



☀ شریعتی در آینه اقبال ۵۸

☀ پرسش و پاسخ ۱۹ - کدامین استراتژی؟ ۲

☀ اصول مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان ۷

☀ اقبال «پیام-آور» ۲۳

☀ ما چه می‌گوئیم ۲۰

☀ فلسفه دعا و عبادت ۲

☀ رویکرد سپهر عمومی و اجتماعی امام علی ۳

☀ تفسیر سوره قلم ۸

☀ فراز و فرود «جنبش‌های اجتماعی» در مرحله...

☀ تیر اول - بازگشت به کدام «شرایط عادی کرونا»؟

☀ سخن روز - جنبش سندیکایی و اتحادیه

☀ جنبش نافرمانی مدنی ۱

☀ مبانی تئوریک استراتژی ۳۳

☀ بعثت‌شناسی ۷۰

☀ دموکراسی و آزادی ۵۹

☀ رسالت مشترک حداقلی و حداکثری ۳

فراز و فرود «جنبش‌های اجتماعی» در مرحله کنونی، در عرصه «بحران معیشت» و «بازنگری مصوبه دستمزد سال ۹۹» زحمتکشان ایران

بود که: «مزد تعیین شده قادر به تأمین ۵۵٪ از هزینه‌های زندگی کارگران می‌باشد.»

لذا به همین دلیل بود که حتی «نماینده تشکل‌های دست‌ساز حکومتی کارگران هم حاضر به امضاء مصوبه تعیین حداقل دستمزد سال ۹۹ کارگران که یک میلیون ۸۳۵ هزار تومان بود نشد». مع الوصف بدین ترتیب بود که مصوبه مورخ ۹۹/۱/۲۰ شورای عالی کار باعث «بسیج تمامی کارگران و تشکل‌های وابسته به آنها چه تشکل‌های دست‌ساز حکومتی و چه تشکل‌های مستقل کارگری گردید» و در ادامه شروع اعتراضی همگانی کارگران ایران بود که خود تشکل‌های کارگری دست‌ساز حکومتی از خانه کارگر تا شوراهای اسلامی کار و نمایندگان مجلس و حتی خود حزب پادگانی خامنه‌ای وارد ماجرا شدند تا قبل از شکل‌گیری «جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگران از پائین» (که در رأس آنها جنبش کارگران صنعت نفت و کارگران هفت تپه و آذراب و ذغال سنگ کرمان و غیره قرار داشتند) با درس‌آمیزی از جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگران در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ و درس‌آمیزی از خیزش آبان‌ماه ۹۸ توسط آدرس غلط دادن به جنبش کارگری (در این شرایط که

یکی از مهمترین خبرهای جنبش کارگری ایران (در ماه گذشته) موضوع «طومار شش هزار امضای کارگران بود». با عنایت به شش هزار امضای کارگران آن طومار، آنچه بیش از هر چیز قابل توجه بود اینکه اسامی امضاء کننده طومار فوق از میان طیف‌های مختلف تشکل‌های زرد و مستقل و منفرد کارگری دیده می‌شد؛ یعنی از رهبران «خانه کار» امثال ربیعی و محبوب (که نماینده تشکیلات دست‌ساز حکومتی هستند) تا حسین اکبری و کاظم فرج الهی و آیت‌نیات‌فر و غیره (که نماینده تشکیلات مستقل کارگری هستند) پای طومار فوق امضاء کرده بودند.

موضوع طومار فوق دعوت به کارگران جامعه بزرگ ایران برای برگشت به میز مذاکره و سه جانبه‌گرائی شورای عالی کار در خصوص بازنگری مصوبه دستمزد سال ۹۹ مورخ ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ شورای عالی کار بود. البته هر چند که قبل از این طومار با ۴۰ هزار امضای کارگران در طیف‌های مختلف کارگری ایران هم مطرح شده بود، ولی نباید فراموش کرد که اقدام طومار شش هزار امضای کارگران (در شرایط پسا مصوبه شورای عالی کار در ۲۰ فروردین ۹۹) در خصوص بازنگری حداقل دستمزد سال ۹۹ کارگران کشور (که یک میلیون و ۸۳۵ هزار تومان، یعنی با ۲۱٪ افزایش نسبت به حداقل دستمزد سال ۹۸ که یک میلیون و ۵۱۷ هزار تومان) بود. یادمان باشد که مبلغ حداقل دستمزد مصوبه شورای عالی کار در ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ «یک هفتم سبد معیشت ۹ میلیون تومانی و نصف تورم ۴۱/۲٪ اعلام شده بانک مرکزی بود.»

لذا از آنجائیکه حداقل دستمزد تعیین شده سال ۹۹ (در تاریخ ۱۳۹۹/۰۱/۲۰) توسط شورای عالی کار رژیم برای اولین بار در طول ۴۱ سال عمر رژیم مطلقه فقهتی حاکم (که در چارچوب ماده ۴۱ قانون کار رژیم، بایستی بر اساس نرخ تورم اعلام شده از سوی بانک مرکزی به گونه‌ای باشد که معاش یک خانوار ۴ نفره را تأمین کند، نه تنها کما فی السابق معیار تعیین حداقل دستمزد کارگران قرار نگرفت) بلکه حتی نرخ رسمی تورم اعلام شده بانک مرکزی که ۴۱/۲ درصد در اسفندماه ۹۸ بود، هم جهت افزایش حداقل دستمزد کارگران به عنوان معیار واقع نشد. مهم‌تر از همه اینکه «مبلغ حداقل دستمزد تعیین شده در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ شورای عالی کار در حد یک چهارم خط فقر در کشور بود» به طوری که حتی خود شریعتمداری وزیر کار دولت روحانی در باره دستمزد سال ۹۹ مصوبه شورای عالی کار در ۲۰ فروردین ماه ۱۳۹۹ گفته

ابر بحران‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و زیست محیطی رژیم مطلقه فقهاتی را به صورت همه جانبه در آستانه فروپاشی قرار داده است) این جنبش اعتراضی و اعتصابی را مهار نمایند.

باری بدین ترتیب بود که طومار شش هزار امضائی فوق کارگران (در فرایند شروع جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگران نسبت به حداقل دستمزد سال ۹۹ مصوبه مورخ ۱۳۹۹/۱/۲۰ شورای عالی کار) در مجموع «حرکتی در چارچوب همان پروژه مهار کردن جنبش اعتراضی و اعتصابی حاکمیت (از خامنه‌ای تا خانه کار و شورای‌های اسلامی کار) بود» چرا که:

اولاً جوهر طومار ۶ هزار امضائی فوق «دعوت به کارگران برای برگشت به میز مذاکره و سه جانبه‌گرائی شورای عالی کار بود».

ثانیاً جوهر طومار ۶ هزار امضائی کارگران (آنچنانکه محمود صالحی هم در تعریف جوهر این طومار مطرح کرده بود) «فرستادن کارگران به دنبال نخود سیاه بود».

ثالثاً جوهر طومار شش هزار امضائی کارگران علاوه بر اینکه «بسترساز بازتولید هویت از دست رفته تشکل‌های دست‌ساز حکومتی مثل خانه کار و شوراهای اسلامی کار می‌گردد» عاملی جهت به خطر افتادن «استقلال جنبش کارگری می‌شود». نباید فراموش کنیم که استقلال جنبش کارگری اصل آغازین شیشه حیات جنبش کارگری و جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین هم در جبهه بزرگ عدالت طلبانه طبقه کار و زحمت و هم در جبهه آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری می‌باشد.

رابعاً جوهر طومار شش هزار امضائی کارگران، «دعوت به قانون‌گرائی کارگران و دوری از جنبش نافرمانی مدنی و یا جنبش‌های اعتراضی و اعتصابی کارگران می‌باشد». یادمان باشد که در شرایطی امضاء کنندگان طومار فوق دعوت به قانون‌گرائی کارگران می‌کنند که «قانون عریان‌ترین حربه و اهرم فشار و سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در ۴۱ سال گذشته عمر خود به عنوان یک دستکش مخملین بر روی پنجه بوکس‌های خود) در به بردگی کشاندن طبقه کار و زحمت جامعه ایران بوده است».

خامساً جوهر طومار شش هزار امضائی کارگران در این

شرایطی که «توازن میدانی قوا به سود حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد، نه کارگران، بسترساز ضعیف شدن روحیه جمعی و تشکیلاتی و مستقل طبقه کارگر ایران و به موازات آن بسترساز تقویت تشکل‌های دست‌ساز حکومتی و بازگرداندن نوعی مشروعیت به نهادهای دست‌ساز حکومتی می‌شود که در مرحله کنونی در حال اضمحلال می‌باشند».

سادساً کارکرد طومار شش هزار امضائی کارگران بسترساز «تقویت رفرمیسم در جنبش کارگری می‌گردد» که خود خطری بزرگتر از «خطر پوپولیسم و یا عوام‌گرائی در جنبش کارگری ایران می‌باشد». عنایت داشته باشیم که «عامل اصلی انحراف جنبش کارگری (در دهه ۲۰ تا کودتای مرداد ۳۲) به چالش کشیدن استقلال جنبش کارگری ایران توسط اپورتونیسم حزب توده بر علیه جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران (توسط دکتر محمد مصدق) بود». آنچنانکه «عامل شکست جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگری در عرصه جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، همان پوپولیسم و عوام‌گرائی بود که خمینی توسط آن (در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷) توانست بر شانه جنبش کارگری ایران سوار بشود» و علاوه بر اینکه خمینی توانست عکس خودش را بر سطح کره ماه بزند و هژمونی خودش را بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران تثبیت بکند و پتانسیل سرنگون کردن حاکمیت توتالیتر و کودتائی پهلوی را فراهم نماید، از همه مهمتر اینکه «خمینی توسط موج‌سواری با رویکرد پوپولیستی و عوام‌گرائی خود توانست در زیر چتر اسلام فقهاتی، گفتمان ولایت فقیه خودش نهادینه سیاسی و حقوقی و حکومتی بکند». همان رژیم مطلقه فقهاتی که مدت ۴۱ سال است که جامعه بزرگ ایران را به بردگی مذهبی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کشانیده است.

سابعاً گرچه بیش از ۹۶٪ فعالان کارگری (که اکثریت قریب به اتفاق کارگران می‌باشند) از امضای طومار فوق خودداری کرده‌اند، مع الوصف، طومار شش هزار امضائی می‌تواند شرایط برای سرکوب کردن جنبش‌های اعتراضی و اعتصابی مستقل کارگری (که از فرایند پسا مصوبه ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ شورای عالی کار در تعیین حداقل دستمزد شکل گرفته بودند) فراهم نماید. آنچنانکه در این رابطه دیدیم که درست در همین زمان بود که حزب پادگانی



خامنه‌ای تلاش می‌کرد که جنبش اعتراضی و اعتصابی سه معدن اطراف کرمان تا موج سوم جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه (که به دنبال دریافت حقوق معوقه ماه‌های آغازین سال ۹۹، مقابله به خصوصی‌سازی و حق بیمه واریز نشده چند ماه گذشته و بازگشت به کار همکاران مبارز اخراج شده خود بودند) سرکوب نماید.

ثامناً آنچه‌آنکه فوقاً هم اشاره کردیم، در تحلیل نهائی عملکرد طومار شش هزار امضائی کارگران آدرس غلط دادن به کارگران می‌باشد. فراموش نکنیم که در رویکرد ما بین «رفرم و رفرمیست تفاوت وجود دارد» آنچه در «جنبش کارگری یک آفت می‌باشد، رفرمیست است، نه رفرم». هر «رفرمی که بتواند در این مرحله زندگانی کارگران ایران را تغییر بدهد و کارگران توسط مبارزه سندیکائی و صنفی و حتی مبارزه کارگاهی مستقل خود بتوانند به آن دست پیدا کنند، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه حرکت افقی و جنبشی خود حتی از آن حرکت صنفی و سندیکائی حداقلی جنبش مستقل کارگری ایران هم حمایت می‌کند» ولی نکته مهمی که در این رابطه باید به آن توجه ویژه بکنیم اینکه «طومار شش هزار امضائی فوق مولود رویکرد رفرمیستی است، نه حرکت تاکتیکی و موردی رفرمی»، به بیان دیگر موضوع طومار فوق موضوع مصوبه ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ شورای عالی کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم و «مطالبه‌گری کارگران از طریق قانون‌گرایی از رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد که این موضوع عین رفرمیست است، نه رفرم». عنایت داشته باشیم که بدون «تشکیلات و سازماندهی» نه تنها نمی‌توانیم حرکت درازمدت و استراتژیک داشته باشیم، بلکه حتی حرکت تاکتیکی و حداقلی و کوتاه‌مدت هم نمی‌توانیم داشته باشیم.

باری بدین ترتیب بود که سرانجام پس از این کش و قوس‌ها و فراز و فرودها رژیم مطلقه فقاهتی با نرمش قهرمانانه‌ای پس از تبلیغات وافر پیرامون بازنگری مصوبه حداقل دستمزد سال ۹۹ و تهییج کارگران با شکل مار (نه کلمه مار) در تاریخ ۱۳۹۹/۰۳/۱۷ در دوپست نود و دومین نشست شورای عالی کار و طی بخشنامه شماره ۴۸۶۹۲ وزیر کار دولت روحانی و در ادامه آن مصوبه هیئت دولت، «حق مسکن کارگری از ۱۰۰ هزار تومان قبلی به مبلغ ۳۰۰ هزار تومان و همچنین با کاهش ۷۵ هزار تومان

از پایه سنوات ماهانه، این ۷۵۰۰۰ تومان کاهش یافته از پایه سنوات، به حداقل دستمزد ماهانه کارگران اضافه گردید»، بنابراین، به این ترتیب است که «حداقل روزانه مزد کارگران از اول تیرماه سال ۹۹ به مبلغ ۶۳۶۸۰۹ ریال تغییر کرد؛ که با عنایت به ۲۱٪ افزایش حقوق در نشست مورخ ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ شورای عالی کار، در این مرحله با ۵٪ افزایش (برای کسانی که از حداقل حقوق بهره‌مند می‌باشند) افزایش حقوق در سال ۹۹ به ۲۶٪ می‌رسد» که با توجه به نرخ رسمی تورم ۴۱/۲٪ اسفند ۹۸ اعلام شده بانک مرکزی و توجه به هزینه سبد معاش حداقلی خانوار ۳/۳ نفره کارگری در سال ۹۹ که طبق برآورد رئیس کمیته دستمزد قانون عالی شورای اسلامی کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در شهریور ماه ۹۸ که مبلغ آن ۸ میلیون و پانصد هزار تومان می‌باشد، حتی خود این «افزایش پنج درصدی حداقل حقوق کارگران (که همراه با کاهش ۷۵۰۰۰ تومانی از پایه سنوات ماهانه آنها همراه بوده می‌باشد) تنها یک پنجم سبد معیشت ۹ میلیون تومانی حال حاضر می‌باشد.»

قابل توجه است که «بیش از ۷۰٪ کارگران کشور حداقل دستمزد می‌گیرند» و حداکثر ۳۰٪ از جمعیت کارگران ایران از طرح طبقه‌بندی مشاغل بهره‌مند می‌باشند. یادمان باشد که در دو دهه اخیر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم توسط «طرح طبقه‌بندی مشاغل» تلاش کرده است تا توسط «دستمزدهای متفاوتی در برابر کار یکسان، بهره‌کشی تبعیض‌آمیزی از کارگران به انجام برساند» و از طرح طبقه‌بندی مشاغل در چارچوب ماده ۴۹ قانون کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، به عنوان شمشیر داموکلس بر سر کارگران استفاده نماید.

باری، آنچه که می‌توان از پروژه تعیین حداقل دستمزد کارگران در سال ۹۹ توسط دو نشست شورای عالی کار (مورخ ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ و ۱۳۹۹/۰۳/۱۷) به صورت جمع‌بندی شده ارائه داد اینکه:

اولاً خروجی این دو نشست شورای عالی کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در سال ۹۹ بار دیگر «محتوای راهبردی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم برای اجرای پروژه آزادسازی مزد کارگران که در طول ۴۱ سال گذشته به دنبال آن بوده است، آفتابی می‌کند.»



ثانیاً خروجی این دو نشست شورای عالی کار در خصوص تعیین حداقل مزد سال ۹۹ طبقه کار و زحمت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نشان داد که «کارفرمایان خواهان پروژه انجماد مزدی (فریز مزدی) و پرداخت مزد بر اساس توافق هستند.»

ثالثاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب ماده ۴۱ قانون کار رژیم و سه جانبه‌گرائی نشست‌های شورای عالی کار به دنبال «پروژه ارزان‌سازی نیروی کار در چارچوب پروژه آزادسازی دستمزد کارگران می‌باشد.»

رابعاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب سه جانبه‌گرائی نشست‌های شورای عالی کار در جهت «تعیین دستمزد سالانه، پروژه آزادسازی دستمزد کارگران توسط تعیین حداقل دستمزد بر اساس صنف، سن، منطقه و شناورسازی مزد دنبال می‌کند.»

خامساً با عنایت به اینکه بیش از ۷۰٪ کارگران ایران از حداقل دستمزد مصوبه شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برخوردار می‌باشند، در نتیجه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای دستیابی به پروژه ارزان‌سازی نیروی کار در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تلاش می‌کند تا هر سال قبل از پایان سال قبل از حداقل دستمزد در چارچوب خیمه شب‌بازی سه جانبه‌گرائی دولت و کارفرمایان و نمایندگان تشکل‌های حکومتی کارگری (در شورای عالی کار) تعیین نماید.

سادساً در پروژه سه جانبه‌گرائی نشست شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «طرح آزادسازی دستمزد در خدمت ارزان‌سازی نیروی کار بر پایه حداقل دستمزد کارگری دنبال می‌کند.»

سابعاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط نشست‌های سه جانبه‌گرائی شورای عالی کار تلاش می‌کند تا توسط «پروژه شناورسازی مزد، شرایط برای آزادسازی دستمزد فراهم نماید.»

ثامناً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم پروژه «ارزان‌سازی نیروی کار» در شورای عالی کار رژیم (توسط آمارسازی حکومتی توسط بانک مرکزی و مرکز آمار ایران، بهانه عدم توانایی کارفرما در پرداخت دستمزد به علت رکود تورمی، بهانه تورم‌زا بودن افزایش دستمزد کارگران) دنبال می‌نماید.

تاسعاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در یک دهه گذشته، یعنی از اجرای قانون هدفمندی یارانه (در دولت احمد نژادی) و سه برابر شدن قیمت بنزین (در آبان‌ماه ۹۸) و بالاخره واگذاری هزینه قرنطینه و تعطیلی اجباری کارها (توسط بحران کرونا در طول پنج ماهه گذشته، از اول اسفندماه ۹۸ الی الان) بر دوش مردم نگون‌بخت ایران، علاوه بر ویران کردن تولید ملی و بیکاری میلیون‌ها نفر از نیروی کار جامعه بزرگ ایران تلاش می‌کند تا حتی از نرخ تورم دست‌ساز حکومتی جهت تعیین حداقل حقوق کارگران (که موضوع ماده ۴۱ قانون کار خود رژیم مطلقه فقهاتی در راستای تعیین حداقل مزد می‌باشد) خودداری نماید. مع الوصف، همین امر باعث گردیده است که به مرور زمان «قدرت خرید کارگران کاهش پیدا کند» که در تحلیل نهائی کاهش آسانسوری یا سقوط آزاد قدرت خرید کارگران شرایط برای «سقوط جامعه کارگری ایران از مرز خط فقر به سمت خط بقاء فراهم می‌سازد» آنچنانکه در این رابطه شاهد هستیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در دو نشست شورای عالی کار جهت تعیین دستمزد کارگران در سال ۹۹ با افزایش ۲۶٪ دستمزد سال ۹۹ نسبت به سال ۸۹ با عنایت به اعلام ۴۱/۲٪ نرخ تورم توسط بانک مرکزی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در اسفندماه ۹۸) خود این اعداد و آمار دست‌ساز رژیم مطلقه فقهاتی نشان دهنده آن است که «درآمد طبقه کار و زحمت در سال ۹۹ نسبت به سال قبل ۱۶٪ کاهش پیدا کرده است» به بیان دیگر قدرت خرید طبقه کار و زحمت در سال ۹۹ در مقایسه با سال قبل ۱۶٪ کاهش پیدا کرده است.

برای فهم این مهم تنها کافی است که بدانیم که در پایان سال ۹۷ در راستای تعیین دستمزد سال ۹۸ اردوگاه کار و زحمت جامعه ایران، تشکل مستقل کارگری سبد معاش خانوار کارگری را ۷/۱ میلیون تومان در ماه برآورد کردند، اما نمایندگان دولت و کارفرما همراه با نمایندگان تشکل‌های دست‌ساز حکومتی حداقل هزینه معیشت خانوار برای خانوار ۳/۳ نفره سه میلیون و ۷۵۹ هزار تومان تعیین کردند. با این وضعیت شورای عالی کار در ماه پایانی سال ۱۳۹۷ «حداقل دستمزد سال ۱۳۹۸ مبلغ یک میلیون ۵۱۷ هزار تومان تعیین کردند» و البته در ادامه همین مطلب اضافه کنیم که در تعیین حداقل دستمزد سال ۹۹ «هزینه سبد معیشت حداقلی خانوار کارگری



توسط نمایندگان دولت و کارفرمایان و نماینده کارگری تشکل‌های حکومتی در شورای عالی کار در اوایل اسفند سال ۹۸، مبلغ ۴ میلیون و ۹۴۰ هزار تومان تعیین کردند» و این در شرایطی است که همین شورای عالی کار پس از دو نشست مورخ ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ و ۱۳۹۹/۰۳/۱۷ مبلغ حداقل دستمزد کارگری بالاخره مبلغ ۱۹۱۰۴۲۷۰ ریال ماهانه تعیین کردند.

باری، با عنایت به اینکه در مرحله کنونی بحران تولید در فرایند بحران کرونائی همراه با بیکار شدن میلیون‌ها نفر کارگر می‌باشد، افزایش بیکاری همراه با رکود توری حاکم بر اقتصاد ایران و زیر خط فقر قرار گرفتن بیش از ۶۰ میلیون نفر از جامعه بزرگ ایران در این شرایط (طبق گفته و آمار خود شیخ حسن روحانی) بدون تردید، افزایش پنج درصدی حداقل دستمزد زحمتکشان ایران در نشست ۱۷ خرداد ۹۹ تنها یک نمایش بالماسکه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم است که توسط آن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به طبقه کارفرمایان و یا سرمایه‌داران بزرگ (که خود دولت بزرگترین کارفرما می‌باشد و بعد از او سپاه و نهادهای تحت تیول رهبری اعم از بنیاد مستضعفان و آستانه قدس و غیره قرار دارند) نشان داد که در تحلیل نهائی هدف رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «تأمین نیروی کار ارزان و آزادسازی و شناورسازی دستمزد کارگران می‌باشد.»

پر واضح است که کمترین حاصل و سنتز این رویکرد رژیم مطلقه فقهاتی به حقوق زحمتکشان همانی است که روزنامه همشهری روز یکشنبه ۲۵ خرداد ۹۹ در باره آن می‌نویسد: «خودکشی دختر ۱۲ ساله در ایلام به خاطر فقر و خودکشی مرد ایلامی به خاطر بیکاری و حلق‌آویز شدن عمران روشنی مقدم در روز ۲۱ خرداد ماه ۹۹ در میدان نفتی هویزه» (محل کارش برای حلق‌آویز کردن خودش انتخاب کرده بود) نباید فراموش کنیم که بانک جهانی در گزارش منتشر شده خود پیش‌بینی کرده است که «اقتصاد ایران در سال ۹۹ پنج و سه دهم درصد (۳/۵٪) کوچک‌تر می‌شود» و این در شرایطی است که مجلس یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (که با شعار مجلس گام دوم انقلاب یا مجلس انقلابی بر سر کار آمده است، در این شرایط سخت و بحرانی که تمامی مؤلفه‌های رژیم مطلقه فقهاتی از مؤلفه سیاسی تا مؤلفه اقتصادی و تا مؤلفه اجتماعی و حتی موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، همراه با مشروعیت

این رژیم در حال فرو پاشی می‌باشند) به جای اعلام طرح‌های درمان‌ساز، طرح‌های این مجلس آنچنانکه در روزنامه همشهری یکشنبه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۵ آمده است در این شرایط عبارتند از:

- ۱- ختم روزانه قرآن در نشست‌های علنی مجلس.
- ۲- ازدواج اجباری برای افراد بالای ۲۸ سال.
- ۳- تغییر نام فرودگاه مهرآباد به فرودگاه قاسم سلیمانی.
- ۴- نامگذاری مجلس یازدهم به نام سردار سلیمانی.
- ۵- نامگذاری خیابانی در تهران به نام جرج فلوید سیاه پوست کشته شده در آمریکا.
- ۶- تدوین طرحی برای افزایش جمعیت ایران.
- ۷- تقاضای شنود تلفن راه یافتگان به مجلس یازدهم.
- ۸- رساندن جمعیت به ۱۵۰ میلیون نفر.

یادمان باشد که این مجلس یازدهم در انتخابات اسفندماه ۹۸ در شهر تهران یا پایتخت ۱۷ میلیون نفری، طبق گفته علی مطهری تنها ۱۸٪ مردم تهران شرکت کردند که از این ۱۸٪ شرکت کننده، هشت درصد آنها رأی باطله بوده است. «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»

باری در این رابطه است که می‌توانیم در مرحله کنونی در عرصه بحران معیشت و بازنگری مصوبه دستمزد سال ۹۹ فراز و فرود جنبش‌های اجتماعی ایران را اینچنین فرموله نماییم:

الف - بحران کرونا در کوتاه‌مدت باعث افول و فرود جنبش اجتماعی در تمامی شاخه‌های مختلف آن از جنبش کارگری تا جنبش زنان و جنبش معلمان و جنبش بازنشستگان و غیره شده است.

ب - اگر چه جنبش کارگری ایران در سال‌های ۹۶ و ۹۷ و ۹۸ بیشترین حرکت صنفی و اجتماعی و سیاسی در سطح جهان داشته است و اگر چه جنبش کارگری از خرداد ۹۹ در فرایند پسا مصوبه ۱۳۹۹/۰۳/۱۷ شورای عالی کار روندی رو به اعتلا پیدا کرده است، اما در اینجا باید داوری کنیم که به موازات ظهور بحران کرونا (از اسفندماه ۹۸ الی الان) جنبش‌های اجتماعی ایران در شاخه‌های مختلف آن روندی افولی داشته است.



ج - وضعیت فشار روزافزون «بحران معیشتی» آنچنان بر طبقه کار و زحمت مؤثر بوده است که از خرداد ماه ۹۹ جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگری (از معادن ذغال سنگ کرمان تا آذربایجان و نیشکر هفت تپه و حتی کارگران صنعت نفت و غیره) روندی رو به اعتلا پیدا کرده‌اند. «حمله به حقوق و دستمزد کارگران و به موازات آن سرکوب و شلاق و زندان کنش‌گران جنبش کارگری پاسخی بوده است که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در این شرایط در برابر مطالبه کارگران مطرح کرده‌اند.»

د - با عنایت به اینکه تولید ناخالص ملی در سال‌های ۹۸ و ۹۹ دارای رشد منفی می‌باشد، بطوریکه طبق گزارش منتشره شده بانک جهانی رشد منفی ناخالص ملی در سال ۹۸ هشت و نیم درصد بوده است و در سال ۹۹ رشد منفی ناخالص ملی نزدیک به شش درصد خواهد بود، مع الوصف، همین رکود تورمی اقتصاد کشور به همراه سونامی رشد نقدینگی و کاهش دلارهای نفتی و سقوط آزاد ارزش پول ملی کشور در برابر ارزهای خارجی چون دلار آمریکا، «شرایط برای سه رقمی شدن نرخ تورم در سال ۹۹ فراهم کرده است». بیکاری و تورم و کاهش روزمره و ساعت‌مره قدرت خرید و دستمزد و حقوق یک چهارم خط فقر طبقه کار و زحمت جامعه ایران، همه و همه باعث گردیده است که «جامعه ایران در سال ۹۹ خط فلاکت و خط بقا را جایگزین خط فقر سال‌های گذشته بکند.»

بدین جهت دور جدید مبارزه کارگران ذغال سنگ کرمان همراه با موج سوم جنبش اعتصابی کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران آذربایجان و تراکتورسازی تبریز و کارگران شرکت واحد و کارگران صنعت نفت و خودکشی کارگران از فرط فلاکت و شلاق خوردن کارگران همراه با موج خصوصی‌سازی رژیم مطلقه فقه‌ای توسط بورس داغ تهران نشان دهنده «اوج‌گیری جنبش‌های اجتماعی در عرصه بحران معیشت در مرحله کنونی می‌باشد.»

ه - آنچه در مرحله کنونی توجه به آن حائز اهمیت است اینکه جنبش‌های اجتماعی و در رأس آنها جنبش‌های برابری طلبانه زحمتکشان ایران در بدترین مرحله تاریخی خود قرار دارند چرا که:

اولاً «بحران معیشت» به خاطر حقوق یک چهارم خط فقر بعلاوه عدم پرداخت همین حقوق بخور و نمیر و عدم

داشتن تشکل و سازماندهی همراه با فضای امنیتی و پلیسی حاکم بر کارگاه و جامعه توسط رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و پاندمی کرونا و عدم توازن بین جنبش‌های اجتماعی با حاکمیت سرکوب‌گر و سلاخی بی‌رحمانه رژیم از کشتار بی‌رحمانه آبان‌ماه تا شلاق و شکنجه و سرکوب تیغ و درفش و زندان همه و همه باعث گردیده است تا جنبش‌های اجتماعی در مرحله کنونی دچار حداکثر فشار سیاسی و اقتصادی و اجتماعی باشند. نباید فراموش کنیم که دلار هزار تومانی دولت نهم و دهم احمدی‌نژاد امروز مرز ۲۳ هزار تومان هم پشت سر گذاشته است و به طرف دلار ۲۵۰۰۰ تومانی در حرکت می‌باشد که خود این نشان دهنده ۲۵ برابر فقیر شدن و ۲۵ برابر سلاخی شدن سفره‌های بیش از ۶۰ میلیون نفر افراد زیر خط فقر جامعه ایران می‌باشد.

و - فروپاشی طبقه متوسط شهری همراه با ریزش طبقه متوسط شهری به طرف طبقه کارگر و در ادامه آن ریزش طبقه کار و زحمت به طرف حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران و رشد سونامی حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران از کلان‌شهر تهران تا کلان‌شهرهای مشهد، اصفهان، شیراز، تبریز، سنندج، اهواز و غیره که بستر ساز آن شده است که حاشیه‌نشینی بیش از ۲۰ میلیون نفری جامعه امروز ایران، «این حاشیه‌نشینی بدل به متن جامعه امروز ایران بشود» و در تحلیل نهائی همین امر باعث گردیده است تا بحران طبقاتی در جامعه امروز ایران در عرصه ساخت‌شناسی اقتصادی حتی از بحران اقتصادی هم پیچیده‌تر بشود، به عبارت دیگر بیش از ۶۰ میلیون نفر زیر خط فقر و فلاکت و بیش از ۲۰ میلیون نفر حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران و بیش از دو میلیون و یکصد هزار نفر کودک کار در مرحله کنونی، «ابر بحران معیشت» در جامعه ایران را در رأس هیرارشی ابر بحران‌های دیگر قرار داده است؛ که البته این امر باعث گردیده است که برای اولین بار در فرایند بیش از ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، «مبارزه عدالت‌طلبانه بر مبارزه آزادی‌خواهانه سبقت بگیرد». «سنتر همین سبقت گرفتن مبارزه عدالت‌طلبانه بر مبارزه آزادی‌خواهانه می‌باشد» که همراه با فروپاشی طبقه متوسط شهری، این امر «بستر ساز پایان دوران گفتمان به



اصطلاح اصلاح طلبی درون حکومتی شده است.»

باری، موقعیت جنبش‌های اجتماعی در بطن بحران کرونائی در مرحله کنونی، از آنجائیکه جامعه مدنی ایران یک جامعه مدنی جنبشی می‌باشد، باعث گردیده است تا در این رابطه بحران کرونا مزید بر علت بشود و شرایط برای رکود جنبش‌ها و به موازات آن رکود جامعه مدنی جنبشی ایران فراهم کند. فروپاشی طبقه متوسط شهری و بحران فراگیر طبقاتی و فروپاشی اقتصادی در شرایط بحران کرونائی و بحران معیشت باعث گردیده است که در این مرحله حتی بحران کرونائی (به علت بحران مدیریت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در برخورد با بحران کرونائی) جامعه بزرگ ایران را در مرز فروپاشی قرار بدهد. عنایت داشته باشیم که بحران کرونا در این مرحله حداقل تأثیری منفی که داشته است، «خط فقر در جامعه ایران را از ۸ میلیون تومان به مرز یازده میلیون تومان در مرحله کنونی رسانده است» که معنای این امر با عنایت به حداقل حقوق دو میلیون تومانی طبقه کار و زحمت نشان دهنده آن است که «بحران کرونا در مرحله کنونی درآمد طبقه کار و زحمت از یک و پنجم خط فقر به یک هفتم خط فقر رسانیده است» و البته همین امر باعث گردیده است که «۶۰ میلیون نفر از جامعه امروز ایران در برابر دوراهی مرگ از گرسنگی یا مرگ از کرونا قرار بگیرند». به بیان دیگر «۶۰ میلیون نفر از جامعه امروز ایران در برابر انتخاب مرگ از کرونا و یا مرگ از گرسنگی قرار دارند.»

مع الوصف، در مرحله کنونی که موج دوم کرونا در کشور ایران شیوع یافته است، بیش از ۱۹ استان ایران وضعیت قرمز پیدا کرده‌اند و کرونا فراگیرتر از موج اول (که از بهمن ماه ۹۸ آغاز شده بود) در حال قربانی گرفتن از مردم محروم ایران می‌باشد. ولی آنچه در این رابطه تأثرانگیز است، اینکه «توحش سرمایه‌داری در جامعه ایران در چارچوب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، به صورت قانون درآمده است» و همین «توحش قانون‌مند و نهادینه شده سرمایه‌داری در ایران است که باعث گردیده است که در بحران کنونی حتی راه مرگ از گرسنگی (در برابر راه مرگ از کرونا) برای طبقه زحمتکش ایران به صورت غیر قابل گریز بسازد». پیام حلق آویز شدن عمران روشنی مقدم (بر سر چاه نفت در شرکت حفاری هویزه) به همه زحمتکشان در مرحله کنونی جامعه ایران این است که: «در دو راهی بین مرگ

از گرسنگی و مرگ از کرونا، مرگ از گرسنگی یک انتخاب نیست بلکه جبری است که توسط توحش سرمایه‌داری بر کارگر ایران تحمیل می‌شود» و اما سؤال بزرگ امروز جامعه بزرگ ایران در مرحله کنونی این است که وظایف جنبش پیشگامان مستضعفین ایران و ارگان عقیدتی سیاسی آن (نشر مستضعفین) در برابر جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران کدام است؟

در پاسخ به این سؤال فریه است که باید بگوئیم: پیشگامان باید در این مرحله با بسیج کردن امکانات و نیروهای خود تلاش کنند که «گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معلم کبیرمان شریعتی را در عرصه استراتژی سه مؤلفه‌ای ترویجی و تبلیغی و تهییجی، به عنوان گفتمان مسلط بر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، هم در جبهه بزرگ برابری طلبانه طبقه کار و زحمت و هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری درآورند» و سپس با مسلط کردن گفتمان دموکراسی سوسیالیستی شریعتی، تلاش کنند تا این «گفتمان را به عنوان گفتمان‌های شاخه‌های مختلف جنبش‌های اجتماعی ایران هم در عرصه افقی یا جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط و هم در عرصه عمودی یا جبهه برابری طلبانه کار و زحمت از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش معلمان، جنبش دانشجویان، جنبش سندیکائی، جنبش مزدبگیران، جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی تا جنبش حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران درآورند.»

پیشگامان باید در این مرحله تلاش کنند تا «بحران گفتمان‌های جنبش‌های اجتماعی» (اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش دانشجویی، جنبش حاشیه‌نشینان، جنبش مزدبگیران، جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره) توسط «شعارهای شفاف و کنکرت و مشخص و انضمامی (نه شعارهای عام مجرد و کلی و انتزاعی) گفتمان‌دار کنند». یادمان باشد که جنبش دانشجویان دانشگاه تهران در واپسین روزهای خیزش اتمیزه و بی‌سر و بی‌گفتمان معیشتی دی‌ماه ۹۶ توسط شعار شفاف و مشخص و انضمامی و کنکرت: «اصلاح طلب، اصول‌گرا - دیگه تمام ماجرا» آن خیزش بی‌سر و بی‌برنامه و اتمیزه و بی‌گفتمان را گفتمان‌دار کردند. بدین جهت همین یک مصداق «گفتمان‌دار کردن خیزش توسط شعار شفاف و مشخص می‌تواند راهنمای عمل در مرحله کنونی



برای پیشگامان باشد که آنها نیز می‌توانند توسط توده‌ای کردن شعار مشخص و شفاف و کنکرت و انضمامی، جنبش‌های مختلف اجتماعی ایران را گفتمان‌دار کنند و با آن بحران گفتمانی جنبش‌های اجتماعی ایران را بر طرف سازند.»

پیشگامان در این مرحله برای «کشف وظایف خود» باید در چارچوب «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» به این تحلیل کنکرت از شاخه‌های مختلف جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران دست پیدا کنند که «بزرگ‌ترین آفت این جنبش‌ها فقدان گفتمان و فقدان شعارهای مشخص و شفاف بسیج‌گرا و هدف‌مند ساختن آنها می‌باشد» آنچه‌آنکه در این رابطه می‌توانیم دآوری کنیم که بزرگترین آفتی که خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ گرفتار آن بودند و همین آفات باعث بن‌بست و شکست آنها شد، «وجود شعارهای گنگ و پراکنده و بی‌مضمون و مه‌آلود بود» بنابراین در این رابطه است که پیشگامان باید در این مرحله تلاش کنند تا توسط «شعارهای مشخص و شفاف جنبش‌های برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه را از شعارهای گنگ و بی‌مضمون و مه‌آلود پاکسازی کنند.»

پیشگامان باید در این مرحله تلاش کنند تا در چارچوب گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معلم کبیرمان شریعتی «شرایط برای پیوند جنبش‌های افقی یا آزادی‌خواهانه با جنبش عمودی یا برابری‌طلبانه فراهم سازند». نباید فراموش کنیم که جز در چارچوب گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی «امکان پیوند بین شاخه‌های عمودی جنبش‌های اجتماعی با شاخه افقی جنبش‌های اجتماعی وجود ندارد». یادآوری می‌کنیم که در «خلاء پیوند شاخه عمودی برابری‌طلبانه با شاخه افقی یا آزادی‌خواهانه توسط گفتمان دموکراسی سه مؤلفه‌ای شریعتی شعار بسیج‌گرایی جنبش‌های اجتماعی تکرار شعار بی‌محتوا و بی‌مضمون همه با هم توسط عدول از یکی از مؤلفه‌های آزادی‌خواهانه و یا برابری‌طلبانه و یا هر دو این‌ها می‌باشد» بر این مطلب اضافه کنیم که «عامل شکست جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران همان شعار همه با هم خمینی بود» که او در چارچوب گفتمان ولایت فقیه نه تنها توانست تمامی لایه‌های جامعه بزرگ ایران را حول شعار «همه با هم» بسیج نماید، حتی توانست تمامی جریان‌های جامعه سیاسی ایران در داخل

و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ تحت هژمونی خود بسیج کند.

بدون تردید «شعار همه با هم» خمینی در چارچوب گفتمان ولایت فقیه او «هم عدول از آزادی بود و هم عدول از برابری» و تنها مضمون و جوهری که شعار «همه با هم» خمینی داشت، «جوهر و مضمون پوپولیستی یا عوام‌گرایانه بود» که خمینی از بدو ورود در بهشت‌زهرها با شعار «آب مجانی، برق مجانی، اتوبوس مجانی، زمین مجانی و دنیای آباد و آخرت آباد، توانست این جوهر پوپولیستی شعار همه با هم خود را تبیین نماید» و البته تا آخرین لحظه حیاتش بر این جوهر پوپولیستی در عرصه شعار تکیه داشت و پیوسته در چارچوب همین رویکرد پوپولیستی‌اش بود که در شعار (نه در عمل) می‌گفت: «یک موی کوخ‌نشینان، به همه کاخ‌نشینان معامله نمی‌کنم» در صورتی که همین «خمینی در دهه شصت تمامی قوانین و نهادسازی‌های رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را در چارچوب رویکرد رساله‌ای‌اش در حفاظت از مالکیت و طبقه حاکم اقتصادی و سیاسی انجام داد» و دیدیم که همین خمینی وقتی که کتاب «مبانی اقتصاد اسلامی» شیخ مرتضی مطهری منتشر شد، از آنجائیکه شیخ مرتضی مطهری در این کتاب معتقد است که «در مناسبات سرمایه‌داری ماشین مالکیت‌پذیر نیست»، خمینی به خاطر مخالفت مطهری با مالکیت، دستور داد تا ده هزار جلد کتاب مبانی اقتصاد اسلامی شیخ مرتضی مطهری را خمیر کنند.

پیشگامان باید در این مرحله بدانند که تنها با طرح مطالبات شفاف و بی‌ابهام و رادیکال و انضمامی در دو عرصه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در چارچوب گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی است که می‌توانند شاخه‌های مختلف جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران (اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش دانشجویی، جنبش معلمان، جنبش بازنشستگان، جنبش مزدبگیران و جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و جنبش حاشیه‌نشینان و غیره) را از «دام فرصت‌طلبان و عوام‌فریبان و رفرمیست‌ها و پوپولیست‌ها و اصلاح‌طلبان درون قدرت نجات بدهند.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که جوهر واقع‌بینی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط در این است که «جنبش روشنگری شریعتی و جنبش پیشگامان

مستضعفین ایران و طرفداران جنبش روشنگری شریعتی هم به لحاظ امکانات ترویجی و تبلیغی و تهییجی و هم به لحاظ سازماندهی و تشکیلات و کادرهای همه جانبه، سازمانده ضعیف هستند» و همین ضعف کادرها و تشکیلات و امکانات ترویجی و تبلیغی و تهییجی آنها باعث شده است که آنها «قادر به تأثیرگذاری در فضای جنگ گفتمان‌ها و مسلط کردن گفتمان خود و توده‌ای کردن گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی نباشند» و این در حالی است که تمامی جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از اصلاح‌طلبان درون حکومتی تا پوپولیست‌های و تا جریان‌های خارج‌نشین از راست راست تا چپ چپ از برانداز تا فرمیست مذهبی و غیر مذهبی و ملی و ملی مذهبی از همه امکانات تبلیغی از بوق‌های امپریالیسم خبری جهانی گرفته تا رادیو و تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی برخوردار می‌باشند؛ و بسیار قوی‌تر از ما هم ترویج و هم تبلیغ و هم تهییج می‌کنند و آنها امروز چه در عرصه داخلی و چه در خارج از کشور میدان‌دار امور هستند. پس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در این شرایط سخت و خودویژه و تندپیچ تاریخ جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) برای اینکه از قافله عقب نیافتند و بتوانند گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معلم کبیرمان شریعتی را علاوه بر اینکه به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران درآورند و در ادامه آن بتوانند این گفتمان را فراگیر و توده‌ای بکنند و در طول آن بتوانند گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معلم کبیرمان شریعتی را به صورت گفتمان جنبش‌های اجتماعی کارگران و دانشجویان و معلمان و زنان و بازنشستگان و اقلیت‌های قومی و مذهبی و حاشیه‌نشینان و مزدبگیران درآورند، «باید گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را به صورت یک جنبش و نهضت توسط ترویج و تبلیغ و تهییج در عرصه جنبش‌های افقی و عمودی یا آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه درآورند». برای انجام این مهم لازم است که پیشگامان با شعارهای روشن و شفاف و کنکرت (نه عام و کلی و مجرد و انتزاعی) در باب مطالبات آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و صنفی‌گروه‌های مختلف جامعه ایران از طبقه متوسط شهری تا اعماق جامعه بزرگ ایران «جامعه بزرگ ایران را حول شعار دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی

و قدرت معرفتی در اشکال سلبی و ایجابی بسیج کنند» و با بسیج جنبش‌های اجتماعی حول این شعارهای شفاف و کنکرت آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، یا به قول شریعتی شعار: «آگاهی، آزادی و برابری» (نه شعار عرفان، برابری و آزادی) امکان شکل‌گیری «آلترناتیو بزرگ هواداران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی را در برابر آلترناتیوهای ضد دموکراسی و ضد سوسیالیستی و ضد اجتماعی کردن مؤلفه‌های قدرت زر و زور و تزویر فراهم بکنند.»

پیشگامان در این مرحله باید این حقیقت را برای جریان‌ها و یا افراد هوادار جنبش روشنگری ارشاد شریعتی روشن سازند که «غیر از انحلال طلبان رفرمیست حرکت شریعتی، جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در این زمان طرفدارانی دارد که از موضع واقع‌بینی نسبت به اوضاع خطیر و اضطراری شرایط سیاسی امروز جامعه بزرگ ایران حرکت می‌کنند» و در چارچوب گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای معلم کبیرمان شریعتی «مبارزه سلبی و ایجابی با قدرت‌های زر و زور و تزویر در اشکال مختلف تبلیغی و ترویجی و تهییجی انجام می‌دهند» و بدون تردید این طرفداران واقع بین جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در طول ۴۴ سال گذشته (از خرداد ۵۵ الی الان) تلاش کرده‌اند تا «جنبش روشنگری ارشاد شریعتی را در چارچوب گفتمان دموکراسی سه مؤلفه‌ای شریعتی در جنبش بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه بزرگ ایران ذوب نمایند.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که «استقلال» جنبش روشنگری ارشاد شریعتی و استقلال جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط حساس و تندپیچ و خودویژه در «پشت کردن به جنبش‌های عمومی، طبقاتی، سیاسی، صنفی، مطالباتی و مدنی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران نیست» بلکه برعکس «استقلال» جنبش روشنگری ارشاد شریعتی و استقلال جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط «در چگونگی رویکرد عمودی و یا افقی در عرصه پیوند با جنبش‌های برابری‌طلبانه عمودی و یا جنبش‌های آزادی‌خواهانه افقی می‌باشد.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که آنها وظیفه دارند که جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را «توسط آگاهی‌بخشی ترویجی و آگاهی‌بخشی تبلیغی و



آگاهی بخشی تهییجی، متوجه این حقیقت کنند که همه شاخه‌های جنبش اجتماعی (اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی، جنبش دانشجویان، جنبش مزدبگیران و جنبش حاشیه‌نشینان) هم یک وظیفه ملی در قبال مطالبات مشترک عمومی مردم ایران دارند و هم در متن و از طریق همین مبارزه دموکراتیک و دموکراسی خواهانه خود می‌توانند در راستای مطالبات گروه اجتماعی خود تلاش کنند.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که آنها «وظیفه دارند که هم به طرفداران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی و هم به کنش‌گران اصلی جنبش‌های اجتماعی این حقیقت بزرگ را آموزش بدهند که گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی به عنوان یک جنبش اجتماعی آزادی خواهانه و برابری طلبانه بدون جنبش تئوریک و جنبش نظری و جنبش فرهنگی جنبش اصلاح‌گرایانه دینی نمی‌تواند به سنتز جدید رو به جلو دست پیدا کند.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که آنها وظیفه دارند که در چارچوب گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی باید به کنش‌گران اصلی جنبش‌های اجتماعی (اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش دانشجویی، جنبش مزدبگیران، جنبش‌های اقلیت‌های مذهبی و قومی و غیره این) آموزش بدهند که «بدون مداخله فعال آنها در مبارزه دو مؤلفه‌ای برابری طلبانه و آزادی خواهانه، مبارزه مطالباتی آنها در سنگلاخ‌های دشواری گرفتار خواهد شد.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که این وظیفه پیشگامان است که به تمامی کنش‌گران اصلی جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، «آموزش بدهند که تمامی گروه‌های اجتماعی (جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه ایران) در یک کل بزرگ‌تر عضو شهروندان جامعه بزرگ ایران می‌باشند که می‌بایست برای کسب حقوق برابر شهروندی و برابری حقوق زنان با مردان و برابری حقوق ملت‌های ساکن ایران و دیگر مطالبات همگانی و دموکراتیک تلاش و مبارزه کنند» و به آنها «آموزش بدهند که مضامین مبارزه مطالباتی آنها از مضامین مبارزه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی جدا

نیست» و به آنها «آموزش بدهند که انزوا و انفعال و غیبت طولی و عرضی این شاخه‌های مختلف جنبش اجتماعی ایران در عرصه جنبش‌های عمومی آزادی خواهانه و برابری طلبانه، باعث تضعیف جنبش‌های اجتماعی در عرصه توازن قوا با حاکمیت مطلقه فقه‌ای می‌شود» و به آنها «آموزش بدهند که تماشاگری و عدم مداخله در مبارزه سلبی و ایجابی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی، بر سر آزادی‌های سیاسی و آزادی‌های مدنی و حقوق برابر شهروندی و دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت زر و زور و تزویر، باعث می‌گردد تا دیگران در این کشاکش‌های سیاسی و اجتماعی بدون مقابله و مقاومت او برای آنها تعیین تکلیف کنند» و باعث می‌گردد تا «آنان را عموماً به غرق شدن در معضلات معیشتی و عدم حساسیت نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی وارد کنند.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که این وظیفه پیشگامان است (که در عرصه حرکت افقی و مبارزه جنبشی) کنش‌گران جنبش‌های اجتماعی (از جنبش کارگران تا جنبش زنان، جنبش دانشجویان، جنبش معلمان، جنبش مزدبگیران، جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و جنبش حاشیه‌نشینان) را «نسبت به هویت عینی و طبقاتی‌شان آگاه سازند» و را «در وحدت بر مبنای هویت و منافع طبقاتی‌شان یاری کنند.»

پیشگامان در این مرحله باید بدانند که «ایدئولوژیک کردن هویت جنبش‌های اجتماعی (اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و جنبش مزدبگیران و غیره) علاوه بر ایجاد تشنت و پراکندگی و خراب‌کاری در امر وحدت آنها، استقلال طبقاتی آنان را هم در معرض آسیب جدی قرار می‌دهد». بنابراین پیشگامان باید بجای «گفتمان ایدئولوژیک، بر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی، به عنوان گفتمان تکیه کنند.» *

پایان



بازگشت به کدام «شرایط عادی کرونا»؟

ابتلا و قربانی ویروس کرونا می‌باشند) «بیش از همه کشورهای جهان اصرار به بازگشت به شرایط عادی کرونا دارند» بطوریکه بولسونارو رئیس جمهوری راست برزیل (که برادر خوانده ترامپ می‌باشد) نعره می‌زند که: «برای پرهیز از هرج و مرج اجتماعی، باید به هر قیمت کشور را دوباره به راه انداخت» و آنچنان شتابزده در این رابطه عمل می‌کند که لولا، رئیس جمهور پیشین برزیل، بولسونارو را متهم به نسل‌کشی می‌کند.

باری، برای پاسخ به این سؤال فربه نباید فراموش کنیم که «کشور آمریکا که اکنون با بیش از سه میلیون مبتلا به ویروس کرونا و بیش از ۱۵۰ هزار نفر قربانی بدترین وضعیت در میان کشورهای جهان دارد» و در آمریکا بیش از ۴۰ میلیون نفر در این رابطه کار خود را از دست داده‌اند و بیش از ۵۰ میلیون نفر فاقد بیمه درمانی می‌باشند، سیاه پوستان آمریکا با جمعیت ۴۳ میلیون نفر که ۱۴٪ از جمعیت ۳۲۰ میلیون نفری کشور آمریکا می‌باشند، بیش از دو سوم مبتلایان و قربانیان کرونا در آمریکا را سهم خود کرده‌اند و در کشور لهستان دو سوم مبتلایان ویروس کرونا کارگرانی هستند که در معادن ذغال سنگ کار می‌کنند که خود این آمار نشان دهنده این امر است که برخلاف ادعاهای بلندگوهای بورژوازی جهانی (که پیوسته فریاد می‌زنند که ویروس کرونا ویروس دموکراتیک و غیر طبقاتی می‌باشد) «کرونا خود دشمنی است که بازتولید شده همین جهان سرمایه‌داری حاکم می‌باشد» که طبق اعلام موسسه سیپری در سوئد (که یکی از زمینه‌های تحقیقاتی اش در مورد تولید سلاح‌های جنگی است) در این

در مرحله کنونی که اکثر کشورهای جهان یا «به طور کامل محدودیت‌های کرونائی را لغو کرده‌اند» و یا به سمت «لغو محدودیت‌ها» گام برداشته‌اند (و همین امر باعث گردیده است تا در این مرحله همزبان با بازگشائی‌ها و رشد آمار مبتلایان و قربانی‌های ویروس کرونایی) نگرانی‌ها در مورد «غیر قابل کنترل شدن ویروس کرونا در سطح جهانی دامن زده است»، روند کلی «تصمیم‌گیری دولت‌ها در سطح جهان به سمت پایان دادن به تعطیلی‌ها و قرنطینه‌ها، در راستای مصونیت گله‌ای و آموزش دادن مردم برای زندگی کردن با ویروس کرونا با هر قیمت و بهائی می‌باشد» لذا همین امر باعث گردیده است که تنها طی ۶ روز گذشته شماره مبتلایان به ویروس کرونا به بیش از دو برابر گذشته برسد. آنچنانکه با اینکه نزدیک به شش ماه از شیوع ویروس کرونا می‌گذرد، این ویروس سخت جان با نفوذ به ۱۸۸ کشور بیش از ۱۵ میلیون نفر را مبتلا ساخته است و بیش از ۶۰۰ هزار نفر را به مرگ و میر گرفته است؛ و همین امر عاملی است تا «ویروس کرونا به یکی از مرگبارترین ویروس‌ها در تاریخ تبدیل بشود» که در این میان «کشور آمریکا با بیش از ۳ میلیون مبتلا و بیش از ۱۵۰ هزار نفر قربانی» بدترین وضعیت در میان کشورهای جهان داشته است، آنچنانکه می‌توان داوری کرد که «یک چهارم کل مبتلایان و یک چهارم کل قربانیان کرونا در جهان مربوط به کشور آمریکا می‌باشد»؛ و طبق اعلام سازمان بهداشت جهانی، اکنون «نیمی از مبتلایان به ویروس کرونا در اروپا و آمریکا زندگی می‌کنند» که برای فهم تنها حجم آمار کشته و مبتلایان به ویروس کرونا در کشور آمریکا، کافی است که عنایت داشته باشیم که در آمریکا در «جنگ ویتنام (که نزدیک به ۲۰ سال طول کشید) تنها پنجاه و هشت هزار و دویست و بیست نفر کشته شدند.»

آنچه در این رابطه قابل توجه می‌باشد و به عنوان یک سؤال تاریخی در برابر ما قرار می‌گیرد اینکه چرا در این شرایط خودویژه و حساس همه جا صحبت از بازگشت به شرایط عادی کرونا است؟ بطوریکه می‌توان گفت در میان همه این کشورها که منادی شعار: «بازگشت به شرایط عادی کرونا» هستند، بیش از همه دو کشور «آمریکا و برزیل» قابل توجه می‌باشند که هر چند از آغاز شیوع ویروس کرونا «منکر خطر هلاکت‌بار ویروس کرونا بودند» و شیوع این ویروس را به شوخی و بازی می‌گرفتند، در این شرایط (که این دو کشور پیشکسوت در

رابطه در آخرین آمار خود اعلام کرده است که در «سال ۲۰۱۸ میلادی مجموعه بودجه رسمی نظامی کشورهای جهان معادل یک هزار و هشتصد میلیارد دلار» (دو و یک دهم تولید ناخالص جهان در سال ۲۰۱۸) بوده است، اما «بودجه جهانی بهداشت حدود یک صدم هزینه‌های نظامی بوده است» که باز خود این آمار تکان دهنده نشان دهنده آن است که در «نظام‌های استوار بر بهره‌کشی فرد از فرد هرگز امکان برابری حقوق شهروندی و سلامت و ایمنی و کار برای همه افراد جامعه وجود ندارد» و لذا در همین رابطه بود که مرکل در سرآغاز شیوع ویروس کرونا در آلمان (با اشاره به ویروس کرونا) «سخن از جنگ به میان آورد» چراکه ویروس کرونا در طول شش ماه که از شیوع آن می‌گذرد و در ۱۸۸ کشور در طول این شش ماه سیر و سیاحت کرده است، نشان داده است که «نظام سرمایه‌داری جهانی آنچنان ناکارآمد است و آنچنان غرق در رقابت است که حتی زمانی که به اصطلاح مورد تهاجم یک ویروس و یا یک دشمن مشترک قرار می‌گیرند، رقابت‌ها بر سر این آغاز می‌شود که کدام دولت بیشترین ماسک‌ها و بیشترین دستکش‌ها و بیشترین مواد ضد عفونی را راهزنانه در اختیار دارد.»

بدون تردید در این چارچوب است که باید داوری کنیم که تنها «درد مشترک همه این صاحبان سرمایه‌های جهانی در این شرایط تندپیچ تاریخ کره زمین، بر این امر قرار دارد که تنها و تنها و تنها کمترین آسیب برای گردش سرمایه (در جهان گلوبال شده برای سرمایه‌های سرمایه‌داران) به خاطر ویروس کرونا به وجود بیاید» بنابراین، به این علت است که از منظر صاحبان سرمایه، مرگ و میر سالمندان کشور انگلیس و یا سیاه پوستان آمریکا و یا کارگران معدن ذغال سنگ لهستان چندان اهمیت ندارد. چه باک اگر در قدرتمندترین کشور سرمایه‌داری جهان رنگین پوستان قربانیان اصلی کرونا باشند و چه باک اگر در انگلستان، سالمندان که دیگر چرخ تولید را نمی‌توانند بگردانند و فقط به اصطلاح هزینه‌بردار هستند، قربانیان اصلی کرونا باشند و چه باک اگر کارگران اینجا و آنجا در معادن ذغال سنگ قربانی ویروس کرونا بشوند. آنچه «مهم است اینکه به گردش سرمایه آسیب وارد نشود». در طول شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که ترامپ فاشیست و

نژادپرست و زن‌ستیز و مهاجرستیز و دموکراسی‌ستیز یک تاجر است که در چارچوب نظام سرمایه‌داری حاکم بر جامعه آمریکا تلاش می‌کند تا با کرونای ویروسی مانند یک کالای تجاری در بازار سرمایه‌داری برخورد نماید و مسئله ترامپ در برخورد با ویروس کرونا «انتخابات ۲۰۲۰ رئیس جمهوری آمریکا است» نه نجات مردم بحران‌زده آمریکا؛ و نه سلاخی شدن سیاه پوستان آمریکا توسط ویروس کرونا.

در طول شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که در «فرایند جهانی شدن سرمایه‌داری» آنچنانکه ویروس کرونا ره‌آورد به «چالش کشیدن کل طبیعت توسط سرمایه‌داری» در راستای «کسب سود بیشتر» و «تفاله کردن طبیعت» می‌باشد، تنها راه زیرساختی برای مقابله کردن با بحران ویروسی کرونا و بحران‌های ویروسی آینده، مقابله کردن و به «چالش کشیدن سرمایه‌داری جهانی توسط دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، به عنوان یک نظام اجتماعی و یک نظام سیاسی و یک نظام اقتصادی توسط اجتماعی کردن سه قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه می‌باشد.»

در طول شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «سرمایه‌داری بربریتی بیش نیست» و تنها دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای می‌تواند بستر ساز آشتی انسان با طبیعت بشود و تنها دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «بدیل رهایی انسان در قرن بیست و یکم می‌باشد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که برعکس آنچه که فوکو یاما تئوریسین سرمایه‌داری می‌گوید، «فروپاشی شوروی و رهبری واحد آمریکا و لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری پایان تاریخ نیست.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «بحران کرونای ویروسی بر تمامی جنبش‌های اجتماعی و اعتراضی و مدنی و طبقاتی جوامع بشری در عرصه میدانی و عینی و واقعی تأثیر منفی گذاشته است» و تقریباً تمامی آنها را به صورت موقت به رکود کشانیده است؛ و این نشان دهنده آن است که کرونا آنچنانکه برای طبقه حاکمه



سرمایه‌داری جهانی یک آزمایش بزرگ بوده است، برای جنبش‌های اجتماعی و اعتراضی و طبقاتی و سیاسی «جامعه بزرگ جهانی هم یک آزمایش بوده است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «دنیا دیگر نمی‌تواند به جهان پیشاکرونا برگردد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که در عرصه معرفت و شناخت و آگاهی، «مرجعیت به علم است نه خرافات مذهبی و سنتی و غیره.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که اگر «سرمایه‌داری به عنوان یک نظام جهانی باقی بماند، جهان پسا کرونا جهانی نابرابرتر از جهان پیشاکرونا خواهد بود» و سرمایه‌داری پسا کرونا با سرمایه‌داری گلوبال پیشاکرونا فرق خواهد کرد، چراکه «سرمایه‌داری پسا کرونا سرمایه‌داری ناسیونالیسم پوپولیسم خواهد بود». همچنین در سرمایه‌داری پسا کرونا «دخالت دولت در جامعه نظام‌مند می‌شود» و جهان پیش از کرونا دیگر به گذشته خود بر نمی‌گردد.

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «جهان سرمایه‌داری گلوبال با همه قدرت و ادعائی که دارد، توسط یک ویروس می‌تواند به چالش کشیده شود» و توسط یک ویروس می‌تواند فلج بشود؛ و ویروس کرونا می‌تواند نظام جهانی را مختل نماید؛ و صد البته کرونا آخرین ویروسی نیست که جهان سرمایه‌داری گلوبال شده را به چالش می‌کشد.

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که چیزی که بیش از هر چیز بشریت کره زمین را تهدید می‌کند «سلاح‌های اتمی نیست، بلکه ویروس‌های اپیدمی و پاندمی است که کره زمین را تهدید می‌کند و جنگ ویروس‌های اپیدمی و پاندمی بسیار خطرناکتر از جنگ‌های نظامی می‌باشند.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «کرونا آئینه نمایش تمام قد اختلافات طبقاتی و اجتماعی و سیاسی در جوامع مختلف کشورهای کره زمین می‌باشد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که کرونا باعث «افزایش مطالبات مردم در جوامع مختلف شده است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که آنچنانکه

هابر ماس می‌گوید: «کرونا باعث شده است که نادانی انسان نسبت به خودش آشکار و هویدا بشود.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که در «نظام سرمایه‌داری اصل برابری درمانی پزشکی برای همه افراد جامعه در هر کشوری یک دروغ بزرگ است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که خروجی پاندمی جهانی کرونا به لحاظ معرفتی برای بشریت پسا کرونا رشد دوگفتمان می‌باشد:

الف - گفتمان انتقادی ضد سرمایه‌داری.

ب - گفتمان ناسیونالیستی با دو رویکرد متفاوت:

۱ - گفتمان ناسیونالیستی منفی واکنشی بین طبقه حاکمه سرمایه‌داری جهانی.

۲ - گفتمان تدافعی جوامع مختلف بر علیه رویکرد سرمایه‌داری گلوبال شده می‌باشد.

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «بحران کرونای ویروسی یک بحران بیولوژیک نیست، بلکه بحران اقتصادی و سیاسی و اجتماعی نظام سرمایه‌داری جهانی می‌باشد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «کرونا درد مشترکی برای بشریت ایجاد کرد» که در چارچوب آن درد مشترک بشریت به این آگاهی رسید که:

الف - در تحلیل نهائی منشاء تکوین کرونا ریشه در همان خصیصه‌های مناسبات سرمایه‌داری دارد که عبارتند از:

۱ - کالا کردن همه چیز.

۲ - همه چیز و از جمله خود انسان هم در خدمت سود می‌باشد.

۳ - سرمایه‌داری بدون رقابت امکان پذیر نمی‌باشد.

۴ - جهانی کردن یا گلوبالیزاسیون بخشی از وجود سرمایه‌داری است.

۵ - کالا برای مبادله تولید می‌شود نه برای مصرف.

۶ - جهانی شدن سرمایه‌داری در خدمت سرمایه می‌باشد.

۷ - در سرمایه‌داری نیروی کار هم به صورت کالا در می‌آید و در پروسه تولید نیروی کار تبدیل به کالا می‌شود و نیروی



کار ارزش افزوده تولید می‌کند.

۸ - حیات سرمایه‌داری در گرو این دیالکتیک است که بخشی طبقه برخوردار باشند و اکثریت بشریت طبقه محروم باشند.

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «جهان سرمایه‌داری اکنون با بحرانی بزرگتر از تمام بحران‌های تاریخ خود روبروست» چراکه:

اولاً بحران کرونا امروز کلیت جهان سرمایه‌داری را به چالش کشیده است و در هم پیچیده است و از پای درآورده است.

ثانیاً هم اقتصاد آنها را در مرز فروپاشی قرار داده است و هم ظرفیت سیستم بهداشتی آنها را به پایان رسانیده است.

ثالثاً نشان داده است که انسان در نظم و نظام سرمایه‌داری تا جایی ارزش دارد که آفریننده ارزش اضافی و سود باشد. رابعاً نشان داده است که سلامت انسان در نظام سرمایه‌داری فرع است نه اصل.

خامساً نشان داده است که انسان در نظم و نظام سرمایه‌داری تا جایی اهمیت دارد که ضرورت نیاز این نظام را تأمین می‌کند.

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که کرونا حتی «نظم جهانی سرمایه‌داری را هم به چالش کشیده است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که هیچ جامعه و کشوری «نمی‌تواند از بحران کرونا در پشت مرزهای اجتماعی و مرزهای سیاسی و مرزهای ایدئولوژیک ایمنی پیدا کند.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که در یک مقایسه کلی در جهان (در رابطه با توان برخورد با بحران کرونای ویروسی) می‌توان گفت که به میزانی که جوامع آن کشورها از «سرمایه اجتماعی بیشتری برخوردار بوده‌اند، بهتر توانسته‌اند با بحران ویروس کرونا برخورد کنند» و بر عکس جوامعی که از «سرمایه اجتماعی کمتری برخوردار بوده‌اند شکست خورده‌اند»؛ و لذا در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد که «تاثیرات تجربی ویروس کرونا بر

سرمایه اجتماعی مردم ایران بیشتر از تاثیرات تخریبی ویروس کرونا بر نظام سلامت و فیزیولوژی و بیولوژی مردم ایران بوده است.» یادمان باشد که بحران کرونا در جامعه ایران در شرایطی اتفاق افتاد که به علت حوادث کشتار آبان‌ماه ۹۸ توسط رژیم مطلقه فقهتی و سرنگونی هواپیمای اوکراینی توسط سپاه و کتمان آغازین آن توسط این رژیم، سرمایه اجتماعی جامعه ایران دچار فروپاشی شده بود و مع الوصف، به همین دلیل است که می‌توانیم دآوری کنیم که «کرونا بحران سرمایه اجتماعی ایران را آفتابی کرد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «در جهان گلوبال شده، همه چیز آن گلوبال است، هم شادی‌های آن گلوبال است و هم غم‌های آن گلوبال است و هم ویروس و بیماری‌های آن گلوبال می‌باشد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «سرمایه‌داری بر پایه مانیفست خودش که کسب سود هر بیشتر می‌باشد، امروز به پایان خط رسیده است، چراکه محیط زیست کره زمین و بشریت را به چالش کشیده است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «بشریت با همه قدرتی که در طول هزاران سال به دست آورده است، چقدر ضعیف می‌باشد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که این «بحران کرونایی نخستین تجربه پاندمی تاریخ بشر بوده است.» یادمان باشد که قبل از این «تجربه ویروسی برای بشر صورت اپیدمی داشته است، نه صورت پاندمی.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که این بحران ویروسی برای اولین بار «تکبر انسان را در هم شکسته است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که کرونا علاوه بر «قدرت سیستم بهداشتی در آمریکا، قدرت نظامی و قدرت سیاسی و قدرت مالی آمریکا را هم به چالش کشیده است» و همین امر نشان دهنده آن است که «دوره تازه‌ای از روابط بین‌الملل در راه خواهد بود.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که عوارض منفی اجتماعی کرونا برای بشریت عبارت است از:

الف - اندوه .

ب - تنهایی .

ج - یاس .

د - وحشت .

ه - فردگرایی، بنابراین به همین دلیل است که می‌توان داوری کرد که «عوارض اجتماعی کرونا از عوارض طبیعی آن بیشتر می‌باشد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که تنها با «بازتولید همبستگی اجتماعی و سیاسی است که می‌توان با عوارض اجتماعی کرونا مقابله کرد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «گلوبال شدن سرمایه‌داری باعث بی‌دفاع شدن انسان در برابر عوارض طبیعی و عوارض اجتماعی شده است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «بحران کرونا یک بار دیگر در زمان حاکمیت نئولیبرالیسم، بحث‌های بازار آزاد و مداخله دولت در بازار به میان کشیده است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که مسئله «سازماندهی تأمین اجتماعی در اولویت قرار دارد» چرا که آنچنانکه مکرون رئیس‌جمهور فرانسه می‌گوید: «این پاندمی کرونا نشان داد که نباید تمامی مراکز تولید و توزیع و دولت رفاه به بازار واگذار نمائیم و دیوانگی محض است که دولت کنترل بخش‌های مربوط به رفاه عمومی و تغذیه و بهداشت و درمان و امنیت به بخش خصوصی واگذار نماید.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «کرونا یک بیماری نیست، بلکه یک حادثه جهانی است که در دنیای سرمایه‌داری قابل تحقق می‌باشد.»

نباید فراموش کنیم که «جهانی شدن یا گلوبالیزاسیون سرمایه‌داری، در خدمت سرمایه، بستر ساز و آبشخور تکوین کرونا شده است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «سرمایه‌داری نئولیبرالیسم در خیلی از مسائل اجتماعی مثل مسکن و بهداشت و آموزش جواب نمی‌دهد» و به بیان دیگر تا اینجا این بیماری وحشتناک و این پاندمی نشان داده است که

«راه حل سرمایه‌داری نمی‌تواند برای اینگونه بحران‌ها جواب بدهد.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که آنچنانکه چامسکی می‌گوید: «ویروس کرونا بزرگ‌ترین بحران قرن بیست یکم است» چرا که کرونا امروز در ابعاد بزرگ و در وسعت کره زمین از ما قربانی می‌گیرد و «کرونا نه تنها جان ما بلکه سیاست و اقتصاد و جامعه و روان ما را هم به چالش کشیده است» و به همین دلیل کرونا تأثیر غیر قابل باور و جبران‌ناپذیر بر نسل بشر می‌گذارد، اما البته نخواهد توانست نسل بشر را به چالش بکشد.

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «خلق دنیای بهتر در آینده، در گرو نقد جهان سرمایه‌داری و در برخورد با کرونا، زیر سؤال بردن سیستم بهداشت جهانی و نقد فقر و نابرابری جهان سرمایه‌داری و نقد نابودی محیط زیست توسط سرمایه‌داری و نقد اقتصادهای متمرکز و اقتصادهای مهار گسیخته ممکن می‌باشد». نباید فراموش بکنیم که آنچنانکه چامسکی می‌گوید: «پاندمی کرونا محصول تخریب سیستم بهداشت و درمان توسط نئولیبرالیسم است.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «کرونا خودش به خودی خود نمی‌تواند نئولیبرالیسم سرمایه‌داری جهان را کنار بگذارد، بلکه باید بازار را کنار گذاشت.»

در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که تأثیری که بحران کرونا تا این زمان بر اقتصاد جهانی گذشته است، «بالا تر از بحران ۲۰۰۸ - ۲۰۰۹ بوده است». یادمان باشد که وزیر اقتصاد فرانسه گفت: «که بحران اقتصادی کرونا تأثیراتی مخرب‌تر از بحران ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ خواهد داشت.»

ماحصل اینکه، در شش ماه گذشته کرونا نشان داده است که «کرونا بیش از آنکه بلای طبیعی باشد بلای اجتماعی - اقتصادی است.» *

پایان

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل زحمتکشان اردوگاه کار و زحمت ایران،

گسترده‌ترین و مردمی‌ترین بخش جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و مستقل تکوین یافته از پائین،

در راستای تأمین خواسته‌های صنفی - رفاهی زحمتکشان می‌باشد

بورژوازی درآیند، «خود این مبارزه سندیکائی به عنوان مکانیزم و شکل سازماندهی طبقه کار و زحمت از پائین و به صورت مستقل مادیت پیدا کنند» و همین امر باعث گردید تا سندیکاها رفته رفته به «سازمان‌های دائمی کم و بیش پر اهمیت و نیرومند مبدل بشوند». بر این مطلب اضافه کنیم که در طول ۱۵۰ سال آغازین پروسه تکوین سندیکاها در مغرب زمین، هنوز «احزاب سیاسی وابسته به طبقه کارگر ایجاد نشده بودند» و همین فقدان احزاب در آن زمان بسترساز آن شده بود که سندیکاها اگرچه «به لحاظ اقتصادی» مشی روشنی در مبارزه با طبقه بورژوازی حاکم جهت اخذ مطالبات طبقه کارگر داشتند، اما «به لحاظ سیاسی» سندیکاها دارای مشی روشن سیاسی در مبارزه با کل ساختار مناسبات سرمایه‌داری و قدرت سیاسی یا طبقه حاکمه به صورت کلی و عام نداشتند؛ و همین امر باعث شده بود تا سندیکاها در کشورهای مختلف سرمایه‌داری از انگلستان تا فرانسه و از آلمان تا آمریکا، در عرصه «مشی سیاسی تابع اتحادیه‌های کارگری یا ترید یونئون‌ها رفتار نکنند» که خروجی نهائی این رویکرد آن گردید که در طول ۱۵۰ سال آغازین (پروسس تکوین سندیکاها)

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل زحمتکشان اردوگاه کار و زحمت ایران، گسترده‌ترین و مردمی‌ترین بخش جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و مستقل تکوین یافته از پائین، در راستای تأمین خواسته‌های صنفی - رفاهی زحمتکشان می‌باشد.

واژه «سندیکا» به معنای «سازمان صنفی زحمتکشان» است. سندیکاها در آغاز در جریان «مبارزه کارگران برای دفاع از منافع خود و بهبود شرایط اقتصادی خود در برابر طبقه بورژوازی، در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری تکوین پیدا کردند». نخستین سندیکاها (Trade Union) در آغاز قرن هیجدهم (بیش از ۳۰۰ سال قبل) در انگلستان (که در آن زمان در اولین رده کشورهای سرمایه‌داری قرار داشت) به وجود آمدند و سپس در قرن هیجدهم سندیکاها در کشورهای جهان سرمایه‌داری به عنوان اولین «مکانیزم دفاع از حقوق کارگران و زحمتکشان در برابر طبقه سرمایه‌داری تکوین پیدا کردند» و در همین رابطه بود که در اواخر قرن هیجدهم سندیکاها در فرانسه تشکیل شدند؛ و همین سندیکاها در اوایل قرن نوزدهم در ایالات متحده آمریکا تکوین پیدا کردند؛ و در اواسط قرن نوزدهم بود که سندیکاها در آلمان هم شکل گرفتند. نباید فراموش کنیم که سندیکاها در کشورهای سرمایه‌داری مغرب زمین «۱۵۰ سال قبل از جنبش‌های سوسیالیستی و جنبش مارکسیستی (که در نیمه دوم قرم نوزدهم در کشورهای سرمایه‌داری شکل گرفتند) در مغرب زمین تکوین پیدا کردند»؛ و لذا در این رابطه است که جنبش‌های سندیکائی (در مغرب زمین) را می‌توانیم «نخستین جنبش‌های زحمتکشان و کارگران در مناسبات سرمایه‌داری با طبقه استثمارگر حاکم تعریف کنیم.»

توجه داشته باشیم که «سندیکاها در کشورهای متروپل سرمایه‌داری به صورت پروسسی تکوین پیدا کردند نه به صورت پروژه‌ای» و همین رشد پروسسی سندیکاها (در کشورهای سرمایه‌داری) باعث گردید تا رفته رفته سندیکاها علاوه بر اینکه تا نیمه دوم قرن نوزدهم (مدت بیش از یک قرن) به صورت تنها سنگر زحمتکشان و کارگران در مبارزه با طبقه استثمارگر



در کشورهای سرمایه‌داری مغرب زمین فعالیت سندیکاها «منحصر به دفاع از منافع اقتصادی بلافاصله اعضای سندیکاها بشود.»

البته در ادامه پروسس رشد سندیکاها در مغرب زمین «گرایش‌های مختلفی در روند سندیکاها به وجود آمدند» که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم این گرایش‌های مختلف را به دو دسته «سندیکا‌های راست و سندیکا‌های چپ» تقسیم کنیم که سندیکا‌های راست، «همان سندیکا‌هایی بودند که تحت مدیریت رهبران راست یک اریستوکراسی کارگری در کشورهای مغرب زمین قرار داشتند» و سندیکا‌های چپ، «اشاره به آن سندیکا‌هایی بودند که به خاطر حقوق دموکراتیک و حقوق صنفی و آزادی ملی و علیه ستم ملی و تبعیض نژادی و استثمار مبارزه می‌کردند». البته به لحاظ اسمی و لغتی و واژه‌ای سندیکا در مغرب زمین فقط محدود به تشکیلات صنفی طبقه کار و زحمت نمی‌شد، چراکه واژه سندیکا دارای معنای دیگری هم هست که عبارت است از یک شرکت سهامی که برای فروش کالاهای تولید شده در مؤسسات مختلف یک کارتل (البته برای هر کارتل وجود سندیکا ضروری نیست تنها کارتل‌های تکامل یافته وجود سندیکا) ضرورت پیدا می‌کند. در این صورت واحدهای شرکت کننده در سندیکاها محصولات خود را به قیمت ثابت به فروش می‌رسانند و همین امر باعث می‌گردد که کارتل‌ها استقلال تجارتي خود را از دست بدهند. در شوروی در دوره لنین و در دوره نپ سندیکا‌هایی به وجود آمدند که عبارت بودند از مجموعه چند تراست مربوط به یک رشته تولیدی؛ که هدف آن تنظیم نقشه در فروش محصولات این سندیکاها بود. البته بعداً سندیکاها تغییر شکل دادند.

باری، عنایت داشته باشیم که «سندیکالیسم» غیر از «سندیکاها و جنبش سندیکائی می‌باشد» چراکه اصطلاح «سندیکالیسم به معنای مکتب اصالت اتحادیه‌های کارگری است» که در دهه ۱۸۹۰ در فرانسه سندیکالیسم به دو صورت متظاهر شدند:

۱- سندیکالیسم به صورت «جنبش اجتماعی» مادیت پیدا کردند که معتقد بودند که «دگرگونی سوسیالیستی جامعه باید از طریق اتحادیه‌های کارگری یا سندیکاها صورت

بگیرد» به عبارت دیگر در «رویکرد جنبشی سندیکالیسم، سندیکاها یا اتحادیه‌های کارگری عامل مبارزه طبقاتی - انقلابی به حساب می‌آمدند.»

۲- رویکرد دوم به سندیکالیسم، مشمول آنهایی می‌شد که «اقدامات سیاسی صنفی از طریق اتحادیه‌های کارگری را در برابر مبارزات پارلمانی قرار می‌دادند». عنایت داشته باشیم که اصطلاح سندیکالیسم در مغرب زمین از سال ۱۹۰۷ در انگلستان رواج پیدا کرد و هدف هواداران سندیکالیسم، «خلعید از سرمایه‌داران با توسل مدام به روش خصمانه و مصادره کارخانه‌ها و صنایع کشاورزی و سپردن آنها به اتحادیه‌های کارگری بود». سندیکالیسم یا مکتب اصالت اتحادیه کارگری در مغرب زمین و در جهان سرمایه‌داری «روش انقلابی در جهت ایجاد جامعه سوسیالیستی تعریف می‌شد». بطوریکه آن‌ها در تعریف برنامه خود می‌گفتند که «سندیکالیسم و یا سندیکاگرایی موقعیتی در جامعه است که در آن صنایع توسط کسانی تملک و اداره می‌شود که خود در آن اشتغال دارند و مهار آن به دست گروه‌های آزادی خواهد بود که برای تولید تمامی حوایج زندگی با یکدیگر همکاری خواهند کرد، جامع‌هایی که دیگر نیازی به پارلمان و حکومت‌های موجود در نظام سرمایه‌داری نخواهند داشت» بنابراین «سندیکالیسم در مغرب زمین نوعی سوسیالیسم بود که هدفش انتقال مالکیت و نظارت بر تمامی صنایع به دست کارگران بود» برعکس «سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی که سوسیالیسم متضمن مالکیت و کنترل وسایل تولید توسط دولت می‌دانستند.»

باری، از بعد از جنگ اول جهانی سندیکاگرایی یا سندیکالیسم در مغرب زمین و جهان سرمایه‌داری روندی رو به افول پیدا کرد و طرفداران آن اساساً آنارشیست‌ها بودند. اینان برای تاکید بر خصلت «دولت‌ستیزی و مبارزه با تمرکز جنبش خود را شکل دادند.» از میان متفکرانی که به گسترش نظریه سندیکاگرایی کمک کردند و باعث گردید تا سندیکالیسم در محافل کارگری کشورهای اروپائی و سرمایه‌داری توسعه پیدا کند «جرج سورل و دانیل دلئون از بنیانگذاران سندیکای کارگران جهان در آمریکا سال‌های ۱۸۴۷ - ۱۹۲۲ بودند». مع الوصف، بدین ترتیب است که



می‌توانیم بگوئیم که «سندیکالیسم یا سندیکاگرائی یک جنبش ضد پارلمانی و ضد میلیتاریسمی در مغرب زمین و در جهان سرمایه‌داری بود». سندیکالیسم در مغرب زمین:

اول معتقد به لزوم حکومت سندیکاها در کشورها بودند.

دوم معتقد به لزوم انقلاب و طغیان بودند.

سوم با رویکرد آنارشیسمی معتقد به براندازی دولت و دموکراسی پارلمانی توسط اعتصاب عمومی کارگران بودند.

چهارم مخالف و منکر عمل سیاسی جهت براندازی دولت و پارلمان بودند و به جای عمل سیاسی و عمل نظامی جهت براندازی دولت و پارلمان و کسب قدرت سیاسی بر این باور بودند که تنها توسط اعتصاب عمومی کارگران می‌توان به همه این اهداف دست پیدا کرد و بنابراین بدین ترتیب بود که سندیکالیسم و یا سندیکاگرائی با شرکت در انتخابات دموکراتیک و تحمیل قدرت به وسیله دموکراتیک مخالف بودند.

پنجم سندیکالیسم یا سندیکاگرائی معتقد بودند که باید مالکیت خصوصی از بین برود.

ششم سندیکالیسم یا سندیکاگرائی عمل را مقدم بر نظریه می‌دانستند.

هفتم سندیکالیسم یا سندیکاگرائی خودجوشی و خودانگیختگی را تجلیل می‌کردند.

هشتم سندیکالیسم و سندیکاگرائی ضد روشنفکران بودند.

نهم چون نیروهای محرک سندیکالیسم در کشورهای مختلف سرمایه‌داری صورت متفاوت داشتند، خود رویکرد سندیکاگرائی در کشورهای مختلف سرمایه‌داری هم متفاوت بودند.

نباید فراموش کنیم که سندیکالیسم معادل انگلیسی «اتحادیه کارگری» است، بنابراین «سندیکالیسم و یا سندیکاگرائی با هرگونه ارتباط با احزاب سیاسی جهت تحول سیاسی اجتماعی مخالف بودند» و معتقد به «مبارزه با سرمایه‌داری از طریق مبارزه اعتصابی بودند»

و در همین رابطه است که سندیکالیسم و یا سندیکاگرائی مخالف سیاست‌های پارلمانی بودند؛ و برعکس بر مبارزه از طریق اتحادیه‌های کارگری تاکید می‌ورزیدند. البته چانه‌زنی و مذاکره‌های جمعی آرام و صلح‌آمیز را هم محکوم می‌کردند. از نظر آنها مبارزه صنعتی قهرآمیز برای حمایت از منافع اقتصادی کارگران ضرورت داشت، چراکه آنها را مہیای مبارزه دست جمعی و هماهنگ با سرمایه‌داری از طریق اعتصاب عمومی می‌کرد.

باری، سوسیالیسم از نظر سندیکالیسم و یا سندیکاگرائی به معنای «برنامه کارگران می‌باشد نه کسب قدرت سیاسی و نه دیکتاتوری پرولتاریا آنچنانکه کارل مارکس در نقد برنامه گوتا بر طبل آن می‌کوبد». قابل ذکر است که انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه «رویکرد سندیکالیسم یا سندیکاگرائی در کشورهای متروپل سرمایه‌داری را دچار بحران کرد» زیرا لنین از قبل از انقلاب اکتبر یعنی از سال ۱۹۰۷ به سندیکالیسم حمله کرده بود و «سندیکالیسم را تداوم خط مشی اقتصادگرا تعریف کرده بود و آن را محکوم کرده بود» و صد البته «مدل بلشویکی سازمان انقلابی و تولید سوسیالیستی لنینیستی با بسیاری از اصول اصلی سندیکالیسم در تعارض بود» هر چند که «پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بسیاری از سندیکالیست‌های برجسته پای‌بندی خود را به سرمشق روسیه نشان دادند و به رویکرد حزب - دولت لنین روی آوردند» اما رفته رفته به مرور زمان «سندیکالیست‌ها از پیوستن به بین‌الملل سوم که تحت مدیریت لنین بود سرباز زدند» و رابطه خود را با آن قطع کردند؛ و مخالف «مدل مسکویی دولت کارگران و همچنین برداشت لنینیستی از حزب شدند». شکست گسترده طبقه کارگر در دهه ۱۹۲۰ در کشورهای سرمایه‌داری باعث گردید تا «سندیکالیسم به عنوان رقیب جدی در برابر سوسیالیسم کمونیستی و اتحادیه کارگری و سندیکاها از صحنه خارج بشوند» و بدین ترتیب بود که از بعد از آن بود که «جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های کارگری» توانستند در عرصه جهانی و از جمله در کشور ما «جدای از سندیکالیسم و سندیکاگرائی جنبش مستقل خود را شروع کنند».

پر واضح است که «جنبش سندیکائی و یا جنبش

اتحادیه‌ای از بعد از انقلاب مشروطیت رفته رفته به موازات شکل‌گیری صنایع و تکوین طبقه کارگر در جامعه ایران مادیت پیدا کردند» که البته تا شهریور ۱۳۲۰ جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌ای در جامعه ایران صورتی مستقل از حاکمیت و مستقل از احزاب سیاسی داشتند که همین «استقلال آنها باعث شده بود که جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌ای برای اردوگاه کار و زحمت جامعه ایران بستر آموزش طبقاتی و عرصه کسب آگاهی‌های سیاسی و طبقاتی و سنگر مبارزه در راستای کسب مطالبات خودشان بشود»، اما در فرایند پسا شهریور ۲۰ به موازات تکوین حزب توده، با رویکرد حزب - دولت لنینیستی شوروی، از آنجائیکه «این حزب به دنبال وابسته کردن سندیکاهاى مستقل کارگری بر آمد» همین امر یعنی «حزبی کردن سندیکاها باعث سترون و عقیم شدن سندیکاهاى مستقل اردوگاه کار و زحمت جامعه ایران گردید». نباید فراموش کنیم که از زمان تکوین حزب توده (در فرایند پسا شهریور ۲۰ که نخستین حزب فراگیر در کشور ایران تا آن تاریخ بود) برعکس مغرب زمین که این «جنبش سندیکاها و یا جنبش اتحادیه‌های کارگری بودند، بستر ساز ظهور احزاب سیاسی کارگری شدند، در جامعه ایران با سلطه حزب توده بر سندیکاها و اتحادیه‌های کارگری، تکوین جنبش سندیکاها و اتحادیه‌های کارگری صورت معکوس پیدا کرد» چرا که از بعد از سلطه حزب توده بر سندیکاها و اتحادیه‌ها، دیگر «این حزب توده بود که در چارچوب رویکرد اپورتونیستی و وابستگی خود به حزب کمونیست استالین تلاش می‌کرد تا تمامی نهادهای اقتصادی و مدنی و سیاسی وابسته به خود را در خدمت حفظ منافع شوروی درآورد.»

به این ترتیب بود که از بعد از تکوین حزب توده (در طول نزدیک به ۸۰ سال گذشته) جنبش سندیکائی و جنبش اتحادیه‌ای کارگران ایران از دو طرف مورد تهدید جدی قرار گرفت یعنی از یکطرف رژیم‌های توتالیتر پهلوی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هستند که در طول ۸۰ سال گذشته تلاش کرده‌اند تا با «امنیتی کردن جنبش صنفی سندیکائی و اتحادیه‌های کارگری ایران به قلع و قمع و نابودی این جنبش و جایگزین کردن تشکل‌های زرد

حکومتی به جای سندیکاها و اتحادیه مستقل کارگری پردازند» و از طرف دیگر «جریان‌های سیاسی اعم از چپ و راست بوده‌اند که در طول ۸۰ سال گذشته جهت سربازگیری و یارگیری و وابسته کردن این نهادهای کارگری به جریان خود تلاش کرده‌اند». در نتیجه این تهدید عظیم دو مؤلفه‌ای باعث شده است که در طول ۸۰ سال گذشته جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل کارگری ایران نتوانند دارای «رشد دینامیک تکوین یافته از پائین بشوند». آنچنانکه امروز شاهدیم که حتی «دو سندیکای مستقل کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران اتوبوس واحد تهران از حداقل امکان پراتیک حتی صنفی جهت دفاع از حقوق کارگران خودشان هم محروم هستند» و همین سترون شدن جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل کارگری ایران در مرحله کنونی در جامعه ایران باعث گردیده است که حتی تأمین خواسته‌های صنفی - رفاهی اردوگاه کار و زحمت در گرو بازتولید فعالیت‌های آزادانه و مستقل سازمان‌های پایه طبقاتی یعنی جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های کارگری باشد.

قابل ذکر است که در جامعه ایران برعکس مغرب زمین و کشورهای متروپل سرمایه‌داری، جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های کارگری مستقل در ۸۰ سال گذشته شامل مبارزات اقتصادی - رفاهی اردوگاه کار زحمت بوده‌اند و لذا به همین دلیل است که در جامعه ایران (در ۸۰ سال گذشته) «جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های کارگری دارای جوهر رادیکال بوده‌اند» هر چند که به موازات آن «تشکل‌های دست‌ساز زرد کارگری توسط رژیم توتالیتر پهلوی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و همچنین تشکل‌های وابسته به جریان‌های سیاسی برانداز خارج‌نشین از جوهر راست بر خوردار بوده‌اند». بدین جهت، در این رابطه است که جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل از حاکمیت و مستقل از جریان‌های سیاسی در جامعه امروز ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشند که می‌توانند در آینده در پروسس «جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده تکوین یافته از پائین به عنوان گسترده‌ترین و مردمی‌ترین بخش‌های جنبش کارگری و جامعه مدنی

جنبشی دینامیک تکوین یافته از پائین بشوند». ضعف مطالبه‌گری جنبش‌های اجتماعی امروز جامعه ایران (اعم از جنبش‌های طبقاتی و جنبش‌های صنفی) مولود «عدم پراکسیس اردوگاه کار و زحمت در عرصه جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل می‌باشد».

باید به یاد داشته باشیم که در مرحله کنونی به علت «عدم پراکسیس صنفی - اجتماعی - سیاسی جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های کارگری اردوگاه کار و زحمت، لیست مطالبه‌گری در پائین‌ترین حد می‌باشد» به طوری که لیست این مطالبات در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ثابت مانده است؛ که البته خود این امر دلالت بر این می‌کند که مطالبات حداقلی اردوگاه کار و زحمت در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که شامل:

۱- پرداخت حقوق معوقه.

۲- اجرای طرح طبقه‌بندی مشاغل.

۳- افزایش حقوق.

۴- لغو قراردادهای موقت.

۵- تأمین امنیت شغلی.

۶- لغو خصوصی‌سازی.

۷- خواست افزایش دستمزد مطابق سبب معیشتی و غیره و غیره، هنوز نتوانسته‌اند به آن دست پیدا کنند.

پر پیدا است که این نتوانستند اردوگاه کار و زحمت (برای رسیدن به لیست مطالبه‌گری خود در ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) مولود و سنتز «فقدان آگاهی طبقاتی و سازمان‌یابی و تشکل‌های مستقل می‌باشد» و از اینجا است که باید بگوئیم، «هنگامی که از پیکار برای تأمین مطالبه‌های اردوگاه کار و زحمت در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران سخن می‌گوئیم، نمی‌توانیم از اهمیت جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های کارگری، غافل بشویم». یادمان باشد که اگر جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های کارگری مستقل به صورت فراگیر و دینامیک بتوانند در جامعه ایران توسط طرح احیای حقوق سندیکائی مستقل بازتولید بشوند، به علت

گسترده‌گی و فراگیری جنبش سندیکائی و یا اتحادیه‌های کار و زحمت «این جنبش در مرحله کنونی می‌تواند به عنوان قوی‌ترین پل اتصال بین طبقه متوسط شهری و طبقه کار و زحمت پائینی‌های جامعه ایران مطرح بشوند». بر این مطلب بیافزائیم که در مبارزات ۴۱ سال گذشته اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هم در جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه کار و زحمت پائینی‌های جامعه ایران این واقعیت به اثبات رسانیده است که برای «دستیابی به حقوق و مطالبه‌های آنی و آتی خود به ویژه افزایش عادلانه دستمزدها و تأمین امنیت شغلی بدون پیکار سازمان یافته و بدون تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود خود و بدون مخالفت آگاهانه و سازمان یافته با برنامه اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم امکان پذیر نمی‌باشد».

عنایت داشته باشیم که جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل کارگری «جنبش قائم به ذاتی می‌باشد که اگر توسط تشکیلات برونی و یا توسط سازماندهی حکومتی از بالا به انحراف کشیده نشوند، به لحاظ توان بالقوه آنها جهت نفوذ به اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، جنبش سندیکائی توان آن را دارند که با توده وسیع زحمتکشان شهر و روستا پیوند پیدا کنند و وسیع‌ترین تشکل مستقل اردوگاه کار و زحمت در جامعه بزرگ ایران بشوند» چراکه جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل کارگری، «صرف نظر از تفاوت‌های عقیدتی و سیاسی و مذهبی و جنسیتی و مسلکی و نژادی در بر می‌گیرند و به صورت علی‌السویه از حقوق صنفی همه آنها دفاع می‌کنند». بدین ترتیب است که در «سندیکاها و اتحادیه‌های مستقل اردوگاهی کار و زحمت، مسائل مربوط به زحمتکشان و آنچه آنها را به دور هم گرد آورده است، مطرح می‌شود» و این موضوع تنها در چارچوب جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل قابل تحقق می‌باشد.

عنایت داشته باشیم که «جنبش سندیکائی و یا اتحادیه‌های مستقل به طور کلی بر انجام سازماندهی و تشکل در کارگاه‌ها اعم از کارخانه‌ها و اداره‌ها و موسسه‌های دولتی و یا خصوصی و تشکل‌های حرفه‌ای



و رشته‌ای و سازمان سراسری در مقیاس کشور تکیه می‌نمایند» که همین مؤلفه‌های گوناگون کارگاهی جنبش سندیکائی جهت سازماندهی باعث می‌گردد که جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل در مرحله کنونی مبارزه سیاسی اجتماعی جامعه ایران بتوانند، همه زحمتکشان اردوگاه کار و زحمت را در بر بگیرند. ماحصل اینکه جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل در ایران در مرحله کنونی می‌توانند:

۱ - باعث ارتقاء سطح سازماندهی جنبش جامعه مدنی جنبشی خود بنیاد تکوین یافته از پائین بشوند.

۲ - باعث همبستگی طولی و عرضی بین شاخه‌های مختلف جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی و طبقاتی بشوند؛ که همین پیوند طولی و عرضی بین شاخه‌های مختلف جنبش‌های مطالبه‌محور باعث می‌گردد تا شرایط برای خروج جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین، از «حالت تدافعی شش ماه گذشته که بر اساس سرکوب خیزش آبان‌ماه ۹۸ و سرکوب جنبش دانشجویی در دی‌ماه ۹۸ و شرایط بحرانی کرونای ویروسی به وجود آمده است، فراهم بشود.»

۳ - شرایط برای تشدید مبارزه همراه با استقلال طبقاتی و تلفیق مبارزه کار سیاسی با کار صنفی فراهم گردد.

باری، در طول سه سال گذشته (از تابستان ۹۶ الی الان) که مبارزه مطالبه‌محور در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران صورت عمده پیدا کرده است، مهم‌ترین موضوعی که برای کنش‌گران اصلی جامعه مدنی جنبشی ایران مطرح می‌باشد، «موضوع تعیین شکل مبارزه است» که در این رابطه در «آرایش اشکال مبارزه سیاسی و صنفی بعضی بر عمده کردن مبارزه صنفی تکیه می‌کنند و بعضی دیگر معتقد بر عمده کردن کار سیاسی در این شرایط هستند» لذا از آنجائیکه جنبش سندیکائی و یا جنبش اتحادیه‌های مستقل فراگیرترین جنبش اجتماعی جامعه بزرگ ایران می‌باشند، با عنایت به «جوهر این جنبش که شامل مبارزات اقتصادی - رفاهی اردوگاه بزرگ کار و زحمت در جامعه ایران می‌باشد» و از آنجائیکه وظایف حداقلی

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل جامعه ایران در شرایط تندپیچ فعلی عبارتند از مبارزه با:

الف - بیکاری.

ب - رکود.

ج - تعطیلی واحدهای تولیدی و صنعتی و خدماتی.

د - کاهش دستمزدها.

ه - عدم رعایت اصول بهداشتی.

و - عدم ایمنی در محیط کار.

ز - رشد ناامنی شغلی.

ح - اخراج گسترده نیروی کار.

ط - اجرای برنامه تعدیل ساختاری و خصوصی‌سازی یا خصولتی‌سازی سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران.

به همین دلیل است که «جنبش سندیکائی یا اتحادیه‌های مستقل در مرحله کنونی باعث پیوند بین کار سیاسی و کار صنفی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد در جامعه بزرگ و رنگین کمان امروز ایران شده است» و دلیل این امر همان است که «دستیابی به مطالبات فوق بدون تلفیق کار سیاسی با کار صنفی ممکن پذیر نمی‌باشد» که البته این خود یک پیام بزرگ برای شاخه‌های مختلف مبارزه‌های صنفی و مدنی و طبقاتی می‌باشد که در مرحله کنونی «مبارزه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین، هم در جبهه بزرگ کار و زحمت پائینی‌های جامعه ایران و هم در جبهه طبقه متوسط شهری تنها در چارچوب پیوند بین کارخانه و خیابان و اداره موسسه‌های دولتی و تشکل‌های حرفه‌ای و سازمان‌های سراسری با مقیاس کشوری ممکن می‌باشد» و صد البته این مهم به انجام نمی‌رسد مگر اینکه «جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل به صورت فراگیر در مقیاس کشوری وارد عرصه جامعه جنبشی خودبنیاد مستقل تکوین یافته از پائین بشوند.»

۴ - شرایط برای «اتحاد عمل فراگیر در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد دینامیک تکوین یافته از پائین فراهم می‌گردد». پر پیداست که علت و دلیل این امر هم

آن است که «جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل در مرحله کنونی مبارزه دموکراتیک جامعه بزرگ ایران به علت سر پل بودن این جنبش بین دو جبهه طبقه متوسط شهری و طبقه کار و زحمت پائینی‌های جامعه ایران، در نتیجه همین جایگاه سر پلی بین دو جبهه بزرگ اردوگاه مستضعفین ایران بستر برای اتحاد عمل فراگیر توسط جنبش سندیکائی و اتحادیه‌ای فراهم می‌شود». مع الوصف، آنچه که باعث وحدت صف‌های جنبش سندیکائی و یا اتحادیه‌های مستقل در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌شود، «آگاهی طبقاتی، آگاهی سیاسی، آگاهی‌های مدنی و اجتماعی می‌باشد» که البته «منابع این سه دسته آگاهی متفاوت می‌باشند» چراکه «آگاهی طبقاتی در جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل باید در عرصه پراکسیس سیاسی اجتماعی خود کنش‌گران سندیکائی و اتحادیه‌ای حاصل بشوند» و هرگز «آگاهی طبقاتی نباید از بیرون وارد جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل بشوند»؛ و اما در خصوصی «آگاهی سیاسی و مدنی و اجتماعی این دسته از آگاهی‌ها می‌توانند توسط پیشگام در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخشی ترویجی و تبلیغی و تهییجی از بیرون از جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل وارد این جنبش بشوند.»

پر واضح است که «فونکسیون وحدت‌بخشی این سه دسته آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و مدنی اجتماعی منهای اینکه می‌تواند سه گروه بزرگ اجتماعی طرفداران جنبش مدنی و جنبش طبقاتی و جنبش سیاسی اجتماعی به یکدیگر پیوند دهند، توسط ارتقاء خود جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل شرایط برای طرح خواسته‌های عام و دموکراتیک یعنی تأمین آزادی و فعالیت‌های انجمنی و دیگر آزادی‌ها مانند آزادی بیان، آزادی اندیشه، آزادی قلم، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماعات و احزاب در عرصه جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل فراهم می‌شود» و از همه مهمتر اینکه «فونکسیون سه دسته آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی در عرصه جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل عامل افزایش توانائی سازمان‌یابی در مبارزه‌های صنفی و مدنی و سیاسی خود جنبش فراگیر سندیکائی و یا اتحادیه‌های مستقل

در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین می‌گردد»، بنابراین، در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول بیش از ۴۰ سال گذشته حرکت برونی خود چه در فاز عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین ایران (به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران) و چه در فاز افقی و جنبشی نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی-سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) «موضوع ارتباط عمودی و افقی پیشگامان با اردوگاه کار و زحمت با استفاده از همه امکانات جهت تشکیل‌یابی جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل در سطح کارگاه‌ها، کارخانه‌ها، اداره‌ها، موسسه‌های دولتی و یا خصوصی و تشکل‌های حرفه‌ای، رشته‌ای جهت سازمان‌دهی سراسری در مقیاس کشوری، در دستور کار داشته است» و در مرحله کنونی در ادامه این مسئولیت سنگین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران است که در رابطه با وظیفه مقدم و غیر قابل انکار پیشگامان نسبت به ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل، جامعه مدنی جنبشی ایران باید اعلام کنیم که:

الف - در فعالیت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه آگاهی‌بخشی و سازمان‌یابی ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل «نباید فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی جایگزین تشکل‌یابی کارگران و زحمتکشان در فضای عینی و میدانی و واقعی بشود.»

ب - استفاده از امکانات و وسایل مختلف از جمله «فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در راستای پیوند با ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل باید در پیوند با فعالیت‌های عینی و میدانی و واقعی پیشگامان در عرصه کارگاهی اعم از کارخانه و اداره و دیگر کارگاه‌های واقعی باشد.»

پر واضح است «تکیه تک‌محوری بر فعالیت فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی کردن، نمی‌تواند برای ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ثمربخش باشد». نباید فراموش بکنیم که «رمز موفقیت جنبش کامیونداران (در سال‌های ۹۶ - ۹۷ - ۹۸ که تنها جنبشی بوده است که در طول ۴۱ سال عمر رژیم مطلقه فقهتی حاکم توانسته



است این رژیم را وادار به عقب‌نشینی در برابر مطالبات خود قرار بکنند) در تلفیق دو مؤلفه فضای مجازی و عرصه میدانی بوده است» و بدون تردید اگر جنبش کامیونداران در «مبارزه مطالباتی خودشان با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تنها بر یک مؤلفه صرف فضای مجازی یا فضای عینی و واقعی و میدانی تکیه می‌کردند، شکست می‌خوردند.»

بدین جهت در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه هدایت‌گری و راهبری (نه رهبری) «ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران باید مدل جنبش کامیونداران ایران را الگوی خود قرار بدهند و با تلفیق کردن دو مؤلفه فضای مجازی و فضای واقعی بتوانند به رسالت خودشان در این عرصه جامعه عمل بپوشانند.»

ج - در عرصه سازمان‌یابی ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل «هرگز نباید بر محفل‌گرایی و مبارزه هیئتی تکیه بکنیم» چرا که مهمترین آفت و زیان مبارزه هیئتی و محفلی این است که با «محفل‌گرایی و مبارزه هیئتی نمی‌توان مبارزه فرسایشی و درازمدت کرد» هر چند که ممکن است بتوان مبارزه کوتاه‌مدت کرد.

د - تاکید می‌کنیم که «اقدام‌های رادیکال همراه با کودکی‌های چپ‌روانه در عرصه مبارزه سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل توسط پیشگامان به شدت زیان‌بخش می‌باشد» چراکه منهای اینکه در عرصه ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل «بستر ساز تفرقه و پراکندگی کنش‌گران اصلی این ابر جنبش می‌شود» و مغایر با اصل وحدت و همبستگی در ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل می‌شود. به علت اینکه «اقدام‌های رادیکال و چپ‌روانه در جنبش سندیکائی باعث بالا رفتن هزینه مبارزه برای کنش‌گران اصلی این جنبش می‌شود، همین امر باعث می‌گردد تا شرایط برای سکتاریست در جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل فراهم بشود.»

ه - در عرصه راهبری (نه رهبری) نظری و عملی ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل «پیشگامان باید در راستای تقویت بنیه جنبش سندیکائی برای ارائه راهکارهای صحیح به منظور تأمین منافع اقتصادی

- رفاهی همگانی ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل حرکت کنند.»

و - در برخورد با تشکل‌های زرد حکومتی در عرصه جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل پیشگامان باید «بدنه این تشکل‌های دست‌ساز حکومتی را (که همان توده‌های اردوگاه کار و زحمت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشند) از رهبری این تشکل‌ها جدا کنند» و تلاش کنند تا با ایجاد فاصله بین بدنه و رهبری تشکل‌های دست‌ساز حکومتی «رهبری وابسته این تشکل‌ها را به انزوا و کما بکشانند». نباید فراموش بکنیم که «هیچ یک از تشکل‌های و سندیکاهای زرد دست‌ساز حکومتی از سرشت و جوهر سندیکائی مستقل خودبنیاد ابر جنبش سندیکائی برخوردار نمی‌باشند.»

ز - پیشگامان باید عنایت داشته باشند که موضوع درجه اول ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل در مرحله کنونی، «اشکال اعتراضی و چگونگی سازمان‌یابی است» که در این رابطه پیشگامان باید در عرصه راهبری (نه رهبری) این ابر جنبش برای «دستیابی به اشکال اعتراضی و مکانیزم سازمان‌یابی کنش‌گران این ابر جنبش از همه روزه‌ها و شکاف‌ها استفاده کنند و امکانات موجود بر پایه برخورد مشخص توسط تحلیل مشخص از شرایط مشخص و کنکریت زمان - مکان در این رابطه به کار گیرند.»

ح - با عنایت به اینکه هم در رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و هم در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول یک قرن گذشته «حقوق بنیادین برای فعالیت سندیکائی مستقل از اردوگاه بزرگ کار و زحمت جامعه ایران سلب گردیده است» بدین جهت پیشگامان در این شرایط در عرصه استراتژی آگاهی‌بخشی ترویجی و تبلیغی و تهییجی خود باید بیش از هر چیز «بر لزوم حقوق سندیکائی و برپایی سازمان‌های مستقل سندیکائی تکیه کنند.»

ط - نکته مهمی که پیشگامان باید در عرصه راهبری (نه رهبری) ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به آن عنایت کنند اینکه «عامل تشکل و دور هم گرد آمدن کنش‌گران در

تشکل سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل، صرفنظر از درجه آگاهی طبقاتی و مدنی و سیاسی آنها نسبت به وضع خود، در مرحله کنونی حقوق اقتصادی و رفاهی آنها می‌باشد» بنابراین نباید فراموش بکنیم که در «سندیکاها و اتحادیه‌های مستقل، مسائل اقتصادی و رفاهی مربوط به جمع اردوگاه کار و زحمت است که باعث تشکل و سازماندهی آنها می‌شود.»

ی - پیشگامان باید عنایت داشته باشند که ابر جنبش سندیکا و اتحادیه‌های مستقل جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در مرحله کنونی «هرگز در صحنه سیاسی امروز جامعه بی‌طرف و خنثی و منفعل نمی‌باشند» و بدون تردید «ابر جنبش سندیکائی به صورت تهاجمی و تدافعی در برابر تمامی تبعیض‌های هفت‌گانه سیاسی، طبقاتی، جنسیتی، نژادی، مذهبی، آموزشی و قومیتی موجود جامعه ایران دارای موضع‌گیری می‌باشند». اعتلا بخشیدن به این موضع‌گیری ابر جنبش سندیکائی از جمله وظایف مهم جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد.

باری، بدین ترتیب است که باید بگوئیم جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل در مرحله کنونی جامعه ایران تضمین‌کننده دستیابی به مطالبات آنی و آتی زحمتکشان اردوگاه کار و زحمت می‌باشد.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ایران علاوه بر اینکه می‌تواند خلاء بی‌سازمانی جنبش‌های مطالباتی صنفی و سیاسی و طبقاتی جامعه مدنی جنبش خودبنیاد ایران را ترمیم کنند، بزرگ‌ترین اهرمی هستند که در این شرایط می‌توانند در عرصه میدانی توازن قوا به سود جنبش‌های مطالبه‌گرای مدنی و صنفی و طبقاتی تغییر بدهند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل تنها ابر جنبشی در جامعه امروز ایران است که می‌توانند از «متن شدن جنبش ۱۹ میلیون نفر حاشیه‌نشین‌های کلان شهرهای ایران جلوگیری نمایند» و «مانع ظهور سونامی پوپولیسم چپ و راست در جامعه ایران بشوند.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل تنها ابر

جنبشی در مرحله کنونی جامعه ایران هستند که «هم دارای مؤلفه مبارزه مطالبه‌گری می‌باشند و هم خواسته طبقاتی دارند و هم از موضع ضد سرمایه‌داری سلبی (نه ایجابی) برخوردار می‌باشند» و لذا در این رابطه است که ابر جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل در درازمدت می‌توانند در عرصه میدانی توسط «تغییر توازن قوا به سود جنبش‌های طبقاتی و سیاسی و مدنی در راستای جنبش برابری حق شهروندی علی‌السویه برای همه افراد جامعه ایران فارغ از جنسیت و قومیت و مذهب و نژاد حرکت نمایند.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبش فراگیری است که «سنتز پیوند جنبش آنها با محل و کار و زندگی می‌باشد.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که می‌توانند بین «جنبش‌های صنفی و مدنی و سیاسی پیوند عمودی و افقی ایجاد نمایند.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که می‌توانند از کانال آن، هم به جنبش‌های مطالباتی جامعه ایران دامن بزنند و هم می‌توانند توسط آن، جنبش اعتصابی را فراگیر کنند و هم می‌توانند توسط آن توازن قوا در عرصه میدانی به سود جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین تغییر بدهند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که از کانال آن توسط پیوند با جنبش‌های طبقاتی و مدنی و سیاسی از ظهور و باز تولید هیولای پوپولیسم راست و چپ در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایرانی جلوگیری می‌کنند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که توسط آن می‌توانند جنبش‌های پائینی جامعه ایران را به صورت یک اپیدمی درآورند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که از مسیر مبارزه توده‌ای می‌توانند به تشکل مستقل جنبش‌های دیگر طبقاتی و مدنی و سیاسی کمک نمایند و بستری بشوند تا جنبش کارگری در این شرایط از طریق مجامع عمومی به دنبال سازماندهی مستقل خود نروند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که می‌توانند با فراگیر شدن خود برای دیگر جنبش‌های طبقاتی و مدنی و سیاسی با کاهش هزینه امنیتی و علنی کردن مبارزه و تلفیق مبارزه کارخانه و کلاس و اداره و خیابان شرایط برای رشد مبارزه آنها در عرصه حرکت علنی فراهم نمایند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که چهار شکل مبارزه:

۱- جنبش اعتصابی.

۲- جنبش نافرمانی مدنی.

۳- جنبش اعتراضی.

۴- جنبش مطالباتی، می‌توانند در هم تلفیق نمایند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که در بستر آن «جنبش‌های مختلف صنفی، مدنی، طبقاتی و سیاسی در چارچوب مسائل اقتصادی و رفاهی خود، می‌توانند زبان با هم حرف زدن را تجربه کنند و زبان با هم حرف زدن را بیاموزند.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که آفات جنبش‌های مطالباتی و صنفی و مدنی و طبقاتی و سیاسی امروز جامعه ایران را (که عبارتند از عدم تمرکز، فردگرایی، کارگاهی، عدم قدرت بسیج‌گرایی) حل نمایند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که می‌توانند تعریف جدید کارگر در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (که عبارت می‌باشد از تمامی کسانی که برای ادامه زندگی و امرار معیشت مجبور به فروش نیروی کاریدی و کار ذهنی خود می‌باشند) ارائه دهد.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که هم خودبنیاد و خودسازمانده و هم خودرهبر و هم سراسری می‌باشند.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که در بستر آن می‌توانند به این حقیقت دست پیدا کنند که «نان بدون دموکراسی در جامعه ایران امکان‌پذیر نمی‌باشد» یعنی «چه نان می‌خواهند و چه رفاه باید از کانال دموکراسی شروع بکنند.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که نشان می‌دهند که در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «هم سعادت امری جمعی می‌باشد و هم نگون بختی امری اجتماعی است» و این مسئولیت اجتماعی است که بی‌تفاوت نباشیم.

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که نشان می‌دهند که «جامعه ایران به دنبال تغییر و تحول همه جانبه است، نه انقلاب» چرا که «رفتن به سمت انقلاب در غیبت جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد مستقل تکوین یافته از پائین (مانند انقلاب ۵۷) هزینه‌پذیر می‌باشد» و در این رابطه است که ابر جنبش سندیکائی نشان می‌دهند که «جامعه ایران در آستانه تغییر و تحول بزرگ در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین می‌باشد.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که نشان می‌دهند که «این جنبش در شرایط فعلی جامعه ایران می‌تواند به عنوان موتور به حرکت درآوردن جامعه بزرگ ایران در راستای تغییر همه جانبه از پائین بشود.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که نشان می‌دهند که تنها «سازماندهی موفق جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین، سازماندهی جنبشی از پائین می‌باشد نه سازماندهی تحزبی از بالا.»

جنبش سندیکائی و اتحادیه‌های مستقل ابر جنبشی است که می‌توانند «به یک جنبش فراگیر توده‌ای تبدیل بشوند. تا علاوه بر اینکه اکثریت مردم ایران، رژیم حاکم را تحمل‌ناپذیر بدانند، رویارویی با این رژیم را هم ثمربخش تعریف کنند و هزینه مبارزه با رژیم حاکم را در مقیاس توده‌ای و کشوری قابل تحمل بدانند.»*

پایان

«جنبش نافرمانی مدنی»

در ظرف

«جامعه مدنی، جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین ایران»

تحول انسانی - اجتماعی - تاریخی بشریت قرن هفتم میلادی، نه تحول نظامی یا جنگ بوده است و نه هدف پیامبر اسلام کشورگشائی و اشغال نظامی عربستان و ایران و روم و غیره بوده است و نه اصلاً و ابداً پیامبر اسلام هرگز در این رابطه ادعائی داشته است» بلکه برعکس آنچنانکه بارها گفته‌ایم، خود پیامبر اسلام چه در آیه ۲۵ سوره حدید «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» و چه در آیه ۱۵۷ سوره اعراف «...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» مطرح می‌کند، هدف رسالتش، «ایجاد جنبش رهایی‌بخش انسان‌ها» در راستای «پاره کردن زنجیرها از پای انسان‌ها و شورانیدن توده‌ها جهت برپائی عدالت اجتماعی در جامعه‌ها بوده است.»

در چارچوب همین «جنبش رهایی‌بخش انسان‌ها بوده است» که پیامبر اسلام چه در فرایند ۱۳ ساله مکی‌اش و چه در فرایند ۱۰ ساله مدنی‌اش «کنش‌گران اصلی حرکتش را هرگز به شکل خاصی از مبارزه متعهد نمی‌کرده است» به عبارت دیگر پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال

بدون تردید نادر شاه افشار (منهای رویکرد مستبدانه و توتالیتاریستی و ضد خلقی که مانند تمامی مستبدین گذشته تاریخ ایران داشته است) در عرصه نظامی‌گری نه تنها یکی از استراتژهای بزرگ تاریخ ایران و مشرق زمین بوده است، بلکه در عرصه بین‌المللی شخصیتی در کنار ناپلئون بناپارت می‌باشد. البته همین نادر شاه افشار (در چارچوب همین تخصص نظامی کلاسیک که به عنوان یک استراتژ نظامی داشت) در باب شخصیت نظامی پیامبر اسلام یک داوری کرده است که داوری او در باب پیامبر اسلام برای ما جای تأمل بسیار دارد؛ و تأمل به داوری او در اینجا می‌تواند برای ما به عنوان یک مقدمه جهت ورود به موضوع فوق باشد. نادر شاه افشار می‌گوید: «در عرصه نظامی پیامبر اسلام یک استراتژ نظامی خوب نبود» البته در این شکی نیست که داوری نادر شاه افشار در باب شخصیت نظامی پیامبر اسلام، «در چارچوب جنگ‌های کلاسیک و متعارف بزرگ بوده است» که خود نادر شاه برای مدت‌های مدیدی مشغول این جنگ‌های کلاسیک و متعارف آن روزگار جهت نجات کشور پاره و پاره شده ایران زمان شاه سلطان حسین صفوی بود که اشرف افغان تا اصفهان جلو آمده بود و بخش بزرگی از کشور را در چنگال خود کشیده بود.

پر واضح است که نادر شاه افشار توانست توسط جنگ‌های کلاسیک دوران خود با لشکرکشی تا اعماق هندوستان پیشروی کند و کوه نور و دریای نور برای خزان خالی خود به ارمغان بیاورد و وسعت کشور ایران را به اوج گذشته خود بازگرداند ولی نباید فراموش کنیم که زاویه‌ای که در چارچوب آن نادر شاه به داوری در باب شخصیت نظامی پیامبر می‌پردازد، همان زاویه جنگ‌های کلاسیک زمان خودش می‌باشد که بدون تردید نادر شاه در این رابطه ید طولانی هم داشته است؛ اما آنچه که نادر شاه توان فهم آن را داشته است و نه در آن رابطه به داوری در باب شخصیت نظامی پیامبر اسلام پرداخته است، این بوده است که «توان مدیریت سیاسی - اجتماعی - نظامی پیامبر اسلام، در بستر

حیات نبوی اش «در عرصه نظری و عملی بر اشکال گوناگون مبارزه، برای شورانیدن توده‌ها و پاره کردن زنجیرهای پای انسان‌ها و برپائی عدالت در جوامع انسانی (آنچنانکه در آیه ۱۵۷ سوره اعراف و در آیه ۲۵ سوره حدید آمده است) تکیه می‌کرده است»؛ و شاید بهتر باشد که مطلب را اینچنین مطرح کنیم که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حیات نبوی اش (جهت انتخاب شکل مبارزه برای برپائی عدالت اجتماعی و پاره کردن زنجیرها از پای انسان‌ها) تلاش می‌کرده است که «شکل مبارزه را از شیوه عمل خود توده‌ها کسب کند» نه مانند نادر شاه افشار با تشکیل سپاه نظامی و حرکت تهاجمی و تجاوز و اشغال نظامی به اهداف خودش دست پیدا کند، بنابراین به همین دلیل پیامبر اسلام هرگز در طول ۲۳ سال حیات نبوی اش (مانند نادر شاه افشار) «طرفدار ترجیح شکل قهرآمیز یا نظامی مبارزه بر اشکال دیگر مبارزه نبوده است» و از آنجائیکه هدف پیامبر اسلام از آغاز تا انجام «دستیابی به توحید نظری و عملی در عرصه انسان و جامعه و تاریخ بوده است» همچنین از آنجائیکه در این چارچوب پیامبر اسلام «وظیفه خودش را در برپائی جبهه رهائی‌بخش انسان تعریف می‌کرده است» لذا به همین دلیل او خود را متعهد به جنبش رهائی‌بخش مستقل و آگاهانه مستضعفین زمین در راستای به امامت و وراثت آنها بر زمین آنچنانکه در آیه ۵ سوره قصص مطرح می‌کند «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» می‌دید.

مع الوصف، بدین ترتیب بود که پیامبر اسلام «سازمان‌یابی و سنگربندی مستضعفین را برای درازمدت در صحنه تاریخ دنبال می‌کرد» و هرگز در این رابطه مانند نادر شاه افشار بر شکل خاص نظامی نه تنها تکیه نمی‌کنیم، بلکه برعکس، تکیه بر شکل نظامی تنها به صورت «دفاعی، آن هم در آخرین مرحله تکیه خواهیم کرد». در نتیجه در این رابطه بود که در رویکرد پیامبر اسلام، «منهای شکل

دفاعی بر خورد نظامی» شکل اصلی «مبارزه جنبش رهائی‌بخش»:

اولاً در راستای «توده‌گیر کردن فزاینده مبارزه» بوده است.

ثانیاً «شکل مبارزه» برای «در افتادن مستقیم با قدرت‌های حاکم در اشکال مختلف زر و زور و تزویر بوده است» (البته به منظور فلج کردن امکانات سه مؤلفه قدرت حاکم بوده است).

ثالثاً پیامبر اسلام در شرایطی اقدام به تغییر مناسبات حاکم بر جوامع و قبائل می‌کرد که منهای اینکه «اکثریت مردمان جوامع و قبائل، قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر حاکم بر خود را تحمل‌ناپذیر می‌دانستند، رویارویی با قدرت‌های سه مؤلفه‌ای حاکم را هم ثمربخش می‌دانستند.»

برای فهم این مهم تنها کافی است که بدانیم که در طول ۱۳ سال دوران مکی پیامبر اسلام، این استراتژی رهائی‌بخش انسانی و اجتماعی پیامبر اسلام بود که در برابر شکنجه‌های استخوان‌سوز اصحاب قدرت حاکم در مکه بر مسلمانان (از بلال تا سمیه و یاسر و عمار و ابوذر و غیره) آن‌ها «تنها از طریق صبر و بردباری و تحمل سخت‌ترین شکنجه‌ها بدون اقدام عملی فقط مقاومت می‌کردند» آنچنانکه طبق گواه تاریخ در طول ۱۳ سال دوران مکی، مسلمانان «حتی یک سیلی هم (در دفاع از خود در برابر شکنجه‌های استخوان‌سوز اصحاب قدرت حاکم) بر آنها نزدند» و این تعریف و معنای «شکل مبارزه، مقاومت فعال جمعی در برابر اصحاب قدرت زر و زور و تزویر حاکم می‌باشد.»

باری، بدین ترتیب است که اگر «جنبش نافرمانی مدنی» را (که برای اولین بار این اصطلاح توسط هنری دیوید ثورو در نیمه اول قرن بیستم مطرح شده است؛ و مهاتما گاندی پس از او این اصطلاح «نافرمانی مدنی» را برای عنوان جنبش استقلال هند تحت رهبری خودش انتخاب کرد و بعد از مهاتما

گاندی عنوان «نافرمانی مدنی» توسط مارتین لوتر کینگ برای جنبش حقوق مدنی سیاهان آمریکا در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به کار گرفته شد) «اقدام جمعی و مردمی و غیر آنتاگونیستی و فعالانه بر علیه قدرت‌های حاکم» تعریف بکنیم و بر این باور باشیم که واژه «مدنی» (در اصطلاح نافرمانی مدنی ثورو ربطی به مدنیت و جامعه مدنی و اصطلاحات روسو و منتسکیو و جان لاک ندارد و فقط و فقط) به معنای «غیر نظامی و غیر قهرآمیز و غیر آنتاگو نیستی می‌باشد» در این صورت تمامی مبارزات گذشته که در چارچوب «اقدام جمعی و مردمی و غیر آنتاگونیستی و فعالانه بر علیه قدرت‌های حاکم صورت گرفته باشد»، می‌توانیم توسط همین اصطلاح «نافرمانی مدنی ثورو تعریف نمائیم.»

نکاتی که در رابطه با «جنبش نافرمانی مدنی» در رویکرد ما باید به آنها عنایت بشود عبارتند از:

الف - طرح دو اصطلاح «نافرمانی مدنی» و «مقاومت منفی» در رویکرد ما (هر چند که این دو اصطلاح به صورت مشخص از نیمه اول قرن بیستم در دیسکورس سیاسی نظریه پردازان سیاسی و اجتماعی مطرح شده است، ولی نباید فراموش کنیم که این دو اصطلاح) دلالت بر «دو شکل مبارزه می‌کند» که از قدیم وجود داشته است. بطوریکه «نظریه پردازان بنیانگذار مبارزه مقاومت منفی در تاریخ بشر را حضرت مسیح می‌دانند» زیرا آنچه‌انکه در فصل پنجم انجیل متی، ترجمه فارسی کتاب مقدس آمده است، حضرت مسیح در موعظه بالای کوه اعلام کرد که: «در مقابل شریر مقاومت مکن، بلکه هر کس به گونه راست تو سیلی بزند، گونه دیگری را نیز به سوی او بگردان، با مدعی خود تا در راه هستی صلح کن، مبادا مدعی تو را به قاضی سپارد و قاضی تو را به داروغه تسلیم کند و در زندان افکنده شوی، هر آینه به تو می‌گویم تا فلس آخر را نپردازی از آنجا بیرون نخواهی آمد» (فصل پنجم انجیل متی - ترجمه فارسی کتاب مقدس).

مع الوصف در این رابطه است که نظریه پردازان سخن حضرت مسیح در موعظه بالای کوه را معروف‌ترین نمونه دعوت به مقاومت منفی می‌دانند، چراکه در این سخنان حضرت مسیح «هر نوع کنش‌گری عکس‌العملی را منع می‌کند و تنها بر عنصر صبر و مقاومت تکیه می‌نماید» و البته در خصوص همین مقاومت هم (در رویکرد حضرت مسیح آنچه‌انکه در فصل پنجم انجیل متی آمده است) به وضوح روشن است که مقصود «مقاومت فعال در مقابل صاحبان قدرت (آنچه‌انکه در جنبش نافرمانی مدنی منظور است) نمی‌باشد، بلکه مقاومت فردی و انفعالی است» برعکس «مقاومت در سوره مکی عصر» که علاوه بر اینکه در این سوره عنصر «کنش‌گری» عمده می‌شود، «مقاومت» هم در این سوره صورت «اقدام جمعی و فعال» پیدا می‌کند (نه مانند آنچه که در فصل پنجم انجیل متی، از قول حضرت مسیح نقل شده است، «صورت انفعالی و فردی داشته باشد»).

«وَالْعَصْرِ - إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ - إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ - قسم به هر عصر و زمان که جنس انسان پیوسته در خسروانی عظیم می‌باشد، مگر اینکه در مقابله با این خسران عظیم، خود انسان بر ایمان و عمل صالح همان عصر و زمان تکیه کند؛ و در عرصه ایمان و عمل صالح زمان و عصر خود پیوسته استقامت و مداومت بکنند.»

مع الوصف، در این رابطه بود که مسیحیان نخستین در روم باستان هنگامی که نمی‌توانستند به صورت علنی مذهب و عقیده‌شان را اعلام کنند و در شکل مخفیانه فعالیت می‌کردند، در چارچوب همین «شیوه مقاومت منفی» (برعکس شیوه فعال و جمعی مسلمانان آغازین اسلام در مکه که صورت «نافرمانی مدنی» داشت نه صورت «انفعالی و فردی مقاومت منفی») بود که آنها توانستند مقاومت پایداری در برابر قدرت حاکم داشته باشند، همچنین آنها توانستند با این شیوه مبارزه مقاومت منفی، دعوت خود را به

و ضوابط و قوانین یکطرفه تحمیلی صاحبان قدرت بر مردم و یا پائینی‌های قدرت می‌کند) «خود شکل مبارزه نافرمانی مدنی (مبارزه با صورت اقدام جمعی و فعالانه و غیر نظامی و غیر قهرآمیز و غیر آنتاگونیستی) از قدیم الایام در عرصه مبارزه با صاحبان قدرت وجود داشته است.»

برای مثال در این رابطه می‌توانیم به عدم حضور امام علی در شورای سقیفه بنی ساعده پس از وفات پیامبر، عدم بیعت شش ماهه امام علی با ابوبکر، عدم قبول بیعت عبدالرحمن بن عوف توسط امام علی در شورای تعیین جانشینی عمر، عدم بیعت امام حسین در رجب سال ۶۰ با یزید، همه و همه به عنوان نمونه‌های مشخص از «شکل مبارزه نافرمانی مدنی یا مبارزه فعال غیر قهرآمیز و یا مبارزه غیر آنتاگونیستی نام ببریم» بنابراین، در این رابطه است که در اینجا واژه «مدنی» در «اصطلاح نافرمانی مدنی» نباید ره‌زنی کند، چراکه در اینجا اصلاً و ابداً واژه «مدنی» ربطی به «مدنیت و جامعه مدنی روسو و منتسکیو غیره ندارد.»*

ادامه دارد

طرف تمام طبقات پائینی جامعه گسترش بدهند، بنابراین در خصوص «شیوه مبارزه نافرمانی مدنی پیامبر اسلام» (به خصوص در فرایند ۱۳ ساله مکی، هر چند که برای ما هنوز مشخص نیست که آیا آن شیوه مبارز نافرمانی مدنی ابداع خود پیامبر اسلام بوده است یا اینکه از انبیاء ابراهیمی سلف خودش تاسی کرده است) می‌توانیم داوری کنیم که پیامبر اسلام در چارچوب «شیوه مبارزه نافرمانی مدنی» (در ۱۳ سال مکی) توانست «عنصر کنش‌گری مسلمانان را به صورت اقدام جمعی و فعال در مبارزه غیر قهرآمیز و غیر نظامی و غیر آنتاگونیستی با صاحبان قدرت حاکم به تجربه بکشاند» و همچنین در بستر «شکل مبارزه نافرمانی مدنی به عنوان پراکسیس سیاسی - اجتماعی توانست به پرورش و کادرسازی افراد آغازین مؤمن به دعوت خود دست پیدا کند». نباید فراموش کرد که «تمامی کادرهای همه جانبه درجه اول جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام سنتز فرایند ۱۳ ساله مکی بوده‌اند که در بستر جنبش نافرمانی مدنی ساخته شده بودند.»

ب- در خصوص اصطلاح «نافرمانی مدنی» باید عنایت داشته باشیم که واژه «مدنی» در اصطلاح «نافرمانی مدنی» هیچگونه رابطه‌ای با مدنیت و جامعه مدنی که توسط روسو و جان لاک و منتسکیو تدوین شدند، ندارد. «مدنی» در اصطلاح «نافرمانی مدنی» به معنای «غیر قهرآمیز» و «غیر نظامی» و «غیر آنتاگونیستی» می‌باشد؛ و گرچه این اصطلاح «نافرمانی مدنی» برای اولین بار توسط ثورو مطرح شده است و بعداً مهاتما گاندی با وام گرفتن از ثورو این اصطلاح را برای عنوان جنبش استقلال طلبانه مردم هندوستان به کار برد و بعد از گاندی، مارتین لوتر کینگ با تاسی از گاندی اصطلاح جنبش نافرمانی مدنی را برای جنبش حقوق مدنی سیاهان آمریکا به کار گرفت، ولی در این رابطه نباید فراموش بکنیم که منهای «اصطلاح نافرمانی مدنی» (که دلالت بر نقض آگاهانه و عمدانه مقررات



تمامی رویکردهائی که در عرصه «تحول خواهانه اجتماعی»

جهت «تغییر راهبرد» یا «استراتژی» ارائه دهند،

«ایدئولوژی» هستند

فراهم بکند» و هم با طرح اتوپیای اجتماعی واقع‌گرایانه (نه انتزاعی و مجرد)، «موضوع پیوند ایدئولوژی با استراتژی» جهت تغییر در عرصه تحول خواهانه اجتماعی جامعه فراهم نماید.

۴ - ایدئولوژی بتواند در چارچوب «یک سلسله خطوط تئوریک تدوین یافته» به عنوان «چراغ راهنمای عمل» حرکت گام به گام آن مسیر را تبیین و تعریف نماید.

۵ - ایدئولوژی در مسیر حرکت تحول خواهانه اجتماعی، جهت تغییر از پائین، توسط «تحول فرهنگی در راستای شورانیدن توده‌ها جهت قیام به قسط و عدل و مبارزه با نابرابری‌های مدنی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه خود در هر مرحله یا فرایند تاریخی تعریف بشود.» (اشاره به آیه ۲۵ سوره حدید است که می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» - هدف ما از ارسال رسل و انزال کتب و انزال دین یا میزان و انزال آهن «شورانیدن توده‌ها برای استقرار عدالت و قسط در جامعه خودشان می‌باشد» تا خداوند معلوم کند که چه کسانی او و رسولانش در این عرصه

اگر «استراتژی» را (که ریشه در زبان یونانی دارد) به معنای «بسیج تمامی نیروهای اجتماعی یک جامعه برای نیل به هدف درازمدت آن جامعه در مسیر حرکت تحول خواهانه اجتماعی تعریف بکنیم» و «تاکتیک» را در این رابطه «جزئی از استراتژی» تعریف بکنیم که «موضوع آن روش گذار از موانع و مراحل برای رسیدن به آن اهداف تعیین شده استراتژی می‌باشد» بدون تردید «ایدئولوژی» را می‌توانیم مضمون رویکردهای بدانیم که در عرصه «تحول خواهانه اجتماعی» جهت «تغییر راهبرد» یا «استراتژی» ارائه می‌دهند.

باری، در این دایره است که می‌توان «ایدئولوژی» را به عنوان رویکرد و نظریات مدونی تعریف کرد که در عرصه اجتماعی (جهت تغییر تحول خواهانه در آن جامعه) راهبرد تغییرگرایانه یا استراتژی ارائه می‌دهند به عبارت دیگر، در این چارچوب «ایدئولوژی‌ها» سیستمی از نظریات و اندیشه‌های سیاسی، حقوقی، اخلاقی و فلسفی و اقتصادی هستند که در عرصه «اجتماعی» جهت «تغییر و تحول» آن جامعه، «راهبرد یا استراتژی» ارائه می‌دهند.

مطابق این جایگاه و تعریف از «ایدئولوژی» است که می‌توان گفت که:

۱ - ایدئولوژی مجموعه‌ای از عقایدی هستند که «معطوف به یک تحول اجتماعی درازمدت و کوتاه‌مدت باشند» و البته در این رابطه استراتژی مسیر گذار از جامعه فعلی به سمت جامعه مطلوب تعریف می‌شود.

۲ - ایدئولوژی به عنوان یک «گفتمان» از زمانی قابل طرح می‌باشد که فرد یا جمع دارای «رویکرد اجتماعی و تحول خواهانه» در جامعه باشند (نه رویکرد فردگرایانه، صوفیانه، جامعه‌ستیز، دنیاگریز، اختیارستیز و فقیهانه تقلیدگرا، تکلیف‌محور، تبعدگرا و لیبرالیستی و نئولیبرالیستی امثال تاچر که رسماً اعلام می‌کردند که «ما چیزی به نام جامعه نداریم»).

۳ - ایدئولوژی به عنوان رویکردی که با «اتوپیا سازی» در عرصه اجتماعی بتواند هم شرایط برای «نقد اجتماعی جامعه موجود به طرف آینده بهتر



یاری می‌کنند. البته خود خداوند قوی‌ای است که ذلت به سویش راه نمی‌یابد».

۶- ایدئولوژی به عنوان «گفتمان حاکم بر جامعه» می‌تواند در چارچوب «رویکرد جمعی و تحول‌خواهانه توان بسیج‌گری اجتماعی از پائین و از اعماق توده‌های آن جامعه داشته باشد».

۷- ایدئولوژی به صورت یک «نظام فکری منسجمی که قدرت اتوپیا سازی واقع‌گرایانه (نه انتزاعی ذهن‌گرایانه افلاطونی) دارد»، می‌تواند «بستر ساز انتقال آگاهی هستی، حاصل هستی آگاه به گروه‌های مختلف اجتماعی آن جامعه بشود» و «با آن انتقال آگاهی یا دیالکتیک، شرایط برای ذهنیت تغییر اجتماعی از پائین فراهم بکند» و «توسط تغییر اجتماعی از پائین از طریق ایدئولوژی یا تحول فرهنگی نقشه تغییر آن جامعه را به صورت کوتاه‌مدت و درازمدت در کادر پیوند با استراتژی و تاکتیک ترسیم نماید».

۸- ایدئولوژی در عرصه «گفتمان مسلط اجتماعی» منهای اینکه می‌تواند به صورت «باور اجتماعی در جامعه درآید» در ادامه توان آن را هم دارد که برای آن جامعه یک نحو «زیستن اجتماعی» بشود؛ و برای «تغییر اجتماعی» از مسیر «تغییر مناسبات اجتماعی، تغییر ساختار اجتماعی، تغییر سازمان‌های اجتماعی توسط جنبش‌های (مدنی، طبقاتی، سیاسی و صنفی) تکوین یافته از پائین اردوگاه بزرگ مستضعفین، چه در جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و چه در جبهه بزرگ کار و زحمت ریل‌گذاری نماید».

۹- ایدئولوژی می‌تواند در چارچوب رویکرد عمومی و جمعی و تحول‌خواهانه، تحول بزرگ اجتماعی در عرصه سیاسی و معرفتی و اقتصادی و اجتماعی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری یا دولت رفاه انترناسیونال دوم کائوتسکی و برنشتاینی) به عنوان یک پروسس و جنبش سلبی و ایجابی، توسط اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای «اقتصادی و سیاسی و معرفتی» یا «زر و زور و تزویر» در بستر مبارزه ضد استثماری و ضد استحماری و ضد

استبدادی به صورت مستمر و پی‌گیر حاصل نماید.

۱۰- ایدئولوژی به جای اینکه در کادر «علم مطالعه ایده‌ها تعریف بشود» و به جای اینکه حتی ایدئولوژی «خود ایده‌ها تعریف بشود» و به جای اینکه «ایدئولوژی بستر اخذ ایده‌ها از ایده‌های دیگر تعریف بشود»، ایدئولوژی می‌تواند «ایده‌ها را از زندگی گروه‌های مختلف اجتماعی مردم به صورت دیالکتیکی و تطبیقی اخذ و تعریف نماید».

پر واضح است که اینچنین رویکردی به ایدئولوژی دیگر آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید: «ایدئولوژی جلوه دهنده واقعیت به صورت واژگونه» نیست و همچنین آنچنانکه فریدریش انگلس می‌گوید: «ایدئولوژی آگاهی کاذب» نیست و آنچنانکه آنتونی دستوت دوترسی اسکاتلندی می‌گوید: «ایدئولوژی علم مطالعه ایده‌ها» نیست و ایدئولوژی (آنچنانکه در دیسکورس مثلث شوم داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش و حسین نصر می‌گویند): «ناسزائی بر علیه معلم کبیرمان شریعتی» نیست، به عبارت دیگر «ایدئولوژی سنگر مدافعان رویکرد فردی» (صوفیانه و فقیهانه و لیبرالی و نئولیبرالی) به «رویکرد اجتماعی و تحول‌خواهانه و جامعه‌سازانه ضد استبدادی، ضد استثماری و ضد استحماری شریعتی، در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه اجتماعی کردن قدرت زر و زور و تزویر» نیست و دیگر طرفداران رویکرد به ایدئولوژی فقط مشمول آنهایی نمی‌شود که معتقدند برای «تحول جامعه باید از طریق تغییر عقاید مردم وارد شد» و دیگر رویکرد ایدئولوژی فقط شامل و محدود به آنهایی نمی‌شود که بر این باورند که از طریق «نقد ایده‌ها» می‌توان جامعه را به حرکت درآورد و دیگر رویکرد ایدئولوژی فقط «زائیده آگاهی‌های صرف هستی نمی‌شود» و دیگر رویکرد ایدئولوژی «منشوری نیست که ما بخواهیم از زاویه آن به صورت یک طرفه و جزمی واقعیت‌ها را نگاه کنیم» و دیگر رویکرد ایدئولوژی «افکار طبقه حاکم نیست» بلکه برعکس، ایدئولوژی با این رویکرد «سنگر طبقه محکوم و پائینی‌های جامعه» (هم در جبهه بزرگ کار زحمت شهر و روستا و هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری می‌باشد).



باری، بدین ترتیب است که دیگر ایدئولوژی با این رویکرد «تقابل مطلق با علم پیدا نمی‌کند که به صورت آگاهی کاذب در آید» و دیگر ایدئولوژی نمی‌تواند «بین عالم ذهن و عالم عین ایدئولوگ دیوار چین ایجاد کند» چراکه ایدئولوژی با این رویکرد بستر ساز آن است که «عالم ذهن و عالم عین ایدئولوگ به عنوان دو واقعیت تاریخی و دیالکتیکی به هم تنیده تعریف بشود» و در چارچوب همین پیوند دیالکتیکی بین عالم عین و عالم ذهن ایدئولوگ است که «رویکرد ایدئولوگ در عرصه ایدئولوژی یک رویکرد تطبیقی می‌شود نه رویکرد پوزیتیویستی انطباقی» یعنی در اینجا ذهن و عین ایدئولوگ به صورت دو واقعیت جدا از هم و دو واقعیت غیر تاریخی نیستند؛ و در چنین جایگاهی است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در چارچوب «رویکرد عمومی و اجتماعی و تحول‌خواهانه نمی‌توان بدون ایدئولوژی و بالطبع بدون استراتژی مدون حرکت کرد»؛ زیرا ایدئولوژی در چنین رویکردی در فضا تکوین پیدا نکرده است، بلکه در «همین زمین و همین واقعیت و همین تاریخ به صورت تطبیقی و با رویکرد دیالکتیکی شکل گرفته است» و ایدئولوژی در چنین رویکردی «روبنائی نیست که بی‌تأثیر در زیربنا باشد» و ایدئولوژی با چنین رویکردی «روبنائی نیست که به صورت یکطرفه توسط زیربنا تکوین پیدا کرده باشد» و بدون تردید چنانکه آنتونیو گرامشی و لوکاچ می‌گویند: «آنچنانکه طبقه حاکمه می‌توانند دارای ایدئولوژی طبقاتی خاص خود باشند، طبقه کار و زحمت هم می‌توانند در برابر ایدئولوژی طبقه حاکمه، ایدئولوژی خاص خود داشته باشند»؛ یعنی با چنین رویکردی از ایدئولوژی، «ایدئولوژی می‌تواند انعکاس دهنده مبارزه طبقاتی، مبارزه اردوگاهی، مبارزه اجتماعی، مبارزه مدنی، مبارزه سیاسی و مبارزه صنفی بین پائینی‌های قدرت با بالائی‌های قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی یا زر و زور و تزویر باشد.»

بدون تردید این ایدئولوژی که در اینجا ما از آن صحبت می‌کنیم، همان ایدئولوژی می‌باشد که در گفتمان شرقی، توسط معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی تکوین پیدا کرده است، نه آن ایدئولوژی که در مغرب زمین از سال ۱۸۰۱ توسط کتاب «عناصر ایدئولوژی» آنتونی

دستوت دوترسی اسکاتلندی تکوین پیدا کرده است. عنایت داشته باشیم که جوهر ایدئولوژی در گفتمان مغرب زمین با جوهر ایدئولوژی در گفتمان مشرق زمین متفاوت می‌باشند. در گفتمان مغرب زمین «ایدئولوژی دارای بار منفی می‌باشد» و به همین دلیل است که در گفتمان مغرب زمین، «بحث ایدئولوژی پیوسته همراه با نقد ایدئولوژی می‌باشد» یعنی از مارکس تا پوپر، «ایدئولوژی مقوله منفی بوده است که پیوسته به نقد کشیده شده است» اما در مشرق زمین، از محمد اقبال تا شریعتی (برعکس مغرب زمین) «ایدئولوژی یک مفهوم مثبت و ستایش‌گرایانه بوده است» و علت ستایش از ایدئولوژی در گفتمان محمد اقبال و شریعتی «ریشه در رویکرد آنها نسبت به جایگاه آگاهی در عرصه اعتلای مبارزه اردوگاهی و جنبشی و جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین دارد»، آنچنانکه در این رابطه می‌توان به صراحت داوری کرد که «موتور استراتژی محمد اقبال و شریعتی بر پایه خودآگاهی قابل تبیین و تفسیر و تعریف می‌باشد.»

پر پیدا است که «آگاهی» در گفتمان محمد اقبال و شریعتی، «آگاهی مجرد و انتزاعی و روشنفکرانه ذهنی نیست» بلکه برعکس آگاهی در گفتمان شریعتی و اقبال «آگاهی صورت مشخص و کنکرت تکوین یافته از محیط به صورت آگاهی‌های طبقاتی و آگاهی‌های سیاسی و آگاهی‌های اجتماعی دارد». بر این مطلب اضافه کنیم که در رویکرد تطبیقی محمد اقبال و شریعتی، «آگاهی نباید به صورت مکانیکی از بیرون وارد وجدان طبقاتی، وجدان سیاسی، وجدان مدنی و وجدان اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران بشود، بلکه آگاهی باید از دل پراکسیس سیاسی اجتماعی همین گروه‌های اجتماعی به صورت دیالکتیکی بیرون بیاید.»

بدین ترتیب است که اینچنین «آگاهی‌ها می‌توانند به صورت دیالکتیک افقی و عمودی گروه‌های مختلف جامعه ایران نسبت به مقابله با نابرابری‌های مدنی، نابرابری‌های اقتصادی و نابرابری‌های سیاسی چه در عرصه سلبی و چه در عرصه ایجابی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توسط اجتماعی کردن سه مؤلفه‌ای قدرت زر و زور و تزویر) به عنوان یک جنبش اجتماعی مادیت



شریعتی و اقبال «نمی‌تواند بستر ساز ظهور داعش و طالبان و القاعده و سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی و گفتمان ولایت فقیه خمینی و تمدن اسلامی سید قطب بشود»، چرا که ایدئولوژی در دستگاه اقبال و شریعتی «ادامه غریزه است»، آن هم در فرایندی که «عقل برهانی استقرائی مولود و سنتز وحی نبوی در پیوند عرضی با خود وحی نبوی به صورت ترکیبی محور این ایدئولوژی می‌باشند». طبیعی است که وقتی که «عقل برهانی استقرائی موتور یک ایدئولوژی می‌شود، دیگر جزمیت و دگماتیست و ارتجاع و مطلق‌گرائی (آنچنانکه در رویکرد داعش و طالبان و القاعده سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی در طول بیش از ۴۰ سال گذشته شاهد بوده‌ایم) جایی برای رشد و ظهور پیدا نمی‌کنند.» *

ادامه دارد

پیدا کنند» و لذا به همین دلیل است که «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت زر و زور و تزویر، جوهر ایدئولوژی اقبال و شریعتی می‌باشد» و آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه می‌گوید: «هر چه در طول عمرم جز مبارزه با قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر مطرح کرده‌ام اضافی بوده است.»

مع الوصف، در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که «هدف اقبال و شریعتی از تکیه بر ایدئولوژی به صورت مثبت و ستایش‌گرایانه، دنبال کردن تئوری تئوری‌ها به عنوان راهنمای عمل بوده است». همان «تئوری تئوری‌هائی» که به صورت یک نظام فکری منسجم بتواند توسط اتوپیا سازی (واقعی نه انتزاعی افلاطونی) اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران ایجاد حرکت برای تغییر از وضع موجود به سوی وضع مطلوب بکند.

بدون شک دیگر ایدئولوژی با این خودویژگی‌های گفتمان

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com



هدف بعثت پیامبر اسلام «پاره کردن زنجیرهای پای عقل انسان است»

توسط «توحید عقل و عدل در فرد و اجتماع»

در چارچوب «گفتمان توحید نظری و عملی قرآن»

پیامبر اسلام، برپائی عدل و قسط اجتماعی (به عنوان توحید عملی - نظری اجتماعی) مقدمه توحید نظری - فردی یا خداپرستی و خداشناسی بوده است یا برعکس؟

در دیسکورس و گفتمان توحیدی پیامبر اسلام، توحید نظری - فردی (دوران ۱۳ ساله مکی) بستر ساز (جامعه سازانه ۱۰ ساله مدنی که) همان توحیدی عملی - اجتماعی (که اقامه عدل و قسط در جامعه می باشد) بوده است؟ خالی از موضوع می باشد، چراکه در چارچوب گفتمان توحیدی پیامبر اسلام، در طول ۲۳ فرایند انسان سازی مکه و جامعه سازی مدینه هر دو مؤلفه توحیدی نظری و عملی (در عرصه فرد و اجتماع) به صورت دیالکتیکی در پیوند با یکدیگر دنبال می شده است.

بدین ترتیب است که آنچنانکه قرآن در سوره احزاب آیات ۴۵ و ۴۶ در باب رسالت پیامبر اسلام می فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا - وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا - ای پیامبر، ما تو را گواه مردم و نوید دهنده به مردم و اعلام خطر کننده و دعوت کننده به سوی خدا به اذن الله و چراغی نور ده به سوی مردم فرستادیم.» همین قرآن

اگر در تعریف «اصل و اصول» بر این باور باشیم که اصل و اصول در آنجا حاصل می شود که ریشه ها منشعب از هم نباشند، می توانیم «توحید» را به عنوان اصل دین اسلام تعریف نماییم و در کادر توحید به عنوان اصل دین اسلام است که دیگر اصول دین اعم از نبوت و معاد و غیره می توانند در چارچوب اصل توحید (که همان جوهر شعار «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» پیامبر اسلام می باشد) تبیین گردند، بنابراین، بدین ترتیب است که هدف بعثت پیامبر اسلام را می توانیم، به دو مؤلفه:

الف - توحید نظری.

ب - توحید عملی، در عرصه فرد و جامعه تعریف کنیم که البته در تبیین «توحید نظری» و «توحید عملی» در دو مؤلفه «فردی» و «اجتماعی» باید به دو عرصه «دعوت به خدا و شناخت او و نزدیک شدن به او» و «اقامه عدل و قسط در جامعه» عنایت بکنیم که در آرایش این دو مؤلفه توحید نظری و توحید عملی (در عرصه فرد و اجتماع) باید بگوئیم که اگر «توحید به عنوان گفتمان پیامبر اسلام در طول ۲۳ حیات نبوی او در دو فرایند مکی و مدنی تعریف بکنیم» و تمام تلاش پیامبر اسلام (در طول ۲۳ سال دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی) در راستای «مسلط کردن گفتمان توحیدی بر جوامع بشری بدانیم» بدون تردید در این رابطه است که می توانیم داوری کنیم که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حیات نبوی مکی و مدنی خود «دو مؤلفه توحید نظری و توحید عملی (فردی و اجتماعی) در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر دنبال می کرده است» و هرگز در عرصه میدانی تکیه مکانیکی و جداگانه بر دو مؤلفه توحیدی نظری و عملی (فردی و اجتماعی) نداشته است، به عبارت دیگر پیامبر اسلام چه در فرایند ۱۳ ساله مکی و چه در فرایند ۱۰ ساله مدنی (در کادر گفتمان واحد توحیدی) دو مؤلفه مختلف توحید نظری و توحید عملی (فردی و اجتماعی) در پیوند با هم و به صورت دیالکتیکی دنبال می کرده است (نه به صورت مکانیکی و جدای از هم دیگر).

در این رابطه است که طرح دو سؤال، آیا در چارچوب گفتمان توحیدی

باز در سوره حدید آیه ۲۵ در باب رسالت پیامبران و من الجملة پیامبر اسلام می‌فرماید:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ - ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم عدل و قسط را بر پا کنند.»

باری، آنچنانکه مشاهده می‌کنیم در آیه اول فوق، «قرآن هدف اصلی بعثت پیامبر اسلام را دعوت به خداشناسی و خداپرستی تعریف می‌کند» در صورتی که در آیه دوم فوق، «قرآن هدف بعثت پیامبر اسلام را شورانیدن ناس برای برپائی عدل و قسط در جوامع بشری تعریف می‌نماید». آیا بین این دو دسته از آیات قرآن در تعریف «هدف بعثت پیامبر اسلام» تفاوتی وجود دارد؟

در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که اگر با رویکرد دیالکتیکی (نه مکانیکی) به موضوع نگاه کنیم، پاسخ منفی می‌باشد. بدین خاطر در این رابطه بوده است که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حیات نبوی خودش پیوسته تلاش می‌کرده تا به موازات مسلط کردن گفتمان توحیدی (با شعار «قولوا: لا إله إلا الله تفلحوا») همزمان دو هدف توحید نظری و توحید عملی (فردی و اجتماعی را) دنبال نمایند؛ و البته در این چارچوب است که می‌توانیم اسلام را (به عنوان تنها دین پیامبران ابراهیمی) در چارچوب گفتمان توحیدی نظری و عملی به صورت دینی تعریف کنیم که توسط یک طرح کلی از وجود و انسان و جامعه و تاریخ، «جایگاه انسان و جامعه را در پیوند با یکدیگر تعریف می‌نماید» و بدون تردید در این رابطه است که می‌توانیم «هدف بعثت پیامبر اسلام را خداشناسی یا حقیقت‌جوئی و عدالت‌ورزی فردی و اجتماعی تعریف نمائیم.»

قابل ذکر است که در تعریف تفاوت بین عرفا و پیامبر اسلام، منهای اینکه عرفا توسط «تجربه باطنی» در عرصه انفسی تلاش می‌کنند تا از درون توسط «فناء فی الله» با محو خود در بی‌نهایت وجود به صورت آگزیستانسی با بی‌نهایت وجودی پیوند پیدا کنند، برعکس پیامبر اسلام که در دوران ۱۵ ساله فز حرائی در بستر «تجربه دینی» (نه تجربه باطنی) تلاش می‌کرد تا به صورت آگزیستانسی از درون با بی‌نهایت پیوند پیدا کند، تفاوت دیگری که

در این عرصه بین پیامبر اسلام و عرفا وجود دارد همانی است که علامه شهیر و متفکر بزرگ اسلامی محمد اقبال لاهوری در بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۴ - سطر ۵ به بعد می‌گوید:

«مرد باطنی (عارف یا صوفی) نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که در مسیر معنوی پیدا می‌کند. به زندگی این جهانی باز گردد. اما در آن هنگامی که بنابر ضرورت باز می‌گردد. بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی برعکس بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. پیامبر باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی (عارف و صوفی) آرامش مرحله نهایی است. اما برای پیغمبر بیدار شدن نیروهای روان شناختی اوست که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد.»

آنچه از عبارات فوق اقبال قابل فهم است اینکه:

الف - هدف بعثت پیامبر اسلام رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت درآوردن نیروهای انسانی در راستای تغییر جامعه و جهان بشری بوده است.

ب - گرچه پروسس معراجی پیامبر اسلام از فرایند «سیر من الخلق الی الحق» (در فاز ۱۵ ساله حرائی) آغاز شده است و در بستر فاز ۱۵ ساله حرائی او «سیر الی الحق فی الحق» به انجام رسانیده است و توانست به پیوند وجودی با بی‌نهایت در عرصه درونی و انفسی و آگزیستانسی دست پیدا کند، اما از بعد از پیوند با بی‌نهایت وجودی به صورت انفسی (نه آفاقی) با «سیر بالحق فی الخلق» وارد جریان زمان شده است تا آنجا که (آنچنانکه جواهر لعل نهرو می‌گوید) توانست جریان تاریخ بشر را تحت ضبط خود درآورد و در راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها برای بشریت تلاش بکند و جهان بشریت را تکان بدهد.

ج - هدف پیامبر اسلام این بود که با تحرک دادن «نیروهای اجتماعی» در جهت سامان بخشیدن به جهان و جامعه بشری و ساختن فرد و ساختن جامعه انسانی گام بردارد، آنچنانکه در این رابطه است که محمد اقبال می‌گوید:

«راه دیگری برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر

حقیقی بودن رسالتش و واقعیت داشتن اتصال درونش با خدا) آزمودن انواع انسانیتی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - ص ۱۳۶ - سطر ۳ به بعد).

د - اقبال در عبارات فوق می‌خواهد بگوید که «توحید، عقل و عدل در فرد و اجتماع، هدف اصلی بعثت پیامبر اسلام بوده است» و توسط توحید عقل و عدل در عرصه فردی و اجتماعی بوده است که پیامبر اسلام تلاش می‌کرد تا زنجیرها از پای عقل انسانی در عرصه فردی و اجتماعی پاره نماید.

«... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

باری، در این رابطه است که اگر آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید: «توحید عقل و عدل در فرد و اجتماع هدف اصلی بعثت پیامبر اسلام بوده است» در تبیین این موضوع در اینجا باید ببینیم که رویکرد و مکانیزم پیامبر اسلام و قرآن در طول ۲۳ سال حیات نبوی پیامبر در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی در راستای تحقق توحید عقل و عدل در فرد و اجتماع چگونه بوده است:

الف - آنچنانکه در خصوص آیه ۲۵ سوره حدید «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ - ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم عدل و قسط را بر پا کنند» مطرح کردیم، اگر هدف بعثت انبیاء و من الجملة هدف بعثت پیامبر اسلام (آنچنانکه در این آیه مطرح شده است) «برپائی عدالت اجتماعی در جامعه تعریف کنیم» در این صورت می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که در رویکرد پیامبر اسلام و قرآن «مفهوم عمل در اجتماع، یعنی تغییر دادن و دگرگون کردن جامعه و شورانیدن توده‌ها برای برپائی قسط و عدل در جامعه می‌باشد» و همچنین مقصود از «عمل در اجتماع» در گفتمان و دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام، «عمل اجتماعی» می‌باشد که صد البته «عمل اجتماعی» در قرآن و رویکرد پیامبر اسلام با «عمل فردی» متفاوت می‌باشد. مثلاً در قرآن روزه گرفتن و نماز خواندن و غیره اعمال فردی می‌باشند، اما «قیام به قسط در راستای برپائی عدالت اجتماعی، عمل اجتماعی

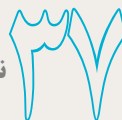
است.»

ب - آنچنانکه در آیه ۱۳۴ سوره بقره «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ - آنان امتی بودند که گذشتند، آنان را دستاورد خویش است و شما را دستاورد خویش و شما را از آنچه آنان می‌کردند، باز نمی‌پرسند» آمده است و آنچنانکه پیامبر اسلام فرموده است که: «مردمی سوار کشتی شدند و دریایی پهناور را طی می‌کردند، یک نفر را دیدند که دارد جای خودش را سوراخ می‌کند. حتی یک نفر از اینها نرفت دست او را بگیرد چون دستش را نگرفتند، آب وارد کشتی و همه آنها غرق شدند». از این دو مصداق بر می‌آید که در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام، «جامعه پدیده اصلی می‌باشد، آنچنانکه اصالت فرد تنها در بستر تغییر جامعه تعریف می‌گردد.»

«... إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ... - خدا آنچه را در قومی هست دگرگون نمی‌سازد تا آنگاه که آنان آنچه را در روانشان هست دگرگون سازند» (سوره رعد - آیه ۱۱) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «عمل اجتماعی، تغییرساز، عدالت‌خواهانه در رویکرد پیامبر اسلام و قرآن بالاترین عمل می‌باشد» «افضل الجهاد كلمه عدل عند سلطان جائر - بهترین جهاد برپائی کلمه عدل به عنوان گفتمان حاکم زمان سلطان ستمکار است» (پیامبر اسلام).

بنابراین هدف بعثت پیامبر اسلام آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید مطرح شده (که شورانیدن توده‌ها جهت برپائی قسط در جامعه می‌باشد) همان «بعد اجتماعی عمل در گفتمان توحیدی پیامبر اسلام و قرآن می‌باشد» به عبارت دیگر در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام «هدف بعثت پیامبر اسلام محور قرار دادن عمل اجتماعی بوده است» و «عمل فردی» (در گفتمان توحیدی پیامبر اسلام و قرآن) در چارچوب همان «عمل اجتماعی» قابل تعریف می‌باشد. *

ادامه دارد



دموکراسی سه مؤلفه‌ای سوسیالیستی «جنبش اجتماعی است»

برای نجات جامعه ایران از

«استثمار انسان از انسان» «استبداد سیاسی رژیم مطلقه فقهی حاکم»

«استعمارزدائی حافظه فرهنگ جامعه متکثر و رنگین کمان ایران»

از پیوند دو جبهه بزرگ جنبش آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و جنبش برابری طلبانه طبقه کار و زحمت) که یک جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل از جریان‌های سیاسی خارج‌نشین و بیگانه با آلترناتیوهای راست و چپ جامعه سیاسی خارج‌نشین و مخالف با استراتژی رژیم چنجه‌ها و سرنگون طلب‌های (با تکیه بر منابع قدرت خارجی) و مدیریت مسیر گذار (تحت رویکردهای لیبرال دموکرات سرمایه‌داری و حمایت قدرت‌های خارجی) می‌باشند، برای اولین بار در جامعه ایران تکوین پیدا کند.

خامسا شرایط برای پیوند جنبش‌های خیابانی و یا آکسیونی (طبقه متوسط شهری) با جنبش اعتصابی (طبقه کار و زحمت) فراهم می‌گردد.

سادساً شرایط برای تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود

باری، به همین دلیل است که در جامعه امروز ایران نه تنها این جنبش سوسیالیستی یا جنبش دموکراسی خواهانه سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌تواند، باعث پیوند دو جنبش آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و جنبش برابری طلبانه طبقه کار و زحمت بشود، مهم‌تر از آن اینکه تنها جنبش سوسیالیستی یا جنبش دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی است که می‌تواند در جامعه امروز ایران «جنبش کارگری را به صورت طبقه و تمام قد تحت رهبری جنبش کارگران صنعت نفت ایران به عرصه مبارزه اعتراضی و اعتصابی و خیابانی و یا آکسیونی و یا به عرصه میدانی مبارزه طبقاتی و مبارزه مطالباتی جنبش‌های خودبنیاد بکشاند» و یا در واقع جنبش‌های مطالباتی و طبقاتی امروز جامعه ایران را دارای جوهر ضد سرمایه‌داری بکند و در تحلیل نهائی به صورت همه جانبه مناسبات سرمایه‌داری رانتهی و نفتی و غارت‌گرایانه حاکم را به چالش بکشد، بنابراین با ورود جنبش کارگری به عنوان یک طبقه، تحت رهبری جنبش کارگران صنعت نفت ایران است که در این شرایط جامعه متکثر ایران می‌تواند:

اولاً استراتژی دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی را استارت بزند.

ثانیاً استراتژی تحقق سوسیالیسم از مسیر دموکراسی سه مؤلفه‌ای را برای اولین بار در جامعه امروز ایران مادیت بخشد.

ثالثاً مسیر دموکراسی جامعه محور و انسان محور (نه طبقه محور) شریعتی را برای اولین بار در جامعه بزرگ ایران مادیت بخشد.

رابعاً تکوین جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین (که



جنبش‌های مطالباتی و طبقاتی و سیاسی و مدنی فراهم می‌شود.

سابقاً شرایط برای ظهور جنبش کارگری ایران به عنوان یک طبقه متشکل به میدان مبارزه طبقاتی و مبارزه مطالباتی و مدنی و سیاسی فراهم می‌شود.

ثامناً شرایط برای خودآگاهی طبقاتی طبقه کار و زحمت جامعه رنگین کمان و متکثر ایران جهت استحاله مبارزه صنفی کارگاهی فعلی آنها به مبارزه طبقه‌ای آنها فراهم می‌شود.

یادمان باشد که «تا زمانیکه اردوگاه کار و زحمت جامعه ایران نتوانند به خودآگاهی طبقاتی دست پیدا کنند، هرگز و هرگز نمی‌توانند در قامت اردوگاه وارد عرصه میدانی بشوند» به عبارت دیگر هرگز با آگاهی صنفی و کارگاهی و آگاهی صرف سیاسی و آگاهی صرف مدنی اردوگاه کار و زحمت نمی‌توانند در قامت اردوگاهی در پراکسیس سیاسی - اجتماعی و طبقاتی ظاهر بشوند و لذا در این رابطه است که در عرصه «سازمان‌یابی اردوگاه کار و زحمت، می‌بایست بر دو نوع مکانیزم سازمان‌یابی حزبی و طبقه‌ای و یا اردوگاهی تکیه بشود» چراکه «سازمان‌یابی حزبی (برعکس سازمان‌یابی طبقه‌ای و اردوگاهی کار و زحمت) جوهر سیال و مکانیکی و تزریق شده از بیرون طبقه دارد» در صورتی که «سازمان‌یابی اردوگاهی و طبقه‌ای از جوهر خودبنیاد و خودرهبر و خودسازمانده دموکراتیک و دینامیک تکوین یافته از پائین برخوردار می‌باشد» و البته علت این امر همان است که «سازمان‌یابی اردوگاهی و طبقه‌ای از درون و به صورت دینامیک و دموکراتیک شکل می‌گیرد» در صورتی که «سازمان‌یابی حزبی از بیرون توسط جریان‌های سیاسی خارج از طبقه به انجام می‌رسد.»

پاشنه آشیل و چشم اسفندیار حزب توده در دهه

۲۰ و جریان‌های سیاسی چریک‌گرای مذهبی و غیرمذهبی در دهه ۴۰ و ۵۰ در عرصه سازمان‌یابی عمودی طبقه کار و زحمت، «همین رویکرد برون‌گرا و مکانیکی در عرصه سازمان‌یابی بود» چراکه رویکرد حزب توده و سازمان‌های چریکی در عرصه سازماندهی طبقه کارگر این بود که با غربال کردن نیروی‌های درون کارخانه‌ها، بهترین کارگران سازمانده و اکتیو از کارخانه‌ها را بیرون می‌کشیدند و آنها را به داخل هسته‌های حزبی و خانه‌های تیمی می‌آوردند و به آنها آموزش تئوری برون طبقه‌ای در چارچوب مانیفست و گفتمان حزبی و سازمانی خود می‌دادند؛ و بدین ترتیب است که داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که در طول ۷۸ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) علت شکست تمامی مبارزه طبقاتی طبقه کارگر ایران (و به خصوص در دوران اعتلای حزب توده در دهه ۲۰ که حزب توده نسبت به جمعیت ایران آن روز بزرگ‌ترین حزب کمونیست قاره آسیا و منطقه خاورمیانه بود) این بوده است که «سازماندهی طبقه کارگر ایران با مکانیزم حزبی و سازمانی و عمودی و برون از طبقه و مکانیکی، توسط جریان‌های برون از طبقه کارگر انجام گرفته است نه از طریق سازماندهی افقی و جنبشی و اردوگاهی و طبقه‌ای بر پایه خودآگاهی طبقاتی جامعه کارگران ایران.»

باری بدین ترتیب است که باید بگوئیم تا زمانیکه «سازمان‌یابی طبقه کارگر ایران» در چارچوب «خودآگاهی طبقاتی» از درون به صورت افقی و دینامیک و دموکراتیک و علنی و طبقه‌ای و اردوگاهی به انجام نرسد، سازمان‌یابی طبقه کارگر ایران صورت خودبنیاد و درون‌جوش پیدا نمی‌کند؛ و در نتیجه اردوگاه کار و زحمت نمی‌تواند به صورت یک اردوگاه و به صورت یک طبقه در عرصه مبارزه اجتماعی دموکراسی سوسیالیستی

سه مؤلفه‌ای خود ظاهر بشود؛ و البته عدم ظهور جنبش کارگری به صورت «اردوگاهی» و یا حداقل به صورت «طبقه‌ای» قبل از همه شرایط برای «چند دستگی و پراکندگی در عرصه مبارزه مطالباتی و طبقاتی اردوگاه کار و زحمت فراهم می‌کند» همان آفتی که باعث گردیده است که در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، حتی برای «یک بار هم اردوگاه کار و زحمت جامعه بزرگ ایران نتوانند تمام قد در بستر مبارزه مطالباتی و یا مبارزه طبقاتی وارد عرصه میدان بشوند».

یادمان باشد که آخرین مرحله‌ای که اردوگاه کار و زحمت در جامعه بزرگ ایران توانسته است به صورت تمام قد وارد پراکسیس سیاسی اجتماعی جامعه ایران بشوند، فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ بوده است و بعد از آن در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «حتی برای یکبار هم اردوگاه کار و زحمت نتوانسته است به صورت تمام قد وارد پراکسیس سیاسی اجتماعی جامعه ایران بشوند». غیبت اردوگاه کار و زحمت در جنبش سبز سال ۸۸ و در خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ علت اصلی سرکوب و شکست آنها توسط حزب پادگانی خامنه‌ای بوده است. اضافه کنیم که اولین فونکسیون ظهور میدانی اردوگاه کار و زحمت ایران «تغییر توازن قوا به سود کنش‌گران عرصه مبارزه مطالباتی و مبارزه طبقاتی می‌باشد».

۶ - از آنجائیکه در این شرایط جامعه متکثر و رنگین کمان ایران، «بحران آلترناتیو وجه مشترک جریان‌های جامعه سیاسی ایرانیان داخل و خارج از کشور می‌باشد» با عنایت به اینکه «بحران آلترناتیوی مولود و سنتز بحران گفتمان‌ها می‌باشد» و از آنجائیکه در تحلیل نهائی می‌توان گفتمان‌های مسلط جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور به مؤلفه‌های:

الف - گفتمان ایدئولوژیک.

ب - گفتمان برنامه‌ای، تقسیم کرد، می‌توان نتیجه گرفت که محوری‌ترین وظیفه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران و ارگان عقیدتی سیاسی این جنبش یعنی نشر مستضعفین در این شرایط تندپیچ تاریخ حرکت تحول‌خواهانه جامعه متکثر و رنگین کمان ایران «گفتمان سازی» است که البته این مهم توسط نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید در راستای «جایگزین کردن گفتمان برنامه‌ای به جای گفتمان ایدئولوژیک در اشکال مختلف مذهبی و غیر مذهبی صورت بگیرد» زیرا:

اولاً در شرایط حاضر به خصوص از فرایند پسادی‌ماه ۹۶ که در واپسین روزهای خیزش دی‌ماه ۹۸ با ورود جنبش دانشجویی تهران به این خیزش با شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» منهای اینکه خیزش بی‌سر و اتمیزه و بی‌گفتمان دی‌ماه ۹۶ «توسط این شعار محوری جنبش دانشجویی ایران صاحب گفتمان عبور از اصلاح‌طلبان درون بلوک قدرت شد» جنبش دانشجویی تهران با این شعار «پایان دوران گفتمان به اصطلاح اصلاح‌طلبانه درون بلوک قدرت را (که از دوم خرداد ۷۶ با ورود سید محمد خاتمی و گفتمان اصلاح‌طلبی او در چارچوب تغییر از بالا و از طریق جناح‌های درونی قدرت در عرصه پروژه متوالی و متناوب تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان و توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای تا سال ۹۶ به مدت دو دهه، این گفتمان به صورت گفتمان مسلط بر جامعه متکثر و رنگین کمان قومی و فرهنگی و سیاسی و مذهبی جامعه بزرگ ایران درآمده بود) اعلام کردند».

نکته‌ای که در این رابطه قابل توجه است اینکه گرچه شعار محوری: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا -



خیزش‌های معیشتی جامعه ایران نتوانند حداقل دارای گفتمان مشترکی بشوند و نه تنها حرکت جنبش‌ها مطالباتی سه مؤلفه‌ای سیاسی و صنفی و مدنی نتوانند در راستای همبستگی و پیوستگی بین خود دارای گفتمان مشترکی بشوند، از همه مهمتر اینکه حتی «مبارزه طبقاتی و جنبش طبقه کارگر ایران هم نتوانسته است به گفتمان مشترکی جهت وحدت درون طبقه‌ای خود در راستای استحاله مبارزه صنفی کارگاهی کارگران ایران به مبارزه طبقه‌ای ضد سرمایه‌داری در جامعه ایران دست پیدا کنند». به همین دلیل است که در این شرایط وظیفه محوری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (و ارگان عقیدتی سیاسی این جنبش یعنی نشر مستضعفین) «گفتمان‌سازی در چارچوب گفتمان دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد» به عبارت دیگر منظور ما از گفتمان‌سازی به عنوان «وظیفه حداقلی» (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران و نشر مستضعفین ارگان عقیدتی سیاسی این جنبش) در این شرایط تندپیچ حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران «همان تلاش تبلیغی و ترویجی و تهییجی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در راستای بدل کردن گفتمان سه مؤلفه‌ای دموکراسی سوسیالیستی سیاسی و اقتصادی و معرفتی سلبی و ایجابی (توسط اجتماعی قدرت سه مؤلفه‌ای) به عنوان گفتمان مسلط می‌باشد.»*

ادامه دارد

دیگه تمامه ماجرا» جنبش دانشجویی تهران در سال ۹۶ (و در واپسین روزهای خیزش دی‌ماه ۹۶) توانست به دوران حاکمیت گفتمان اصلاح‌طلبی (از بالا و از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای و توسط جناح‌های درونی قدرت) پایان بدهد؛ اما از آنجائیکه پایان دوران حاکمیت گفتمان اصلاح‌طلبی فوق‌همراه با جایگزینی گفتمان آلترناتیوی به صورت مسلط نشد، همین امر باعث گردید تا در طول دو سال اخیر (دی‌ماه ۹۶ الی الان) «بحران گفتمان‌سازی در داخل و خارج از کشور جهت پر کردن خلاء آلترناتیوی فوق‌بر تمامی جنبش‌های دموکراتیک و سوسیالیستی و لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و ناسیونالیستی و غیره در داخل و خارج از کشور حاکم بشود» و از آنجائیکه هیچکدام از این گفتمان‌ها نه در داخل و نه در خارج از کشور نتوانسته‌اند (مانند گفتمان به اصطلاح اصلاح‌طلبی درون حکومتی) به عنوان گفتمان مسلط (بر دیگر گفتمان‌های موجود در داخل و خارج از کشور، در طول دو دهه از ۷۶ تا ۹۷) درآیند، همین امر باعث شده است تا در فرایند پساخیزش دی‌ماه ۹۶ الی الان «بحران گفتمانی به صورت یک چتر فراگیر بر جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور حاکم بشود» و طبعاً تا زمانیکه یکی از این «گفتمان‌های موجود به صورت دموکراتیک نتوانند به عنوان گفتمان مسلط جایگزین گفتمان مسلط دو دهه گذشته در صورت ایجابی (نه سلبی) بشوند، بحران گفتمان‌های موجود به بحران آلترناتیوسازی در داخل و خارج از کشور سرریز می‌شود.»

ثانیاً باید عنایت داشته باشیم که همین بحران گفتمان‌ها به خصوص در طول دو سال پساخیزش بی‌سر و بی‌برنامه و اتمیزه و بی‌گفتمان دی‌ماه ۹۶ تا خیزش بی‌سر و بی‌برنامه و بی‌هدف و بی‌گفتمان و اتمیزه آبان‌ماه ۹۸ باعث گردیده است که نه تنها



«آگاهی بخشی ترویجی»، «آگاهی بخشی تبلیغی»

و «آگاهی بخشی تهییجی»

مولود ایمان اجتماعی توسط ایدئولوژی تکیه می‌کردند» و اما در رابطه با «خودآگاهی‌های افقی آنها بر خودآگاهی‌های مولود زندگی کنکرت گروه‌های اجتماعی توسط پراکسیس طبقاتی تکیه می‌کردند.»

ف - هم اقبال و هم شریعتی در عرصه تکوین خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی انسانی و طبقاتی و خودآگاهی ملی و غیره، به عنوان موتور حرکت جامعه «بین ایده و ایدئولوژی تفاوت قائل بودند، به این ترتیب که ایده اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مورد نظر خود را به صورت برنامه مطرح می‌کردند، در صورتیکه به ایدئولوژی به عنوان عقیده و سیستم ارزش‌های اجتماعی و انسانی و تاریخی می‌نگریستند.»

«ایده‌آل‌های فطری نوع انسان: آزادی، برابری، خودآگاهی است» (م. آ - ج ۱ - ص ۱۷۹).

به عبارت دیگر در رویکرد اقبال و شریعتی «ایدئولوژی مشمول ارزش‌های کلی می‌شود، در صورتی که ایده شامل برنامه‌های کنکرت مشخص می‌گردد.» البته

ک - هم اقبال و هم شریعتی در عرصه تبیین جوهر عدالت‌طلبانه اسلام اجتماعی «نابرابری‌های طبقاتی را در چارچوب نابرابری‌های اجتماعی تعریف می‌کردند، نه بالعکس.»

ل - هم اقبال و هم شریعتی «مبارزه عدالت‌خواهانه توسط مبارزه سلبی و ایجابی، با نابرابری‌های اجتماعی که شامل نابرابری‌های اقتصادی و طبقاتی، نابرابری‌های سیاسی، نابرابری‌های جنسیتی، نابرابری‌های آموزشی، نابرابری‌های نژادی و فرهنگی، مذهبی، قومیتی و غیره می‌باشند» تعریف می‌کردند.

م - هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که تنها در کادر «مبارزه عدالت‌خواهانه سلبی و ایجابی با نابرابری‌های اجتماعی توسط مبارزه با زر و زور و تزویر و در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کرد قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی است که می‌توان نابرابری‌های طبقاتی جامعه را به چالش کشید.»

ن - هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که با به چالش کشیدن «منحصر به فرد نابرابری‌های طبقاتی ما نمی‌توانیم همه نابرابری‌های موجود جامعه را به چالش بکشیم، در صورتی که برعکس در رویکرد آنها اگر نابرابری‌های اجتماعی به چالش کشیده شوند، نابرابری‌های طبقاتی هم در کنار دیگر نابرابری‌ها به چالش کشیده می‌شوند.»

ع - هم اقبال و هم شریعتی هر گونه «تحول و انقلاب و جنبش تکوین یافته از پائین در جامعه را مولود و سنتز خودآگاهی در آن جامعه می‌دانستند.»

ص - هم اقبال و هم شریعتی آبخور «خودآگاهی‌های جنبش‌ساز و تحول‌آفرین و تغییرساز تکوین یافته از پائین جامعه را بر پایه دو مؤلفه خودآگاهی عمودی و خودآگاهی افقی تعریف می‌کردند» و در عرصه تعریف «خودآگاهی‌های عمودی بر خودآگاهی‌های

در این رابطه «اشکال شریعتی در این بود که در عرصه تکیه بر رویکرد حزبی، به تفکیک حزب ایدئولوژیک و حزب برنامه‌ای نمی‌پرداخت و تمامی مؤلفه‌های حزبی را تنها در شکل حزب ایدئولوژیک تعریف می‌کرد.»

«برای من حسینیه ارشاد جایی که در آن سخنرانی می‌کردم و یا درس می‌دادم نیست. حسینیه ارشاد با خون و فکر و شخصیت و ایمان عجین شده است. حسینیه ارشاد بنیاد یک حزب می‌شود. حزبی که تشیع علوی را به عنوان ایدئولوژی خود انتخاب کرده است. اسلام‌شناسی مکتب علمی و جهان‌بینی آن است که در سخنرانی شیعه یک حزب تمام اساس آن را طرح کردم» (م. آ - ج ۱۱ - ص ۱۴۳).

در نتیجه همین امر باعث گردید تا او در دو کنفرانس «شیعه یک حزب تمام» در حسینیه ارشاد، علاوه بر اینکه «به غلط حرکت گذشته شیعه را در کاسه حزب ایدئولوژیک می‌ریزد و علاوه بر اینکه رویکرد تحزب‌گرایانه خودش را به صورت شکل ساده حزب سیاسی کلاسیک تعریف می‌کند، از همه مهمتر اینکه او نتوانست بین حزب ایدئولوژیک و حزب برنامه و یا حزب جنبشی و حزب نخبگان و یا حزب تکوین یافته از پائین و حزب بالائی‌های قدرت تفکیکی قائل بشود». تکیه شریعتی بر جنبش دانشجویی به عنوان موتور انقلاب و موتور حرکت خودش، هم مولود و سنتز همین رویکرد او بوده است.

«یکی از خوبی‌هایی که حسینیه ارشاد از بین رفت همین است که آدرس خیلی از فکرها هم از بین رفت بچه‌هایی که دیگر هیچ سریندی ندارند. هر هفته جزوای نمی‌گیرند... این‌ها خودشان شروع کرده‌اند به تولید فکرکردن. تولید کننده شده‌اند... ارزش ۱۰ تا دانشجویی که تولید کننده‌اند از هزار تا حسینیه ارشاد که ده هزار نفر آنجا کف بزندند بیشتر است» (م. آ - ج ۲۳ - ص ۲۵۴).

یادمان باشد که «تنها جنبش‌های اجتماعی تکوین یافته از پائین جامعه و طبقه متوسط شهری در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه گروه‌های مختلف اجتماعی هستند که می‌توانند موتور تحول و تغییر و انقلاب بشوند، نه جنبش منحصر به فرد دانشجویی که تنها می‌توانند جایگاه کاتالیزوری در انقلاب و تحول و تغییر داشته باشد.»

موضوع سومی که برای ما در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در عرصه تدوین نظری استراتژی مطرح گردید «موضوع مرزبندی با استراتژی شریعتی بود» که حاصل جمع‌بندی ما در آن زمان عبارت بودند از:

۱ - در عرصه اجتماعی و سیاسی، ما نباید آنچنانکه شریعتی باور داشت، «ایده‌های کنکرت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خود را بدل به ایدئولوژی بکنیم» بلکه برعکس وظیفه ما آن است که «ایده‌های کنکرت خود را بدل به برنامه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مشخص بکنیم» و حول آن برنامه‌های سیاسی مشخص «اقدام به سازماندهی توده‌ها از پائین در چارچوب جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ برابری‌طلبانه پائینی‌های جامعه و آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری بکنیم» و از «جنبش‌های پائینی جامعه حزب بسازیم، نه از حزب نخبگان بالائی‌ها ایجاد جنبش بکنیم» به عبارت دیگر «بین ایده و ایدئولوژی تفاوت قائل بشویم.»

۲ - بین «حزب ایدئولوژیک تکوین یافته از بالا، با حزب و یا احزاب جنبشی که همان حزب و یا احزاب برنامه‌ای هم می‌باشند، تمایز قائل بشویم.»

۳ - لازمه «پلورالیزم سیاسی و اجتماعی در جامعه، دستیابی به پلورالیزم فرهنگی و دینی و پلورالیزم احزاب جنبشی تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد»



بنابراین تکیه صرف بر ایدئولوژی نخبگان بالائی و در نظر نگرفتن پلورالیزم جنبشی و برنامه‌ای، نمی‌تواند به دموکراتیک کردن جامعه از مسیر تحول فرهنگی جامعه بیانجامد.

۴ - جدائی دین از حکومت که همان سکولاریسم حکومتی می‌باشد، در راستای تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای امری ضروری می‌باشد. البته برای دستیابی سکولاریسم حکومتی یا جدائی دین از حکومت در جامعه ایران، باید توسط «بازسازی تطبیقی اسلام، اسلام فقهاتی تقلیدگرا و تکلیف‌گرا، تبعدگرا، اسلام صوفیانه فردگرا، دنیاگریز و اجتماع‌ستیز بدل به اسلام اجتماعی در راستای شورانیدن نظری و عملی توده‌ها جهت برپائی عدالت و قسط و مبارزه با نابرابری‌ها بکنیم.»

موضوع چهارمی که برای ما در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکت مطرح گردید، این بود که در تدوین استراتژی (پس از جمع‌بندی از دو رویکرد معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی) وقتی که در عرصه نظری به این اصل رسیدیم که برعکس رویکرد پیشگاهنگی (در سه شکل چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای و تحزب‌گرایانه حزب - دولت لنینیستی و ارتش خلقی و جنگ درازمدت توده‌ای مائوئیستی آن که در تحلیل نهائی همه این رویکردها معتقد به حرکت موتور بزرگ توسط حرکت مقدم موتور کوچک می‌باشند) ما باید بر رویکرد «حرکت موتور بزرگ توسط عامل خودآگاهی آن هم به صورت دینامیک و تطبیقی، باور داشته باشیم»، خودآگاهی عامل حرکت موتور بزرگ چگونه حاصل می‌شوند؟

فراموش نکنیم که در این رابطه شریعتی رویکرد خودش را به صورت شفاف برای ما مطرح کرده است:

«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 برخواند خواست که لیاقت رهبری کردن خود و روشنفکر را هم دارند و تا وقتی که از متن مردم قهرمان نمی‌زاید. روشنفکر رسالت دارد. بنابراین روشنفکر کارش این است که این تضادهایی را که در متن جامعه وجود دارد. از متن واقعیت بردارد و توی احساس و آگاهی جامعه وارد کند. روشنفکر و هنرمند رسالتش این است که تضاد موجود در متن جامعه را از واقعیت وارد ذهنیت جامعه بکند. تضاد تا در درون عینیت وجود دارد هرگز عامل حرکت نیست... بنابراین نفس تضاد عامل حرکت نیست. اگر تضاد وارد ذهنیت انسان‌ها شد و به خودآگاهی رسید آن وقت عامل حرکت است. این است که فقر عامل حرکت نیست. احساس فقر عامل حرکت است» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۹۹ تا ۵۰۳).

باری، سؤال محوری که در اینجا قابل طرح است اینکه «خودآگاهی که در متن فوق از شریعتی عامل حرکت موتور بزرگ می‌شود کدامند؟»

در پاسخ به این سؤال بود که ما در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ و در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکت، نخست آگاهی را به سه بخش:

۱ - آگاهی‌های ترویجی.

۲ - آگاهی‌های تبلیغی.

۳ - آگاهی‌های تهییجی، تقسیم کردیم و در خصوص تعریف هر کدام از این شاخه‌های آگاهی بود که «آگاهی‌های ترویجی مشمول آن دسته از آگاهی عمودی و ایجابی و تئوریک دانستیم که توسط نظریه‌پردازان پیشگام این آگاهی‌ها مدون می‌گردد و در اختیار جنبش‌های اجتماعی



تکوین یافته از پائین، طبقاتی و مدنی و صنفی و سیاسی، قرار می‌گیرند». (مثل تئوری دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی که بزرگترین تئوری ترویجی بوده است که ما در ۴۳ سال گذشته در راستای تدوین و توده‌ای کردن آن تلاش کرده‌ایم) که البته این تئوری‌ها نخست باید توسط نظریه پردازان پیشگام مدون بشوند و بعد در اختیار جنبش‌های اجتماعی قرار بگیرند؛ و اما در خصوص «آگاهی‌های تبلیغی اشاره به آن دسته از آگاهی‌های عمودی کنکرت است که گروه‌های مختلف اجتماعی در عرصه پراکسیس سیاسی و اجتماعی و صنفی و اقتصادی خود می‌توانند در بستر محیط حرکت و کار خود به صورت مشخص کسب کنند». آنچنانکه «آگاهی‌های تهییجی شامل آن دسته از آگاهی‌هایی می‌شوند که در راستای اعتلای جنبش‌های اجتماعی باید به کار گرفته شوند.»

موضوع پنجمی که برای ما در فرایند درونی حرکت در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در عرصه تدوین نظری استراتژی مطرح گردید «موضوع تعریف منبع قدرت تغییر و تحول در عرصه استراتژی، در فرایند گذار در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای بود» که حاصل جمع‌بندی ما در این رابطه عبارت بود از اینکه (برعکس رویکرد شریعتی در عرصه عملی و استراتژی به عنوان منبع قدرت که «تکیه محوری بر جنبش دانشجویی» داشت) ما بر جنبش‌های اجتماعی تکوین یافته از پائین (اعم از جنبش‌های طبقاتی و مدنی و سیاسی و صنفی و غیره) به عنوان منبع قدرت و عامل به حرکت درآوردن موتور بزرگ جامعه متکثر و رنگین کمان ایران اعتقاد پیدا کردیم. قابل ذکر است که تا آن زمان (سال ۱۳۵۵) در عرصه بین‌المللی سه نوع استراتژی به محک آزمایش کشیده شده بودند،

یکی استراتژی جنبش کارگری کارل مارکس بود که او در کتاب «مانیفست کمونیست» خود به تفصیل در باب آن صحبت کرده است، دوم استراتژی حزب نخبگان لنینیستی بود که لنین در جزوه «چه باید کرد؟» خود به شرح آن می‌پردازد و سوم استراتژی چریک‌گرائی مدرن رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائو بود؛ که حداقل در طول ۳۵ سال (از شهریور ۲۰ تا ۱۳۵۵) پیشا شروع حرکت ما (در سال ۱۳۵۵) این استراتژی‌ها در جامعه ایران به آزمایش کشیده شده بودند و تمامی آنها هم شکست خورده بودند و سال ۱۳۵۵ در عرصه داوری انواع استراتژی‌های فوق در جامعه بزرگ ایران سال تعیین‌کننده‌ای بود، چراکه تنها در این سال بود که تمامی استراتژی‌های فوق در جامعه ایران شکست خورده بودند و به جز در زندان‌های و خارج از کشور اثری از فونکسیون آن استراتژی‌های سه گانه فوق باقی نمانده بود؛ و بدین خطر همین شکست استراتژی‌های سه گانه فوق در جامعه ایران در فرایند پساشهریور ۲۰ تا سال ۱۳۵۵ بود که باعث گردید تا از سال ۵۶ که رفته رفته موتور بزرگ جامعه ایران توسط شرایط عینی (و خلاء شرایط ذهنی) در عرصه حرکت ضد استبدادی به حرکت درآمد، «حرکت موتور بزرگ جوهر خیزشی بی‌سر و تمیزه و بدون سازماندهی پیدا کند» (نه جوهر جنبشی هدایت شده و متشکل و دارای گفتمان) که همین آفت حرکت موتور بزرگ باعث گردید تا شرایط برای موج‌سواری روحانیت از راه رسیده و تشبیت هژمونی خمینی بر این خیزش فراهم بشود. *

ادامه دارد



«جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» اکنون در چرخه

«بحران استراتژی» و «بحران هدایت‌گری عملی»

و «بحران تئوری برنامه سیاسی» قرار دارد

داشته است تا بتواند منظومه نظری و عملی حرکت شریعتی را در چارچوب همین استراتژی جنبشی آفت‌زدائی بکند و توسط آن بتواند بحران استراتژی موجود در منظومه عملی و نظری شریعتی حل نماید.

ن - در این شرایط تندپیچ حرکت جامعه ایران برای اینکه بتوانیم شریعتی را از لای کتاب‌ها و بحث‌های آکادمیک دانشگاهی به صحنه حق و باطل زمان بکشانیم و به جدال و مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (که مدت ۴۰ سال است که جامعه ایران را توسط استحمار و استخفاف و استثمار و استبداد زمینگیر کرده است) وادار سازیم و بادبان جنبش روشنگری ارشاد شریعتی را دوباره در عرصه مبارزه با اسلام دگماتیسم فقهاتی و اسلام خرافه‌پرور روایتی و زیارتی و اسلام استبداد‌پرور ولایتی بر افراشته کنیم، باید در چارچوب همین رویکرد استراتژی جنبشی شریعتی حرکت کنیم.

ث - حل بحران استراتژی دستگاه نظری و عملی شریعتی در گرو آن است که حزب جنبشی در دستگاه نظری و عملی شریعتی محدود به «بخش آگاه شده» جنبش‌های

ع - دو عنصری که باعث می‌گردد تا حرکت نظری و عملی شریعتی صورت جنبشی پیدا کند عبارتند از:

۱ - تکیه بر مستضعفین به عنوان تنها نیروی بالنده و جامعه‌ساز در طول تاریخ بشر.

۲ - تکیه بر خودآگاهی (در اشکال مختلف آن یعنی خودآگاهی طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی، خودآگاهی سیاسی، خودآگاهی انسانی و غیره) به عنوان موتور حرکت مستضعفین برای همیشه.

ف - اگر دو عنصر مستضعفین و خودآگاهی را از منظومه نظری و عملی شریعتی جدا کنیم کل خیمه منظومه نظری و عملی شریعتی فرو می‌ریزد.

ص - آنچه که باعث می‌گردد تا ما در تحلیل نهایی رویکرد شریعتی را رویکرد جنبشی تعریف نمائیم، وجود دو عنصر خودآگاهی و مستضعفین در دستگاه عملی و نظری شریعتی به عنوان اصول زیرساختی می‌باشد.

ق - بحران استراتژی منظومه نظری و عملی شریعتی باعث گردیده است که نزدیک به نیم قرن گذشته یعنی در فرایند پسا بسته شدن حسینیه ارشاد توسط ساواک شاه در آبان ماه ۵۱ الی الان دیگر چراغ ارشاد روشن نشود.

ر - بحران استراتژی منظومه عملی و نظری شریعتی باعث گردیده است تا جنبش روشنگری ارشاد شریعتی دیگر توان باز تولیدی خود را از دست بدهد.

ش - تنها تکیه جنبشی به عنوان استراتژی تغییر و تحول در منظومه عملی و نظری شریعتی است که می‌تواند بحران فلج‌کننده استراتژی در منظومه عملی و نظری شریعتی را حل نماید.

ت - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته حرکت درونی و برونی خود چه در فاز سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز جنبشی نشر مستضعفین ایران تمام تلاش نظری و عملی خودش در راستای حل بحران استراتژی منظومه نظری و عملی شریعتی بر همین استراتژی محوری «جنبشی» قرار داده است و در این رابطه تلاش وافر

مطالباتی سه مؤلفه‌ای مدنی و اجتماعی و سیاسی در دو جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و جبهه برابری‌طلبانه طبقه زحمتکش شهر و روستای اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بکنیم.

خ - حزب در رویکرد شریعتی سنتز جدیدی است که از دل اعتلای جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی تکوین یافته از پائین حاصل می‌شود و لذا در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد که در رویکرد شریعتی هرگونه حزب‌گرایی از بالا توسط نخبگان نه تنها باعث تحول اجتماعی در جامعه (استبدادزده و فقه‌زده و تصوف‌زده و استثمارزده و استحمارزده و استخفاف‌زده) ایران نمی‌شود، بلکه بالعکس باعث فرقه‌گرایی و حرکت‌های فرصت‌طلبانه در جهت مشارکت در قدرت و یا کسب قدرت سیاسی می‌گردد. بنابراین بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که در شرایط فعلی که جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و جنبش‌های مطالباتی مدنی و صنفی و سیاسی گروه‌های مختلف اجتماعی در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در مراحل اولیه خوان پراتیک جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین قرار دارند و بخش آگاه این جنبش‌های خودبنیاد هم به لحاظ تئوریک و هم به لحاظ سازماندهی در مرحله صغاری و کودکی به سر می‌برند و طرح مطالبات آنها صورت حداقلی و در حد پرداخت حقوق معوقه و افزایش حداقل حقوق قرار دارند، «شرایط برای حزب‌سازی نخبگان از پائین و در پیوند با جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه فراهم نمی‌باشد» و بدین خاطر هرگونه حزب‌سازی توسط هواداران شریعتی در این شرایط باعث حرکت به راست و گرایش به کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی می‌شود.

پر پیدا است که هرگونه ائتلاف و همگرایی جریان‌های هوادار حرکت شریعتی در این شرایط باید در عرصه پیوند با جنبش‌های مطالباتی صنفی و سیاسی و مدنی و در راستای اعتلای این جنبش‌ها صورت بگیرد. یادمان باشد که تمامی جریان‌ها و احزابی که در تئوری

معتقد به استراتژی جنبشی هستند، ولی در عمل به طرف نخبگان و حرکت از بالا گرایش دارند، سرنوشتی جز پراگماتیسم و رفرمیسم و راست روی و کسب قدرت نخواهند داشت.

ذ - حزب نخبگان تنها در شرایطی می‌توانند سمت و سوی جنبشی پیدا کنند و می‌توانند به عنوان نماینده جنبش‌های پائینی جامعه مادیت پیدا کنند که مانند محمد مصدق بتوانند، توسط پراتیک اجتماعی ملی کردن صنعت نفت، شرایط برای بسیج و اعتلای جنبش‌های مطالباتی سیاسی و مدنی و صنفی فراهم کنند. بنابراین تنها در این صورت است که سازمان‌ها و جریان‌ها و احزاب نخبگان می‌توانند در عرصه حرکت افقی پائینی‌های جامعه «مضمون و جوهر اجتماعی پیدا کنند». بر این مطلب بیافزائیم که با اینکه نزدیک به ۳۰ سال است که با فروپاشی شوروی و بلوک شرق رویکرد حزب - دولت لنین (که قرن بیستم را بدل به قرن فاجعه‌ها کرده بود) از سلطه گفتمانی فرو افتاده است ولی به علت اینکه هنوز گفتمان آلترناتیوی دموکراتیک حزبی به صورت تئوریک نتوانسته است در برابر آن مطرح بشود، در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا هنوز رویکرد حزب - دولت لنین در قرن بیست و یکم به عنوان یک آفتی تمامی جریان‌های سیاسی مختلف را زمینگیر بکند، بنابراین بدین ترتیب است که در جامعه امروز ایران تمامی جریان‌های سیاسی مختلف اعم از غیر مذهبی و مذهبی و ملی هنوز در آتش آن آفت حزب - دولت لنینیستی می‌سوزند و این همه باعث گردیده است که هنوز شرایط برای نهادینه کردن استراتژی جنبشی و جایگزین کردن استراتژی جنبشی به جای استراتژی حزبی فراهم نشود.

ض - آفت‌های اصلی که رویکرد حزب - دولت لنین به همراه داشته است، منهای حرکت از بالا و منهای جایگزین کردن نخبگان به جای طبقه و به جای جنبش، از همه مهمتر اینکه توسط تزریق یکطرفه حزب از بالا، جنبش‌های خودبنیاد پائینی را قالب‌ریزی می‌شوند و به جای اینکه حزب در خدمت جنبش باشد، جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین، در خدمت



حزب نخبگان درمی آیند.

ظ - در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «استراتژی جنبش‌گرائی غیر از استراتژی حزب‌سازی و حزب‌گرائی است.»

غ - منهای بحران استراتژی منظومه عملی و نظری شریعتی در عرصه تداخل دو رویکرد حزبی و جنبشی موضوع دیگری که باعث پیچیدگی این بحران استراتژی در منظومه عملی و نظری شریعتی شده است، «ایدئولوژیک کردن جوهر و مضمون استراتژی جنبشی توسط شریعتی است». عنایت داشته باشیم که آنچنانکه فوقاً تأکید و تکرار کردیم مشخصه اصلی استراتژی جنبشی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «مطالباتی بودن جوهر این جنبش‌ها در سه عرصه صنفی و سیاسی و مدنی می‌باشد» در نتیجه همین مطالباتی بودن جوهر این جنبش‌ها باعث شده است تا این «جنبش‌ها به جای جوهر ایدئولوژیک مضمون و جوهر اجتماعی پیدا کنند» و البته خود این جوهر اجتماعی جنبش‌ها شرایط برای تولد احزاب سیاسی (نه احزاب ایدئولوژیک) از دل این جنبش‌ها به صورت سنتز جدید فراهم می‌کند.

همچنین شرایط برای ارائه برنامه سیاسی توسط جنبش پیشرو یا بخش آگاه این جنبش‌ها فراهم می‌سازند؛ اما مشکلی که در این رابطه در استراتژی جنبشی شریعتی وجود دارد این است که از آنجائیکه شریعتی توسط تز «تشیع سرخ و سیاه» و یا «تشیع صفوی و علوی» و غیره بستر پیوند دادن تاریخی بین این جنبش‌ها با جنبش‌های ایدئولوژیک گذشته به خیال خود فراهم می‌کند، در نتیجه همین رویکرد شریعتی باعث می‌گردد تا جنبش‌های عدالت‌خواهانه یا برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه موجود جامعه ایران را ایدئولوژیک بکند و همین ایدئولوژیک کردن جنبش‌ها باعث می‌گردد تا:

اولاً فاصله‌ای عظیمی بین جنبش‌های گذشته با جنبش‌های فعلی بوجود بیاید.

ثانیاً ایدئولوژیک کردن جنبش‌های گذشته تحت عنوان

«شیعه علوی و شیعه صفوی» باعث می‌گردد تا در عرصه استراتژی جنبشی دیگر سخن از برنامه سیاسی به عنوان ستون خیمه احزاب سیاسی در میان نباشد.

ثالثاً این امر باعث می‌گردد تا آنچنانکه شریعتی معتقد بود، چنین باور کنیم که توسط کلاس‌های ایدئولوژیک و تکیه بر جنبش دانشجویی می‌توانیم جنبش روشنگری خود را به صورت فراگیر گسترش بدهیم، در صورتی که برعکس گروه‌های اجتماعی تنها برای زندگی بهتر است که مبارزه می‌کنند؛ و در همین رابطه تنها در بستر زندگی و مبارزه برای زندگی بهتر است که هم به سازمان‌یابی دست پیدا می‌کنند و هم می‌توانند رشد پیدا کنند و هم می‌توانند به همبستگی بین خود دست پیدا کنند.

ژ - با ایدئولوژیک کردن جوهر جنبش در چارچوب رویکرد شیعه‌گری، باعث می‌گردد تا بحران استراتژیک منظومه عملی و نظری شریعتی هزار بار پیچیده‌تر از گذشته بشود.

گ - ایدئولوژیک کردن جوهر و مضمون جنبش‌های مطالباتی باعث گردید تا جنبش‌های حواریون شریعتی در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ جامعه ایران (از آنجائیکه روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهی تحت رهبری خمینی توانستند هژمونی جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ را در دست بگیرند) به صورت فراگیر به سمت روحانیت دگماتیستی که هژمونی این جنبش در دست داشتند، حرکت نمایند. بدون تردید اگر به جای جنبش ایدئولوژیک، بر جنبش‌سازی از پائین با مضمون سیاسی در چارچوب همان جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی تکیه بکنیم، دیگر در جریان جنبش‌های ضد استبدادی این جریان‌ها به سمت روحانیت دگماتیسم حوزه‌های فقهی حرکت نمی‌کنند و البته حاضر هم نمی‌شوند تا به راحتی رهبری و هژمونی روحانیت در جریان جنبش ضد استبدادی بپذیرند. *

پایان



کدامین «استراتژی»؟

«مردم را از این‌ها بگیریم»؟

«این‌ها را از مردم بگیریم»؟

کار و زحمت و آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری بشود.»

باری، شکست رویکرد لیبرال دموکراسی در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه سیاسی ایران مولود و سنتز شعار: «آزادی بدون عدالت اجتماعی بوده است» که باعث تکوین بستر تفرقه در دو جبهه برابری طلبانه و آزادی خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می شده. همچنین «شکست رویکرد سوسیالیسم حزب - دولت یا سوسیالیسم اردوگاهی قرن بیستم مارکسیست‌های رنگارنگ ایرانی در ۱۵۰ سال گذشته مولود و سنتز رویکرد تک مؤلفه‌ای آنها به عدالت اجتماعی بدون در نظر گرفتن جایگاه دموکراسی و آزادی در عرصه سوسیالیسم بوده است» که البته خود این رویکرد «بستر ساز جدائی طبقه متوسط شهری از طبقه کار و زحمت بوده است». فراموش نکنیم که «لیبرالیسم، حکومت نخبگان بر مردم است، در صورتی که دموکراسی حکومت مردم بر مردم می باشد.»

۱۰ - سؤال بدون پاسخ ۱۵۰ سال

۸- دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز جنبشی یا افقی نشر مستضعفین «مبارزه برای رهائی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران از اسارت‌های فرهنگی و اجتماعی و طبقاتی و سیاسی و اقتصادی می باشد» و لذا در این رابطه است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته، «سوسیالیسم آنچنانکه مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا در انترناسیونال اول می پنداشتند، یک سوسیالیسم صرف کارگری نیست، بلکه برعکس سوسیالیسم در این رویکرد یک سوسیالیسم اجتماعی تکوین یافته از پائین می باشد». بر این مطلب بیافزائیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «علت گرایش مارکسیسم کلاسیک به دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل دولت، ریشه در همین مطلق کردن سوسیالیسم در شکل کارگری آن دارد» در صورتی که در سوسیالیسم اجتماعی تکوین یافته از پائین، «مسیری جز از کانال دموکراسی سه مؤلفه‌ای ندارد؛ و اصلاً سوسیالیسم اجتماعی نمی تواند از مسیر سوسیالیسم کارگری عبور کند و به دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل دولت منتهی بشود.»

۹ - آنچنانکه ارسطو می گوید: «پائینی‌های جامعه در اثر بی عدالتی از حاکمیت جدا می شوند در صورتی که طبقه متوسط شهری در اثر استبداد سیاسی و عدم آزادی‌های اجتماعی از حاکمیت جدا می شوند». پر پیداست که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در چارچوب اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت معرفتی و قدرت اقتصادی چه در وجه سلبی و چه در وجه ایجابی آن، «می تواند برنامه و آلترناتیو اردوگاهی طبقه کار و زحمت یا پائینی‌های جامعه و طبقه متوسط شهری جامعه بزرگ ایران بشود» و البته در این رابطه است که دموکراسی سه مؤلفه‌ای با جوهر سوسیالیست اجتماعی آن می تواند «تنها سر پل اردوگاهی دو جبهه بزرگ برابری طلبانه طبقه

گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران این بوده است که چرا در ۱۵۰ سال گذشته گفتمان دو مؤلفه‌ای برابری طلبانه و آزادی خواهانه نتوانسته‌اند در جامعه ایران مادیت پیدا کنند؟ و البته در رابطه با این سؤال است که سؤال دیگری هم قابل طرح می‌باشد و آن اینکه آیا دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته، می‌تواند به عنوان گفتمان دو مؤلفه‌ای برابری طلبانه و آزادی خواهانه، باعث بازتولید رویکرد اردوگاهی و پیوند دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری طلبانه طبقه کار و زحمت در شرایط امروز جامعه بزرگ و متکثر و رنگین ایران بشود؟

در پاسخ مثبت به این دو سؤال است که باید بگوئیم که مبانی منظومه عملی و نظری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته در این رابطه عبارتند از:

الف - سوسیالیسم اجتماعی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته «علاوه بر اینکه یک سوسیالیسم جامعه محور می‌باشد، اصلاً خود این سوسیالیسم از تعمیق دموکراسی حاصل می‌شود». آنچنانکه دموکراسی در این رویکرد با اجتماعی شدن و تکوین یافتن از پائین توسط جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد، «خود بستر ساز تکوین و ظهور سوسیالیسم اجتماعی تکوین یافته در جامعه می‌گردد». بطوریکه در این رابطه می‌توان دآوری نهائی کرد که «بدون دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای امکان تکوین سوسیالیسم اجتماعی هم وجود ندارد. همچنین بدون سوسیالیسم اجتماعی، امکان تحقق دموکراسی سه مؤلفه‌ای هم وجود ندارد.»

ب - سوسیالیسم اجتماعی یا سوسیالیسم جنبشی تکوین یافته از پائین، «قطعاً از مسیر دموکراسی سه مؤلفه‌ای باید عبور بکند و حاصل بشود، نه از مسیر دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل حکومت و از بالا» آنچنانکه سوسیالیسم مارکسی و یا سوسیالیسم

کارگری اعتقاد دارند.

ج - در میان «سه نوع سوسیالیسم حزبی و جنبشی و طبقه‌ای، تنها سوسیالیسم اجتماعی است که می‌تواند سنتز دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت معرفتی و قدرت اقتصادی باشد.»

د - هم دموکراسی و هم سوسیالیسم برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته چه در حرکت عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فرایند افقی و جنبشی نشر مستضعفین یک انتخاب است (نه محصول جبری رشد ابزار تولید آنچنانکه سوسیالیسم مارکسی می‌پندارد) که باید توسط جامعه و توسط رویکرد اردوگاهی دو طبقه آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری طلبانه طبقه کار و زحمت ساخته بشود، بنابراین در این رابطه است که می‌توان نتیجه گرفت که «نبرد برای دموکراسی همان نبرد برای سوسیالیسم می‌باشد» آنچنانکه «نبرد برای سوسیالیسم هم همان نبرد برای دموکراسی می‌باشد» و «نبرد برای دموکراسی سه مؤلفه‌ای هم همان نبرد برای رهائی جامعه از ستم فرهنگی و ستم اجتماعی و ستم سیاسی و ستم اقتصادی می‌باشد» بنابراین، بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه گرفت که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته «در پاسخ به سؤال رهائی انسان از ستم‌های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی بوده است که به دموکراسی سه مؤلفه‌ای سوسیالیسم رسیده است.»

ه - «شورائیدن عملی و نظری عقول توده‌ها جهت جدا شدن از حاکمیت مطلقه فقه‌های حاکم فقها در عرصه جنبش‌های افقی دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی امکان پذیر می‌باشد و لاغیر». بدین خاطر برعکس ناپلئون که می‌گفت: «همه چیز برای مردم، بدون مردم» چراکه مردم عقل‌شان نمی‌رسد، باید بگوئیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «همه چیز برای مردم، توسط خود مردم» چراکه تنها مردم هستند که می‌توانند معمار واقعی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای از پائین



باشند؛ و دموکراسی سوسیالیستی تنها در چارچوب «مبارزه رهائی بخش جامعه از پائین حاصل می‌شود نه توسط نخبگان از بالا.»

یادمان باشد که اسلام‌گرایی خمینی در فرایند پساانقلاب ۵۷ با لایحه قصاص شروع شد، همان لایحه قصاصی که امروز پی از ۴۱ سال که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌گذرد هنوز نتوانسته است جهت تصویب به مجلس دست پخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برود. راستی سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه چرا خمینی اسلام‌گرایی در جامعه ایران به جای دموکراسی و سوسیالیسم با لایحه قصاص شروع کرد؟ در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که در رویکرد خمینی، تنها مسئولیت روحانیت حوزه‌های فقهاتی اجرای احکام فقهی هزار ساله حوزه‌های فقهی می‌باشد، نه رهائی جوامع بشری از اسارت فرهنگی، اسارت اجتماعی، اسارت سیاسی و اسارت اقتصادی توسط مبارزه با استثمار، استبداد، استضعاف، استخفاف و استعمار آنچنانکه معلمان کبیرمان شریعتی و اقبال بر طبل آن می‌کوبیدند.

و- در آسیب‌شناسی حرکت تحول‌خواهانه ۱۵۰ ساله گذشته جامعه ایران، یکی از بارزترین انحرافات فردی و جریان‌های سیاسی در هدایت‌گری جامعه ایران این بوده است که در ۱۵۰ سال گذشته، «تولید سیاست در جامعه ایران، تولید فکر برای جامعه ایران تعریف می‌کرده‌اند» در صورتی که «تولید سیاست، آنچنانکه امروز در جریان‌های خارج‌نشین ایرانی مشاهده می‌کنیم، تولید فکر نیست» بلکه برعکس «رویکرد این افراد و جریان‌های سیاسی خارج‌نشین در راستای کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی می‌باشد» به عبارت دیگر جریان‌ها و افراد خارج‌نشین ۴۱ سال است که «از طریق مسیر سیاسی با کسب قدرت سیاسی می‌خواهند در جامعه ایران تحول ایجاد کنند» که البته سورنا را از دهان گشادش می‌نوازند، چراکه راه نجات مردم ایران آنچنانکه فوقا مطرح کردیم «از مسیر تحول فرهنگی می‌گذرد نه از مسیر کسب قدرت سیاسی از بالا توسط نخبگان

سیاسی.»

۴- از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته عمر خود (از آغاز تا به امروز) یک رژیم مطلقه و توتالیتر و استبدادی متعارف نبوده است بلکه برعکس، یک رژیم بوده است که در کنار خشن‌ترین سرکوب‌های سیاسی، گسترده‌ترین سرکوب‌های فرهنگی هم در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری و اسلام ولایتی بر مردم ایران تحمیل کرده است و دلیل این امر همان بوده است که رژیم مطلقه فقهاتی از آغاز تکوین خود یعنی در فرایند پساانقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ جهت نهادینه کردن نظریه ولایت فقیه خمینی، بدون اعمال پیگیر نوعی توتالیتریسم فرهنگی و مذهبی نمی‌توانسته نظریه ولایت فقیه خمینی در جامعه ایران را به صورت حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی نهادینه نماید. بدین خاطر در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «توتالیتریسم فرهنگی این رژیم بر مردم ایران بسیار فراگیرتر از توتالیتریسم سیاسی این رژیم بوده است.»

بر این مطلب بیافزائیم که برعکس رژیم‌های مستبد گذشته تاریخ ایران، رژیم مطلقه فقهاتی تنها رژیمی است که توتالیتریسم سیاسی خود را در کادر توتالیتریسم فرهنگی بر مردم نگون‌بخت ایران تحمیل کرده است بنابراین، در این رابطه که «تا زمانیکه توتالیتریسم فرهنگی این رژیم به صورت سلبی و ایجابی به چالش کشیده نشود، هرگز نمی‌توان توتالیتریسم سیاسی این رژیم به چالش همه جانبه (در عرصه یک حرکت رو به جلو در جامعه بزرگ ایران) کشید.»

باری، در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال حیات درونی و برونی خود (از خرداد ۵۵ الی الان) چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین پیوسته بر این باور



شکاف اجتماعی حاصل کشتار آبان‌ماه ۹۸ خود دست پیدا کند.»

لذا در چارچوب این رویکرد رژیم بود که خمینی در دهه ۶۰ و در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران تلاش کرد که از ترورهای گروه فرقان و سازمان مجاهدین خلق در راستای بسیج توده‌های اعماق جامعه ایران جهت کسب مشروعیت مذهبی و سیاسی و نهادینه کردن قدرت‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی حداکثر بهره را ببرد. آنچنانکه در جریان اشغال سفارت آمریکا توسط باند موسوی خوئینی‌ها تحت لوای دانشجویان پیرو امام، شاهد بودیم که خمینی در نخستین دیدار با دانشجویان پیرو خط امام اعلام کرد: «تا تنور داغ است، من می‌خواهم با استفاده از بسیج توده‌های جامعه ایران دو تا نان بر این تنور بچسبانم، یکی نان انتخابات مجلس و یکی هم نان انتخابات رئیس جمهوری.» *

ادامه دارد

بوده است که بدون به چالش کشیدن توتالیتراریسم فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی (در عرصه جنگ مذهب علیه مذهب و جایگزین کردن اسلام تطبیقی بازسازی شده معلمان کبیرمان محمد اقبال لاهوری و شریعتی) امکان به چالش کشیدن توتالیتراریسم سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم وجود ندارد. بدین خاطر در این رابطه است که برای دستیابی به هدف «استراتژی جدا کردن مردم از این‌ها باید برای مبارزه با توتالیتراریسم فرهنگی حاکم، توسط تحول فرهنگی در اعماق جامعه ایران، ساختار مذهبی و مشروعیت آسمانی رژیم مطلقه فقهاتی را به چالش بکشیم» و تا زمانیکه توسط تحول فرهنگی (در عرصه جنگ مذهب علیه مذهب) در اعماق جامعه ایران «مشروعیت آسمانی و مذهبی این رژیم به چالش کشیده نشود، هرگز و هرگز نخواهیم توانست توتالیتراریسم فرهنگی و سیاسی این رژیم را به چالش بکشیم و در ادامه آن نخواهیم توانست مادیت استراتژی: مردم را از این‌ها بگیریم به انجام برسانیم.»

لذا در عرصه فهم این موضوع است که می‌توانیم به خندق استراتژی: «جدائی مردم از این‌ها، با استراتژی: جدائی آنها از مردم، پی ببریم» چراکه اگر آنچنانکه جریان‌هایی مثل مجاهدین خلق و گروه فرقان در فرایند آغازین تکوین این رژیم چنین فکر می‌کردند که «با ترور چند مهره کلیدی رژیم مطلقه فقهاتی می‌توانند جامعه ایران را به رهائی از اسارت فرهنگی و اسارت سیاسی و اسارت اجتماعی و اسارت اقتصادی برسانند» به مرور زمان حتی خود آنها هم دریافتند که نه تنها این ترورها هرگز باعث تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران نشد، بلکه بالعکس، آنچنانکه در جریان مراسم تشییع جنازه قاسم سلیمانی شاهد بودیم که چگونه رژیم مطلقه فقهاتی تلاش کرد که از موضوع ترور قاسم سلیمانی (توسط دولت نئوفاشیست و نژادپرست و مهاجرستیز و دموکراسی‌ستیز و نماینده جناح‌ها ر امپریالیسم آمریکا ترامپ) با بسیج میلیونی جامعه ایران حول تابوت قاسم سلیمانی، «به ترمیم



جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

برابری طلبانه مادیت پیدا می‌کند.» یادمان باشد که در مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «سوسیالیسم همان تعمیق دموکراسی سه مؤلفه‌ای می‌باشد، نه رویکردی جدید» بنابراین بدین ترتیب است که در مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «تنها از طریق تعمیق دموکراسی سه مؤلفه‌ای قدرت است که می‌توان به سوسیالیسم دست پیدا کرد» برعکس رویکرد کارل مارکس در مانیفست کمونیستی خود که بر «طبل دستیابی به دموکراسی از طریق سوسیالیسم توسط انقلاب طبقه کارگر می‌کوبد» که البته رویکردی غلط می‌باشد، چراکه تجربه شکست مارکسیست‌ها در اشکال مختلف آن در قرن بیستم نشان داد که هرگز از «طریق سوسیالیسم (چه دولتی و چه حزبی و چه طبقه‌ای آن) نمی‌توان به دموکراسی رسید» برعکس رویکرد معلم کبیرمان شریعتی که معتقد بود که «تنها از طریق دموکراسی سه مؤلفه‌ای است که می‌توان به سوسیالیسم دست پیدا کرد.»

آنچنانکه در کشور خودمان هم تجربه کرده‌ایم و دیده‌ایم که در مدت ۱۵۰ سال گذشته «هرگز مارکسیست‌ها در اشکال مختلف آن حتی به صورت نظری هم نتوانستند از مسیر سوسیالیسم به دموکراسی، راهی تعریف بکنند» و لذا هر کدام از جریان‌های هزار تکه مارکسیستی ایران در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران،

در مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «اعتقاد به اصل تقدم جنبش‌ها بر احزاب دلالت بر تقدم تکوین جامعه مدنی (جنبشی خودبنیاد اردوگاهی دو مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین) نسبت به تکوین و ساختن دموکراسی سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران می‌کند» به عبارت دیگر بر پایه مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تا زمانیکه به «اصل تقدم جنبش‌های خودبنیاد بر احزاب سیاسی باور نداشته باشیم، هرگز نمی‌توانیم به اصل جداسازی احزاب یا حزب از جامعه مدنی جنبشی اعتقاد پیدا کنیم» همچنین لازم است که در این رابطه عنایت داشته باشیم که در فرایند پیشاشهریور ۲۰ به علت اینکه جامعه مدنی جنبشی جامعه بزرگ ایران «بر اصل تقدم جنبش‌ها بر احزاب سیاسی اعتقاد داشتند» این رویکرد باعث شده بود تا «جنبش‌های سندیکائی و اتحادیه‌ای طبقه کار و زحمت ایران صورتی مستقل و دینامیک داشته باشند» و شاید برای مخاطب ما این موضوع قدری سنگین باشد که بگوئیم، «تنها برهه‌ای از تاریخ ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران که طبقه کار و زحمت ایران توانسته است از تشکیلات و جنبش مستقل نسبت به حاکمیت و جامعه سیاسی ایران برخوردار بشود، همان فرایند پیشاشهریور ۲۰ بوده است»؛ که البته از زمانیکه حزب توده در فرایند پساشهریور ۲۰ با رویکرد اعتقاد به «تقدم حزب بر جنبش‌ها» توانست هژمونی خود را بر جنبش‌های سندیکائی و اتحادیه‌ای جامعه ایران از بالا تزیق نماید، همین امر باعث گردید تا «از شهریور ۲۰ الی الان دیگر طبقه کار و زحمت جامعه ایران نتوانند آن رویه پیشاشهریور ۲۰ در عرصه عملی جهت اعتلای جامعه مدنی جنبشی مستقل تکوین یافته از پائین باز تولید نمایند.»

سادساً در مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، برای اینکه جامعه مدنی جنبشی اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه (طبقه متوسط شهری) و برابری‌طلبانه (طبقه کار و زحمت) در عرصه «مبارزه رهایی‌بخش» خود گرفتار تفرقه و تشتت نشوند، لازم است که چه طبقه متوسط شهری و چه طبقه کار و زحمت جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران «ابتدا در نبرد برای دموکراسی سه مؤلفه‌ای در جامعه ایران پیروز بشوند» و در عرصه پراکسیس دموکراسی‌سازانه سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی) است که «رویکرد برابری‌طلبانه جامعه مدنی جنبشی اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و

«بر حزب کمونیستی دست‌ساز خودش جهت کسب قدرت سیاسی تکیه داشته است» آنچنانکه در این رابطه می‌توان دآوری کرد که «تعداد احزاب کمونیستی دست‌ساز جریان‌های مدعی مارکسیستی ایرانی چه در داخل و چه در خارج از کشور از تعداد مارکسیست‌های ایرانی بیشتر شده است». مع الوصف در این رابطه است که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «دموکراسی سه مؤلفه‌ای برای جامعه مدنی (جنبشی خودبنیاد اردوگاهی و دو مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین) یک نظام اجتماعی است، نه شکل صرف حکومت» (آنچنانکه پیروان رویکرد پارلمانتاریستی بر طبل آن می‌کوبند).

یادمان باشد که مطابق مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تنها در چارچوب «رویکرد به دموکراسی به عنوان نظام اجتماعی است که جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) از پائین می‌تواند، قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم را کنترل نماید.»

سابقاً از آنجائیکه در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تا زمانیکه گروه‌های اجتماعی و یا نیروی‌های اجتماعی نتوانند در عرصه پراکسیس سیاسی اجتماعی جامعه مدنی (جنبشی خودبنیاد اردوگاهی) هویت جمعی پیدا کنند، امکان سازمان‌یابی آنها غیر ممکن می‌باشد. بدین خاطر همین امر باعث می‌گردد تا «جامعه مدنی (جنبشی اردوگاهی) همانطور که نیروی عامل جهت آلترناتیو و تغییر در جامعه ایران می‌باشد، به صورت دینامیک بستری جهت سازمان‌یابی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران نیز می‌باشد.»

ثامناً با عنایت به اینکه در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «موتور حرکت جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و مستقل و خودبنیاد) آگاهی می‌باشد» که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران آن آگاهی به عنوان موتور جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) به صورت دو مؤلفه‌ای تکوین پیدا می‌کند که عبارتند از:

الف - آگاهی عمودی.

ب - آگاهی افقی.

نظر به اینکه در این رابطه «آگاهی افقی، همان آگاهی است که جامعه مدنی جنبشی در عرصه پراکسیس سیاسی - اجتماعی خود حاصل می‌نماید» بدون تردید «آگاهی عمودی دلالت بر آن آگاهی می‌کند که توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید در طول (نه در عرض) آگاهی‌های افقی وارد وجدان کنش‌گران جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی بشود» تا در عرصه «پیوند دیالکتیکی این دو نوع آگاهی، خودآگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی بتواند برای گروه‌های اجتماعی جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی حاصل بشود». بدین خاطر این همه نشان دهنده آن است که جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی در عرصه تکوین موتور خودآگاهی خودش (آنچنانکه مولوی می‌گوید: *کان قندم نیستان شکر / هم زمن می‌روید هم می‌خورم*) به صورت خودبنیاد هم آگاهی می‌سازد و هم با آن آگاهی تغذیه می‌کند و حرکتی رو به جلو پیدا می‌نماید.

تاسعا از آنجائیکه در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، مبانی شکل‌گیری دموکراسی جنبشی سه مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین در جامعه ایران عبارتند از:

الف - تکوین نهادهای دموکراتیک جنبشی.

ب - جنبش‌های مطالبه‌گر، طبقاتی، مدنی، سیاسی، صنفی و دموکراتیک.

ج - اهداف دموکراتیک تاکتیکی و استراتژیک جنبشی، می‌باشد با عنایت به اینکه همه این‌ها تنها در چارچوب جامعه مدنی (جنبشی و خودبنیاد و اردوگاهی و دو مؤلفه‌ای) قابل تحقق می‌باشند، بنابراین:

اگر «دموکراسی را یک انتخاب می‌دانیم که باید آن را بسازیم» (نه امری «محصول جبر ابزار تولید») و

اگر «دموکراسی را نظام اجتماعی تعریف می‌کنیم نه شکل صرف حکومت» و

اگر «دموکراسی را یک پروسس می‌دانیم نه یک پروژه» و

اگر «دموکراسی را حکومت مردم بر مردم می‌دانیم نه حکومت نخبگان بر مردم» و

اگر «دموکراسی را (آنچنانکه هانا آرننت می‌گوید) مکانیزمی برای مهار و کنترل و محدود کردن قدرت بالائی‌ها توسط

پائینی‌های جامعه تعریف می‌کنیم» و

اگر «دموکراسی را یک ایدئولوژی نمی‌دانیم و به صورت مبارزه جامعه مدنی برای رهائی جامعه بزرگ و متکثر و رنگین‌کمان تعریف می‌نمائیم» و

اگر «دموکراسی را (برعکس لیبرالیسم که حکومت‌نخبگان بر مردم است و آزادی را برای فرد می‌خواهد) آزادی برای جامعه تعریف کنیم» و

اگر «دموکراسی را تنها شکل اعمال اراده پائینی‌های جامعه بر بالائی‌های قدرت بدانیم» و

اگر «دموکراسی را تنها مکانیزمی برای اجتماعی کردن قدرت (نه دولتی کردن قدرت آنچنانکه در قرن بیستم در تمامی کشورهای حزب - دولت یا مارکسیست‌های دولتی و حزبی و طبقه‌ای شاهد بودیم و همین امر باعث شکست مارکسیسم و فروپاشی مارکسیسم در اشکال مختلف آن در دهه آخر قرن بیستم گردید) تعریف نمائیم»، بدون تردید «دموکراسی با این جوهرها و تعریف‌ها هرگز از طریق احزاب سیاسی و از بالا برای جامعه ایران حاصل نمی‌شود» و تنها توسط جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و خودبنیاد تکوین یافته از پائین) دست یافتنی می‌باشد.

یادمان باشد که «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای جنبشی تنها برای رهائی یک طبقه (آنچنانکه کارل مارکس در نیمه دوم قرن نوزدهم در اروپا مطرح می‌کرد) نیست» بلکه برعکس، «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای جنبشی برای رهائی انسان است که به صورت مشخص در جامعه بزرگ و متکثر و رنگین‌کمان ایران صورت اردوگاهی دارد»، بنابراین تنها جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و خودبنیاد تکوین یافته از پائین) است که می‌تواند هم عامل و هم صاحب هدف رهائی‌بخش آن گردد.

باری، در این رابطه است که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «مبارزه اجتماعی در بستر جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و تکوین یافته از پائین) صرفاً محدود به مبارزه طبقاتی و یا مبارزه مطالبه‌گری و غیره خلاصه نمی‌شود» و باز در این رابطه است که در عرصه مانیفست جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «پیشگامان حزبی جدای از همان جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی و خودبنیاد) جامعه

بزرگ و متکثر و رنگین‌کمان ایران نخواهند داشت». البته این موضوع به معنای «نفی رویکرد تکوین احزاب و نفی نیاز به پلورالیسم احزاب در دموکراسی سیاسی نیست» تکیه ما در اینجا فقط و فقط در راستای تبیین رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب مانیفست اندیشه‌های این جنبش می‌باشد.

عاشرا از آنجائیکه در چارچوب مانیفست اندیشه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط ابربحرانی و تندپیچ جامعه ایران، در جهت «توانمند ساختن سرمایه اجتماعی و فرهنگی و تاریخی جامعه ایران وظیفه خود را توانمند ساختن سرمایه اجتماعی جامعه ایران از طریق تقویت جامعه مدنی جنبشی اردوگاهی دو مؤلفه‌ای طبقه کار و زحمت و طبقه متوسط شهری توسط آموزش افقی و عمودی و راهبری (نه رهبری) و هدایت‌گری در عرصه تشکل و سازماندهی جامعه مدنی و پیوند دادن سنگرهای مختلف جامعه مدنی در دو جبهه برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه تعریف کرده است» باری، در کادر این وظیفه، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران و در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران است که در این شرایط تندپیچ و ابربحرانی جامعه ایران می‌توانیم وظایف محوری (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در برابر توانمند ساختن فرهنگی و اجتماعی و تاریخی جامعه مدنی، جنبشی و اردوگاهی و دو مؤلفه‌ای (طبقه کار و زحمت و طبقه متوسط شهری یا مبارزه دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه) و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین را اینچنین فرموله نمائیم:

الف - تقویت سرمایه اجتماعی جامعه مدنی جنبشی اردوگاهی دو مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین ایران توسط «دموکراسی به عنوان یک پروسس درازمدت سه مؤلفه‌ای (نه یک پروژه صرف سیاسی شکل حکومت) و باروری فرهنگی (نه فرهنگ‌سازی) و بسترسازی تقویت سازماندهی نظری و عملی جریان‌های مختلف جامعه مدنی جنبشی در عرصه افقی جنبشی» (نه عمودی و سازمانی و حزبی). *

ادامه دارد



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

اصول «رنالیسم دینی»

در منظومه معرفتی محمد اقبال

ب - در بیت دوم (از بهر آشیانه خس اندوزیم نگر / باز این نگر که شعله درگیرم آرزوست) در چارچوب همان تأیید روش عاشورای حسین به عنوان استراتژی رهائی‌بخش جوامع مسلمان در نیمه اول قرن بیستم، می‌گوید: «گرچه مانند پرندگان از خس و خاشاک برای خود آشیانه‌ای ساخته‌ایم، اما من در این شرایط برای مبارزه با این زندگی نهادینه شده جوامع مسلمان آرزوی شعله‌درگیری و مبارزه با این زندگی نهادینه شده در شرایط تسلیم می‌کنم.»

ج - در بیت سوم (گفتند لب به بند و زاسرار ما مگو / گفتم که خیر نعره تکبیرم آرزوست) اقبال در چارچوب مبارزه رهائی‌بخش مطالباتی و اعتراضی و افشاگریانه خودش می‌گوید: «دیگران از من خواسته‌اند تا دست از افشاگری در مبارزه خود بردارم ولی من در پاسخ به آنها گفته‌ام خیر، این نعره تکبیر خودم را ادامه می‌دهم.»

د - در بیت چهارم (گفتند هر چه در دلت آید زما بخواه / گفتم که بی‌حجابی تقدیرم آرزوست) اقبال در ادامه بیت سوم می‌گوید، «باز همان قوم از من خواستند که آخرین آرزوی خودت را بگو، من در پاسخ به آنها گفتم که آخرین آرزوی من این است که می‌خواهم بدانم که بالاخره سرنوشت آینده جوامع مسلمان چه خواهد شد.»

ه - در بیت پنجم (از روزگار خویش ندانم جز این قدر / خوابم زیاد رفته و تعبیرم آرزوست)

آنچه که در ابیات فوق محمد اقبال می‌خواهد مطرح کند رابطه خودش (در آن شرایط پسا جنگ اول بین‌الملل و پسا فروپاشی خلافت عثمانی و پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه که باعث دو اردوگاهی شدن جهان بود) در آن شرایط در عرصه جنگ ضد استعماری و رهائی‌بخش جوامع مسلمان به عنوان پیشگام این جنبش عظیم رهائی‌بخش می‌باشد که عبارتند از:

الف - در بیت اول اقبال با طرح «مسلك شبیرم» به رویکرد امام حسین و عاشورا به عنوان استراتژی و رویکرد خودش تکیه می‌نماید (قابل ذکر است که شبیرم به معنای حسینم می‌باشد) بنابراین طرح تیر و سنان و خنجر و شمشیر در مصرع اول این بیات در چارچوب استراتژی و رویکرد امام حسین و عاشورا قابل تعریف می‌باشد نه بالعکس. حال سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود این است که چرا اقبال در چنان شرایط تندپیچ تاریخ جوامع مسلمین یعنی نیمه اول قرن بیستم بر رویکرد حسین و عاشورا تکیه می‌نماید؟ به عبارت دیگر محمد اقبال جوهر و مضمون عاشورای حسین را چگونه تعریف می‌کرده است که مطابق آن تشخیص می‌داده است که رویکرد عاشورائی حسین می‌تواند در آن شرایط برای جوامع مسلمان راه‌گشای استراتژی باشد؟ در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم، آنچنانکه اقبال در جاهای دیگر دیوان خود مطرح کرده است، جوهر و مضمون عاشورا برای او عبارتند از:

- ۱ - عاشورا کلید فهم قرآن است.
- ۲ - عاشورا نمایش شعار لا اله الا الله بوده است.
- ۳ - عاشورا صحنه نبرد عشق و عقل بوده است.
- ۴ - عاشورا ادامه نهضت تسلسلی حق طلبانه از ابراهیم خلیل تا حسین بوده است.
- ۵ - عاشورا نمایش جنبش ضد استبدادی برای همیشه تاریخ مسلمانان است.

بنابراین در این رابطه است که اقبال در بیت اول (تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست / با من بیا که مسلك شبیرم آرزوست) روش و رویکرد خودش را همان روش عاشورا و حسین تعریف می‌نماید؛ و این روش را به عنوان نسخه مبارزه برای جنبش‌های رهائی‌بخش مسلمانان در نیمه اول قرن بیستم تجویز می‌نماید.

اقبال آخرین تحلیلش در باب جوامع مسلمان نیمه اول قرن بیستم مطرح می‌کند و می‌گوید: «بزرگ‌ترین آفت جوامع مسلمانان است که به خواب رفته‌اند و من بیداری این جوامع مسلمان طلب می‌کنم تا خواب‌های خوش از یاد رفته گذشته را دوباره برای آنها تعبیر نمایم.»

و - در بیت ششم (کو آن نگاه ناز که اول دلم ربود / عمرت دراز باد همان تیرم آرزوست) اقبال به عشق پایدارش به پیامبر اسلام برمی‌گردد و از آن عشق تحت عنوان عشقی یاد می‌کند که در آغاز باعث هدایت او شده است و عشق به پیامبر اسلام اولین عشقی بوده است که دل اقبال را ربوده است؛ و لذا اقبال در پایان این غزل دوباره همان عشق به پیامبر اسلام را آرزو می‌نماید؛ و بزرگترین سرمایه وجودی خودش عشق به پیامبر اسلام می‌داند؛ و البته دلیل این امر همان است که آنچنانکه اقبال در اسرار خودی کلیات اشعار - ص ۱۵ - سطر ۱۷ می‌گوید: پیامبر اسلام:

در شبستان حرا خلوت گزید

قوم و آئین و حکومت آفرید

در دل مسلم مقام مصطفی است

آبروی ما ز نام مصطفی است

طور موجی از غبار خانه‌اش

کعبه را بیت الحرام کاشانه‌اش

کمتر از آنی زاوفاش ابد

کاسب افزایش از ذاتش ابد

بوریا ممنون خواب راحتش

طاق کسری زیر پای امتش

باری، محمد اقبال در این ابیات علت شیفته شدنش به پیامبر اسلام توضیح می‌دهد و می‌گوید پیامبر اسلام برای آن مدتی در غار حرا خلوت گزید تا جامعه بشری قرن هفتم میلادی را نجات بدهد و لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام توانست در فرایند پسا فافز حرائی خود سه کار بزرگ در جامعه آن روز بشر بکند: «امت مسلمان، آئین و دین اسلام تاریخی و حکومت و یا خلافت مسلمانان» و از اینجاست که اقبال در ابیات فوق نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید ابروی مسلمانان از نام پیامبر اسلام است و همه دستاوردهای تاریخی مسلمانان در تحلیل نهائی به جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام برمی‌گردد.

ج - سومین رکن رئالیسم دینی محمد اقبال، بازسازی عرفان مدرن او و زیر و رو کردن عرفان ۱۴ قرن گذشته

مسلمانان می‌باشد. بدون تردید اقبال در آغاز قرن بیستم در زمانی مبارزه رهائی‌بخش خودش در چارچوب پروژه بازسازی عملی و نظری از سرگرفت که تقریباً تمامی جوامع مسلمین از غرب و شمال آفریقا تا شرق آسیا گرفتار تصوف انحطاط‌زده شده بودند؛ و مع الوصف در همین رابطه بود که از همان زمانی که سیدجمال حرکتش شکست خورد حتی خود او با بازگشت به مصر مبارزه با تصوف‌گرایی منحنط مسلمانان، توسط تدریس کتاب «اشارات بوعلی» در دستور کار خود قرار داد. بدین ترتیب بود که محمد اقبال تصوف انحطاط‌زده بزرگ‌ترین آفت جوامع مسلمان در آن شرایط تندپیچ تاریخی تشخیص داد و جهت بازسازی آن تصوف و عرفان انحطاط‌زده مسلمانان بود که او در آغاز به ریشه‌یابی نظری آن انحطاط پرداخت و در چارچوب این ریشه‌یابی نظری انحطاط تصوف و عرفان مسلمانان در ۱۴ قرن گذشته بود که او به این حقیقت دست یافت که مشخصه اصلی عرفان چهارده قرن گذشته مسلمانان «قربانی شدن انسان در بستر رویکرد فناء فی الله می‌باشد» که عرفای مسلمان به عنوان هفتمین وادی مراحل سلک سلوک خود مطرح می‌ساختند.

البته محمد اقبال بر این باور بود که این نظریه اصلاً ریشه اسلامی نداشته است و برای اولین بار توسط نئو افلاطونی‌ها مطرح شده است و از یونان وارد رویکرد عرفا و تصوف مسلمانان شده است (که بدون استثناء تمامی عرفای ماقبل محمد اقبال به نظریه «فناء فی الله» به عنوان بستر رسیدن به خدا توسط نابود شدن بی‌نهایت کوچک در دل بی‌نهایت بزرگ اعتقاد داشتند) و به همین دلیل محمد اقبال در نوک پیکان پروژه بازسازی تصوف و عرفان گذشته مسلمانان با واژگون و برعکس کردن بسترهای نظری رویکرد «فناء فی الله» عرفای گذشته نتیجه گرفت که «به جای اینکه انسان با «فناء فی الله» در خدا برود، خدا می‌آید در انسان و در انسان جای می‌گیرد». در نتیجه همین تغییر رویکرد بود که (برعکس مشخصه عرفان گذشتگان که بر پایه «فناء فی الله» و نابود شدن انسان در خداوند استوار بود) «مشخصه اصلی و محوری عرفان محمد اقبال استقلال انسان می‌باشد».

باری، در این رابطه بود که محمد اقبال در پروژه بازسازی عرفان انحطاط‌زده ۱۴ قرن گذشته مسلمانان و بنیانگذاری عرفان مدرن خودش بر پایه استقلال انسان تمامی اندیشه‌های خودش در این رابطه بر پایه حفظ استقلال انسان در بستر خدائی شدن انسان تعریف می‌کرد. لذا از

اینجا بود که محمد اقبال عرفان مدرن خودش را «عرفان خودی» تعریف می‌کند و در وصف این «عرفان خودی» است که اقبال می‌گوید:

وجود کوهسار و دشت و در هیچ

جهان فانی، «خودی» باقی دگر هیچ

«بخود» گم بهر حقیق «خودی» شو

انا الحق گوی و صدیق «خودی» شو

از «خودی» طرح جهانی ریختند

دلبری با قاهری آمیختند

منکر حق نزد ملاً کافر است

منکر «خود» نزد من کافرتر است

پیکر هستی ز آثار «خودی» است

هر چه می‌بینی ز اسرار «خودی» است

وانمودن خویش را خوی «خودی» است

خفته در هر ذره نیروی «خودی» است

چون حیات عالم از زور «خودی» است

پس بقدر استواری زندگی است

بنابراین هسته مرکزی اندیشه‌های محمد اقبال نظریه «خودی» است. آنچنانکه در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که بدون فهم نظریه «خودی» محمد اقبال امکان شناخت اندیشه‌های محمد اقبال وجود ندارد. در خصوص فهم نظریه «خودی» محمد اقبال باید به این نکته عنایت داشته باشیم که اقبال در عرصه نظریه‌پردازی این مهم نه تابع اندیشه‌های عرفا و صوفیان گذشته تاریخ اسلام بوده است و نه تابع فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان در غرب و شرق بوده است، چرا که محمد اقبال خودش را ناقد جدی عرفا و فلاسفه گذشته مسلمان و غیر مسلمان می‌دانسته است و در این رابطه می‌گوید:

زهر نقشی که دل از دیده گیرد پاک می‌آیم

گدای معنی پاکم تهی ادراک می‌آیم

گهی رسم و ره فرزانی ذوق جنون بخشند

من از درس خردمندان گریبان چاک می‌آیم

بلکه آنچنانکه خود او می‌گوید آبشخور اولیه فهم این مهم برای او خود قرآن بوده است و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که اقبال کاشف نظریه «خودی» از قرآن بوده است و در این رابطه مهم‌ترین آیه‌ای از قرآن

که بستر کشف نظریه «خودی» برای محمد اقبال گردیده است، آیه ۱۱ سوره رعد «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» بوده است چرا که در این آیه قرآن به صراحت می‌گوید: «خداوند تغییری در جامعه انسانی ایجاد نمی‌کند مگر اینکه خود آن مردم در خودشان تغییر ایجاد نمایند» و همچنین آیه ۱۹ سوره حشر قرآن که می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ - از کسانی مباشید که خداوند را فراموش می‌کنند و در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا آنها خودشان را فراموش کنند.»

لذا در خصوص معنای «خودی» در نظر خود اقبال است که پروفیسور نیکلسون مستشرق بزرگ انگلیسی و مفسر و مصحح و شارح مثنوی مولوی در زمانیکه مشغول ترجمه «اسرار خودی» محمد اقبال از فارسی به انگلیسی بود در خصوص تعریف «خودی» در اندیشه‌های محمد اقبال دچار مشکل می‌گردد و در این رابطه نامه‌ای به محمد اقبال می‌نویسد و در این رابطه از او کمک می‌خواهد، محمد اقبال در نامه خود در تعریف «خودی» به نیکلسون می‌نویسد: «کلمه خودی به معنای وسیعی به کار رفته است و عالی‌ترین و راقی‌ترین شکل آن عبارت است از ایجاد ارزش‌ها و ایده‌ها و کوشش در راه تحقق دادن به آنها می‌باشد» لذا در چارچوب این تعریف از «خودی» است که اقبال در تفسیر آیه ۳۰ سوره بقره «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» می‌تواند انسان را موجودی بزرگ و خلیفه و نایب خداوند در زمین تبیین نماید؛ و برای «خودی» انسان اصالت وجودی قائل بشود و همه چیز را از «خودی» و «خودها» بداند و رمز بزرگ توحید را در وحدت همین «خودها» بشناسد و لذا در این رابطه است که محمد اقبال در چارچوب پروژه بازسازی عملی و نظری خود بزرگترین مانع خودآگاهی انسانی و اجتماعی و تاریخی جوامع مسلمان، به چالش کشیده شدن همین «خودی» خودشان توسط عرفان و فلسفه و کلام غیر قرآنی تعریف می‌کند، چرا او وقتی که به گذشته ۱۴ قرن تاریخ مسلمان نگاه می‌کرد، به درستی می‌دید که مسلمانان به موازات فراموش کردن «خودی»‌هاشان بود که به تصوف و عرفان و فلسفه یونانی و فریب و خرافات اسلام روایتی و اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام مداحی‌گری روی آوردند؛ و به عبارت دیگر با فراموشی «خودی»‌های حقیقی‌شان بود که «الینه شدند» و خودی‌های کاذب صوفیانه و عارفانه جایگزین آن خودی‌های حقیقی‌شان شد. *

ادامه دارد



حزب - دولت قرن بیستم، «تحقق سوسیالیسم از بالا توسط کسب قدرت سیاسی می‌باشد» که البته و البته همین رویکرد انحرافی باعث شکست سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی در دهه آخر قرن بیستم گردید.

ما می‌گوئیم مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و روند «کنترل اجتماعی سرمایه» علاوه بر اینکه آلترناتیو مناسبات سرمایه‌داری می‌باشد، آلترناتیو سوسیالیسم دولتی قرن بیستم و آلترناتیو سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم نیز هست.

خامسا ما می‌گوئیم مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و «کنترل اجتماعی سرمایه» خود عامل تحقق سوسیالیسم مورد اعتقاد محمد اقبال می‌باشد که بر سه پایه:

الف - آزادی یا دموکراسی.

ب - مساوات یا برابری.

ج - مسئولیت مشترک اجتماعی یا همبستگی اجتماعی استوار می‌باشد.

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۷)

ثالثاً در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای توسط «کنترل اجتماعی سرمایه‌های متعلق به کل جامعه» (به وسیله جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین و نهادینه شده در سندیکاها و اتحادیه‌ها و شوراها) به جای لغو مالکیت خصوصی از بالا توسط هیولای بوروکراسی دولت فاشیستی که بستر ساز طبقه جدید در جامعه جدید می‌شود، نه تنها کسب قدرت سیاسی از بالا توسط حزب طراز نوین به نمایندگی از طبقه کارگر در اولویت قرار نمی‌گیرد و نه تنها باعث پیوند حزب واحد کمونیست با دولت (که سنتز آن سیستم پلیسی و فاشیستی می‌باشد) نمی‌شود و نه تنها رویکرد خشونت و جنگ داخلی به عنوان تنها ابزار لغو مالکیت خصوصی مطرح نمی‌گردد و نه تنها حزب طراز نوین طبقه پیشاهنگ به نمایندگی از طبقه کارگر از بالا صاحب قدرت‌های سه مؤلفه‌ای نمی‌شوند و نه تنها دیکتاتوری پرولتاریا در غیاب پرولتاریا به عنوان شکل دولت جایگزین دیکتاتوری بورژوازی نمی‌گردد و نه تنها باعث سکتاریست طبقه کارگر در انقلاب سوسیالیستی در برابر گروه‌های اجتماعی زحمتکشان شهر و روستا نمی‌شود و نه تنها با اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف باعث ظهور طبقه‌ای جدید به نمایندگی از پرولتاریا نمی‌گردد و نه تنها سوسیالیسم در نظریه و اندیشه خاص یک طبقه نمی‌شود و نه تنها تمامی گروه‌های زحمتکشان شهر و روستا در معماری آن دخالت می‌کنند، بلکه مهمتر از همه اینکه در مدل دموکراسی سوسیالیستی توسط «کنترل اجتماعی بر سرمایه، کل جامعه به عنوان کنش‌گران اصلی جامعه سوسیالیستی مطرح می‌شوند.»

رابعاً در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، توسط اولویت «کنترل اجتماعی سرمایه‌های متعلق به جامعه» (به وسیله جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین به صورت خودسازمانده و دینامیک) از آنجائیکه نهادهای اجتماعی کنترل کننده سرمایه‌های جامعه از سندیکاها و اتحادیه‌ها و شوراها به صورت خودجوش از پائین تکوین پیدا می‌کنند، همین امر باعث می‌گردد تا در این مدل «تکوین سوسیالیسم از پائین مادیت پیدا کند» و بدین ترتیب است که در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «سوسیالیسم یک انتخاب است نه مولود جبر ابزار تولید» که البته و البته این انتخاب در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای همراه با کنترل اجتماعی سرمایه‌های جامعه، توسط نهادهای دموکراتیک خودجوش و خودسازمانده و مستقل تکوین یافته از پائین به صورت دموکراتیک انجام می‌گیرد.

یادمان باشد که وجه مشترک سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم و سوسیالیسم

- سطر ۳).

پروسس مدل دموکراسی سوسیالیستی نهادینه نمایند. ۱۴ - ما می‌گوئیم اصلاح دینی در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران جز از مسیر پروژه بازسازی اسلام تطبیقی محمد اقبال لاهوری ممکن نیست و دلیل این امر همان است که تنها محمد اقبال لاهوری بود که در چارچوب پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود اعلام کرد که: «کل دستگاه دینی باید از نو بازسازی بشود».

«وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳ - سطر ۱).

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود» (فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - سطر ۱).

سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه چرا محمد اقبال لاهوری شعار: «بازسازی کل دستگاه دینی در میان مسلمانان سر داد؟»

بدون تردید محمد اقبال در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم وقتی اسلام تاریخی را پس از چهارده قرن در برابر خود قرار داد، جز ویرانه‌ای از اسلام (تقلیدگرا و تکلیف‌گرا و تعبدگرای فقه‌های حوزه‌های فقهی و اسلام فلسفی تجردگرا و کلی‌اندیش و واقعیت‌گریز یونانی‌زده افلاطونی و ارسطویی و اسلام کلامی جبرگرای اشعری‌گری و اسلام عرفانی تصوف‌زده دنیاگریز و اختیارستیز هند شرقی) ندید؛ و لذا در این رابطه بود که محمد اقبال جهت بازگشت به اسلام قرآنی پیامبر اسلام راهی جز این در برابر خود ندید مگر اینکه اقدام به بازسازی تمامی ویرانه‌های اسلام تاریخی فقه‌های و فلسفی و کلامی و عرفانی بکند.

مدل مطرح شده توسط محمد اقبال جهت اصلاح دینی، عنوان «بازسازی» دارد که این مدل با مدل «احیاء» و مدل «به‌سازی» و مدل «نوسازی» متفاوت می‌باشد، چرا که منظور محمد اقبال از کاربرد مدل «بازسازی» (آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم) عبارت است از اینکه «اصول اساسی کل دستگاه دینی باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط

ساده‌ما می‌گوئیم مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و «کنترل اجتماعی سرمایه» به عنوان روند سوسیالیستی در این مدل، در این شرایط می‌تواند به عنوان یک شعار محوری باعث همبستگی و پیوستگی بین تمامی شاخه‌های جنبش خودجوش و خودسازمانده امروز جامعه بزرگ ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بشود.

سابعاً ما می‌گوئیم توسط این مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و روند سوسیالیستی توسط کنترل اجتماعی سرمایه‌های کل جامعه است که دیوار ۱۵۰ ساله بین دموکراسی و سوسیالیسم و بین سوسیالیسم از پائین و فرایند دموکراتیزه کردن جامعه از پائین برداشته می‌شود.

ثامناً ما می‌گوئیم که در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و روند سوسیالیستی توسط «کنترل اجتماعی سرمایه‌های جامعه بزرگ ایران» نهادینه شدن دموکراسی و سوسیالیسم به عنوان یک فرایند (نه یک نسخه تزریق شده از بالا) تنها توسط نهادهای اجتماعی تکوین یافته از پائین ممکن می‌باشد؛ و قطعاً و جزماً تا زمانی که این نهادهای جامعه مدنی تکوین یافته از پائین در جامعه شکل نگیرند، امکان تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد.

فراموش نکنیم که از سال ۹۶ یعنی دوران پسا انتخابات اردیبهشت دولت دوازدهم که رفته رفته جامعه ایران به ناتوانی جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبانه (از درون نظام مطلقه فقه‌های و به دست خود این نظام در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش و با شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» که در جریان خیزش دی‌ماه ۹۶ توسط جنبش دانشجویی مطرح گردید) پی برد جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده مطالباتی به صورت فراگیر اعتلا پیدا کردند. طبیعی است که همین جنبش‌های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر در پروسس حرکت و اعتلای خود می‌توانند نهادهای اجتماعی تکوین یافته از پائین جهت انجام



خود را با گذشته قطع کند از نو توسط اجتهاد در اصول و فروع بازسازی بشود» و لذا به همین دلیل است که اقبال پروژه بازسازی تطبیقی خود را از اجتهاد در کلام و در رأس آنها از بازسازی خدانشناسی مسلمانان آغاز کرد؛ و در ادامه بازسازی خدانشناسی مسلمانان در فصل دوم و سوم کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام بود که به بازسازی معاد و نبوت و وحی نیز پرداخت.

یادمان باشد که رویکرد تحول خواهانه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی محمد اقبال در جوامع مسلمین هم مانند رویکرد بازسازی فکری و اسلام تاریخی او مبتنی بر حرکت از پایه‌های و از پائین جامعه به بالا بود. لذا بدین ترتیب بود که اقبال جنبش‌های سیاسی و اجتماعی پایدار در جوامع مسلمین در گرو تکوین جنبش فرهنگی از پائین جامعه می‌دانست و در راستای دستیابی به همین جنبش فرهنگی بود که اقبال پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود را مطرح کرد؛ و بر این باور بود که بدون اصلاح دینی در چارچوب بازسازی کل دستگاه دینی امکان دستیابی به جنبش فرهنگی تکوین یافته از پائین در جوامع مسلمین وجود ندارد، به عبارت دیگر پروژه بازسازی محمد اقبال یک پروژه بازسازی دو مؤلفه‌ای «عینی» و «ذهنی» بود.

به این ترتیب که آنچنانکه محمد اقبال در عرصه نظری معتقد به بازسازی کل دستگاه دینی در جوامع مسلمین بود در عرصه عینی هم معتقد به بازسازی جوامع مسلمین از پائین توسط جنبش فرهنگی در راستای دستیابی به تحول اجتماعی و تحول سیاسی بود؛ و باز در این رابطه بود که محمد اقبال دو مؤلفه بازسازی ذهنی و بازسازی عینی خودش را در پیوند با هم تعریف می‌کرد.

ما می‌گوئیم هر گونه حرکت تحول خواهانه اجتماعی و سیاسی عمودی و افقی در جامعه بزرگ ایران در گرو تحول فرهنگی از پائین توسط اصلاح دینی در چارچوب پروژه بازسازی اسلام تطبیقی محمد اقبال لاهوری می‌باشد.

ما می‌گوئیم بدون پروژه بازسازی اسلام تطبیقی نمی‌توانیم به پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران دست پیدا کنیم.

ما می‌گوئیم بدون پروژه اصلاح دینی امکان دستیابی به پروژه جنبش فرهنگی یا تحول فرهنگی در جامعه ایران

وجود ندارد.

ما می‌گوئیم بدون جنبش فرهنگی امکان اعتلای جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی در جامعه ایران وجود ندارد.

ما می‌گوئیم دلیل موفقیت شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ در عرصه جنبش روشنگری ارشاد، تاسی او از محمد اقبال در عرصه استراتژی بود و به همین دلیل بود که شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ توانست در برابر گفتمان مسلط چریک‌گرائی مدرن بر جامعه ایران گفتمان جنبش روشنگری ارشاد خودش را به عنوان گفتمان مسلط درآورد.

ما می‌گوئیم انقلاب ضد استبدادی ۵۷ (اگر چه در فرایند تسلط گفتمان انحرافی ولایت فقیه به انحراف و انحطاط کشیده شد) اما خود این انقلاب که به لحاظ فراگیری اجتماعی شهر و روستا بزرگترین انقلاب مردمی قرن بیستم بود، خود معرف یک حقیقت بزرگ بود و آن اینکه گفتمان روشنگری ارشاد شریعتی بود که توانست به عنوان موتور محرکه این جنبش عظیم اجتماعی مادیت پیدا کند.

ما می‌گوئیم در جامعه امروز ایران هم تنها در چارچوب همان استراتژی محمد اقبال و شریعتی چه در عرصه اصلاح دینی و چه در عرصه تحول فرهنگی و چه در عرصه تحول اجتماعی و تحول سیاسی است که می‌توان به دستاوردهای پایداری دست پیدا کرد.

ما می‌گوئیم تز «اسلام منهای روحانیت» و تز «پروتستانیسیم اسلامی» و «تز تصفیه منابع فرهنگی» و «تز نجات اسلام قبل از مسلمین» که از ترزهای زیرساختی و محوری اندیشه‌های شریعتی می‌باشند، همه در چارچوب همان استراتژی بازسازی عینی و ذهنی محمد اقبال لاهوری قابل تعریف و تو صیف می‌باشند. آنچنانکه بدین ترتیب می‌توانیم در این رابطه داوری کنیم که خارج از استراتژی تحول خواهانه اقبال در عرصه عینی و ذهنی ما نمی‌توانیم به فهم این ترزهای محوری شریعتی دست پیدا کنیم.*

ادامه دارد

استحاله

«انسان در خود» به «انسان برای خود»

ثانیاً در مسیر «رهائی انسان از استثمار و استبداد و استحمار است که پیامبر اسلام بر پراکسیس سه مؤلفه‌ای باطنی، جامعه‌سازانه و طبیعی تکیه کرده است» که در خصوص «پراکسیس باطنی» از آنجائیکه جوهر این پراکسیس باطنی برای پیامبر اسلام همان «جوهر معراجی بوده است که (طبق گفته قرآن) خود پیامبر اسلام هم در چارچوب همین پراکسیس معراجی (در فاز ۱۵ ساله حرائی‌اش) توانسته بود به قَابِ قَوْسَیْنِ اَوْ اُدْنَى دَست پیدا کند.»

«وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ - مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ - وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ - عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ - ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ - وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ - ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ - فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ - فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ - مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ - أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ - وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ - عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ - إِذْ يَخْشَى السُّدْرَةَ مَا يَخْشَى - مَا رَآغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَى - لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى - سوگند به

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «هدف پیامبر از عبادات، روزه، نماز و حج این است که با پراکسیس وجودی ورزیدن در چارچوب معنای وجود، به خود معنا و هدف بدهیم» و «با این معنا و هدف شرایط برای استحاله انسان در خود، به انسان برای خود، فراهم بکنیم». بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه گرفت که «سوره قدر در قرآن داستان کشف معنا در جهان و در انسان» و یا «داستان کشف معنا در آفاق و وجود است.»

۷ - از آنجائیکه در رویکرد پیامبر اسلام «تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل آزادانه همگانی و اجتماعی می‌باشد» بدون تردید در راستای این «تکامل آزادانه فرد» (در دیسکورس پیامبر اسلام) است که می‌توان «انسان برای خود را در این رویکرد فهم کرد» و دریافت که «انسان برای خود» (در دیسکورس پیامبر اسلام و قرآن) همان انسان دست‌یافته به «تکامل آزادانه در بستر پراکسیس ورزیدن وجودی با عبادت و نماز و روزه و حج می‌باشد». نکته‌ای که در این رابطه باید در اینجا بر آن تاکید نمائیم اینک:

اولاً پیامبر اسلام در حرکت خود به صورت محوری، «بر رهائی انسان تکیه می‌کرد.»

«... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ... - تا طوق و بندی که به دست و پای آنها بسته شده بود از آنان بردارد» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - همانا ما پیامبران را با دلایل روشن و کتاب و ترازو به سوی مردم فرستادیم تا مردم را برای برپائی عدالت در جامعه‌شان بر آشوبانند و در این رابطه بود که آهن را که نیروی شدید در آن نهفته است و منافع بسیاری برای مردم دارد نازل کردیم تا خداوند معلوم کند که چه کسانی در غیبت رسول و خداوند، آن‌ها را در برپائی عدالت یاری می‌کنند آری، خداوند خودش هم عزیز است و هم نیرومند» (سوره حدید - آیه ۲۵).



ستارگان هنگامی که غروب می‌کنند - که هرگز پیامبر اسلام نه به خطا رفته و نه منحرف شده است - و هرگز هم از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید - چراکه آنچه که او می‌گوید به جز وحی‌ای که به وی می‌شود، چیز دیگری نمی‌باشد - همه این‌ها شدید القوی به او آموخته است - به خاطر عقلش به چنین مقامی دست یافته است - و در بلندترین افق جای گرفته است - و در آن افق بالا به خداوند نزدیک و نزدیک‌تر شده است - و تا آنجا بالا رفته است که بیش از دو کمان و یا کمتر با خدا فاصله ندارد - و لذا در آن افق بالا بود که به بنده خدا (محمد) وحی کرد، آنچه را که کرد - و در آن افق بالا قلب پیامبر آنچه را که صادق بود، دیده بود - با اینکه خداوند بر صداقت پیامبر اسلام شهادت می‌دهد، شما می‌خواهید با اصرار خود او را در آنچه دیده است در شک و تردید بیاندازید - با اینکه قبل از این، پیامبر اسلام یک بار دیگر هم دیده بود - در سدر منتهی - آنجائی که جنت الماوی آنجاست - آن هنگام که آنچه بر سدره منتهی احاطه داشت آن را پوشانده بود - چشم پیامبر اسلام نه به کجی گراییده بود و نه در دیدن طغیان کرده بود - چطور با اینکه چشم پیامبر اسلام آیات کبرای پروردگارش را دیده بود، دچار کژ بینی و طغیان شده باشد» (سوره نجم - آیات ۱ تا ۱۸).

باری، در این رابطه است که آنچنانکه محمد اقبال در عبارات فوق بر آن تکیه کرده است، «پراکسیس باطنی برای پیامبر اسلام جوهر تجربه دینی داشته است نه جوهر تجربه صوفیانه» برعکس «جوهر تجربه باطنی برای عارفان و صوفیان که پراکسیس باطنی برای آنها، جوهر صرف تجربه صوفیانه داشته است». عنایت داشته باشیم که در رویکرد معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی خندق موجود بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که «ایمان در دستگاه صوفیان فردی است» برعکس «ایمان در دستگاه قرآن و تجربه دینی پیامبر اسلام که یک ایمان اجتماعی می‌باشد» لذا در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد که «تجربه صوفیانه در راستای

دستیابی ایمان فردی، فقط برای خود عارف و صوفی می‌باشد.»

بدین ترتیب است که اقبال در عبارات فوق با نقل قول از عبدالقدوس گنگھی می‌گوید: «به خدا سو گند، اگر من به جای پیامبر اسلام می‌بودم، از معراج فردی بر نمی‌گشتم به طرف جامعه بشری و در همان مقام تکامل فردی خود می‌ماندم». در این رابطه است که محمد اقبال در عبارات فوق در ادامه نقل قول عبدالقدوس گنگھی می‌گوید: «تفاوت تجربه صوفیانه با تجربه دینی پیامبرانه در این است که صوفیان و عارفان رسالت جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازی و انسان‌سازی و تمدن‌سازی برای بشریت ندارند و تنها رسالتی که برای خود تعریف می‌نمایند، اینکه به فناء فی الله فردی دست پیدا کنند» اما «پیامبر بر پایه تجربه دینی خود (در فاز حرائی) به دنبال استحاله کردن ایمان فردی خود به ایمان اجتماعی توسط دو فرایند ۱۳ ساله انسان‌سازانه مکی و ۱۰ ساله جامعه‌سازانه مدنی می‌باشد» و توسط دستیابی به این «ایمان اجتماعی» است که از نظر محمد اقبال، «پیامبر اسلام برعکس صوفیان و عارفان می‌تواند به فرهنگ‌سازی و انسان‌سازی و جامعه‌سازی و حتی تمدن‌سازی دست پیدا کند» به عبارت دیگر اگر «پیامبر اسلام مانند صوفیان و عارفان نمی‌توانست ایمان فردی و عمودی و معراجی ۱۵ ساله فاز حرائی خودش را به ایمان اجتماعی بدل سازد، هرگز نمی‌توانست تکامل عمودی و فردی و معراجی خودش را به تکامل افقی و اسرائی (آنچنانکه در آیه اول سوره اسری مطرح شده است) متصل کند» و نمی‌توانست فاز حرائی ۱۵ ساله تجربه باطنی خود را به فاز ۱۳ ساله انسان‌سازانه مکی و فاز ده ساله جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه مدنی متصل نماید.

بدین خاطر در این رابطه است که از نظر محمد اقبال لاهوری تمام تلاش ۲۳ ساله پیامبر اسلام در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ۱۰ ساله مدنی بر این امر قرار داشته است تا «ایمان فردی محصول فاز حرائی خودش را



بدل به ایمان اجتماعی بکند» بر این مطلب بیافزائیم که در تحلیل نهائی «فونکسیون تجربه صوفیانه زندگی در خویشتن یا فرایند انسان در خود می‌باشد» در صورتی که «فونکسیون تجربه دینی زندگی برای دیگران یا فرایند انسان برای خود می‌باشد» بنابراین اگر بخواهیم به صورت فرموله شده، روش استحاله انسان در خود به انسان برای خود در اینجا تبیین نمائیم، باید بگوئیم که تنها مسیر استحاله انسان در خود به انسان برای خود، استحاله تجربه صوفیانه فردی به تجربه دینی اجتماعی می‌باشد و این یعنی مسیری از مولوی تا پیامبر اسلام نه مسیری از پیامبر اسلام تا مولوی.

آیات اولیه دو سوره مدثر و مزمل (که طبق نظر تقریباً تمامی مفسران عام و خاص جزء آیات اولیه‌ای بوده است که در مکه بر پیامبر اسلام نازل شده است) بیانگوی «تلاش پیامبر اسلام در استحاله ایمان فردی خود به ایمان اجتماعی در بستر پراکسیس جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه می‌باشد.»

«يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ - قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا - نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا - أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا - إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا - إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا - إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا - وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا - رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا - وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا - ای انسان در خود (اشاره قرآن در اینجا به فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر است و مزمل و مدثر در آیات اولیه مکی نازل شده بر پیامبر اسلام در وصف همان پراکسیس باطنی ۱۵ ساله فاز حرائی یا فرایند انسان در خود بودن پیامبر اسلام در آن فاز می‌کند لذا در اینجا قرآن خطاب به پیامبر اسلام می‌گوید: برای اینکه بتوانی به انسان برای خود و ایمان فردیت بدل به ایمان اجتماعی بشود) باید، پاره‌ای از شب به جز اندکی از آن، یا نصف آن و یا کمی کمتر از نصف و یا اندکی بر نصف بیفزای و برخیزی و با خواندن قرآن در آیات قرآن تأمل و تفکر بکنی و (با این پراکسیس

وجودی و آگزیستانسی) وجود خودت را برای کلام سنگین آینده آماده سازی، چراکه بهترین زمان برای ارزیابی نفسانی و تزکیه وجودی انسان، «خلوت‌های شب است». (ای پیامبر فراموش مکن) که روزها وقت تلاش است (زمان پراکسیس طبیعی و پراکسیس اجتماعی است و تنها شب‌های خلوت وقت پراکسیس باطنی و وجودی می‌باشد، پس ای پیامبر با سه پراکسیس طبیعی و اجتماعی و باطنی یا کار و مبارزه و عبادت در شبانه روز) ذکر خداوند بگو. همان خداوندی که پروردگار مشرق‌ها و مغرب‌های عالم است؛ و به جز او معبودی دیگر در جهان نیست. پس تو او را وکیل خود بگیر؛ و در برابر فشار دشمنان مسیرت صبر کن و اگر هم فاصله می‌گیری فاصله‌ای خوشایند و سازنده بگیر» (سوره مزمل - آیات ۱ تا ۱۰).

«يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ - قُمْ فَأَنْذِرْ - وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ - وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ - وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ - وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ - وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ - ای انسان در خود (آنچنانکه فوقا هم اشاره کردیم هم مدثر و هم مزمل توصیف پراکسیس ۱۵ ساله باطنی فاز حرائی پیامبر اسلام می‌کند، با بیان «انسان در خود» لذا در این آیات هم مثل آیات اولیه سوره مزمل که فوقا مطرح کردیم، برای دعوت «استحاله انسان در خود، به انسان برای خود» خطاب به پیامبر اسلام، قرآن می‌فرماید:) برخیز و انداز کن (عنایت داشته باشیم که «قم» در آیه دوم سوره مزمل، با «قم» در آیه دوم سوره مدثر که خطاب به پیامبر اسلام می‌باشد، از مضمون و جوهر متفاوتی برخوردار می‌باشند، چراکه «قم» در آیه دوم سوره مزمل «دعوت قرآن از پیامبر اسلام جهت پراکسیس دینی و وجودی و آگزیستانسی توسط عبادت در شب می‌باشد» اما «قم» در آیه دوم سوره مدثر خطاب به پیامبر اسلام «دعوت از او توسط قرآن برای انجام پراکسیس اجتماعی و انسانی انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه بشریت می‌باشد». لذا هرگز این دو «قم» یکسان نمی‌باشند هر چند که در چارچوب یک «پروسس سه فرایندی



کار، مبارزه و عبادت قابل تعریف می‌باشند) و با آن پروردگارت را تکبیر گوی و وجودت را از هر آلودگی پاک بدار (اشاره به همان لزوم استحاله وجودی پیامبر اسلام در عرصه سه پراکسیس بزرگ باطنی و اجتماعی و طبیعی می‌باشد که معلم کبیرمان شریعتی در جزوه خودسازی انقلابی خود به آن اشاره کرده است) و از عذاب‌ها دوری کن (و در برابر سختی‌ها مبارزه انسان‌سازانه و جامعه‌سازانه خودت) بر مردم منت مگذار؛ و تنها به خاطر پروردگارت صبر کن» (سوره مدثر - آیات ۱ تا ۷).

بنابراین آیات اولیه دو سوره مدثر و مزمل که جزء آیات اولیه نازل شده بر پیامبر اسلام بوده است، دلالت بر همین «رسالت پیامبر اسلام در راستای استحاله ایمان فردی به ایمان اجتماعی جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه می‌کند» مع الوصف، در چارچوب همین «استحاله ایمان فردی به ایمان اجتماعی یا استحاله تجربه فردی صوفیانه به تجربه انسانی - اجتماعی دینی بوده است که پیامبر اسلام از یکطرف توسط سه مؤلفه‌ای پراکسیس باطنی یا عبادت و پراکسیس اجتماعی یا مبارزه و پراکسیس طبیعی یا کار، در چارچوب تجربه دینی خودش، جهت رهایی و آزادی فردی انسان در راستای بسترسازی آزادی و رهایی انسان و اجتماع می‌کند» و از طرف دیگر توسط «عبادت» در اشکال مختلفی که خودش در فاز ۱۵ ساله حرائی تجربه کرده بود، در راستای همین «اجتماعی کردن ایمان فردی خود برای رهایی انسان در بستر جامعه‌سازی و فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی تلاش می‌نماید».

باری، در خصوص استحاله «ایمان فردی» به «ایمان اجتماعی» یکی از مکانیزم‌هایی که پیامبر اسلام بر آن تکیه و تاکید داشته است، همین «مناسک و عبادات و در رأس آنها نماز و روزه و حج بوده است» که هدف پیامبر از این سه رکن عبادات (نماز و روزه و حج) این بوده است که مسلمانان با تکیه جمعی و اجتماعی بر این سه رکن عبادات بتوانند توسط تجربه دینی

و پراکسیس کردن تطبیقی با آن، از «ایمان فردی صوفیانه و تجربه صوفیانه فاصله بگیرند و به سمت تجربه دینی و ایمان اجتماعی برای جامعه‌سازی رو بیاورند» لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «اگر ارکان سه گانه عبادت یعنی نماز و روزه و حج توسط پراکسیس دینی نتواند ایمان فردی مسلمانان را به ایمان اجتماعی در راستای جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه فونکسیون تغییر بدهد، هدف پیامبر از این سه رکن عبادات نماز و روزه و حج حاصل نشده است.»

پر واضح است که آنچنانکه فوقا هم اشاره کردیم، «نه عبادت دگماتیست فقیهانه حوزه‌های فقهی که بر سه پایه تقلید و تکلیف و تعبد کورکورانه استوار می‌باشد» و «نه عبادت انطباقی که بر مشاهده صرف ذهنی استوار است»، هرگز نمی‌تواند در راستای اهداف پیامبر اسلام (که همان استحاله ایمان فردی به ایمان جمعی جهت اجتماعی‌سازی و فرهنگ‌سازی و انسان‌سازی می‌باشد) دارای فونکسیون مثبت باشد.*

ادامه دارد



رویکرد

«سبیه عمومی و اجتماعی و تحول خواهانه»

امام علی در نهج البلاغه

من داده شود تا خدا را با ظلمی به جهت کشیدن پوست جوی از دهان مورچه‌ای معصیت کنم، هرگز چنین خطایی را مرتکب نگردم و قطعی است که این دنیای شما در نزد من پست‌تر است از برگی در دهان ملخی که آن را می‌جود و می‌شکند. علی را چه کار با نعمت‌های دنیوی که فانی می‌شود و لذتی که پایدار نخواهد ماند، پناه می‌بریم به خدا از به خواب رفتن عقل و زشتی لغزش‌ها و همواره یاری از او می‌طلبیم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۲۲۴ - ص ۳۴۷ - سطر ۱۰).

باری از آنجائیکه نهج البلاغه محصول تکامل وجودی امام علی می‌باشد و نهج البلاغه آئینه نمایش وجودی خود امام علی می‌باشد، حال سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه از آئینه نهج البلاغه چه خودویژگی‌هایی برای وجود خود امام علی می‌توان فهم کرد؟ در پاسخ به این سؤال است که باید بگوئیم که: اگر تمام نهج البلاغه را بخواهیم در چارچوبی فشرده فرموله نمائیم، بدون تردید تمام تلاش امام علی چه در خطبه‌ها و چه در نامه‌ها و چه در کلمات قصار در راستای تبیین چهار رابطه انسان می‌باشد که این چهار رابطه عبارتند از:

- ۱- رابطه انسان با خودش.
- ۲- رابطه انسان با خدا.
- ۳- رابطه انسان با جهان و هستی.

«وَ أَكْرِمَ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَافَتَكَ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاصَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا - پسرم، جان و روان خودت را اگر ایمی بدار و از هر کار دنی و پست محترم بدار هر چه را که از دست بدهی قابل جایگزین است مگر یک چیز که اگر از دست بدهی قابل جایگزین نیست و آن خودت هستی، یعنی همان نفس و جان و روح که در صورت از دست دادن قابل جایگزین نیست» (نهج البلاغه - نامه ۳۱).

بر این مطلب اضافه کنیم که امام علی این «کرامت انسانی در رویکرد اخلاقی خود هم برای فرد می‌خواهد و هم برای جامعه».

«وَ قَالَ: وَ قَدْ لَقِيَهُ عِنْدَ مَسِيرِهِ إِلَى الشَّامِ دَهَاقِينَ الْأَنْبَارِ فَتَرَجَّلُوا لَهُ وَ اسْتَدُّوا بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ: مَا هَذَا الَّذِي صَنَعْتُمُوهُ فَقَالُوا خُلِقْنَا مِنْ نَعْظَمٍ بِهِ أُمَرَاءَنَا فَقَالَ وَ اللَّهُ مَا يَنْتَفِعُ بِهَذَا أَمْرًاؤُكُمْ وَ إِنُّكُمْ لَتَشُقُّونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ فِي دُنْيَاكُمْ وَ تَشُقُّونَ بِهِ فِي آخِرَتِكُمْ وَ مَا أَحْسَرَ الْمَسْئَةَ وَرَاءَهَا الْعِقَابُ وَ أَرْيَحُ الدَّعَةَ مَعَهَا الْأَمَانُ مِنَ النَّارِ - روزی امام علی وارد شهر انبار شد، کشاورزان شهر به استقبالش شتافتند، هنگامی که مرکب امام علی به راه افتاده بود کشاورزان در جلو مرکب امام علی سینه خیزان شروع به دویدن کردند تا بدین ترتیب ارادت و خلوص خود را اظهار نمایند. امام علی به یکباره مرکب خود را نگه داشت و از آنان پرسید، چرا می‌دوید؟ و این چه کاری است که شما انجام می‌دهید؟ آنان در پاسخ به امام علی گفتند این یک نوع احترام است که ما در باره امیران و ملوک انجام می‌دهیم و این سنت مرسوم است که از دیرگاه در میان ما معمول می‌باشد. امام علی در پاسخ به آنها فرمود که این کار شما را در دنیا به رنج و زحمت می‌افکند و در آخرت به شقاوت و بدبختی می‌کشاند. همیشه از این نوع کارها است که شما را سست و زبون می‌سازد خودداری کنید چون این عمل فایده و نتیجه‌ای به حال شما و افراد مورد نظر شما ندارد و چیزی که نتیجه و فایده‌ای نداشته باشد، انجام آن روا نیست» (نهج البلاغه صبحی الصالح - باب کلمات قصار - شماره ۳۷ - ص ۴۷۵ - سطر ۲ به بعد).

و باز در رابطه با همین محور عدالت در رویکرد به اخلاق امام علی است که او در نهج البلاغه می‌فرماید:

«وَ اللَّهُ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتِ أَفْلَاكِهَا عَلَى أَنْ أَعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمَلَةٍ أَسْلُبَهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ وَ إِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لَأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي قِمْرٍ جَرَادَةٍ تَقْضُمُهَا مَا لِعَلِيٍّ وَ لِنَعِيمٍ يَفْتَى وَ لَذَّةٍ لَا تَبْقَى نَعُودُ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وَ قُبْحِ الزَّلِيلِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ - سوگند به خدا، اگر تمامی اقالیم هفتگانه دنیا با آنچه زیر آسمان‌های آنهاست به

۴ - رابطه انسان با هم نوع خودش .

با تبیین این چهار رابطه انسان در نهج البلاغه توسط امام علی است که او تلاش می‌کند که آنچنانکه محمد اقبال لاهوری در کتاب بازسازی فکر دینی مطرح می‌کند به سه سؤال مشترک همه انسان‌ها پاسخ بدهد .

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان. آزادی روحانی فرد و اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۵ - سطر ۱۲).

در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که تمام تلاش امام علی در نهج البلاغه بر آن است که با تبیین چهار رابطه انسان با خودش و انسان با خدا و انسان با جهان و انسان با جامعه به سه نیاز مشترک همه انسان‌ها (که به قول محمد اقبال عبارتند از تفسیر روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد توسط از میان برداشتن تمامی واسطه‌های بین خداوند انسان، اصول اساسی دارای تأثیر جهانی) که در این گفتمان ما آن را ایدئولوژی می‌خوانیم) پاسخ بدهد. باری به این ترتیب است که در اینجا ما باید بینیم که امام علی در نهج البلاغه چگونه در چارچوب تبیین چهار مؤلفه فوق برای انسان، تفسیر روحانی از جهان و حذف رابطه‌های بین انسان و خداوند و اصول اساسی و دارای تأثیر جهانی که در رویکرد ما همان ایدئولوژی می‌باشد حاصل می‌کند.

در این رابطه نخست باید عنایت داشته باشیم که در نهج البلاغه «امام علی تمام تلاشش بر این امر قرار دارد تا همه این سه مؤلفه در چارچوب پیوند انسان با بی‌نهایت تعریف نماید» به عبارت دیگر امام علی در نهج البلاغه تلاش می‌کند تا «با تبیین رابطه انسان با بی‌نهایت هم تفسیری روحانی از جهان - آنچنانکه محمد اقبال می‌خواهد - ارائه بدهد و هم به حذف واسطه‌های بین انسان و خدا - آنچنانکه محمد اقبال می‌پسندد - و هم اصول اساسی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماعی را بر مبنای روحانی تعریف می‌نماید»، در عرصه عمل و نظر تبیین نماید؛ و شاید در تحلیل نهائی خروجی نهج البلاغه برای ما این باشد که از «نگاه امام علی پیوند انسان با بی‌نهایت نه تنها ممکن می‌باشد بلکه لازمه تبیین رابطه انسان با خدا و جهان و خودش و جامعه می‌باشد» به عبارت دیگر در رویکرد امام علی در نهج البلاغه «تنها در چارچوب پیوند با بی‌نهایت

است که هم می‌توان چهار رابطه فوق را تبیین کرد و هم می‌توان به سه نیاز همه انسان‌ها - آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید - دست پیدا کرد.»

حال در این رابطه سؤال دیگری در اینجا قابل طرح است و آن اینکه اگر پیوند با بی‌نهایت برای انسان‌ها ممکن می‌باشد و انسان‌ها می‌توانند با بی‌نهایت پیوند پیدا نمایند و اگر این پیوند با بی‌نهایت پاسخگوی نیازمندی‌های مشترک همه انسان‌ها توسط تفسیر روحانی از جهان و حذف واسطه‌های بین انسان و خدا و اصول اساسی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه می‌کند، حال در این جا و در این رابطه سؤال بسیار مهمی که قابل طرح است، اینکه چگونه این پیوند با بی‌نهایت برای انسان امکان‌پذیر می‌باشد؟

محمد اقبال در فصل هفتم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان «آیا دین ممکن است؟» تلاش می‌کند تا به این سؤال فربه پاسخ بدهد.

«چون به صورت کلی سخن گفته شود، حیات دینی را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد ۱- دین اعتقادی، ۲- دین معرفت‌اندیش، ۳- دین تجربی یا دین اکتشافی، در دین اعتقادی حیات دینی مانند نظم و انضباطی است که فرد یا قومی آن را به صورت یک فرمان غیر مشروط می‌پذیرد، بی‌آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشد. ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی دین اعتقادی چندان نتیجه‌ای برای فرد و قوم ندارد. در دین معرفت‌اندیش، حیات دینی (برعکس دین اول) فرمانبرداری کامل از نظم و انضباط از دینی است که در آن فهم عقلی انضباط و سرچشمه نهایی قدرت و اعتبار آن حاصل می‌شود. در دین معرفت‌اندیش، حیات دینی متوجه اساس و شالوده خود در نوعی مابعدالطبیعه می‌شود که پیدا کردن نظری منطقی نسبت به جهان است و خدا هم جزئی از آن به شمار می‌رود. در دین تجربی و وجودی و آگزیستانسی (یا نوع سوم دین) تجربه دینی (یا روانشناسی) جانشین مابعدالطبیعه (دین معرفت‌اندیش و یا دین اعتقادی نوع اول و دوم دین) می‌شود، حیات دینی در دین تجربی، به صورت آرزوی پیوند مستقیم با بی‌نهایت (یا حقیقت مطلق) مادیت پیدا می‌کند. دین در نوع دین تجربی به صورت جذب شخصی حیات و قدرت درمی‌آید و بدین ترتیب است که دیندار تجربی شخصیت آزاد پیدا می‌کند و البته شخصیت آزاد دیندار تجربی از طریق رهایی از قید و بندهای شریعت حاصل نمی‌شود

بلکه تنها از طریق کشف بی‌نهایت یا اکتشاف سرچشمه نهائی شریعت در اعماق خودآگاهی خاص خودش حاصل می‌شود. بنا به گفته یک صوفی مسلمان: فهم قرآن برای مسلمان ممکن نیست، مگر آن زمانی که این کتاب به همان صورتی که بر پیامبر اسلام وحی شده است، برای مؤمن نیز حالت وحی پیدا کند. در سوالی که عنوان این گفتار است (آیا دین ممکن است؟) مقصود من دین تجربی یا دین به این معنای سوم می‌باشد. متأسفانه دین تجربی توسط عرفای مسلمان به نام نامیمون باطنی‌گری شناخته شده است (که امری غلط می‌باشد، چراکه دین تجربی غیر از دین باطنی عرفا است و تجربه باطنی عرفا و اهل تصوف غیر از تجربه دینی پیامبرانه است، مشکل عرفا و اهل تصوف در این است که آنها) چنان فرض می‌کنند که این صورت از دین (تجربه باطنی) نماینده طرز فکری مبتنی بر انکار حیات و انکار واقعیات است که در طرف مخالف چشم‌انداز کاملاً تجربی و اختیاری زمان ما قرار گرفته است. (به عبارت دیگر مشکل عرفا و اهل تصوف این است که در چارچوب تجربه باطنی و توجه به درون واقعیات برون از خویش را یا نفی می‌کنند و یا نادیده می‌گیرند و اصلاً به واقعیات خارج از خویش عنایتی نمی‌کنند و پیوسته به پیامبر اسلام اشکال می‌گیرند که چرا از معراج خود به سوی جامعه و جهان خارج از خود حرکت کرد) ولی دین برتر (همان دین تجربی و دین نوع سوم) که هدف آن تنها پیوند با بی‌نهایت می‌باشد و تنها در جستجوی حیات برتری می‌باشد، اصولاً جوهر تجربی دارد و مدتها پیش از آنکه علم به ضرورت تجربه پی ببرد، دین تجربی به ضرورت تجربه پی برده بود و در این رابطه است که تجربه دینی می‌توان کوششی اصیل برای تصفیه خودآگاهی بشری تعریف کرد؛ و به این اعتبار است که تجربه دینی (دین تجربی) با همان اندازه نقادی به سطح تجربه خود می‌نگرد که طبیعی‌گری (و یا تجربه‌گرایی علمی و طبیعی) به سطح تجربه خود نگران است. چنان که می‌دانیم، کانت نخستین بار این سؤال را مطرح کرد که: آیا مابعدالطبیعه یا متافیزیک ممکن است؟ وی (کانت در پاسخ به این سؤال خود) جواب منفی می‌دهد (و می‌گوید شناخت مابعدالطبیعه و یا متافیزیک برای بشر ممکن نیست) برهان کانت (در باب اینکه چرا شناخت مابعدالطبیعه برای انسان ممکن نمی‌باشد این است که) گوناگونی حواس باید جامع بعضی از شرایط صوری باشد تا از آن شناخت و معرفت حاصل بشود، مفهوم شیء فی نفسه (یا شیء آنچه‌آنکه هست) فکری محدود کننده بیش نیست.

عمل آن تنها جنبه تنظیمی دارد؛ و اگر متناظر با اندیشه فعلیتی وجود داشته باشد، این فعلیت در خارج مرزهای تجربه قرار می‌گیرد، بنابراین وجود آن را نمی‌توان عقلاً اثبات کرد (به عبارت دیگر کانت در تبیین پاسخ نفی توان شناخت مابعدالطبیعه توسط بشر می‌گوید، دلیل این امر به خاطر غیر تجربی بودن امکان شناخت مابعدالطبیعه است و همین غیر تجربی بودن مابعدالطبیعه است که عقلاً نمی‌توان مابعدالطبیعه را اثبات کرد) این حکم کانت (در باب نفی شناخت مابعدالطبیعه) را به آسانی نمی‌توان پذیرفت، چرا که با توجه به پیشرفت‌هایی که علم تجربی و طبیعی بشری تا کنون کرده است از قبیل اینکه:

۱- ماده عبارت است از موج نورانی انبار شده،

۲- جهان همچون اندیشه فعلیت یافته می‌باشد،

۳- متناهی بودن مکان و زمان،

۴- اصل نامعینی‌گری هایزنبرگ در باره امور طبیعی، می‌توان داوروری کرد که طرح یک خداشناسی استدلالی به همان اندازه که کانت می‌پنداشته است، ممکن می‌باشد. ولی طرح خداشناسی استدلالی مورد نظر کانت برای مقصود فعلی ما در اینجا ضرورت ندارد تا به تفصیل وارد بحث آن بشویم؛ و اما در مورد شیء فی نفسه (یا شیء آنچه‌آنکه هست، آنچه‌آنکه کانت می‌گوید) به علت واقع بودن آن در آن سوی مرزهای تجربه، از دسترسی عقل محض به دور است، این حکم کانت، تنها وقتی می‌توان پذیرفت که این اصل را قبول داشته باشیم که هر امر تجربی که در سطحی غیر از سطح متعارف علوم حسی باشد، غیر ممکن است، بنابراین (در پاسخ به کانت) ابتدا باید مشخص کنیم که آیا تنها سطح متعارف تجربی حسی است که وسیله رسیدن ما به معرفت می‌شود؟ و آیا غیر از سطح متعارف تجربه حسی، سطحی دیگر تجربی برای شناخت معرفت وجود ندارد؟ تصویری که کانت از شیء فی نفسه (شیء آنچه‌آنکه هست یا نومن) و شیء لنفسه (شیء آنچه‌آنکه می‌نماید، یا فنومن) دارد تا حد زیادی در تعیین کیفیت و خصوصیت سؤال وی از امکان مابعدالطبیعه مؤثر بوده است. ولی اگر وضعی که کانت فهمیده بود عوض بشود، چه پیش خواهد آمد؟*

ادامه دارد



تبیین «دین پیامبرانه» در مسیر



«جنبش رهائی بخش بشریت»

پیامبر اسلام

برای رسیدن حکم پروردگارت صبر کن و چون یونس نباش که دلگیر و خشمگین ندا کرد - اگر نبود که نعمت الهی شامل حالش گردید او با حالتی نکوهیده در بیابان بی‌سقف می‌افتاد - ولی پروردگارش او را برگزید و از صالحینش کرد - و محققا این‌ها که نسبت به حرکت تو کافر شده‌اند وقتی که چشمشان به صورت توست و گوش‌هایشان به شنیدن پیام توست آنچنان از تو خشم دارند که انگار با چشم‌هایشان می‌خواهند تو را تیر بزنند و خطاب به تو می‌گویند او مجنون است - در حالی که قرآن نیست مگر تذکر برای عالمیان» (آیات ۳۴ تا ۵۲ - سوره قلم).

شرح واژگان:

- ۱ - مراد از مسلمین کسانی هستند که تسلیم فرمان خدایند.
- ۲ - کلمه «تَخَرُّ» و «اِخْتِيَار» که یکی از باب تفاعل و دیگری از باب افتعال است به یک معنا می‌باشد.
- ۳ - کلمه «أَيْمَانٌ» جمع یمین است که به معنای سوگند می‌باشد.

«إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ - أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ - مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ - أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ - إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ - أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِاللَّغَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ - سَلِّمُوا إِلَيْهِمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ - أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ - يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتِطِيعُونَ - خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ - فَذَرْنِي وَمَنْ يَكْذِبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ - وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ - أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ - أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ - فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ - لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُ رِعْمَةً مِنْ رَبِّهِ لَئِنْبَدَّ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ - فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ - وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ - وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ - محققا برای اهل تقوی نزد پروردگارشان باغ‌های نعمت وجود دارد - آیا ما مسلم و مجرم را در یک درجه قرار خواهیم داد؟ - شما را چه می‌شود که چنین حکمی می‌کنید؟ - آیا شما کتابی دارید که از آن چنین پیامی می‌گیرید؟ - آیا خدا شما را سوگلی خودش انتخاب کرده است؟ - آیا شما برعهده ما قسمی دارید که در قیامت برای شما استثناء قائل بشویم؟ - ای پیامبر از ایشان بپرس که آن قائد و رهبری که از طرف آنها آمده و با ما سوگند نامه امضا کرده کیست؟ آیا این‌ها شرکائی برای خداوند در جهت شفاعت از آنها در قیامت دارند؟ اگر راست می‌گویند این شرکاء را معرفی کنند - آن روز که پاچه‌ها را باید بالا زد و هر کسی جز با عمل دنیایش کاری نمی‌تواند انجام بدهد و خلق به سجده دعوت می‌شوند اینان نمی‌توانند سجده کنند - در آن روز به علت اینکه اینان در دنیا که سالم بودند وقتی که دعوت به سجده می‌شدند عمل نمی‌کردند آثار ذلت و مسکنت و بیچارگی از تمام وجود آنها پیدا و آشکار می‌شود - ای پیامبر کیفر کسانی که حرکت تو را تکذیب می‌کنند به من واگذار تا در این دنیا از راهی که خودشان نمی‌فهمند تدریجا آنها را به سوی عذاب بکشانیم - ما به ایشان مهلت می‌دهیم چراکه کید و مکر ما حکیمانه و ماهرانه است - مگر تو از ایشان برای رسالت مزدی خواسته‌ای که بر دوش‌شان سنگینی بکند؟ - و یا اینها عالم به غیب و تعیین کننده سرنوشت هستند؟ - پس ای پیامبر تو

۲۰ - «مَذْمُومٌ» از «ذم» است که مقابل مدح معنی می‌دهد.

۲۱ - «زُلُقٌ» به معنای زلل و لغزش است.

۲۲ - «ازلاق به ابصار» در اینجا به معنای آن است که وقتی مخالفین راه تو قرآن را از تو می‌شنوند با نظری سرشار از کینه و خشم به تو نظر می‌کنند به طوری که می‌خواهند با همان نگاهشان تو را بکشند.

باری آنچه از آیات ۳۴ تا ۵۲ برای ما قابل فهم است اینکه در سوره قلم که از جمله سور مکی می‌باشد و در اوایل بعثت پیامبر اسلام نازل شده است، از آنجائیکه در فرایند ۱۳ ساله مکی جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام (آنچنانکه در درس‌های گذشته قرآن مطرح کردیم) صف‌آرایی بین طرفداران پیام پیامبر اسلام با مخالفین این پیام بالعکس فرایند ده ساله مدنی صورت «نظری و آگاهی‌بخش» داشته است (بطوریکه در ۱۳ سال مکی مسلمانان در برابر شکنجه و سرکوب مخالفین حتی مجوز دفاع از خود هم نداشتند و دفاع آنها تنها صبر و مقاومت در برابر فشارهای مخالفین پیام پیامبر بوده است) لذا در این رابطه است که در فرایند ۱۳ ساله مکی تمام تلاش قرآن و پیامبر اسلام بر این امر قرار داشته است تا حتی مبارزه و صف‌بندی با مخالفین پیام پیامبر اسلام هم به صورت نظری و آگاهی‌بخش در آیات قرآن مطرح بشود که البته جوهر و مضمون سوره قلم در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد، چراکه در این سوره پس از اینکه در آغاز سوره قلم توسط سه سوگند مرکب و قلم و نوشته «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» مضمون و جوهر حرکت پیامبر اسلام را (که همان پیام آگاهی‌بخش در بستر جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام است) مطرح می‌کند.

از آیه ۲ سوره قلم تا آیه ۵۲ که آخرین آیه این سوره می‌باشد در باب برخوردهای مخالفین با پیام پیامبر و همچنین برخورد نظری قرآن و پیامبر اسلام با مخالفین پیام و حرکت رهائی‌بخش او سخن می‌گوید. لذا در همین رابطه است که قرآن در آیات سوره قلم تلاش می‌کند تا به صورت تئوریک و نظری فونکسیون مخالفت مخالفین پیام پیامبر اسلام را تبیین نماید و در

۴ - کلمه «بلوغ» که کلمه بالغه اسم فاعل آن می‌باشد به معنای رسیدن به انتهای کمال است.

۵ - «أَيْمَانٌ بِالْعَهَّةِ» به معنای سوگندهایی است که تاکید را به نهایت رسانده باشد.

۶ - «رَعِيمٌ» به معنای کسی است که قائم به امری و متصدی انجام آن باشد.

۷ - «يَوْمٌ» ظرفی است متعلق به فعلی تقدیری مثل اذکر بیاد آر.

۸ - «يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ» در آیه مربوطه که به معنای کشف از ساق می‌باشد. نهایت درجه شدت را می‌رساند چون وقتی انسان به سختی دچار زلزله و یا سیل و یا گرفتاری دیگر می‌شود شلوار را بالا کشیده و کمر را می‌بندد تا بهتر و سریع‌تر تلاش نماید.

۹ - «يَوْمٌ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ» روزی که شدت امر به نهایت می‌رسد.

۱۰ - «استدراج» که مصدر فعل «نَسْتَدْرِجُهُمْ» است به این معناست که درجه کسی را به تدریج پائین بیاورند.

۱۱ - «املاء» که فعل «املی» از آن مشتق شده است به معنای مهلت دادن است.

۱۲ - «کید» به معنای حيله‌گری است.

۱۳ - «مَتِينٌ» به معنای قوی و محکم است.

۱۴ - «مُعْزَمٌ» به معنای غرامت است.

۱۵ - «اثقال» به کسر همزه به معنای تحمیل ثقل است.

۱۶ - «حُوتٌ» به معنای ماهی است.

۱۷ - «مَكْظُومٌ» از مصدر «كظم» غیظ است که به معنای فرو بردن خشم است.

۱۸ - «تَدَارَكٌ» به معنای رسیدن و پیوستن به چیزی است.

۱۸ - «نُبْدٌ» به معنای پرت کردن و دور انداختن است.

۱۹ - «عَزَاءٌ» به معنای زمین لخت و بدون سقف و یا گیاه است.

این رابطه است که قرآن فونکسیون مخالفت مخالفین پیام پیامبر اسلام را به دو قسم تقسیم می نماید:

اول فونکسیون این دنیائی مخالفت مخالفین پیام مطرح می کند.

دوم فونکسیون آخرتی مخالفت مخالفین پیام پیامبر اسلام تبیین می نماید.

هر چند که در خصوص فونکسیون این دنیائی مخالفت مخالفین با پیام پیامبر اسلام در آیه ۵ سوره قلم با بیان «فَسْتَبْصِرُ وَيَصْبُرُونَ» - به زودی هم توای پیامبر و هم مخالفین راه تو خواهند دید» که البته در ادامه آن آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم آتش فونکسیون این دنیائی پیام پیامبر اسلام بر علیه مخالفین راه او از مسیر خودآگاه سازی توده ها (آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید هم آمده است) تبیین می نماید، چراکه آنچنانکه در جریان قصه صاحبان باغ (که از آیه ۱۷ تا آیه ۳۳ سوره قلم آمده است) دیدیم تمامی تلاش مخالفین پیام بر این امر قرار دارد تا توده ها را از قدرت محروم کنند و همچنین فشار آنها بر پیامبر اسلام برای آن بود تا پیامبر را مجبور کنند که از آگاه سازی و حمایت پائینی های جامعه دست بردارد.

باری در این رابطه است که قرآن از آیه ۲ تا آیه ۵۲ سوره قلم به تبیین نظری فونکسیون دو گانه دنیائی و آخرتی مخالفت مخالفین پیام پیامبر می پردازد. البته آنچنانکه در آیه ۳۳ سوره قلم دیدیم (كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْآخِرَةُ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) پس از پایان قصه صاحبان باغ که در آن قصه قرآن به شرح فونکسیونی این دنیائی مخالفت مخالفین پیام و حرکت پیامبر اسلام پرداخته است و در این قصه خودآگاهی توده ها را به عنوان عامل این دنیائی عذاب صاحبان باغ یا مخالفین حرکت و پیام پیامبر اسلام مطرح می نماید فوراً در این رابطه قرآن با مخالفین حرکت نظری و عملی پیامبر اسلام اتمام حجت می کند و می فرماید آنچه که این مخالفین پیام پیامبر اسلام در این دنیا دریافت می کنند در برابر عذاب آنها در آخرت ناچیز است و در ادامه همین طرح موضوع در آیه ۳۳ است که در آیه ۳۴ سوره قلم ابتدا با بیان «إِنَّ

لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ النَّعِيمِ - محققا متقین نزد پروردگار در آخرت از جنات نعمت برخوردار می باشند» پس از موضع گیری آخرتی نسبت به موافقین و طرفداران پیام پیامبر اسلام و پس از اینکه در آیه ۳۵ سوره قلم با طرح سؤال به صورت استفهام انکاری (أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ - آیا تسلیم شدگان در برابر پیام الهی با مجرمان یا مخالفین این پیام مساوی هستند؟) سرفصل جدیدی در آیات سور قلم باز می کند.

مع الوصف از آیه ۳۶ تا آیه ۵۲ به تبیین عذاب آخرت برای سد کنندگان راه حق و حقیقت جامعه انسانی می پردازد آنچه که در این رابطه قابل توجه می باشد اینکه هرگز نباید بین پاداش و عذاب دنیا و آخرت دیوار چین ایجاد بکنیم چرا که ایجاد دیوار چین بین دنیا و آخرت باعث می گردد تا رابطه دنیا و آخرت به صورت دو پدیده جدا از هم تصور بکنیم در حالیکه که این جداسازی بین دنیا و آخرت باعث به چالش کشیده شدن توحید (که از اصول مسلم قرآن و جهان بینی پیامبر اسلام می باشد) می شود.

یادمان باشد که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم اصول محوری جهان بینی توحیدی پیامبر اسلام بر وحدت بین:

- ۱- دنیا و آخرت.
- ۲- ایده و ماده.
- ۳- روح و بدن.
- ۴- دل و دماغ یا عقل و عشق، استوار می باشد. *

ادامه دارد

