم زحمتکشان بستر ساز گنج اقلیت طبقه سرمایه‌دار می‌گردد». او همچنین «بنیاد نظام سرمایه‌داری را بر رقابت و بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار می‌داند». او معتقد است که «در نظام سرمایه‌داری انسان به دو قطب متخاصم گنجور و رنجور تقسیم می‌شود و طبقه‌ای به وسیله طبقه دیگر استثمار می‌شود». او در عبارات فوق «مهم‌ترین مسئولیت اجتماعی پیشگامان را در جهاد برای تحقق توحید طبقاتی در جامعه تعریف می‌کند» و می‌گوید:

«کسی روشنفکر است که صف‌بندی جدیدی را که زمان اجتماعی ایجاب می‌کند درست 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 توسط زندگی برادرانه دارای زندگی برادرانه می‌شوند. چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت و بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار است و انسان‌ها را به دو قطب متخاصم گنجور و رنجور تقسیم می‌کند و طبقه‌ای به وسیله طبقه‌ای دیگر استثمار و استخدام می‌شوند اخلاق ساخت... 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 می‌کند» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۸۱ - سطر ۳).

۹ - در ص ۴۸۴ سطر ۱۰ (م. آ - ج ۲۰) شریعتی در تبیین جایگاه ایدئولوژی در حرکت پیشگامان بر این باور است که:

الف - «ایدئولوژی وسیله‌ای برای عمل نیست، برعکس، عمل است که وسیله‌ای برای تحقق ایدئولوژی و مخلوق آن می‌باشد.»

ب - «هدف ایدئولوژی در نخستین مرحله شناخت واقعیت است و در مرحله بعدی است که ایدئولوژی به دنبال خلق ارزش و کشف مسئولیت می‌باشد.»

ج - ایدئولوژی در رویکرد شریعتی «انسان را در تمامی ابعاد وجودی‌اش مطرح می‌کند.»

د - ایدئولوژی در منظومه معرفتی شریعتی، «تاریخ را در تمامی مراحل اجتماعی‌اش تعقیب می‌نماید.»


۱۰ - در ص ۴۹۸ سطر ۱۸ (م. آ - ج ۲۰) شریعتی به تبیین جایگاه پیشگامان در جامعه در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش می‌پردازد؛ و در این رابطه بر این باور است که:

اولاً «کار پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش رهبری کردن جامعه نیست، بلکه برعکس کار آنها راهبری جامعه به سمت یک حرکت رو به جلو می‌باشد، آن هم توسط آگاهی‌گری و سازمان‌یابی آنها». او بر این باور است که «رسالت پیشگامان خودآگاهی دادن به متن جامعه آن هم از طریق نقد قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی حاکم می‌باشد» به بیان دیگر در رویکرد شریعتی «پیشگامان از کانال نقد قدرت سه مؤلفه‌ای به صورت سلبی و ایجابی است که می‌توانند آگاهی‌های مشخص و کنکرت را در احساس و وجدان کنش‌گران جامعه نهادینه بکنند.»

ثانیاً شریعتی در تبیین رسالت خودآگاهی‌بخش پیشگامان، «از طریق نقد سلبی و ایجابی سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر، بیش از همه به خودآگاهی طبقاتی، در عرصه نقد قدرت اقتصادی حاکم و در راستای مبارزه طبقاتی با طبقه حاکم توسط استثمار شدگان بهاء می‌دهد». او می‌گوید:

«بنابراین روشنفکر رسالتش رهبری کردن سیاسی جامعه نیست. رسالت روشنفکر خودآگاهی دادن به متن جامعه است، فقط و فقط همین و دیگر هیچ اگر روشنفکر بتواند به متن جامعه خودآگاهی بدهد، از متن جامعه قهرمانانی برخواهند خاست که لیاقت رهبری کردن خود

روشنفکر را هم دارند؛ و تا وقتی که از متن مردم قهرمان نمی‌زاید، روشنفکر رسالت دارد؛ یعنی که روشنفکر رسالتش دادن خودآگاهی طبقاتی است در مقابل طبقه استثمارگر، بنابراین تمام رسالت روشنفکر در این جور خودآگاهی دادن است» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۹۹ - سطر ۱۲).

۱۱ - در ص ۵۰۰ سطر ۱۲ (م. آ - ج ۲۰) شریعتی مبارزه پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و بر پایه نقد سلبی و ایجابی سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر، «یک مبارزه درازمدت می‌داند که گاه‌ها و بعضاً ممکن است که حتی دو نسل و یا سه نسل هم به درازا بکشد». یادمان باشد که شریعتی در نقد انقلاب مشروطیت و در مقایسه بین انقلاب مشروطیت و انقلاب کبیر فرانسه بر این باور است که «علت شکست انقلاب مشروطیت و علت نهادینه شدن انقلاب کبیر فرانسه در این بوده است که انقلاب کبیر فرانسه با بیش از یک قرن کار روشن‌گری و آگاهی‌بخشی تکوین پیدا کرده است، اما انقلاب مشروطیت با چند فتوای روحانیت شیعه به انجام رسید». اینکه این داوری شریعتی در باب انقلاب مشروطیت تا چه اندازه همه جانبه است موضوعی نیست که بخواهیم در اینجا به تبیین و کالبد شکافی آن بپردازیم، چرا که در شماره‌های گذشته نشر مستضعفین (ارگان عقیدتی، سیاسی، جنبشی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) به صورت کامل در این رابطه صحبت کرده‌ایم. 

ادامه دارد

«حقیقت دموکراسی»

«حقیقت سوسیالیسم» و

«حقیقت جامعه مدنی»

است که آنچنانکه «اراده عمومی در دستگاه نظری جان لاک باعث ضایع شدن آزادی فردی و مالکیت خصوصی و دموکراسی می‌شود همین اراده جمعی یا اراده عمومی در دستگاه روسو خود ضامن برابری و دموکراسی مشارکتی و آزادی می‌باشد» و باز در همین رابطه است که اگرچه «حاکمیت همه مردم به‌وسیله همه مردم برای همه مردم در دستگاه جان لاک در نهایت به محو حقوق انسانی و دموکراسی می‌انجامد» «در رویکرد روسو حاکمیت همه آحاد و افراد جامعه در بستر وجود اجتماعی و اراده عمومی برتر نه‌تنها باعث به چالش کشیده شدن حقوق انسانی در آن جوامع نمی‌شود بلکه برعکس بسترساز تحقق دموکراسی مستقیم هم می‌شود.»

بدون تردید از نظر روسو «علت اینکه در انقلاب کبیر فرانسه هدف آغازین کنش‌گران آن (که قیام علیه استبداد سلطنتی و

لازم به ذکر است که از نظر روسو «دموکراسی‌های محدود با گرایش به حکومت اقلیت قدرتمندان خود نوعی اریستوکراسی می‌باشند» و بی‌شک در همین رابطه است که «دموکراسی آرمانی یا دموکراسی مستقیم روسو، دموکراسی است که مشمول همه آحاد و افراد جامعه می‌شود و فارغ از آفت اریستوکراسی است». و باز در همین رابطه است که روسو بر این باور می‌باشد که «در دموکراسی آرمانی و مستقیم مورد ادعای او به‌خاطر اینکه این دموکراسی مشمول همه آحاد و افراد جامعه می‌شود و سنتز جدیدی از تکوین اراده عمومی و وجود اجتماعی است هرگز باعث ضایع شدن حقوق اقلیت‌ها در جامعه نمی‌شود». از نظر روسو «تنها در دموکراسی مستقیم بر پایه وجود اجتماعی و اراده عمومی است که تمام گروه‌های اجتماعی با عقاید و آرا مختلف می‌توانند در کنار هم زیست کنند» چراکه در تحلیل نهایی در رویکرد روسو «همه آن‌ها در کادر همان اراده عمومی به‌صورت عضوی از یک بدن یا کل غیر قابل تقسیم در می‌آیند.»

پر پیداست که «تنش نظری بین روسو و جان لاک در اینجا مولود رویکرد متفاوت آن‌ها نسبت به دموکراسی و آزادی می‌باشد» به‌عبارت دیگر «اختلاف نظری بین روسو و جان لاک نشأت‌گرفته از مفهوم‌های متفاوت آن‌ها نسبت به دموکراسی و آزادی می‌باشد» بنابراین هرگز نباید فکر کنیم که «دموکراسی و آزادی حتی در مراحل اولیه و در خلأ تکوین نظری و تئوریک آن‌ها دارای یک تعریف و مفهوم مشخص واحدی بوده‌اند» و از اینجا است که باید بگوییم که «دموکراسی‌ها و آزادی‌ها، نه دموکراسی و آزادی.»

باری از قرن هفدهم تا به امروز یعنی نزدیک به پانصد سال گذشته که بحث دموکراسی و آزادی در عرصه نظر و تئوری توسط نظریه‌پردازان بزرگی از جمله جان لاک و روسو و منتسکیو و کانت و غیره مطرح شده‌است پیوسته «سخن از انواع دموکراسی و انواع آزادی بوده است نه سخن از یک نوع آزادی و یا یک نوع دموکراسی صرف». مع الوصف در همین رابطه

نابرابری‌ها و امتیازات جامعه اشرافی و جایگزین کردن حاکمیت مردم به جای رهبری فردی گذشته بود) تحقق پیدا نکرد به خاطر آن بود که در بستر آن انقلاب اراده عمومی یا وجدان اجتماعی همگانی در جامعه فرانسه نتوانست مادیت پیدا کند». در نتیجه «همین خلأ اراده عمومی و وجود اجتماعی در فرایند پسا انقلاب کبیر فرانسه بود که باعث گردید تا حکومت ترور و سرکوب جایگزین جامعه آرمانی کنش‌گران انقلاب کبیر فرانسه بشود». آنچنانکه عین همین تجربه در سال ۵۷ برای جامعه نگون‌بخت ایران اتفاق افتاد. چرا که در سال ۵۷ جامعه بزرگ ایران «حول رهبری کاریزمات خمینی جمع شدند و توانستند (نسبت به جمعیت آن روز ایران) بزرگ‌ترین انقلاب توده‌ای و مردمی تاریخ بشر را به انجام برسانند» اما از آنجایی که «موتور وحدت جامعه ایران (در عرصه مبارزه ضد استبدادی سال ۵۷) به جای وجود اجتماعی و اراده آگاهانه عمومی و ملی رهبری کاریزمات خمینی بود همین جابه‌جایی عامل بسیج مردم ایران (در عرصه ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) باعث گردید تا خود بسیج فراگیر مردم ایران در سال ۵۷ در فرایند پسا انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷ به ضد خود بدل بشود» چرا که نه تنها دیگر آن بسیج فراگیر توده‌وار و متمیزه و بی‌شکل مردم ایران (در فرایند پسا انقلاب بهمن ۵۷) نتوانست در خدمت رادیکالیزه و دموکراتیزه کردن آن انقلاب درآید، بلکه برعکس، خمینی (در فرایند پسا انقلاب ۲۲ بهمن ۵۷) با همان اهرم بسیج فراگیر توده‌های مردم توانست تمامی دستاورد انقلاب فوق را در کادر نظریه استبدادساز ولایت فقیه‌اش در خدمت خود و حواریونش نهادینه بکند و فضای آزادی پسا انقلاب فوق را بدل به فضای اختناق و سرکوب و قهر و خشونت بکنند و به جای پژمرده ساختن استبداد در جامعه ایران جنگل عظیم مردم ایران را بدل به بیابان بکنند.

باری بدین ترتیب است که باید دوازی کنیم که «دموکراسی در زمانی می‌تواند در جامعه توأم با آزادی باشد و دچار تناقض نگردد که وجدان اجتماعی و در ادامه آن جامعه مدنی اجتماعی و جامعه مدنی فراگیر جنبشی خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پایین مادیت پیدا کند.»

۷ - آنچنانکه در ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر هم آمده است («تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.») «آزادی بیش از آنکه یک پدیده اجتماعی و سیاسی و قراردادی باشد، یک پدیده طبیعی و انسانی است و لذا نمی‌توان این حق را از انسان سلب و یا در قراردادهای اجتماعی نادیده گرفت». مع‌هذا از این بابت است که «بین آزادی و عدالت و قانون هیچ تنافی وجود ندارد زیر عدالت یعنی حق هر ذی‌حق را ادا کردند و آزادی هم (آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم) از حقوق اولیه و طبیعی انسان است و قانون هم برای حفظ عدالت و آزادی تعریف می‌گردد». پس مطابق تعریف فوق از عدالت «آزادی در پرتو عدالت باقی می‌ماند و قانون و قراردادهای اجتماعی هم اگر رسالت‌اش عملیاتی کردن حق آزادی و عدالت برای فرد و اجتماع باشد باز در چارچوب همین عدالت باقی می‌ماند». و البته بر پایه همین تعریف «پیوند بین آزادی و عدالت و قانون یا قراردادهای اجتماعی است که دموکراسی سه مؤلفه‌ای (سیاسی، اجتماعی و اقتصادی) قابل تعریف می‌باشد» چرا که در نهایت «سه مؤلفه دموکراسی سیاسی، دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی یا اجتماعی کردن قدرت سیاسی، اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و یا اجتماعی کردن قدرت آگاهی و معرفت در جامعه تنها در بستر سه مؤلفه عدالت یعنی عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی

قابل تعریف می‌باشد.»

سؤال دیگر هم پاسخ بدهیم و آن اینکه:

«در جامعه بزرگ ایران چگونه می‌توان به دموکراسی رسید؟»

البته برای فهم بیشتر جایگاه این سؤال باید عنایت داشته‌باشیم که جامعه بزرگ ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته چهار بار فضای آزادی را تجربه کرده و در هر چهار بار نتوانسته است فضای آزادی را به دموکراسی نهادینه‌شده بدل نماید. این چهار بار عبارتند از:

الف - در مشروطیت.

ب - در شهریور ۲۰.

ج - در دوره ۲۹ تا ۳۲.

د - سال ۵۷ - ۵۸.

لذا همین ناتوانی جامعه ایران در نهادینه‌کردن دموکراسی (در آن فضای چهارگانه آزادی فوق) باعث گردیده که آزادی در کشور ما (آنچنانکه احمد کسروی می‌گوید) «بیش از یک بهار طول نکشد». معنای دیگر این حرف آن است که «جامعه ایران نتوانسته آن آزادی به‌دست آمده در چهار مرحله فوق را حفظ نماید» بدون تردید تا زمانی که در این رابطه علت‌یابی و آسیب‌شناسی نشود و «نتوانیم علل و دلایل این ناکامی جامعه ایران نسبت به نهادینه‌کردن آزادی و دموکراسی در جامعه به‌صورت تئوریک تبیین و تعریف بکنیم در آینده هم اگر صد بار دیگر (مانند چهار بار گذشته) مردم ایران بتوانند به فضای آزادی دست پیدا کنند باز آن فضای آزادی (به‌قول احمد کسروی) بیش از یک بهار دوام پیدا نخواهد کرد» بنابراین از اینجا است که در ادامه سؤال فوق، سؤال جدیدی قابل طرح است و آن اینکه: ◀

ادامه دارد

آنچنانکه «دموکراسی یک‌روند است نه یک محصول نهایی، عدالت و آزادی هم یک‌روند است نه یک محصول نهایی» و باز در همین رابطه است که می‌توانیم بگوییم که «تا زمانی که گفتمان عدالت و برابری طلبی یا گفتمان نفی تبعیض (اعم از تبعیض جنسیتی، تبعیض اقتصادی، تبعیض نژادی، تبعیض سیاسی، تبعیض قومیتی، تبعیض مذهبی و تبعیض اجتماعی و غیره) در جامعه بزرگ ایران نهادینه و تثبیت و پایدار نشود امکان نهادینه شدن دموکراسی و جامعه مدنی اعم از جامعه مدنی اجتماعی و یا جامعه مدنی جنبشی وجود ندارد». پس در پاسخ به این سؤال مهم که: «آیا انسان به‌دنبال آزادی (اعم از آزادی فردی و آزادی اجتماعی) بود که به دموکراسی (به‌عنوان وسیله) تکیه کرد یا برعکس به‌دنبال دموکراسی بود که به آزادی تکیه کرد؟»

باید بگوییم که «انسان به‌دنبال عدالت بود چراکه خودش را ذی‌حق می‌دانست و عدالت را ادا کردن حق به ذی‌حق تعریف می‌کرد» و در بستر همین رویکرد «عدالت‌گرایانه انسان بوده است که از آنجایی که انسان آزادی را حق طبیعی خودش می‌دانسته، پیوسته به‌دنبال وسیله و مکانیزم‌هایی جهت دستیابی به این حق طبیعی‌اش بوده است که در بستر آزمون و خطا در طول بیش از ۲۵ قرن گذشته (از شهر دولت‌های یونان زمان سقراط یعنی پنج قرن قبل از میلاد تا به امروز) بالاخره به مکانیزم دموکراسی سه مؤلفه‌ای به‌عنوان یک وسیله نسبی جهت دستیابی نسبی به عدالت و آزادی رسیده است.»

باری از اینجا است که باید بگوییم که «انسان از عدالت‌خواهی یا برابری‌خواهی و آزادی‌خواهی به‌عنوان حق طبیعی خود شروع کرده است تا به دموکراسی سه مؤلفه‌ای به‌عنوان یک وسیله نیل به آن‌ها رسیده است» و باز در همین رابطه در اینجا می‌توانیم به یک

«آگاهی، آزادی و برابری»

بوده است؟

تعریف می‌نماید. بر این مطلب بیافزائیم که در شعار استراتژیک سه مؤلفه‌ای «آگاهی، آزادی و برابری» هر سه مؤلفه این شعار جنبه ایجابی دارد نه سلبی. معنای دیگر این حرف آن است که «شعار نفی زر و زور و تزویر شریعتی (که او نماد تمامی حرکتش در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم تعریف می‌کرد) و بر این باور است که غیر از این هر چه در طول عمرش گفته اضافی بوده است، تنها بیانگر وجه سلبی شعار «آگاهی، آزادی و برابری» می‌باشد، هر چند که در تحلیل نهائی خود شعار نفی زر و زور و تزویر شریعتی دلالت بر سه مرحله مبارزه ضد استثمار یا زر و ضد استبدادی یا زور و ضد

رابعاً تنها در کادر این آرایش از سه مؤلفه «آگاهی و آزادی و برابری» است که «استراتژی ما می‌تواند پیشگامی باشد، نه استراتژی پیشاهنگی و نه استراتژی پیشروئی.»

خامساً تنها در کادر این آرایش از سه مؤلفه شعار فوق است که «استراتژی آگاهی‌بخش شریعتی و محمد اقبال و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند معنی پیدا کند.»

ب - شریعتی در سر آغاز کنفرانس «تفسیر سوره روم - پیام امید به روشنفکر مسئول» شعار سه مؤلفه‌ای «آگاهی، آزادی و برابری» به این صورت تغییر می‌دهد:

«خدای محمد، آخرین پیامبر آزادی، آگاهی و قدرت» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۳ - سطر اول) که البته در اینجا «شریعتی قدرت را جایگزین برابری در بستر استراتژی و حرکت پیامبر اسلام می‌کند که از نظر ما جای آن قلت فراوان دارد». چرا که «قدرت در رویکرد پیامبر اسلام معنائی جدا از آگاهی و آزادی و برابری برای مردم و جامعه ندارد»؛ به عبارت دیگر در نگاه پیامبر اسلام آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید بر آن تاکید می‌شود، «قدرت بر پایه آگاهی و آزادی و قیام مردم برای عدالت تعریف می‌شود نه به صورت امری مکانیکی در برابر آگاهی و آزادی و یا در کنار آن». شاید بهتر باشد که بگوئیم، «در رویکرد پیامبر اسلام هرگز و هرگز قدرت به عنوان یک مؤلفه هرگز جایگزین برابری و یا آزادی در عرصه جامعه نمی‌شود». در همین رابطه است که پیامبر اسلام جوهر حرکت خود و انبیا به صورت: «**و یضع عنهم اصرهم و الاغلال آلتی كانت علیهم**» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷)

استحمارى يا تزوير مى‌کند». به بيان ديگر طرح «شعار نفى زر و زور و تزوير در عرصه استراتژى بدون طرح شعار «آگاهى، آزادى و برابرى» امرى ناقص مى‌باشد». چرا که رابطه بين دو شعار «آگاهى، آزادى و برابرى» با شعار «نفى زر و زور و تزوير» رابطه عموم و خصوص من وجه است، يعنى هر شعار «آگاهى، آزادى و برابرى» خود به خود شامل شعار «نفى زر و زور و تزوير» مى‌شود، اما برعکس هر شعار «نفى زر و زور و تزوير» الزاماً شامل شعار «آگاهى، آزادى و برابرى» نمى‌شود؛ بنابراین در همين رابطه است که ما بر اين باوريم که «شعار استراتژى در رويکرد اقبال و شريعتى و جنبش پيشگامان مستضعفين ايران در طول ۴۶ سال گذشته همين شعار «آگاهى، آزادى و برابرى» مى‌باشد، نه حتى شعار نفى زر و زور و تزوير.»

ج - در مقايسه بين پروسه حيات سياسى محمد اقبال لاهورى با پروسه حيات سياسى شريعتى، بايد عنايت داشته باشيم که به لحاظ شکل بندى، «پروسه حرکت آنها صورت يکسانى نداشته است». چراکه آنچه که برای ما مسلم است اينکه «اقبال از آغاز تکوين پروسه حيات سياسى اش، حرکتش جوهر تطبيقى داشته است»؛ اما برعکس «شريعتى در شش فرآيند مختلف حيات سياسى اش (از سال ۱۳۲۹ تا سال ۱۳۵۶ يعنى مدت ۲۷ سال) به لحاظ جوهر حرکتى داراى دو رويکرد متفاوت بوده است به اين ترتيب که

در سه فرآيند اول و دوم و سوم چه در عرصه ايدئولوژى و چه در عرصه استراتژى حرکتش جوهر انطباقى داشته است و از اواخر دوران اقامتش در اروپا، يعنى از سال ۱۳۴۳ تا سال ۱۳۵۶ در سه فرآيند چهارم و پنجم و ششم شريعتى توانست هم در عرصه ايدئولوژى و هم در عرصه استراتژى به رويکرد تطبيقى آن هم به صورت نسبى دست پيدا کند». البته در اين رابطه آنچنانکه فوقاً هم مطرح کرديم «شريعتى هرگز صد در صد نتوانست جوهر حرکت خودش را تطبيقى کند». لذا در همين رابطه بود که او حتى در فرآيند پنجم حيات سياسى اش (سال‌هاى ۴۸ تا ۵۱) که اوج اعتلاى حيات سياسى اش بود نتوانست با رويکرد انطباقى گذشته اش چه در عرصه ايدئولوژى و چه در عرصه استراتژى مرزبندى کامل داشته باشد. ولى آنچه مسلم است اينکه «رويکرد تطبيقى در حرکت شريعتى در فرآيندهاى چهارم و پنجم و ششم (سال‌هاى ۴۳ تا ۵۶) نسبت به رويکرد انطباقى اش جنبه غالب داشته است، آنچنانکه برعکس در فرآيندهاى اول و دوم و سوم (سال‌هاى ۲۹ تا ۴۳) رويکرد انطباقى در حرکت او نسبت به رويکرد تطبيقى اش جنبه غالب داشته است.» البته در يك نگاه اجمالى و کپسولى نسبت به حرکت محمد اقبال لاهورى مى‌توان داورى کرد که حداقل در طول حيات سياسى اش آنچنانکه برای ما روشن است، «اقبال از آغاز تا انجام چه در عرصه ايدئولوژى و

چه در عرصه استراتژی دارای رویه تطبیقی واحد بوده است و در چارچوب همین رویه تطبیقی در عرصه ایدئولوژی بوده است که اقبال توانست، دو اثر گران‌سنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» و «کلیات اشعار» خودش را تدوین نماید؛ که هر دو این اثرهای گران‌بها دارای جوهر تطبیقی می‌باشند». همچنین در چارچوب همین رویکرد تطبیقی در عرصه ایدئولوژی بود که «اقبال از همان آغاز با شعار نجات اسلام قبل از مسلمین، پروژه بازسازی تطبیقی اسلام مورد نظر خود را در مبارزه با اسلام روایتی و اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و جامعه‌ستیز و اختیارستیز مطرح نماید». البته محمد اقبال از همان آغاز «به موازات رویکرد تطبیقی در عرصه ایدئولوژی، در عرصه استراتژی هم دارای رویکرد تطبیقی بوده است»؛ که این رویکرد تطبیقی در عرصه استراتژی محمد اقبال می‌توانیم، «در تضاد رویکرد او با مهاتما گاندی رهبر انقلاب ضد استعماری مردم هند و تضاد محمد اقبال با رویکرد سید جمال الدین اسدآبادی مشاهده نمائیم». چرا که محمد اقبال (برعکس مهاتما گاندی رهبر انقلاب هند که در عرصه تبیین استراتژی تحول در جامعه هند «معتقد به تقدم تحول سیاسی از بالا، به جای تقدم تحول فرهنگی و اجتماعی از پائین بود») بر این باور بود که «استراتژی تحول همه جانبه در جامعه هندوستان منهای اینکه باید

از پائین شکل بگیرد (برعکس رویکرد مهاتما گاندی که معتقد به تحول از بالا آن هم در شکل سیاسی بود) و منهای اینکه در جامعه هندوستان باید تحول اجتماعی قبل از تحول سیاسی به انجام برسد از همه مهمتر اینکه (محمد اقبال لاهوری بر این باور بود که) بدون تحول فرهنگی در جامعه هند امکان دستیابی به تحول اجتماعی و تحول سیاسی تکوین یافته از پائین وجود ندارد.»

اما در خصوص «نقد استراتژی سید جمال الدین اسدآبادی، محمد اقبال منهای اینکه شعار نجات مسلمین قبل از نجات اسلام سید جمال را نقد می‌کرد و شعار نجات اسلام قبل از مسلمین خود را به عنوان آلترناتیو آن شعار مطرح می‌نمود و منهای اینکه تکیه سید جمال بر سلاطین جبار و عساکر جرار و روحانیت جلیله در راستای تحول سیاسی از بالا نقد می‌کرد و تحول از پائین بر پایه تحول فرهنگی مردم و کل جامعه، به عنوان آلترناتیو آن مطرح می‌کرد، از همه مهمتر اینکه اقبال اساساً بر این باور بود که بدون بازسازی تطبیقی اسلام هرگز و هرگز نه امکان تحول فرهنگی در جوامع مسلمین وجود دارد و نه امکان تحول اجتماعی تکوین یافته از پائین در جوامع مسلمین ممکن می‌باشد».

ادامه دارد

مبانی منظومه اندیشه‌پردازانه

علامه محمد اقبال لاهوری

که حتی رویکرد انطباقی گذشته خودش را هم (که با مقدمه اسلام‌شناسی مشهد با تاسی از فرید وجدی شروع کرده بود) شجاعانه به چالش کشید» و با «اسلام‌شناسی ارشاد او طرحی نو در چارچوب رویکرد بازسازی تطبیقی خودش مطرح کرد» بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم مبانی مشترک اقبال و شریعتی در بستر پروسه بازسازی تطبیقی خودشان به این صورت فرموله نمائیم:

اولاً هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که تنها توسط پروسه بازسازی تطبیقی نظری و عملی اسلام و مسلمین در جوامع مسلمان می‌توان به تحول ساختاری دست پیدا کرد.

ثانیاً هم اقبال و هم شریعتی در عرصه پروسه بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی معتقد «به بازسازی فکر دینی بودند، نه بازسازی خود دین».

ثالثاً هم اقبال و هم شریعتی در بستر بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی معتقد به «تقدم بازسازی تطبیقی کلامی بر بازسازی فقهی و سیاسی در جوامع دینی و مسلمان

باری، در این رابطه است که اگر بخواهیم مفصل بین دو پروسه بازسازی تطبیقی نظری و عملی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی به صورت کپسولی فرموله نمائیم، بدون تردید باید بر همین وجود توحید دنیا و آخرت، توحید ماده و معنا، توحید عقل و عشق یا دل و دماغ و توحید فرد و اجتماع تکیه بکنیم» چرا که هر دو آنها بر این باور بوده‌اند که برای بازسازی تطبیقی اسلام قرآنی و اسلام پیامبر و برای بازسازی تطبیقی تفکر دینی در اسلام در عصر حاضر باید بر مبنای همین توحید بین دنیا و آخرت، توحید بین دل و دماغ یا عقل و عشق، توحید درون و برون، توحید فرد و اجتماع و توحید ماده و معنی تکیه نمائیم؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین داوری کنیم که می‌توان در تحلیل نهائی «تمام حرف‌های اقبال و شریعتی در چارچوب پروسه بازسازی تطبیقی تفکر دینی در اسلام آنها در همین تبیین توحید بین دنیا و آخرت، توحید فرد و اجتماع، توحید عقل و عشق یا دل و دماغ، توحید ماده و معنا و توحید درون و برون خلاصه نمائیم»؛ و صد البته این رویکرد مشترک معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی می‌تواند «بزرگ‌ترین پیام برای عصر ما (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش در جامعه امروز ایران بر پایه پروسه بازسازی تطبیقی نظری و عملی اسلام و مسلمین و بر پایه شعار «آگاهی، آزادی و برابری» و در راستای تعریف شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین شریعتی و اقبال») باشد» بنابراین، در این رابطه جای تعجب نیست که دیدیم شریعتی از سال ۵۰ که توانست جنبش روشنگری خودش را (با بیرون انداختن جریان شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد) نهادینه بکند، «پروسه بازسازی تطبیقی اسلام خودش را (در چارچوب کلاس‌های اسلام‌شناسی در حسینیه ارشاد) توسط تبیین توحید در عرصه مختلف توحید انسانی، توحید اجتماعی، توحید تاریخی، توحید در جهان و توحید در اخلاق شروع کرد. (که درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد او در شماره‌های ۱ تا ۹ معرف این حقیقت می‌باشد).

پر پیدا است که «شریعتی در مرحله دوم از فرایند چهارم و پنجم جنبش روشنگری خودش آنچنان با ایمان و یقین و اعتقاد جلو آمد

بودند.»

رابعاً هم اقبال و هم شریعتی در عرصه «بازسازی تطبیقی کلامی در اسلام تاریخی، معتقد به تکیه بر اجتهاد در اصول به جای تکیه بر اجتهاد تک بعدی فقهی حوزه‌های دگماتیست فقهاتی بودند.»

خامساً هم اقبال و هم شریعتی در راستای «بازسازی اسلام تاریخی، با اولویت بازسازی تطبیقی کلامی توسط اجتهاد در اصول معتقد به بازسازی توحید به عنوان تنها اصل زیربنای تمامی اصول دین اسلام تاریخی بودند.»

سادساً هم اقبال و هم شریعتی در راستای «بازسازی توحید با رویکرد تطبیقی و توسط اجتهاد در اصول، معتقد به تبیین توحید دنیا و آخرت، توحید عقل و عشق، توحید درون‌بینی و برون‌بینی، توحید ماده و معنا و توحید فرد و اجتماع بودند.»

سابعاً هم اقبال و هم شریعتی در این رابطه معتقد به شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین بودند» یعنی از نظر آنها «بدون بازسازی اسلام تاریخی هرگز امکان بازسازی ساختاری جوامع دینی بر پایه تقدم تحول فرهنگی و تحول اجتماعی (مثل جامعه ایران) وجود ندارد.

ثامناً هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که تنها توسط «استراتژی آگاهی‌بخش تکوین یافته از پائین می‌توان به تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه دست پیدا کرد» و البته دلیل اصلی این امر هم آن بود که اقبال و شریعتی «بر تقدم تحول فرهنگی نسبت به تحول اجتماعی و سیاسی در جامعه اعتقاد داشتند.»

تاسعاً هم اقبال و شریعتی معتقد به «جایگاه اجتماع» در عرصه «تحول اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بودند» به این معنی که اقبال و شریعتی «در برابر رویکردهای طبقه‌محور و حزب‌محور نظریه‌پردازان نیمه دوم قرن نوزدهم و قرن بیستم

مغرب زمین که در راستای تحول اجتماعی اقتصادی سیاسی معتقد به حرکت توسط طبقه مشخص و یا حزب مشخصی بودند، شریعتی و اقبال بر محور جامعه یا جامعه‌محوری تکیه می‌کردند». مع الوصف، در این رابطه بود که آنها «علاوه بر اعتقاد به تقدم حرکت فرهنگی نسبت به حرکت سیاسی و علاوه بر اعتقاد به حرکت اجتماعی تکوین یافته از پائین در بستر استراتژی آگاهی‌بخش با شعار آگاهی، آزادی و برابری، به جای اعتقاد به حرکت کسب قدرت سیاسی از بالای سر مردم (که از قرن بیستم در صورت‌های مختلف تحزب‌گرای لنینیستی و یا ارتش خلقی مائوئیستی و یا چریک‌گرائی رژی دبره) معتقد به کنش‌گری جامعه به جای کنش‌گری پیشاهنگی و نخبگان بودند». علی‌ایحال، در همین رابطه است که اقبال در عبارات فوق می‌گوید:

«در اسلام، فکری و واقعی، یا معنوی و مادی، دو نیروی مخالف نیستند که با هم سازگار نباشند. حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی حیات و تبدیل آن به تعارضات دردناک می‌شود، بلکه در این است که جز معنوی پیوسته در آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد که سرانجام آن را جذب کند و به صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد. تعارض حاد میان شخص و شیء و میان عامل ریاضی در خارج و عامل زیست‌شناختی در داخل چیزی است که در مسیحیت اثر گذاشته بود. ولی اسلام با نظری به این تعارض می‌نگرد که می‌خواهد آن را از میان بردارد. این اختلاف در نگرستن به یک ارتباط اساسی تعیین کننده اوضاع نسبی این دو دین بزرگ در برابر مسئله حیات بشری در میان چیزهایی است که آن را احاطه کرده‌اند. هر دو مستلزم اعتراف به وجود یک خود روحانی در درون آدمی هستند، با این تفاوت که اسلام که به برخورد دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف است و آن را قبول دارد، به

جهان ماده بلی می‌گوید و راه تسلط بر آن را نشان می‌دهد تا از طریق مبنائی برای تنظیم زندگی بر پایه واقعیت فراهم شود» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۳ - سطر ششم به بعد).

ماحصل اینکه:

۱ - اقبال در چارچوب همین تکیه بر توحید عقل و عشق، توحید درون‌گرائی و برون‌گرائی، توحید ماده و معنا، توحید دنیا و آخرت، توسط پروسه بازسازی تطبیقی فکر دینی در اسلام، از یک طرف به دنبال «نقد بیرونی خرد کهن یا همان خرد فلسفی یونانی حاکم بر اندیشه بشر بود و از طرف دیگر به دنبال به کارگیری خرد نوین بشر قرن بیستم در فهم و بازسازی تطبیقی دین بود» و به موازات آن به دنبال «نقد ساختار فکر دینی در اسلام تاریخی در رشته‌های مختلف از فقه تا عرفان تصوفی و کلام و غیره بود».

۲ - اقبال با تکیه بر توحید در مؤلفه‌های مختلف آن به دنبال طرح این واقعیت بود که «بدون تکیه بر توحید کلامی نمی‌توان در پروسه بازسازی تطبیقی تفکر دینی در اسلام تاریخی، بر تبیین مناسبات عقل و خرد جدید و وحی نبوی یا قرآن تکیه کرد». یادآوری می‌کنیم که در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته نظریه‌پردازان مسلمان با رویکردهای گوناگون پیوسته به شکلی بین عقل زمان با وحی نبوی یا قرآن تعارض می‌دیدند. برای مثال «امام محمد غزالی این چالش را به صورت تضاد بین علوم دینی با عقل فلسفی یونانی تعریف می‌کرد» و «ابن خلدون این چالش را با فقه حوزه‌های فقهی مطرح می‌کرد» و «سید جمال اسدآبادی این چالش را با علم کهن مطرح می‌کرد» و البته دلیل این امر هم آن است که «عقل مقوله‌ای سیال و رشد یابنده می‌باشد و لهذا از این رو تجدید مناسبت با آن در چارچوب بازسازی تطبیقی یا انطباقی (غیر از رویکرد دگماتیستی) باید امری مستمر و تاریخی باشد» بنابراین هرگز نباید «پروسه

بازسازی دین به عنوان ابدیت در رویکرد محمد اقبال و شریعتی فقط محدود به زمانی خاص بشود، بلکه برعکس در چارچوب فرمول بازسازی از نظر اقبال که همان پیوند بین ابدیت و تغییر یا پیوند بین وحی نبوی و قرآن با علم و عقل عصر می‌باشد باید این بازسازی در شکل تطبیقی به صورت امری مستمر و تاریخی درآید». طبیعی است که «تفاوت‌های مهم و اساسی که در رویکرد نظریه‌پردازان در طول بیش از ۱۴ قرن گذشته وجود داشته، ریشه در تفاوت جایگاه عقل در روزگار خودشان داشته است». اقبال می‌گوید:

«سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی دینی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را احیاء و نوسازی کنم و زمان حاضر کاملاً برای پرداختن به چنین کاری مساعد و مناسب است... و آن روز دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگی‌هایی را میان خود کشف کنند که تاکنون هرگز به آنها گمانی نداشته‌اند. ولی باید در خاطر داشته باشیم که امری به نام پایان کار و ختم دوره تفکر فلسفی وجود ندارد. به تدریج که معرفت پیشرفت می‌کند و جاده‌های اندیشه تازه باز می‌شود، اظهار نظرهای دیگر و شاید استوارتر و عمیق‌تر از آنچه در این سخنرانی‌ها اظهار شده، بی‌شک امکان‌پذیر خواهد شد. وظیفه ما آن است که با دقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت اندیشه بشری باشیم و پیوسته وضع مستقل نقادانه‌ایی نسبت به آن داشته باشیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - دیباچه - ص ۲ - سطر ۶ به بعد). ◀

ادامه دارد

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

نسبت به اعمال فسق و فجور کوچک‌تر از آن است با آنکه عقاید و فتاوی علمای در باره غنا یکسان نبود و در آن اختلاف نظر داشتند. و چون یزید مرتکب فسق و فجور شد در آن موقع صحابه نسبت به وضع او اختلاف نظر پیدا کردند، از آن جمله دسته‌ای از آنان به قیام بر ضد او معتقد بودند و به همین سبب بیعت‌اش را نقض کردند مانند حسین (ع) و عبدالله بن زبیر (رض) و کسانی که از آنان پیروی کردند. و گروه دیگری از صحابه از این‌گونه مخالفت‌ها امتناع ورزیدند چه نتیجه آن را برانگیختن فتنه و آشوب و فزونی خونریزی می‌دانستند و در عین حال خود را از مقاومت در برابر یزید عاجز می‌دیدند، زیرا شوکت و تسلط وی در آن روزگار نیروی قبیله‌ای خاندان امویان به‌شمار می‌رفت و جمهور اهل حل و عقد امور از خاندان قریش بودند و کلیه عصبیت مضر از آنها پیروی می‌کردند و بنابراین بزرگ‌ترین شوکت و قدرت به‌شمار می‌رفت و کسی را تاب مقاومت با چنین

۵ - ابن خلدون در چارچوب رویکرد اسلام فقهاتی و اسلام روایتی مورد اعتقاد خود تا آنجا در دفاع از معاویه بن ابوسفیان پیش می‌رود که می‌گوید:

«و چون معاویه هنگام آمدن عمر به شام با ابهت و شکوه و لباس پادشاهی و سپاهیان گران و بسیج فراوان با عمر بن خطاب (رض) ملاقات کرد، عمر این وضع را ناپسند شمرد و گفت: «ای معاویه آیا به‌روش کسریاییان (مقصود سلاطین ساسانی ایران است که عمر به لفظ کسرویت تعبیر کرده است) گراییده‌ای؟» معاویه گفت: «ای امیر المؤمنین، من در مرزی می‌باشم که با دشمنان روبه‌رو هستم و ما را در برابر مباحات ایشان به آرایش جنگ و جهاد نیازمندی است». عمر خاموش شد و او را تخطئه نکرد، زیرا استدلال او به یکی از مقاصد دین بود. و اگر منظور ترک پادشاهی از اساس می‌بود به چنین پاسخی در باره پیروی از کسریاییان (خسروان) و اتخاذ روش آنان قانع نمی‌شد بلکه به کلی او را به خروج از آن روش بر می‌انگیخت و منظور عمر از کسرویت اعمال ناستوده‌ای بوده است که ایرانیان در کشورداری به کار می‌بسته‌اند از قبیل ارتکاب باطل و ستم‌گری و جفاکاری و پیمودن راه‌های آن (ستم‌گری) و غفلت از خدا. و معاویه پاسخ داد که مقصود از این جاه و جلال، کسرویت ایران و امور باطل ایشان نیست بلکه نیت و قصد او در راه خداست. و از این رو عمر خاموش شد» (مقدمه ابن خلدون - ص ۳۸۹ - ۳۹۰ - سطر ۱۷ به بعد).

لذا در چارچوب این رویکرد اسلام فقهاتی و روایتی است که ابن خلدون نتیجه‌گیری می‌کند، و می‌گوید:

«آنکه یزید در روز خلافت خود به فسق دست یازیده است ولی مبادا هرگز گمان بری که معاویه (رض) از این رفتار وی آگاه بوده است چه او عادل‌تر و افضل از آن است که چنین تصویری در باره وی روا داریم بلکه معاویه در ایام حیات خود، یزید را از شنیدن غنا (موسیقی) سرزنش می‌نمود و وی را از آن نهی می‌کرد و حال آنکه چنین خطا و عیبی

قدرتی نبود و به همین علت از مخالفت با وی خودداری ورزیدند و به دعا کردن پرداختند تا مگر خدا وی را هدایت کند و از شرش رهایی یابد. حال اکثریت مسلمانان بر این منوال بود و همه آنها مجتهد بودند و نباید روش هیچیک از دو گروه را انکار کرد زیرا آنها مقاصدی نیک داشتند و در راه خیر گام بر می‌داشتند و تحری آنان از حق و حقیقت معروف است، و خدای ما را بر اقتدا و پیروی از آنان توفیق بخشد» (مقدمه ابن‌خلدون - ص ۴۰۶ - سطر ۶).

حال این داوری ابن‌خلدون را در چارچوب اسلام فقهاتی و روایتی، در باره معاویه و یزید را با داوری سلیمان بن سرد و حبیب بن مظاهر به امام‌حسین جهت دعوت به کوفه به مقایسه می‌گذاریم. آنجا که خطاب به امام‌حسین می‌نویسند:

«أما بعد فالمدد لله الذي قسم عدوى الجبار العنيد الذي انتزى على هذه الامة فابتزها أمرها وغصبها فيأها و تأمر علىها به غير رضی منها ثم قتل فيارها واستبقى شرارها و جعل مال الله دولة بين مبابرتها وأغنياؤها فبعدا له كما بعدت ثمود إنه ليس علينا إمام فأقبل لعل الله أن يجمعنا بك على المق - ای حسین، شکر خدا را که دشمن جبار و سر سخت شما (معاویه) را هلاک کرد، او با قهر بر این مردم مسلمان مسلط شد و قدرت حکومت را به دست گرفت و بودجه عمومی کشور را غصب کرد و بر خلاف افکار عمومی ظالمانه بر مردم سلطنت نمود. آنگاه نیکان را کشت و بدان را باقی گذاشت و خزانه مملکت را در انحصار جباران در آورد، هلاک باد معاویه چنانکه قوم ثمود هلاک شدند ما راهبری نداریم پس تو (ای حسین) به بلاد ما بیا امید است که خداوند ما را تحت راهبری تو بر محور حق مجتمع سازد» (تاریخ طبری - ج ۴ - ص ۲۶۱).

همچنین مقایسه کنید داوری ابن‌خلدون در باب

معاویه، در چارچوب اسلام فقهاتی و اسلام روایتی، با داوری امام‌حسین در باب معاویه بن ابی سفیان در چارچوب اسلام رهایی‌بخش قرآن پیامبر اسلام و اسلام عدالت‌خواه امام‌علی آنجا که امام‌حسین در نامه به معاویه می‌نویسد و می‌گوید:

«يا معاوية و انى ؤ اعلم فتنه اعظم على هذه الامة من وهيتك عليها - ای معاویه من هیچ فتنه‌ای را برای این مردم زیان‌بخش‌تر از حکومت تو نمی‌دانم» (بحارالانوار - ج ۴۴ - ص ۲۱۴).

۶ - ابن‌خلدون از آنجایی که در چارچوب رویکرد اشعری‌گری، «فاعل همه امور خداوند می‌داند، لذا در همین رابطه خدا را هم در اشتباه امام‌حسین در جریان عاشورای ۶۱ در کربلا شریک می‌داند» و می‌گوید:

«پس اشتباه حسین آشکار شد ولی این اشتباه در امر دنیوی بود و اشتباه در آن برای وی زیان آور نیست. و اما از لحاظ قضاوت شرعی وی در این باره اشتباه نکرده‌است زیرا این امر وابسته به گمان و استنباط خود اوست و وی گمان می‌کرد که بر انجام دادن چنین کاری توانایی دارد در صورتی که ابن‌عباس و ابن‌الزبیر و ابن‌عمر و برادرش ابن‌الحنفیه و دیگران وی را در رفتن به کوفه ملامت کردند و اشتباه او را در این باره می‌دانستند لیکن او از راهی که در پیش گرفته بود باز نگشت، چون اراده و خواست خدا بود» (مقدمه ابن‌خلدون - ص ۴۱۶ - سطر ۹ به بعد).

علی‌ایحال، آنچنانکه در این عبارات ابن‌خلدون به وضوح آشکار است:

اولاً ابن‌خلدون «کار امام‌حسین در عاشورای سال ۶۰ در کربلا اشتباه می‌داند.»

ثانیاً او بر این باور است که «اشتباه امام‌حسین در عاشورای ۶۱ در کربلا در مبارزه با نظام فاسد

و ظالم یزیدی یک اشتباه دنیوی است و لذا چون اشتباه امام حسین یک اشتباه دنیوی بوده است برای امام حسین زیان بار نیست». پر پیداست، که از «این سخن ابن خلدون نمی‌توان هیچ داوری درستی کرد، زیرا چگونه می‌توان اشتباه امام حسین در عاشورا ۶۱ در برابر نظام فاسد و ظالم یزید، با اینکه امام حسین آگاهانه مرگ در این مبارزه برای خود و یارانش مانند شهید، ولی در راه خدا و مردم می‌پذیرد، اشتباه دنیوی تعریف کرد؟»

ثالثاً ابن خلدون در این عبارات معتقد است که «به لحاظ اسلام فقهاتی و یا قضاوت شرعی امام حسین اشتباه نکرده است». بدیهی است که این داوری دوم ابن خلدون نشان دهنده آن است که او در رابطه با داوری نهایی در باب حرکت امام حسین (در پروسه عاشورا در طول پنج ماه و دوازده روز از ۲۸ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم ۶۱) دچار یک پارادوکس شده است، چرا که در یک جای عبارات فوق او می‌گوید، «امام حسین در امر دنیوی دچار اشتباه شده است»، اما در جای دیگر او می‌گوید «امام حسین در امر شرعی دچار اشتباه نشده است» و البته دلیلی که در این رابطه او مطرح می‌کند اینکه، «امام حسین چون مجتهد بوده است، لذا او محق بوده تا بر پایه اجتهاد خود در این رابطه عمل نماید». علی‌هذا، از نگاه ما «این پارادوکس یا تناقض موجود در داوری ابن خلدون مولود پارادوکس در نگرش او نسبت به جداسازی امر دنیوی و امر شرعی است، که بی‌تردید خود این امر ریشه در گرایش او به اسلام دگماتیست روایتی و فقهاتی دارد.»

د - همزمان با اعلام مرگ معاویه و تقاضای یزید از ولید بن عتبه حاکم مدینه جهت بیعت‌گیری از حسین بن علی و عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر با زور و سرنیزه و امتناع آنها از بیعت کردن با یزید و رفتن آنها از مدینه به مکه، «دو جنبش موازی در مکه

مادیت پیدا کرد، یکی برونی شدن جنبش حق‌طلبانه امام حسین و دیگری جنبش قدرت‌طلبانه عبدالله بن زبیر بود، که او به دنبال کسب قدرت سیاسی با تکیه بر نیروی نظامی بود». عنایت داشته‌باشیم، که از آنجایی که «عبدالله بن زبیر قبل از امام حسین از مدینه به مکه مخفیانه فرار کرده بود و زودتر از امام حسین وارد مکه شده بود»، او «کانون جنبشی خود را با جوهر کسب قدرت سیاسی توسط دستیابی به قدرت نظامی و حرکت از بالا فعال کرده بود» و اگرچه با ورود امام حسین در سوم شعبان سال ۶۰ به مکه، «کانون جنبشی در مکه به صورت دو مؤلفه‌ای در آمد، ولی در این رابطه (آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم) این دو کانون جنبشی در شهر مکه صورت طولی نسبت به هم نداشتند بلکه برعکس صورت موازی با هم داشتند» و اگر چه عبدالله بن زبیر هر روز در مجالسی که امام حسین جهت آگاهی‌گری مردم (نسبت به ماهیت بنی‌امیه و به‌خصوص یزید به صورت تبلیغی و ترویجی و تهییج) تشکیل می‌داد، شرکت می‌کرد، و در نماز به امام حسین اقتدا می‌کرد، ولی «عبدالله بن زبیر هرگز حاضر به بیعت با امام حسین در عرصه حرکت سیاسی نشد». لذا همین امر باعث گردید، تا این «دو کانون جنبشی به صورت موازی با دو جوهر متفاوت در شهر مکه روندی رو به اعتلا پیدا کنند» که بدون تردید در همین رابطه بود که «یزید نسبت به حرکت این دو کانون جنبشی در مکه احساس خطر کرده بود»، و در نامه‌ای که او در همین ایام برای ابن عباس می‌نویسد این احساس خطر خود را از این دو کانون جنبشی در مکه به نمایش می‌گذارد چرا که یزید به ابن عباس می‌نویسد که:



ادامه دارد

«سوره شوری» تبیین مبانی

«عدالت‌محور» و «شوری‌محور» اسلام قرآنی

در پست‌رنش ره‌انی بخش پیامبر اسلام

بر پایه «وحی نبوی»

«وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ»، «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»

می‌کشد بار دو عالم دوش او

بحر و بر پرورده آغوش او

برق و تندر مدام افکنده گوش

برق اگر ریزد همی گیرد به‌دوش

پیش باطل تیغ و پیش حق سپر

امر و نهی او عیار خیر و شر

در گره صد شعله دارد اخگرش

زندگی گیرد کمال از جوهرش

در فضای این جهان‌های و هو

نغمه پیدا نیست جز تکبیر او

عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم

هم به قهر اندر مزاج او کریم

ساز او در بزم‌ها خاطر نواز

سوز او در رزم‌ها آهن‌گداز

در گلستان با عنا دل هم صفیر

در بیابان جره باز صید گیر

تاسعا آیات فوق این درس و پیام را به ما می‌دهد که «پروسه مبارزه برای شرک زدایی عینی و ذهنی و نظری و عملی و سلبی و ایجابی باید از خانواده و خویشاوندان شروع بشود و در ادامه آن به شرک زدایی سلبی و ایجابی در جامعه و جهان و تاریخ بینجامد که البته قرآن همین موضوع را در خصوص پیامبر اسلام هم مطرح می‌نماید. (... وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» سوره شعراء - آیه ۲۱۴).

عاشرا آیات فوق نشان می‌دهد که خدا برای ابراهیم خلیل اصل بنیادین دین و توحید می‌باشد و بدون باور توحیدی به خداوند (نه به‌لحاظ نظری و نه به‌لحاظ عملی) نمی‌توان به توحید در مؤلفه‌های مختلف کلامی و عینی و ذهنی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دست پیدا کرد. علی‌هذا، در همین رابطه است که محمد اقبال لاهوری در تفسیر آیات سوره توحید در کلیات اشعار فارسی خود می‌گوید:

رشته‌ائی با لم یکن باید قوی

تا تو در اقوام بی‌همتا شوی

آنکه ذاتش واحد است و لاشریک

بنده‌اش هم در نسازد با شریک

مؤمن بالای هر بالاتری

غیرت او بر نتابد همسری

خرقه لاتحنوا اندر برش

انتم الاعلون تاج بر سرش

زیر گردون می‌نیاساید دلش

بر فلک گیرد قرار آب و گلش

طایرش منقار بر اختر زند

آن سوی این کهنه چنبر بر زند

تو به پروازی پری ننگشوهائی

کرمک است زیر خاک آسودهائی

خوار از مهجوری قرآن شدی

شکوه سنج گردش دوران شدی

ای چو شبنم بر زمین افتندهائی

در بغل داری کتاب زندهائی

تا کجا بر خاک می‌گیری وطن

رخت بردار و سر گردون فکن

کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری - فصل خلاصه
مثنوی - ص ۱۱۱ - ص ۱۱۲ - سطر ۶ به بعد

باری، در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری (شورا) که می‌گوید: «وَمَا كَانَ لَبِ شَرِّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَهْمًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ مِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ، ست.. - کسی چنین شایستگی ندارد که خداوند با او تکلم کند، مگر از طریق وحی و یا از پس پرده و یا اینکه رسولی بفرستد و به اذن خود هرچه می‌خواهد به او وحی کند» (سوره شوری - آیه ۵۱) مهم‌ترین موضوعی که در تفسیر این آیه سوره شوری قابل توجه می‌باشد «موضوع تکلم خداوند با انسان و بشر است» که در این آیه از سوره شوری، «قرآن می‌گوید، تکلم خداوند با بشر از دو طریق امکان‌پذیر

می‌باشد، یا از طریق وحی مستقیم و یا از طریق غیر مستقیم، توسط فرستادن پیامبران». آنچه قبل از همه توجه به این آیه برای ما روشن می‌سازد، اینکه این آیه به صراحت می‌گوید «تکلم خداوند با بشر به صورت مستقیم از طریق وحی امکان‌پذیر می‌باشد». حال سؤالی که در اینجا و در این رابطه قابل طرح است، اینکه «چگونه خداوند از طریق وحی می‌تواند با بشر تکلم بکند؟»

در پاسخ به این سؤال فربه باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً قرآن در بعضی از آیات مثل آیه ۱۶۴ سوره نساء که می‌گوید: «...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا - خدا با موسی به نوعی تکلم کرد». «خداوند از بعضی از کارهای خودش تعبیر به کلام و تکلم می‌کند» که البته این موضوع در خصوص انسان‌ها با یکدیگر هم انجام می‌گیرد، به این ترتیب که می‌گوییم، فلانی با عمل‌اش حرف می‌زند، یا می‌گوییم فلانی با عمل‌اش به ما پیام و درس می‌دهد؛ بنابراین طبق گفته قرآن، «خداوند هم با کارهایی که در خلقت و هستی و وجود به صورت قانونمند در حال انجام می‌باشند، با انسان‌ها و از جمله با پیامبران و من جمله در اینجا با موسی سخن می‌گفته‌است.

پرواضح است که در اینجا «مخاطب چه بشر و چه پیامبر باشد (آن چنانکه معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری می‌گوید) می‌بایست در بستر تجربه دینی و پراکسیس باطنی خود به این آگاهی و خودآگاهی برسد». برای مثال از اینجا بود که طبق گفته قرآن، ابراهیم خلیل در رؤیا خوابی می‌بینید که به او امر

می‌شود، «فرزندت را قربانی کن»:

«فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ - فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ - وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ - قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ - إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ - وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ - وَتَرَكَنَا عَلَيْهِ فِي الْآفِرِينَ - سَلَامٌ عَلَيَّ وَإِبْرَاهِيمَ - كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ - همین که فرزند ابراهیم بالغ گردید، ابراهیم به فرزندش گفت پسر من در خواب می‌بینم که تو را ذبح می‌کنم نظرت در این باره چیست؟ فرزند ابراهیم به او گفت: پدر جان آنچه مأمور شده‌ای انجام بده که به زودی ان شاء الله مرا از صابران خواهی یافت. همین که آنها تسلیم امر خدا شدند و ابراهیم او را به زمین انداخت و پهلوی صورت‌اش را به زمین نهاد، ما (خداوند) او را ندا دادیم که ای ابراهیم مأموریت را به انجام رساندی ما این چنین نیکوکاران را جزا می‌دهیم. این به راستی آزمایشی بس آشکارا بود؛ و آن ذبح را به ذبح بزرگ عوض کردیم و نام نیک‌اش را در آیندگان حفظ نمودیم. سلام بر ابراهیم. ما (خداوند) این چنین نیکوکاران را جزاء می‌دهیم» (سوره صافات - آیات ۱۰۲ تا ۱۱۰). آنچه که ما از آیات فوق در خصوص آزمایش ابراهیم خلیل می‌فهمیم اینک:

اول - بدون تردید ابراهیم خلیل در روای خود فهمیده بود و یقین پیدا کرده بود که خداوند به او امر کرده است تا فرزندش را قربانی کند و گرنه صرف یک خواب دیدن او تصمیم به قربانی کردن فرزندش را نمی‌گرفت، بنابراین، در حقیقت، «امری که در خواب به ابراهیم شده بود، به صورت نتیجه امر در برابرش

ممثل شده بود» و به همین جهت بود که او در این رابطه فرزندش را جهت ذبح کردن امتحان کرد تا او ببیند فرزندش چه جوابی به این امر خداوند می‌دهد. دوم - اینکه ابراهیم خلیل «با آن روای خود برخورد صادقانه کرد و آن را روای راست و صادق تعریف کرد و امری واقعی و حقیقی از جانب خدا دانست و لهذا امتثال نمود.»

سوم - اینکه «تکلم خداوند با ابراهیم خلیل در این ماجرای عظیم هرگز صورت واقعی آن چنانکه ما در میان ما انسان‌ها وجود دارد، نبوده است، بلکه به صورت خوابی بوده است که ابراهیم دیده است و هرگز هم برای ما مشخص نشده است که به چه شکلی این تکلم خدا با ابراهیم در خواب صورت گرفته است». البته ابراهیم خلیل در پاسخ به امر خداوند «فقط با آماده شدن جهت ذبح فرزندش عمل کرده است و هیچ‌گونه دیالوگ کلامی دیگری انجام نداده است و خداوند هم در هنگام ذبح فرزندش با عمل (جایگزین کردن ذبح بزرگ به جای فرزندش بوده است) با ابراهیم خلیل تکلم کرده و هیچ‌گونه تکلم بیانی دیگری انجام نداده است.»

ادامه دارد

«فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه»

برای

«فهم و شناخت تطبیقی قرآن»

۱۳

پر پیداست که در اینجا مولوی «رمز اتحاد در انسان (و جوامع و قبایل که در حرکت ۲۳ ساله نبوی پیامبر اسلام به‌عنوان رمز پیروزی در آمد) بر پایه ریشه وجودی و تکوینی و معماری خداوند در هستی تعریف می‌نماید» که البته از نظر مولوی این «اتحاد تکوینی (در انسان) سنتز دیالکتیک وجودی در خود انسان بر پایه دیالکتیک آب و طین می‌باشد که جان به‌عنوان یک سنتز جدید از دل دیالکتیک آب و طین در انسان حاصل می‌شود» لازم به ذکر است که معلم کبیرمان شریعتی در درس‌های اسلام‌شناسی تطبیقی حسینیه ارشاد خود (م. آ - ج ۱۶) «همین حقیقت مورد نظر مولوی را به‌صورت سیستماتیک در ابعاد مختلف چهارگانه انسان، جامعه، تاریخ و جهان گسترش می‌دهد». یادآوری می‌کنیم که (آن چنانکه قبلاً در مقولات فلسفی منتشر شده توسط نشر مستضعفین ایران - ارگان عقیدتی، جنبشی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین

بنابراین از نظر مولوی در ابیات فوق «پیامبر اسلام اول توانست شرایط برای تکامل وجودی و انسانی و اجتماعی بشر میسر سازد و وحدت و اتحاد در بشر (و در بین جوامع و قبایل) به‌عنوان یک سنتز جدید میوه و مولود آن تکامل وجودی یا به‌قول مولوی آن تکامل انگوری بود که از دل وضعیت غوره‌ای توسط پیامبر اسلام برای بشر حاصل شد» البته معنای دیگر این بیان مولوی این است که «تفرقه، تضاد، کینه، نفرت و عناد بشر و قبایل و جوامع مولود وضعیت نارس غوره‌ای آنها بوده است، لذا پیامبر اسلام با شناخت این همه بود که توانست با بسترسازی نظری و عملی شرایط کمال‌یابی و تکامل انسان و قبایل و جوامع بشری را فراهم سازد تا از آنجا که بشریت توانست توسط پیامبر اسلام دوران تفرقه، جنگ، تضاد، کینه، عناد و نفرت را کنار بگذارد و به‌سوی وحدت و یک دستی حرکت نمایند». البته آنچه در ابیات فوق مولوی بیشتر قابل توجه می‌باشد اینکه «او این شیوه پیامبر اسلام در وحدت و اتحاد آفرینی بین انسان‌ها مولود تاسی وجودی و اگزستانسی با نهایت پیامبر اسلام از بی‌نهایت وجودی خداوند می‌داند» چرا که مولوی در ابیات فوق «در توضیح وحدت‌آفرینی بین انسان‌ها توسط خداوند» می‌گوید:

آفرین بر عشق کل او ستاد (اشاره به خداوند است)

صد هزاران ذره را داد اتحاد

همچو خاک مفترق در رهگذر

یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر

کاتحاد جسم‌های آب و طین

هست ناقص جان نمی‌ماند بدین

ایران مطرح کرده‌ایم) تفاوت بین دیالکتیک وجودی مولوی و دیالکتیک وجودی معلم کبیرمان شریعتی در این است که:

اولاً در دیالکتیک فلسفی و وجودی مولوی (آن چنانکه در ابیات فوق مشاهده کردیم) «این دیالکتیک وجودی و فلسفی و اگزیزستانی به صورت دیالکتیک بین آب و طین و یا به صورت دیالکتیک نیمی از فرشته و نیمی از خر تعریف می‌گردد، اما در دیالکتیک وجودی و اگزیزستانی شریعتی این دیالکتیک (با تاسی او از آیات قرآن) بین روح خدا و لجن در خود انسان تعریف می‌شود.»

ثانیاً در دیالکتیک وجودی و اگزیزستانی مولوی «این دیالکتیک تنها در عرصه انسان محدود و محصور می‌شود و نمی‌تواند در عرصه اجتماعی و تاریخی همین دیالکتیک به صورت سنتز جدید مادیت پیدا کند» اما در دیالکتیک فلسفی و وجودی شریعتی (که برای اولین بار توسط او در چارچوب اسلام‌شناسی تطبیقی‌اش در حسینیه ارشاد تبیین گردید) «این دیالکتیک اگر چه مانند دیالکتیک وجودی و اگزیزستانی مولوی از دیالکتیک وجودی در انسان شروع می‌شود ولی در ادامه همین پروسس دیالکتیکی است که این دیالکتیک (که از انسان به صورت دیالکتیک بین لجن و روح خدا شروع می‌شود پس از آن همین دیالکتیک) به صورت سنتز جدیدی در فرایند دیالکتیک اجتماعی در شکل جنگ بین ناس و خناس یا مستکبرین و مستضعفین؛ و یا جنگ بین مستضعفین بالنده جامعه با سه مؤلفه قدرت حاکم یعنی زر و زور و تزویر یا جنگ بین موسی با فرعون و بلعم باعورا و قارون و غیره مادیت پیدا می‌کند؛ و باز در ادامه این فرایند است که در رویکرد شریعتی «این

دیالکتیک از انسان و جامعه به صورت سنتز جدیدی وارد تاریخ (در نماد جنگ هابیل و قابیل) می‌گردد.» ثالثاً در دیسکورس فلسفی شریعتی «تمامی شاخه‌های چهارگانه وجودی دیالکتیک (اعم از دیالکتیک در انسان، دیالکتیک در جامعه، دیالکتیک در تاریخ و دیالکتیک در جهان یا دیالکتیک از جهان تا انسان و تا جامعه و تا تاریخ) صورت دوطرفه یا دیالکتیکی دارند» در صورتی که در رویکرد مولوی «صورت خطی و یک طرفه دارند»؛ که البته معنای دیگر این حرف آن است که ما در عرصه اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی (که در درس‌های اسلام‌شناسی حسینیه ارشاد او برای اولین بار در سال‌های ۵۰ و ۵۱ توسط او تدوین و تبیین گردید) «هرگز نمی‌توانیم به صورت خطی بگوییم که دیالکتیک وجودی شریعتی از انسان شروع می‌شود و یا از جهان شروع می‌شود و یا از تاریخ شروع می‌شود، چراکه نگاه شریعتی به خود همین آبشخورهای دیالکتیک وجودی هم باز صورت دیالکتیکی دارد» لذا به همین دلیل است که اگر بخواهیم به کالبد شکافی رویکرد فلسفی شریعتی در این رابطه پردازیم «هم می‌توانیم بگوییم آبشخور دیالکتیک وجودی و فلسفی شریعتی از انسان شروع می‌شود و به جامعه و به تاریخ می‌رسد و هم می‌توانیم بگوییم در رویکرد فلسفی شریعتی پروسس دیالکتیک وجودی از تاریخی و جنگ هابیل و قابیل شروع می‌شود و در ادامه به جامعه و انسان می‌رسد و غیره.»

رابعاً وجه مشترک رویکرد فلسفی شریعتی و مولوی در این رابطه در این است که «هر دو شیطان و تضاد شیطان با خدا را در انسان تبیین می‌کنند نه در جهان که خود این امر ریشه در رویکرد توحیدی آنها در وجود دارد.»

خامسا در رویکرد مولوی (برعکس رویکرد فلسفی شریعتی) «خود این دیالکتیک وجودی و فلسفی صورت خطی دارد» به بیان دیگر «رویکرد فلسفی مولوی در عرصه دیالکتیک وجودی مانند رویکرد فلسفی شریعتی صورت دیالکتیکی ندارد». مع الوصف به همین دلیل است که ما می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که «در رویکرد مولوی این دیالکتیک از انسان شروع می‌شود و به انسان هم ختم می‌گردد». علی‌هذا در همین رابطه است که مولوی در مثنوی در تبیین عرصه دیالکتیک وجودی بین انسان و جامعه می‌گوید:

ضد ابراهیم گشتت و خصم او

و آن دو لشکر کین‌گذار و جنگجو

پس بنای خلق بر اضداد بود

لاجرم جنگی شدند از زر و سود

این تفانی از ضد آید ضد را

چون نباشد ضد نبود جز بقا

صد هزاران ضد ضد را می‌کشد

به ایشان حکم تو بیرون می‌کشد

و باز در همین رابطه است که مولوی در جای دیگر مثنوی این جایگاه دیالکتیک فلسفی و وجودی در انسان را به این ترتیب تبیین می‌نماید:

در حدیث آمد که یزدان مجید

خلق عالم را سه گونه آفرید

یک گروه را جمله عقل و علم و جود

آن فرشته است و نداند جز سجود

نیست اندر عنصرش حرص و هوا

نور مطلق زنده از عشق خد

یک گروه دیگر از دانش تهی

همچو حیوان از علف در فربهی

او نبیند جز که اصطبل و علف

از شقاوت غافل است و از شرف

این سوم هست آدمی زاد و بشر

از فرشته نیمی و نیمی زخر

نیم خر خود مایل سفلی بود

نیم دیگر مایل علوی شود

تا کدامین غالب آید در نبرد

زین دوگانه تا کدامین برد نرد

عقل اگر غالب شود پس شد فزون

از ملائک این بشر در آزمون

شهوت آر غالب شود بس کمتر است

از بهایم این بشر زان بدتر است

آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب

وین بشر با دو مخالف در عذاب

مثنوی - دفتر چهارم - ص ۲۳۹ - از سطر ۳۹

به بعد

ادامه دارد