

اعلان «جنگ جدید سرد» میان چین و آمریکا و رقابت «امپریالیستی و سرمایه‌دارانه» چین و آمریکا در کشور ایران

سر مقاله

بدون تردید برای شناخت «پدیده امپریالیسم» و سیر تکوین و رشد و پیچیدگی آن از آغاز تا کنون:

اولاً باید از «ایدئولوژی و مدل‌های تئوریک» فراتر برویم، چراکه در چارچوب منظومه‌های معرفتی معلمان کبیرمان شریعتی و اقبال، «رویکرد دیالکتیکی، به خصوص در شناخت پدیده‌های انسانی و تاریخی و اجتماعی، همیشه باید به صورت مشخص و کنکرت و عینی تحلیل بشود نه در کادر مدل‌های عام و مجرد و کلی و تئوریک و ایدئولوژیک از پیش نسخه‌پیچی شده». به بیان دیگر مطابق رویکرد معلمان کبیرمان (اقبال و شریعتی) هرگز در چارچوب مدل‌های تئوریک و ایدئولوژیک (به خصوص از نیمه دوم قرن نوزدهم و قرن بیستم نظریه‌پردازان سوسیالیستی کلاسیک و غیر کلاسیک که تلاش کردند تا در چارچوب مدل‌های تئوریک و ایدئولوژیک و عام و مجرد و کلی نظری به «شناخت تئوریک پدیده امپریالیسم» دست پیدا کنند) نمی‌توان به شناخت «پدیده امپریالیسم» در این شرایط (به خصوص در سه دهه پسا فروپاشی بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی که پدیده امپریالیسم در بستر جهانی شدن سرمایه‌داری و شکست مارکسیسم دولتی و مارکسیسم کلاسیک و مارکسیسم بومی شده کشورهای مختلف، وارد فرایند جدیدی از پیچیدگی خود شده است) دست پیدا کرد.

۲

☀ تیترا اول - مهر جشن پیوند «مدرسه و دانشگاه»

☀ سخن روز - نگاهی به «توافق ۲۵ ساله راهبردی»

☀ ما چه می‌گوئیم ۲۲

☀ جنبش اعتراضی و کارگری ۱

☀ اصول مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان ۹

☀ جنبش نافرمانی مدنی ۳

☀ مبانی تئوریک استراتژی ۳۵

☀ عاشورا در سه رویکرد ۲

☀ پرسش و پاسخ ۱۹ - کدامین استراتژی؟ ۶

☀ شریعتی در آینه اقبال ۶۰

☀ بعثت‌شناسی ۷۲

☀ الفبای پیشگامی ۲

☀ فلسفه دعا و عبادت ۶

☀ رسالت مشترک حداقلی و حداکثری ۵

☀ تفسیر سوره قلم ۱۰

☀ اقبال «پیام-آور» ۲۵

☀ رویکرد سپهر عمومی و اجتماعی امام علی ۵

صنعتی از قرن ۱۸ الی الان) نبوده است، اما برعکس ظهور سرمایه‌داری صنعتی (از قرن هیجدهم میلادی) و در ادامه آن «جهانی شدن رژیم انباشت سرمایه‌داری صنعتی، عامل ظهور امپریالیسم بوده است». به بیان دیگر تنها «مکانیزم انباشت برای سرمایه‌داری» چه قبل از تکوین آن و چه بعد از تکوین سرمایه‌داری آن هم در «شکل جهانی» می‌تواند «مبنای ظهور امپریالیسم در دو مرحله پیشا سرمایه‌داری و پسا سرمایه‌داری باشد» بنابراین، بدین ترتیب است که در یک تقسیم‌بندی بزرگ ما می‌توانیم پروسه ظهور و رشد و پیچیدگی پدیده امپریالیسم (از قرن ۱۵ الی الان) را در دو مرحله بزرگ تقسیم کنیم:

۱ - مرحله اول «امپریالیسم در دوره انباشت اولیه قرن‌های ۱۵ و ۱۶ و ۱۷» است که «انباشت اولیه» در این مرحله در عرصه سفرهای اکتشافی و غارت نظامی و استعماری چهار کشور بریتانیا و اسپانیا و پرتغال و هلند توسط نیروهای نظامی شروع شد و با جنگ‌های صلیبی و غارت آمریکا و غارت هندوستان و غیره، توسط غارت تمام طلاها و نقره‌ها و فلزات قیمتی و دیگر ثروت‌های کشورهای پیرامونی و غیر متروپل از طریق نیروی دریائی و قدرت نظامی کشورهای امپریالیستی ادامه پیدا کرد که در نهایت این غارت ثروت‌های کشورهای پیرامونی باعث تکوین انباشت اولیه سرمایه‌داری اروپا شد. به طوری که «حجم ثروت‌های غارت شده توسط کشورهای استعمارگر و امپریالیستی در قرن‌های ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ (از کشور بریتانیا و اسپانیا و پرتغال و هلند گرفته تا فرانسه و ایتالیا و غیره) بیش از دو برابر کل سرمایه‌های صنعتی در قرن نوزدهم بوده است.»

۲ - مرحله دوم امپریالیسم در «دوره جهانی شدن رژیم انباشت سرمایه‌داری صنعتی» (از نیمه دوم قرن نوزدهم الی الان) می‌باشد. بر این مطلب اضافه کنیم که خود «پروسه تکوین و رشد سرمایه‌داری در مغرب زمین» شامل سه دوره می‌باشد که عبارتند از:

اول - دوره انباشت اولیه یا دوره انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری.

دوم - دوره تکوین سرمایه‌داری رقابتی یا دوره انقلاب صنعتی در اروپا.

سوم دوره تشکیل انحصارات یا دوره ادغام سرمایه‌های بانکی با سرمایه‌های صنعتی و جهانی شدن رژیم انباشت

ثانیاً قطعاً برای «شناخت پدیده امپریالیسم» (در چارچوب رویکرد معلمان کبیرمان شریعتی و اقبال) در این شرایط خودویژه، باید «امپریالیسم را در پروسس جهانی شدن سرمایه‌داری دنبال کنیم، نه بالعکس سرمایه‌داری جهانی در عرصه فرایند جدید امپریالیسم» چراکه بدون تردید «موتور حرکت امپریالیسم در مرحله دوم (مرحله سرمایه‌داری صنعتی که از قرن ۱۸ شروع شده است) یا دوران پسا انباشت اولیه امپریالیسم (قرن ۱۵ و ۱۶ و ۱۷) سرمایه‌داری می‌باشد»؛ یعنی هرگز در دوران سرمایه‌داری صنعتی (که از قرن ۱۸ شروع شده است) بدون «جهانی شدن رژیم انباشت سرمایه‌داری صنعتی» (که به صورت مشخص از نیمه دوم قرن نوزدهم این جهانی شدن، رژیم انباشت سرمایه‌داری صنعتی شکل گرفته است) در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته، هرگز و هرگز نمی‌توانیم جوهر تکوین و حرکت و رشد امپریالیسم تعریف و تبیین کنیم.

ثالثاً باید عنایت داشته باشیم که در پروسس ظهور و رشد و پیچیده شدن امپریالیسم (از قرن ۱۵ الی الان) «تنها جهانی شدن اقتصاد» را نمی‌توان به عنوان عامل تعیین کننده پدیده امپریالیسم تعریف کرد، چراکه شواهد باستان شناختی مبنی بر «اقتصاد جهانی» در هزاره چهارم پیش از میلاد در چارچوب روابط تجاری بین «سلسله‌هان» در چین و «شاهنشاهی اشکانی در ایران» و یا «سلسله تانگ» در چین و «شاهنشاهی ساسانی در ایران» وجود داشته است؛ و در این رابطه نه تنها تواریخ سلسله هان در چین و دیدار «ژانگ کیان، سفیر امپراطوری هان، با مسئولان اشکانی را ثبت کرده‌اند» بلکه تاریخ رسمی چینی معرف آن است که «اندکی پیش از سقوط شاهنشاهی ساسانی در ایران، سفرهای منظم تجاری به صورت مستمر بین چین و ایران به علت محبوبیت خوراک و پوشاک ایرانی وجود داشته است» بنابراین به همین دلیل ما نمی‌توانیم تنها توسط «جهانی شدن اقتصاد، پدیده امپریالیسم را تعریف و تبیین کنیم». هر چند که در فرایند ظهور سرمایه‌داری صنعتی از قرن هیجدهم به بعد «بدون جهانی شدن اقتصاد سرمایه‌داری (که از نیمه دوم قرن نوزدهم شکل گرفت) ظهور و رشد و پیچیدگی امپریالیسم قابل تعریف نیست»؛ به عبارت دیگر «مؤلفه صرف جهانی شدن اقتصاد» در تاریخ گذشته بشر، «عامل ظهور امپریالیسم» (چه در مرحله تکوین انباشت اولیه قرن ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و چه در مرحله پسا تکوین سرمایه‌داری



سرمایه‌داری صنعتی و جایگزین شدن صدور سرمایه‌های مالی به جای صادرات صرف کالائی از کشورهای متروپل به کشورهای پیرامونی و ظهور الیگارش‌ی مالی جهانی در شکل کارتل‌ها و تراست‌ها می‌باشد.

همچنین قابل ذکر است که برعکس «مرحله اول ظهور امپریالیسم» (دوران انباشت اولیه قرن‌های ۱۵ و ۱۶ و ۱۷) مرحله دوم ظهور امپریالیسم (که از نیمه دوم قرن نوزدهم با «جهانی شدن رژیم انباشت سرمایه‌داری صنعتی» شکل گرفت) خود به سه فرایند قابل تقسیم می‌باشد که عبارتند از:

الف - فرایند اول ظهور امپریالیسم (در مرحله دوم) که از «نیمه دوم قرن نوزدهم تا جنگ دوم جهانی ادامه داشت» دارای خودویژگی‌هایی بوده است که می‌توانیم بدین صورت فرموله کنیم:

۱ - در این دوره «انحصارات» شکل می‌گیرند و با تکوین انحصارات و «پیوند انحصارات به هم» همراه با ظهور کارتل‌ها و تراست‌ها، «تولید و صادرات در کشورهای متروپل برنامه‌ریزی و فیکس شدند.»

۲ - در این دوره به جای «بازار آزاد، قیمت‌ها توسط انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها تعیین می‌شدند.»

۳ - در این دوره «سرمایه‌های مالی توسط پیوند سرمایه‌های صنعتی با سرمایه‌های بانکی تکوین پیدا کردند» و «صدور سرمایه به صورت صدور سرمایه‌های مالی توسط انحصارات شکل گرفتند» و «الیگارش‌ی‌های مالی مولود همین رشد سرمایه‌های مالی در این دوره می‌باشند» که بسترساز «سلطه سرمایه‌های مالی بر تولیدات کشورهای متروپل و پیرامونی شدند» و از این دوره بود که حتی «دولت‌ها در کشورهای متروپل خدمت‌گذار انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها شدند؛» به عبارت دیگر خود «دولت‌ها در کشورهای متروپل ابزار دست الیگارش‌ی‌های مالی شدند.»

۴ - در این دوره «بحران سرمایه‌داری در کشورهای متروپل به بحران سرمایه‌های اضافی استحالته پیدا کرد.»

۵ - در این دوره «صدور سرمایه‌ها از کشورهای متروپل به کشورهای پیرامونی، به جای صدور کالا، صورت صدور سرمایه‌های مالی پیدا کردند.»

۶ - در این دوره «واردات مواد خام معدنی و نفتی و غیره

از کشورهای پیرامونی به کشورهای متروپل (در ازای صدور سرمایه‌های مالی انحصارات به کشورهای پیرامونی) مورد توافق انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها بوده است.»

۷ - در این دوره «به موازات ظهور انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌های جهانی، موضوع تقسیم باز تقسیم بازارهای جهانی در دستور کار کارتل‌ها و تراست‌ها و انحصارات قرار گرفت» که «دو جنگ جهانی محصول این تقسیم باز تقسیم بازارهای جهانی بوده است». به بیان دیگر، «دو جنگ اول و دوم جهانی بین دولت‌هایی شکل گرفت که آنها ابزار دست الیگارش‌ی‌های مالی بودند». یادمان باشد که در جنگ اول جهانی برعکس جنگ دوم جهانی به علت اینکه «به صورت کامل پروسه ادغام سرمایه‌های انحصارات جهانی نشده بود، الیگارش‌ی‌های مالی هنوز چهره دولت - ملت داشتند». مثل الیگارش‌ی مالی آلمان یا الیگارش‌ی مالی انگلستان و غیره.

۸ - در این دوره بود که قدرت‌های انحصاری و کارتلی و تراستی جایگزین کشورهای متروپل شدند.

۹ - در این دوره سرمایه‌های مالی انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها وقتی که وارد کشورهای پیرامونی می‌شدند (به علت فراهم نبودن بسترهای اداری و مناسباتی و طبقاتی و غیره در کشورهای پیرامونی) «بر طبقات و گروه‌های ماقبل سرمایه‌داری از فئودال‌ها تا قبائل تکیه می‌کردند» و همین موضوع باعث می‌گردید تا «بورژوازی ملی در این کشورهای پیرامونی نابود بشوند، تضاد بین بورژوازی ملی با امپریالیسم در این دوره مولود همین رویکرد انحصارات بوده است.»

ب - فرایند دوم ظهور امپریالیسم (در مرحله دوم) که از «پایان جنگ دوم جهانی (در سال ۱۹۴۵) تا فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق در دهه ۱۹۹۰ ادامه داشته است»، دارای خودویژگی‌هایی بوده است که می‌توانیم بدین صورت فرموله کنیم:

اول - «جنگ جهانی دوم باعث گردید تا تحول کیفی در امپریالیسم به وجود بیاید» و دلیل آن هم «خود جنگ» بود، چراکه «جنگ جهانی دوم باعث گردید تا اختراعات تکنولوژیک فراوانی صورت بگیرد». خیلی از صنایع امروز جهان ریشه آنها بر می‌گردد به تکوین آنها در جنگ جهانی دوم؛ و به همین دلیل است، می‌توانیم داوری کنیم که شش سال جنگ دوم جهانی (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵) «سر آغاز دوره انقلاب تکنولوژیک مداوم بوده است» و از اینجا است که



باید بگوئیم، در فرایند جنگ دوم جهانی الی الان، دیگر «تحول کمی و کیفی رشد صنعت و تکنولوژی (مانند قبل از جنگ دوم جهانی که صورت تفکیک شده انقلاب صنعتی اول و دوم و سوم و غیره داشت) صورت تفکیکی ندارند» زیرا از جنگ دوم جهانی الی الان دیگر انقلاب‌های صنعتی در جهان صورت پی در پی ندارند.

دوم - از سال‌های بعد از جنگ دوم جهانی، شکل «حرکت سرمایه‌های مالی، انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها تغییر پیدا کردند» زیرا برعکس گذشته، بخش عمده‌ای از «صدور سرمایه‌های مالی توسط انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها در داخل خود کشورهای متروپل (مثل انگلستان و فرانسه و آلمان و غیره) انجام گرفتند» و تنها بخش ناچیزی از سرمایه مالی انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها به کشورهای پیرامونی صادر شدند، به عبارت دیگر «تفاوت امپریالیسم» در فرایند دوم ظهور امپریالیسم (در مرحله دوم) با فرایند اول ظهور امپریالیسم (در مرحله دوم) به «تفاوت در شکل صدور سرمایه‌های مالی توسط انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها باز می‌گردد». بدین ترتیب که در فرایند اول امپریالیسم (که از نیمه دوم قرن نوزدهم تا جنگ دوم جهانی ادامه داشت) «سرمایه‌های مالی از کشورهای متروپل به کشورهای پیرامونی صادر می‌شدند» در صورتی که در فرایند دوم (پسا جنگ دوم جهانی) «سرمایه‌های مالی در خود کشورهای متروپل (اعم از آمریکا و فرانسه و انگلستان و آلمان و هلند و غیره) می‌چرخیدند.»

سوم - از آنجائیکه در سال‌های بعد از جنگ جهانی دوم، «بخش اعظم سرمایه‌های مالی در کشورهای متروپل سرمایه‌داری جذب تکنولوژی می‌شدند» همین امر باعث می‌شدند تا «تولید وسایل تولید و تولید وسایل مصرف در کشورهای متروپل رشد کنند و بازارهای این کشورها اشباع بشوند» و به علت نیاز روزافزون کشورهای متروپل در این فرایند به مواد خام کشورهای پیرامونی، این امر موجب آن شدند تا «تولید مواد خام در کشورهای پیرامونی مانند فرایند قبلی در این فرایند هم ادامه پیدا کنند» بنابراین «اشباع تولید توسط تولید وسایل تولید» در این فرایند در کشورهای متروپل بستر ساز «بحران سرمایه‌های اضافی» در این فرایند در کشورهای متروپل بشود که جهت نجات از این بحران بود که در فرایند دوم موضوع «صدور این سرمایه‌های اضافی از کشورهای متروپل به کشورهای

پیرامونی در دستور کار انحصارات و کارتل‌ها و تراست‌ها قرار گرفت» و در راستای بسترسازی برای «صدور سرمایه‌های اضافی در این مرحله از کشورهای متروپل به کشورهای پیرامونی بود که موضوع رفرم‌های اقتصادی و مناسباتی جهت ایجاد نیروی کار آزاد و ساخت زیربنای سرمایه‌گذاری در کشورهای پیرامونی در دستور کار امپریالیسم آمریکا» (که در فرایند پسا جنگ جهانی دوم هژمونی اقتصادی و سیاسی و نظامی جهان سرمایه‌داری را در دست داشت) قرار گرفت که البته در این رابطه می‌توانیم به «رفرم‌های اقتصادی و مناسباتی در کشورهای ایران و برزیل و فیلیپین و آرژانتین و شیلی و غیره اشاره کنیم که همزمان در دهه ۵۰ قرن بیستم جهت فراهم کردن شرایط رشد سرمایه‌داری در این کشورهای پیرامونی انجام گرفت» که به عنوان نمونه «رفرم سلطان دوم پهلوی در دهه ۴۰ در ایران باید در همین رابطه امپریالیستی تعریف بکنیم» که همین رفرم شاه در دهه ۴۰ در ایران باعث گردید «تا در ایران بیش از ۶۰ درصد نیروی کار روستائی آزاد بشوند» و به سمت کار در شهرها با مهاجرت از روستاها، در حاشیه شهرها به صورت یک سونامی ساکن گردند؛ که البته «بیش از ۴۰ درصد آن‌ها هرگز نتوانستند جذب صنایع جهت تولید صنعتی سرمایه‌داری بشوند»؛ به عبارت دیگر «اصلاحات ارضی (انقلاب سفید شاه - کندی) در ایران، برای ایجاد نیروی کار آزاد، جهت پروژه‌های امپریالیستی در کشور ایران بوده است، نه برای جلوگیری از شورش دهقانان و نه به خاطر عقب‌نشینی امپریالیسم آمریکا در برابر اردوگاه سوسیالیسم» (آنچنانکه حزب توده و دیگر گروه‌های مارکسیستی داخلی بر طبل آن می‌کوبیدند) بوده است.

ج - فرایند سوم ظهور امپریالیسم (در مرحله دوم) که از دهه آخر ۱۹۹۰ با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق و «ورود سرمایه‌داری هار چین» به عرصه رقابت سرمایه‌داری جهانی (و یا امپریالیستی جهانی) شروع شده است، نخستین مساله‌ای که در این رابطه باید به آن توجه ویژه بکنیم اینکه، کلاً «در دوران امپریالیسم کشورهای بزرگ سرمایه‌داری، یک انباشت بزرگی از سرمایه در داخل کشور خودشان دارند» که بدون تردید آنها نمی‌توانند آن «انباشت عظیم سرمایه را در کشور خودشان مصرف بکنند» و دلیل آن هم این است که در صورت مصرف کردن آن انباشت عظیم در کشور خودشان، «نرخ سود و یا حجم



سود آنها کاهش پیدا می‌کند». لذا برای «افزایش نرخ سود خود، آن‌ها مجبور به صدور سرمایه‌های اضافی خود به آن مناطقی هستند که هم نیروی کار ارزان وجود داشته باشد و هم مواد خام اولیه ارزان (از قبیل نفت و گاز و غیره) در آن کشورها فراوان باشد تا توسط آن بتوانند به نرخ سود بالا در آن مناطق (نسبت به داخل کشور خود) دست پیدا کنند».

به هر حال به این ترتیب بود که در «فرایند پسا فروپاشی شوروی هیولای سرمایه‌داری هار بزرگ چین با انباشت عظیمی وارد عرصه رقابت امپریالیستی جهانی شد» و از اینجا بود که فرایند سوم امپریالیسم در مرحله دوم شکل گرفت؛ که برای فهم این مهم لازم است که در نظر داشته باشیم که با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، «کشور چین یکی از ستون‌های اصلی نظم کنونی سرمایه‌داری جهانی در عصر امپریالیسم حاکم شد» و چین در این فرایند امپریالیسم «مهم‌ترین قدرتی گردید که در بستر جهانی شدن انباشت نئولیبرالی در ۴۰ سال گذشته توانسته است به دومین اقتصاد بزرگ جهان دست پیدا کند» و به لحاظ تجارت و صادرات بزرگترین کشور جهان در این شرایط و به لحاظ واردات پس از آمریکا دومین کشور وارد کننده جهان بشود و در همین رابطه است که در این شرایط «سرمایه‌داری چین بیشتر از تمام کشورهای جهان به دنبال جهانی‌سازی نئولیبرالی جهت غارت سود بیشتر می‌باشد» و باز به همین دلیل است که در «رقابت امپریالیستی، بین امپریالیسم آمریکا و امپریالیسم چین» اکنون «امپریالیسم آمریکا افزایش قدرت چین را بزرگترین تهدید برای هژمونی امپریالیستی جهانی خود می‌داند» زیرا با ادامه «گسترش اقتصادی چین، نظم جهانی تک قطبی که با فروپاشی اتحاد شوروی شکل گرفت و امپریالیسم آمریکا را به تنها ابرقدرت سیاسی جهان تبدیل کرد، پایان می‌یابد» و در نظم جهانی چند قطبی (به خصوص در فرایند پسا کرونای وپروسی) که شکل‌گیری نظم جهانی چند قطبی از هم اکنون آغاز شده است، بر خلاف اتحاد شوروی سابق که نظام اقتصادی بسته‌ای داشت، «امپریالیسم هار چین با اقتصاد سرمایه‌داری هاری که دارد، می‌کوشد پیوند اقتصادی خودش را با بقیه کشورهای جهان و به ویژه کشورهای متروپل سرمایه‌داری از امپریالیسم آمریکا تا کشورهای امپریالیستی اتحادیه اروپا تقویت بکند»، بنابراین بدین ترتیب است که برای «فهم و شناخت امپریالیسم در فرایند سوم» (از مرحله دوم) دیگر

نمی‌توانیم در «کادر مدل‌های تئوریک لنین و بلشویک‌ها و جناح انقلابی بین‌الملل دوم، پدیده جدید امپریالیسم را در فرایند پسا فروپاشی شوروی و ظهور هیولای سرمایه‌داری هار چین در عرصه بین‌المللی بشناسیم» چراکه رویکرد آنها به امپریالیسم مربوط به فرایند اول (از مرحله دوم، یعنی دوران نیمه دوم قرن نوزدهم تا جنگ دوم جهانی) بوده است. آنچنانکه لنین در جزوه «امپریالیسم» خود مطرح می‌کند، مبانی ظهور امپریالیسم در آن شرایط علاوه بر ظهور انحصارات و ادغام سرمایه‌های بانکی و صنعتی و سلطه سرمایه‌های مالی و ظهور کارتل‌ها و تراست‌ها (به جای رقابت بازار آزاد) و تقسیم باز تقسیم بازارهای جهانی بین قدرت‌های متروپل سرمایه‌داری، از همه مهمتر «مشخصه امپریالیسم در آن شرایط سلطه سرمایه‌های مالی بر تولید در کشورهای متروپل و پیرامونی بوده است» که با «تکوین لیگارشی مالی» در آن فرایند، حتی خود «دولت‌ها ابزار دست لیگارشی مالی شده بودند» آنچنانکه می‌توان دآوری کرد که جنگ اول و دوم جهانی در چارچوب رویکرد لنین و هم‌فکرانش «جنگ بین دولت - ملت‌هایی بود که خود آنها ابزار دست لیگارشی‌های مالی و انحصاری بودند».

قابل ذکر است که در جنگ جهانی اول و دوم چون سرمایه‌های جهانی هنوز ادغام نشده بودند، «لیگارشی‌های مالی هنوز چهره دولت - ملتی داشتند» مثل لیگارشی مالی آلمان یا لیگارشی مالی انگلستان و غیره، اما در فرایند پسا فروپاشی بلوک شرق و اتحاد شوروی، از دهه ۱۹۹۰ با ظهور چین به عنوان سرمایه‌داری هار جهانی، «حرکت سرمایه در عرصه بین‌المللی تغییر کرد»؛ و همین امر باعث «ظهور فرایند جدیدی در عرصه رشد و پیچیدگی امپریالیسم جهانی شد». یادمان باشد که در فرایند جدید امپریالیستی، آنچه که در رقابت فزاینده میان دو امپریالیسم هار آمریکا و چین (در فرایند پسا فروپاشی بلوک شرق) دخالت داشته است «تفاوت ایدئولوژیک بین آنها نبوده است» بلکه برعکس «عامل اصلی رقابت آنها در بستر سرمایه‌داری جهانی، برای کسب هژمونی اقتصادی جهانی و صدور سرمایه‌های مازاد خود (انباشت‌های خود) جهت کسب سود بیشتر بوده است» و در کادر همین رقابت آنها در بستر سرمایه‌داری جهانی بوده است که طی دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ همواره تشکیلات سیاسی - نظامی امپریالیسم آمریکا از زمان «پایان جنگ سرد، با طرح چین به عنوان



رقیب اصلی آینده خود، صحبت از وقوع جنگ سرد جدید می‌کردند.

بدین جهت در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «مهم‌ترین خودویژگی پدیده امپریالیسم در فرایند پسا فروپاشی بلوک شرق در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ الی الان (فرایند سوم در مرحله دوم، پروسس رشد و پیچیدگی امپریالیسم) همین ادغام سرمایه‌های الیگارش‌های مالی جهانی می‌باشد» که سرمایه‌داری‌ها چین توسط انباشت عظیم خود و ورود در این مرحله به این رقابت امپریالیستی، «توانست تغییر عظیم کمی و کیفی در این عرصه به وجود بیاورد» که برای فهم این مهم کافی است که عنایت داشته باشیم که «ادغام سرمایه‌های جهانی در فرایند پسا فروپاشی بلوک شرق از سال ۱۹۸۹ آغاز شد» زیرا در آن زمان بود که «بسیاری از شرکت‌های عظیم دولتی چین در پروسه خصوصی‌سازی جهت ورود به بازار سرمایه‌داری‌ها چین، در بازارهای خارجی سهام، همچون هنگ کنگ و نیویورک این پروسه را آغاز کردند». همچنین آنها برای «عرضه اولیه سهام به بانک‌های وال استریت اتکاء کردند» بنابراین از اینجا بود که «پروسه تکوین سرمایه‌داری‌ها چین و ورود چین به عرصه رقابت امپریالیستی همراه با خصوصی‌سازی شرکت‌های بزرگ دولتی چین در دهه ۱۹۹۰ و هم‌افزایی حزب کمونیست چین و وال استریت پایه‌گذاری گردید»؛ و همین «پیوند بین حزب کمونیست چین و وال استریت، سنگ بنای اولیه ظهور فرایند سوم (از مرحله دوم) امپریالیسم در عرصه سرمایه‌داری جهانی شد.»

عنایت داشته باشیم که در آغاز پروسه استحاله اقتصادی چین در راستای ظهور هیولای سرمایه‌داری‌ها جدید و ورود به عرصه رقابت امپریالیستی در سال ۱۹۹۳ «ابتدا اقتصاد سرمایه‌داری چین درگیر بحران اقتصادی شد» و حتی «نرخ تورم در چین به بیش از ۲۵ درصد رسید» و ذخیره ارز کشور هم بر باد رفت و «حزب کمونیست چین در آن شرایط با آشوب اقتصادی و گسترش سرمایه‌گذاری بدهی‌محور و بحران اعتباری و بحران مالی مواجه شد» و از آن مرحله بود که «حزب کمونیست چین جهت مقابله با آن بحران، با جهت‌دهی توسعه صادرات‌محور به اقتصاد چین به صورت همه جانبه وارد عرصه مدیریت بحران شد». در نتیجه همین امر باعث گردید که «حرکت سرمایه‌های الیگارش‌های مالی جهانی جهت ادغام به اقتصاد چین

صورت بگیرد». البته با عبور مدیریت حزب کمونیست چین از آن بحران بود که «هیولای سرمایه‌داری‌ها چین در سال ۲۰۰۱ به سازمان تجارت جهانی پیوست» و با این پیوند بود که «صادرات چین توانست به بازار آمریکا با تعرفه پائین دست پیدا کند» و «حزب کمونیست چین برای اینکه بتواند بر بازار جهانی مسلط بشود، شروع به پرورش غول‌های اقتصادی کرد»؛ و لذا «دولت چین بلافاصله یک برنامه محرک را شروع کرد» که مطابق این برنامه محرک اقتصادی «دولت چین به شرکت‌های دولتی و غیر دولتی وام‌های کم بهره بانکی می‌داد تا این شرکت‌ها بتوانند به صورت تهاجمی ظرفیت تولید و حقوق و دستمزد پرداختی خود را گسترش بدهند». البته اوضاع اقتصادی چین پس از «بحران مالی جهانی سال ۲۰۰۸ متوقف شد» چراکه «سرمایه‌داری‌ها چین وارد آفتی درازمدت شده بود» که نشانگر «بحران اضافه انباشت و اشباع شدن بازار داخلی چین بود». بدین خاطر در همین زمان بود که «شی جین پینگ تلاشی برای ایجاد بازار خارجی در راستای صادرات ظرفیت مازاد تولیدات و سرمایه و انباشت کشور چین کرد»؛ و از اینجا بود که استراتژی «ابتکار کمربند و راه توسط شی جین پینگ مطرح شد.»

استراتژی ابتکار کمربند - راهشی جین پینگ اساساً بر این پایه بود که چین به «کشورهای در حال توسعه وام بدهد تا آنها را به خرید محصولات چینی یا به کاریگری شرکت‌های چینی تشویق کنند و جهت صدور سرمایه و انباشت به کشورهای سودآور با نرخ بالا برای سرمایه‌گذاری چین بسترسازی کنند». رقابت امپریالیستی بین دو امپریالیسم چین و آمریکا از آنجا رفته رفته به طرف جنگ سرد سوق پیدا کرد که در چارچوب استراتژی ابتکار کمربند - راهشی جین پینگ بود که «حتی بانک‌های آمریکائی به رقابت با بانک‌های دولتی چین» به شرکت فعالانه در کشورهای در حال توسعه پرداختند. یادآوری می‌کنیم که در آن مرحله «بانک‌های چینی به آن میزانی که هنگام پیوستن به سازمان تجارت وعده داده بودند به روی بانک‌های خارجی فضا باز نکردند» مع ذالک، در همین رابطه بود که کم کم «شرکت‌های آمریکایی احساس کردند که از سوی چین آسیب می‌بینند» و همین موضوع زمینه‌ساز «رقابت امپریالیستی بین دو امپریالیسم آمریکا و چین شد.»

باری، از سال ۲۰۱۰ بود که «شورش ضد چینی شرکت‌ها



در آمریکا به وجود آمد» و دلیل این امر همان بود که «بحران مالی جهانی که از سال ۲۰۰۸ شروع شده بود، در سال ۲۰۱۰ به صورت فراگیر اقتصاد چین را در بر گرفت» و لذا همین امر باعث گردید تا «ماشه تغییرات را در چین سبب گردد» بنابراین، از اینجا بود که در سال ۲۰۱۱ در زمان سفر هو جین تائو به آمریکا، در کنفرانس مطبوعاتی مشترکی که او با او داشت، «او با ما از رفتار ناعادلانه‌ای که چین در قبال شرکت‌های آمریکائی در بازار چین دارد، مستقیماً به هو جین تائو شکایت کرد» و این نخستین باری بود که رئیس جمهوری آمریکا «اهمیت فرصت برابر در بازار چین را مطرح می‌کرد». از «سال ۲۰۱۲ بود که رقابت بین دو امپریالیسم چین و آمریکا وارد مرحله‌ای جدیدی شد». چراکه «امپریالیسم آمریکا» در واکنش به استراتژی «ابتکار کمربند - راهشی جین پینگ» (جهت ایجاد بازار خارجی برای صادرات ظرفیت مازاد شرکت‌های چینی) از سال ۲۰۱۲ «استراتژی چرخش به سوی آسیا را آغاز کرد» و در چارچوب همین «استراتژی چرخش به سوی آسیا بود که امپریالیسم آمریکا بخش عمده‌ای از نیروی‌های نظامی و دیپلماتیک آمریکا را به دریای چین و تنگه آسیا گسیل کرد» و همچنین در این رابطه بود که «کلینتون و اواما جهت مقابله با اقتصاد تهاجمی چین توافقنامه آزاد مشارکت میان دو سوی اقیانوس آرام (TPP) اجرا کردند». هدف امپریالیسم آمریکا از این توافقنامه این بود که «چین را به لحاظ اقتصادی منزوی کنند» و تحت فشار بگذارند تا اگر چین بخواهد به این توافق بپیوندد، «مجبور به تغییر استراتژی ابتکار کمربند - راه بشود». البته با «آمدن ترامپ رقابت دو امپریالیسم چین و آمریکا بدتر شد». دلیل این امر همان بود که برعکس کلینتون و اواما، «ترامپ از چماق تعرفه‌ها، جهت منزوی کردن اقتصاد چین در بازار بزرگ آمریکا استفاده کرد» بنابراین، در تحلیل نهائی پشت پرده نبرد امپریالیسم آمریکا از کلینتون و اواما تا ترامپ، با برنامه توسعه اقتصادی و ژئوپلیتیکی چین «مه‌ار کردن اقتصاد تهاجمی چین در بازارهای خارج از چین می‌باشد» که با شیوع پاندمی کرونا و فراگیری این بحران در آمریکا (در آستانه انتخابات ۲۰۲۰ رئیس جمهوری آمریکا) بود که «نبرد دو امپریالیسم آمریکا و چین وارد مرحله جدیدی شد». چراکه در آغاز بحران کرونا در آمریکا، «ترامپ ادعا کرد که آمریکا در شیوع کرونا در امان می‌باشد؛ و هشدارها نسبت به خطرهای آن را به عنوان خبرهای جعلی و ساخته

و پرداخت‌های دموکرات‌ها و رسانه‌های ایشان دانست». ولی با فراگیر شدن بیماری کرونا در آمریکا و اوج‌گیری مبتلایان و فوتی‌ها در آمریکا، «ترامپ تغییر موضع داد و با حمله به سازمان بهداشت جهانی، این سازمان را عامل دست چین معرفی کرد و سهم پرداختی آمریکا به سازمان جهانی بهداشت را قطع کرد و آمریکا را از عضویت در سازمان بهداشت جهانی بطور کامل خارج کرد و با استفاده از قوانینی که در زمان جنگ کره در آمریکا وضع شده بود، صادرات تجهیزات پزشکی مورد استفاده در داخل، به خارج از کشور را عملی ضد ملی اعلام کرد و ادعا کرد که ویروس کرونا به عمد در یک آزمایشگاه ویروس‌شناسی در ووهان چین تولید شده است».

بدین ترتیب ترامپ در این رابطه در جنگ با چین تا آنجا پیش رفت که گفت: «حمله ویروس کرونا به آمریکا توسط چین بدتر از حمله پرل هاربر (اشاره به حمله نظامی معروف ژاپنی‌ها در جنگ دوم جهانی به ناوهای جنگی آمریکا) است» و باز در همین رابطه بود که «ترامپ در تاریخ ۱۲ ماه مه به صندوق کل بازنشستگی دولت فدرال آمریکا دستور داد که در شرکت‌های چینی سرمایه‌گذاری نکنند». همچنین در این رابطه بود که «ترامپ در ماه‌های اخیر به شکلی برنامه‌ریزی شده، رسماً جنگ سردی جدیدی را از سال ۲۰۲۰ بر علیه چین اعلان کرد». باری، از اینجا است که می‌توان دآوری کرد که «آغاز جنگ سرد جدید امپریالیسم آمریکا بر علیه امپریالیسم چین، از اینجا شروع شد که ترامپ مدعی شد که اطمینان زیادی دارد که منشاء ویروس کشنده کرونا یا کووید ۱۹ در آزمایشگاهی در شهر ووهان چین بوده است و ویروس کرونا از آنجا بیرون آمده است». البته قبل از آن ترامپ این جنگ سرد امپریالیسم آمریکا بر علیه امپریالیسم چین را به صورت غیر اعلام شده، ابتدا در جبهه بازرگانی و سپس در جبهه فناوری پیشرفته آغاز کرده بود و اکنون به مرحله مرام و مسلک هم رسیده است. چراکه در تحلیل نهائی «امپریالیسم آمریکا، برای بازتولید دوران جنگ سرد گذشته امپریالیسم چین را دست پخت مدیریت حزب کمونیست چین می‌داند» و لذا مانند گذشته در عرصه «تعریف ایدئولوژیک از جنگ سرد امپریالیستی جدید، ترامپ تلاش می‌کند این جنگ را بین لیبرال دموکراسی (به عنوان ایدئولوژی جهان سرمایه‌داری و امپریالیسم آمریکا) و کمونیست (به عنوان ایدئولوژی امپریالیسم چین)



مطرح نماید؛ و لذا در این رابطه است که ترامپ در مبارزه تبلیغی انتخابات ۲۰۲۰ ریاست جمهوری آمریکا «رقیبان خودش جو بایدن و سنדרز را مبلغان سوسیالیسم تعریف نماید» و باز در این رابطه است که ترامپ در این شرایط نبرد دو امپریالیسم چین و آمریکا را در عرصه سیاسی به صورت نبرد بین اقتدارگرایی در چین و لیبرال دموکراسی در آمریکا تعریف می‌نماید. هر چند باز هم تاکید می‌کنیم «که اصلاً و ابداً نبرد دو غول امپریالیستی آمریکا و چین ریشه ایدئولوژیک و سیاسی ندارد، بلکه آبخور آن تنها رقابتی در چارچوب نظام سرمایه‌داری جهانی می‌باشد تا مطابق آن مانند مرحله پسا جنگ جهانی دوم بلوک‌بندی امپریالیستی دوباره در عرصه نظام چند قطبی آینده به سود امپریالیسم آمریکا شکل بگیرد.»

پر واضح است که به موازات «نهادینه شدن نظام جهانی چند قطبی آینده، جنگ تجاری و تنش سیاسی و حتی تنش نظامی که در دریای چین و تنگه تایوان در چند روز گذشته مادیت پیدا کرده است» (هر چند که این تنش در دوره ترامپ در ادامه رویکرد دوره کلینتون و اوباما می‌باشد) همراه با بازتولید نظم چند قطبی جهانی و جایگزین شدن این نظم چند قطبی جهانی به جای نظم جهانی منوپل پسا فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی (در طول سه دهه گذشته که امپریالیسم آمریکا هژمونی نظامی و سیاسی و اقتصادی جهانی را در دست داشت) در صورتی که در نظم چند قطبی جهانی آینده، امپریالیسم آمریکا بتواند برتری اقتصادی و سیاسی و نظامی خود را همچنان حفظ نماید، بدون تردید در آینده تغییر عمیقی در روابط دو امپریالیسم چین و آمریکا به وجود خواهد آمد و جنگ سرد اعلان شده فعلی به پایان می‌رسد و دو استراتژی «چرخش به آسیا» و «چرخش به پاسیفیک» امپریالیسم آمریکا که از زمان کلینتون و اوباما شکل گرفته‌اند، با «استراتژی تعرفه‌بندی ترامپ» قطعاً در نظام چند قطبی آینده، «در صورتی که باز امپریالیسم آمریکا دست برتری در عرصه اقتصادی و نظامی و سیاسی داشته باشد با ضرب آهنگ کندتری حرکت خواهد کرد» و مع ذالک، در این رابطه است که چندی پیش در ۸ ژوئیه ۲۰۲۰ وانگ پی وزیر خارجه چین اعلام کرد که «چین نمی‌خواهد و نمی‌تواند به یک آمریکا تبدیل بشود». بدون تردید این اعلام موضع وانگ پی وزیر خارجه چین در شرایط حساس و تندپیچ نبرد رقابتی فعلی بین دو غول امپریالیستی چین

و آمریکا، «معرف رویکرد چین در معماری نظم جهانی چند قطبی آینده می‌باشد» که مطابق آن اگر چه دیگر به «نظم منوپلی و تک مؤلفه‌ای جهانی سه دهه گذشته امپریالیسم آمریکا پایان داده می‌شود» ولی بدون تردید «برتری نظامی و سیاسی و اقتصادی حتی به شکل صوری هم که شده، توسط هژمونی دلار آمریکا بر بازار جهانی و هژمونی سیاسی آمریکا در نهادهای بین‌المللی و هژمونی نظامی آمریکا در شکل تثبیت شده فعلی‌اش باقی خواهد ماند.»

یادمان باشد، کهشی جین پینگ (رهبر کنونی چین) معمار استراتژی «بتکار کمر بند - راه» و «راه جدید ابریشم» یکی از طرفداران شناخته شده خطی است که سه دهه پیش در دوره رهبری دنگ شیائو پینگ طراحی شده که «خودداری از موضع‌گیری‌های تعرضی و هژمونی‌طلبی در عرصه بین‌المللی یکی از محورهای اصلی آن می‌باشد» زیرا «چینی‌ها به خوبی می‌دانند که هر نوع هژمونی‌طلبی و در افتادن با امپریالیسم آمریکا آهنگ رشد اقتصادی کشورشان را کند خواهد کرد» بنابراین، در این شرایط هر چند «امپریالیسم چین خود را برای رویارویی‌های بعدی (در فرایند انتقال نظم جهانی از تک قطبی به چند قطبی) با امپریالیسم آمریکا آماده می‌کند» ولی در تحلیل نهائی در مرحله «پسا تثبیت نظام چند قطبی جهانی تا حد امکان دامنه این تنش‌های بین دو امپریالیسم جهانی کاهش پیدا می‌کند». فراموش نکنیم که «قدرتمند شدن شتابان چین در طول چهار دهه گذشته و در فرایند پسا فروپاشی اتحاد شوروی و بلوک شرق» مولود این عوامل بوده است:

۱ - «استحاله اقتصاد سوسیالیست دولتی چین به اقتصاد سرمایه‌داری هاری می‌باشد» که چین کارگاه تولیدی و قتلگاه نیروی کار بیش از ۴۰۰ میلیون کارگر چینی کرده است.

۲ - «ایدئولوژی‌زدائی کردن» در عرصه استثمار بیرحم بیش از ۴۰۰ میلیون کارگر چینی است.

۳ - «مصلحت‌گرایی در چارچوب جایگزین کردن ناسیونالیسم چینی به جای انترناسیونالیسم ادعای گذشته خودشان می‌باشد.»

۴ - «فرصت‌طلبی بیرحم اقتصادی» در راستای غارت و کسب سود بیشتر در بازارهای خارجی می‌باشد.

با این همه اگرچه امپریالیسم چین توسط یک حاکمیت



استبدادی و فاشیستی و توتالیتری با پوشش ایدئولوژی کمونیستی و رهبری حزب کمونیست چین (در چارچوب حزب - دولت قرن بیستم سوسیالیسم دولتی) عمل می‌کند، نباید فراموش کنیم که «چین در طول چهار دهه گذشته توسط سرمایه‌داری هار خود یکی از ستون‌های اصلی نظام امپریالیستی حاکم جهانی می‌باشد که در چارچوب جهانی شدن در طول ۴۰ سال گذشته پسا فروپاشی اتحاد شوروی توانسته است توسط انباشت نئولیبرالی به دومین اقتصاد جهانی دست پیدا کند؛ و لذا، در این چارچوب است که در این شرایط تندپیچ جهانی شی جین پینگ رهبر فعلی چین در کادر همان طرح بلندپروازانه خودش برای ایجاد استراتژی «کمر بند - راه» و استراتژی «راه جدید ابریشم» روی «بهره‌برداری از امتیازات موقعیت ژئوپولیتیک حساس ایران سرمایه‌گذاری می‌کند» و همچنین در این رابطه است که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در این تندپیچ گرداب «ابربحران‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و زیست محیطی خودش» که باعث به چالش کشیده شدن «موجودیت و مشروعیت و مقبولیت حاکمیت مطلقه فقه‌ای شده است» تلاش می‌کند تا «چینی‌ها را متقاعد کند که همکاری راهبردی با کشور ایران می‌تواند چین را در مقابل آمریکا (در فرایند انتقال نظم جهانی از تک قطبی سه دهه گذشته به نظم جهانی چند قطبی که شکل‌گیری آن هم اکنون آغاز شده است) نیرومند سازد.»

یادآوری می‌کنیم که این رویکرد رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در راستای به اصطلاح «استراتژی نگاه به شرق حزب پادگانی خامنه‌ای یا هسته سخت رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در طول سه دهه گذشته عمر رهبری خامنه‌ای می‌باشد» که در شرایط حساس و خودویژه فعلی هسته سخت رژیم مطلقه فقه‌ای و یا حزب پادگانی خامنه‌ای، در رابطه با حل تضادهایش با جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران همین سیاست «نگاه به شرق» را پیگیرانه دنبال می‌کند. هر چند که قدرت‌های شرقی (و در رأس آنها چین و روسیه) ضمن بهره‌برداری فرصت‌طلبانه، «از نزدیکی بیش از حد به این رژیم خودداری می‌کنند» که البته در این رابطه «چین بیشتر از روسیه (جهت عدم رویارویی با آمریکا) دست به عصا راه می‌رود» که برای فهم این مهم کافی است که عنایت داشته باشیم که با اینکه رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم ۱۲ سال است که می‌کوشد به عضویت «سازمان همکاری

شانگهای» درآید؛ اما «چین و روسیه با آن مخالفت می‌کنند تا به رویارویی با آمریکا کشیده نشوند» و در این مورد «مخالفت چین در مقایسه با روسیه آشکارتر و فرصت‌طلبانه‌تر می‌باشد». به طوری که دولت چین حتی پس از آغاز جنگ سردی که دولت ترامپ برای مقابله با آن به راه انداخته است، «تا کنون حاضر نشده موضع‌اش را در مورد عضویت ایران در سازمان همکاری شانگهای تغییر بدهد». در حالی که سرگی لاورف وزیر امور خارجه روسیه در «کنفرانس ژئوپولیتیک دهلی نو» در ژانویه گذشته، ضمن رد درخواست آمریکا برای منزوی کردن ایران، با صراحت اعلام کرد که «روسیه از عضویت کامل ایران در سازمان همکاری شانگهای حمایت خواهد کرد». البته در شرایطی که «جهان به سمت جنگ سرد و قطب‌بندی شدن پیش می‌رود» و بدون تردید «کشور ایران یکی از کانون‌های بحران و زیر فشار سنگین امپریالیسم آمریکا و غرب می‌باشد، برای رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای با آن جوهر و ماهیت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی که دارد، راهی جز خزیدن به زیر بال قدرت‌های رقیب امپریالیسم آمریکا و غرب یعنی چین و روسیه باقی نمانده است». هر چند که این دیدگاه حزب پادگانی خامنه‌ای (استراتژی نگاه به شرق) به معنای «چرخش محسوس و عدول از سیاست» موسوم به «نه شرقی و نه غربی» است که توسط «خمینی به عنوان یکی از ارکان سیاست خارجی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم مطرح شده است.»

پر واضح است که چرخش محسوس رژیم مطلقه فقه‌ای و حزب پادگانی خامنه‌ای یا هسته سخت این رژیم به «سوی قدرت شرقی و در رأس آنها چین و روسیه» اگر در این شرایط تندپیچ بین‌المللی جنبه عملیاتی پیدا کند، «می‌تواند در فضای ژئوپولیتیکی منطقه و حتی در سطح جهان با توجه به قطب‌بندی و رقابت امپریالیستی بین چین و آمریکا و نیز حساسیت امپریالیسم اتحادیه اروپا در تنش‌آفرینی جدید در منطقه تأثیرگذارتر باشد» بنا براین، در این رابطه نباید فراموش کنیم که:

الف - کشور ایران در منطقه یکی از حساس‌ترین گره‌گاه‌های ژئوپولیتیک جهان می‌باشد.

ب - در چارچوب «استراتژی نگاه به شرق حزب پادگانی خامنه‌ای» یا هسته سخت رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، باید عنایت داشته باشیم که «سیاست خارجی هر رژیمی معمولاً

در ادامه و تکمیل کننده سیاست داخلی آن رژیم می‌باشد.»
ج - هر قدرت امپریالیستی رابطه‌اش با کشورهای پیرامونی، «همیشه در پیش و پس از آن رابطه به دنبال کسب منافع بیشتر خود می‌باشد.»

د - معیار حزب پادگانی خامنه‌ای و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «در تنظیم سیاست خارجی‌اش، مصلحت نظام می‌باشد». آنچنانکه «خمینی می‌گفت برای این مصلحت نظام حتی می‌توان نماز و حج مردم ایران را هم تعطیل کرد»؛ بنابراین «در ادبیات رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای حفظ نظام مطلقه فقهاتی هر جنایتی مباح می‌باشد.»

ه - بدون تردید «در این شرایط غرق شدن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در برابر سونامی ابر بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و زیست محیطی و در زمانی که کشور ایران در محاصره بین‌المللی فلج کننده قرار دارد و اقتصاد کشور در حال فروپاشی مطلق می‌باشد و برانگیختگی مردم علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ابعاد گسترده و بی‌سابقه‌ای پیدا کرده است و جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به مرحله و موقعیت انفجاری رسیده است»، «بزرگ‌ترین دغدغه حزب پادگانی خامنه‌ای و هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه تعریف سیاست خارجی و سیاست داخلی‌اش جلوگیری از اعتلای جنبش‌ها و خیزش‌های مطالبه‌گرایانه در جامعه نگون‌بخت ایران می‌باشد». پر واضح است که «قراردادهای راهبردی با چین و روسیه در این شرایط خودویژه و حساس می‌تواند تضمین کننده آنی (نه آتی) برای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باشد». چراکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در این شرایط یکی از «دشووارترین دوره تاریخ موجودیتش را از سر می‌گذرانند» و در این شرایط «موجودیت و مشروعیت و مقبولیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم همزمان توسط جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به چالش کشیده است.»

و - در خصوص «استراتژی نگاه به شرق» حزب پادگانی خامنه‌ای و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، باید توجه داشته باشیم که «رویکرد یک جانبه به قدرت‌های امپریالیستی، فرقی نمی‌کند که این قدرت‌های امپریالیستی شرقی باشند یا غربی، با نقض سیاست عدم موازنه منفی (دکتر محمد مصدق در دیسکورس و ادبیات سیاسی مردم

ایران) نتیجه‌ای جز ایجاد وابستگی و نقض استقلال کشور ایران (که هم اکنون در زیر فشار سنگین اقتصادی و سیاسی و در شرایط استیصال قرار دارد) حاصل نمی‌شود.»

ز - حزب پادگانی خامنه‌ای و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب «استراتژی نگاه به شرق» به دنبال آن است که از «حمایت قدرت‌های امپریالیستی شرق در سطح جهانی چه سیاسی و چه اقتصادی و چه نظامی و از حق وتوی آنها در سازمان ملل برخوردار بشود» و «بتواند اسلحه بخرد و دیگر سودهای نظامی و امنیتی خویش با پشت گرمی و سنگر گرفتن در پشت آنها به انجام برساند.»

ح - در رابطه با «استراتژی نگاه به شرق» حزب پادگانی خامنه‌ای یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باید بگوئیم که «چین و روسیه در طول سه دهه گذشته الگوی جذابی برای حزب پادگانی خامنه‌ای و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است» که مطابق آن سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (به خیال خام خود) بر این باورند که در «غیاب آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم، توسط مناسبات سرمایه‌داری هم می‌توانند به رشد اقتصادی بدون رشد سیاسی در جامعه فقرزده و استبدادزده و فقه‌زده ایران دست پیدا کنند.»

ط - در چارچوب «استراتژی نگاه به شرق» حزب پادگانی خامنه‌ای و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی در آرایش اهداف و انگیزه حزب پادگانی خامنه‌ای از این استراتژی باید بگوئیم که «اهداف سیاسی و امنیتی و نظامی رژیم بر اهداف اقتصادی‌اش اولویت دارد.» □

پایان



«جایگاه آوانگارد» جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی ایران در طول ۸۰ سال گذشته عمر این سه جنبش (از شهریور ۲۰ الی الان)

۸ - آیا در «غیبت» جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی، «امکان نهادسازی دموکراسی از پائین (در جامعه استبدادزده، فقه‌زده، استثمارزده و استثمارزده ایران) وجود دارد؟»

۹ - «پیوند» جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی با «جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران چگونه قابل تعریف می‌باشد؟»

۱۰ - آیا وجود جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در عرصه جامعه ایران «صورت جزیره‌ای و یا مکانیکی و یا یک سویه دارد؟»

۱۱ - آیا در جامعه رکودزده و خمودزده ایران امکان «اعتلای جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی وجود دارد؟»

۱۲ - آیا برای اعتلای حرکت جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) «ابتدا باید جامعه ایران به حرکت در آید، یا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای؟» به بیان دیگر «رابطه تنگاتنگ و دیالکتیکی بین جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی چگونه قابل تعریف و تفسیر می‌باشند؟»

۱۳ - نقش جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در «فرایند پسا شهریور ۲۰ در عرصه جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران (دکتر محمد مصدق) چگونه قابل تفسیر می‌باشد؟»

در این نوشتار سعی می‌کنیم مطالب خود را به صورت پرسش‌هایی چند مطرح نمائیم و دلیل این امر همان است که پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «وظیفه پیشگامان» (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در عرصه «آگاهی‌بخشی ترویجی و تبلیغی و تهییجی» به جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران (در سه جبهه مطالبه‌محور و آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه) «طرح سوال‌های بزرگ است نه پاسخ‌های اقماعی.»

۱ - آیا اساساً ما چیزی «تحت عنوان جنبش‌های معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران داریم؟»

۲ - جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در طول ۸۰ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) «دارای چه پروسس تکوینی و اعتلایی و رکودی بوده‌اند؟»

۳ - جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی «از کدامین جوهر آزادی‌خواهانه و یا عدالت‌خواهانه و یا مطالبه‌محور برخوردار می‌باشند؟»

۴ - چرا در فضای «استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده و استخفاف‌زده» جامعه امروز ایران، جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در «مبارزه رهائی‌بخش» با رژیم مطلقه فقه‌گرا «نقش آوانگارد» (نسبت به دیگر جنبش‌های تکوین یافته از پائین مطالبه‌محور و آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودرهبر و خودسازمانده مستقل و دینامیک اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه طبقه متوسط شهری و اردوگاه کار و زحمت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) دارند؟

۵ - جایگاه سه جنبش معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در عرصه «تکوین جامعه مدنی جنبشی کدام است؟»

۶ - آیا در عرصه سه جنبش دموکراتیک، معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی، «مرز بین سه جنبش مطالبه‌محور و آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه (در جامعه امروز استبدادزده و فقه‌زده ایران) قابل ترسیم می‌باشد؟»

۷ - آیا به جز جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی، «سرپل اتصال دیگری جهت پیوند بین دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و عدالت‌خواهانه اردوگاه کار و زحمت جامعه ایران وجود دارد؟»



۱۴ - نقش جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در عرصه «جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» (در ۵ سال ۴۷ تا ۵۱) چگونه قابل تفسیر می‌باشد؟»

۱۵ - چرا «خاستگاه جنبش چریک‌گرائی» (مدرن دهه ۴۰ و ۵۰) جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی بوده است؟ (برعکس جنبش چریک‌گرائی سنتی فدائیان اسلام و هیئت‌های مؤتلفه که خاستگاه آنها بازار و حوزه‌های فقهتی بوده است).

۱۶ - جایگاه جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در عرصه «جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران چگونه قابل تعریف می‌باشد؟»

۱۷ - نقش جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در عرصه اعتلای «جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی» (از دوم خرداد ۷۶) چگونه قابل تعریف می‌باشد؟»

۱۸ - جایگاه جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در «جنبش سبز سال ۸۸ چگونه قابل تفسیر می‌باشد؟»

۱۹ - «غیبت» جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در «خیزش دی‌ماه ۹۶» (با شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا») چگونه قابل تفسیر می‌باشد؟»

۲۰ - چرا «قیام ۱۸ تیرماه سال ۷۸ باید نماد پیوند جنبش سه مؤلفه‌ای فوق (تحت هژمونی جنبش دانشجویی) تعریف بکنیم؟»

۲۱ - چرا «قیام ۱۸ تیر ماه ۷۸ باید نماد فاصله‌گیری همیشگی جنبش‌های سه مؤلفه‌ای با رژیم مطلقه فقهتی حاکم تعریف بکنیم؟»

۲۲ - چرا «سرکوب» قیام ۱۸ تیر ماه ۷۸ (توسط حزب پادگانی خامنه‌ای) «نخستین جولانگاهی بود» که جنبش‌های سه مؤلفه‌ای «توانستند حزب پادگانی خامنه‌ای و رژیم مطلقه فقهتی حاکم را تجربه و فهم بکنند و پرده توهم گذشته خود را نسبت به ماهیت رژیم مطلقه فقهتی حاکم پاره بکنند؟»

۲۳ - «مسیر استراتژیک» جنبش‌های سه مؤلفه‌ای بر کدامین بستر ریل‌گذاری استوار می‌باشد؟ «حرکت مدنی؟ یا حرکت سیاسی؟ یا حرکت مطالبه‌محور؟»

۲۴ - تفاوت سه بستر «حرکت مدنی و حرکت سیاسی و حرکت مطالبه‌محور» (در جامعه امروز ایران) چگونه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشند؟

۲۵ - آیا بدون اعتلای جنبش‌های دموکراتیک (و در رأس آنها اعتلای جنبش‌های دموکراتیک سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی) ما (در جامعه ایران) «می‌توانیم به تقویت پایدار نهادهای مدنی - صنفی دست پیدا کنیم؟»

۲۶ - آیا «شکست دولت مصدق» (در ۲۷ ماه سال‌های ۳۰ تا ۳۲) نشان نداده است که «امکان تقویت نهادهای مدنی - صنفی و نهادینه کردن دموکراسی از بالا در جامعه (استبدادزده و استثمارزده و استحمارزده) ایران وجود ندارد؟»

۲۷ - آیا «شکست جریان به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی» (تحت رهبری سید محمد خاتمی) در دولت هفتم و هشتم (که در پایان کارش خود خاتمی گفت «ما یک تدارک‌اتچی در خدمت حزب پادگانی خامنه‌ای بیشتر نبودیم») نشان داده است که «دموکراتیزه کردن جامعه (فقه‌زده و استبدادزده) ایران از بالا ممکن نمی‌باشد و تنها مسیر نهادینه کردن دموکراسی در جامعه ایران در بستر جنبش‌های مدنی و صنفی و سیاسی تکوین یافته از پائین ممکن می‌باشد؟»

۲۸ - آیا «رکود جنبش مطالبه‌محور» در فرایند پسا سرکوب هولناک «خیزش معیشتی آبان‌ماه ۹۸» نشان نداده است که «جنبش مطالبه‌محور» (در جامعه استبداد و فقه‌زده ایران) به صورت مجرد و منهای پیوند با جنبش‌های دموکراتیک و برابری‌طلبانه نمی‌تواند راه به ده ببرد؟»

۲۹ - آیا اگر پاسخ ما به سؤال محوری و استراتژیک «تحول زیرساختی و همه‌جانبه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی در جامعه بزرگ ایران باید از داخل کشور انجام بگیرد؟» یا «توسط جریان‌های سیاسی راست و چپ خارج‌نشین و قدرت‌های ارتجاعی و امپریالیستی هار جهانی و منطقه‌ای؟» این باشد که تنها «مسیر پایدار تحول همه‌جانبه در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، تحول از داخل کشور می‌باشد نه از خارج کشور»، آیا در این رابطه با شکست پروژه به اصطلاح اصلاحات (از طریق جناح‌های درونی قدرت و توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای) می‌توانیم داوری کنیم که «تنها مسیر حرکت تحول‌خواهانه همه‌جانبه در جامعه ایران تکیه بر جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمان‌ده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و عدالت‌خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین می‌باشد؟»

۳۰ - آیا در جامعه (استبدادزده و استثمارزده و استحمارزده

و استخفاف‌زده) ایران می‌توانیم بین «جنبش مطالبه‌محور و جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه دیوار چین ایجاد کرد؟»

۳۱ - آیا سه جنبش معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در جامعه ایران «در بستر جنبش مطالبه‌محور می‌توانند به هم برسند و به پیوند افقی دست پیدا کنند؟ یا در عرصه جنبش آزادی‌خواهانه؟»

۳۲ - چرا کمترین «جنبش مطالبه‌محور» در جامعه (استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده) ایران در طول ۴۱ سال گذشته به «خشونت گرائیده است؟» (که در این رابطه می‌توانیم به جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه اشاره کنیم که از سوم خرداد ماه ۹۹ برای دریافت حقوق معوقه و پرداخت حق بیمه و مخالفت با خصوصی‌سازی جنبش اعتصابی خود را شروع کرده‌اند و هنوز نتوانسته‌اند به مطالبه خود دست پیدا کنند).

۳۳ - چرا رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم حتی «عقب‌نشینی در برابر جنبش مطالبه‌محور حداقلی مردم ایران در راستای نابودی موجودیت این رژیم تعریف می‌کند؟»

۳۴ - آیا «جنبش مطالبه‌محور در جامعه ایران بدون تکیه بر حقوق کارگران و حقوق زنان و حقوق معلمان و حقوق بازنشستگان و غیره قابل تعریف می‌باشد؟»

۳۵ - «دموکراسی در جامعه چگونه حاصل می‌شود؟» آیا از طریق «کسب قدرت سیاسی از بالا می‌توان به دموکراسی پایدار در جامعه ایران دست پیدا کرد؟» آیا از طریق «جامعه مدنی جنبشی» (خودبنیاد و خودانگیخته و خودرهبر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) از پائین می‌توان به «دموکراسی پایدار دست پیدا کنیم؟» آیا «روشنفکران و جریان‌های سیاسی دموکراسی سازند یا جامعه مدنی جنبش خودبنیاد تکوین یافته از پائین؟»

۳۶ - آیا «توازن قوا» در جامعه توسط «جامعه مدنی جنبشی» (خودبنیاد و دینامیک و خودرهبر و خودسازمانده تکوین یافته از پائین) شکل می‌گیرد یا توسط «منابع قدرت خارجی و کسب قدرت سیاسی از بالا و تکوین دولت خوب در جامعه حاصل می‌شود؟»

۳۷ - آیا بدون «توازن قوا» در داخل امکان تکوین دموکراسی از پائین (در جامعه ایران) وجود دارد؟»

۳۸ - آیا در بستر اهداف دموکراسی‌خواهانه تکوین یافته از پائین امکان «جداسازی نهادهای مدنی از جنبش‌های مدنی و

نهادهای صنفی از جنبش‌های مطالبه‌محور و نهادهای سیاسی از جنبش‌های سیاسی وجود دارد؟»

۳۹ - آیا بدون جامعه مدنی قوی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌توانیم توسط احزاب سیاسی بالائی و کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت و یا تکیه بر منابع قدرت خارجی و یا رژیم پنج قدرت‌های امپریالیستی و ارتجاعی منطقه می‌توانیم به دموکراسی پایدار در جامعه ایران دست پیدا کنیم؟

۴۰ - آیا بدون جنبش‌های فراگیر و سراسری و سازمانده و تشکلات مستقل کارگری و حقوق‌بگیران و معلمان و بازنشستگان می‌توان از «استثمار طبقه‌ای و استثمار اردوگاهی توسط طبقه حاکم و رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم جلوگیری کرد؟»

۴۱ - آیا بدون «گفتمان‌سازی از آزادی و عدالت» می‌توان به «پیوند جنبش‌های سه مؤلفه‌ای (معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی) به صورت افقی و عمودی با یکدیگر و یا با دیگر جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اعم از صنفی و سیاسی و مدنی دست پیدا کرد؟»

۴۲ - چگونه جنبش‌های سه مؤلفه‌ای (معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی) و دیگر جنبش‌های مدنی و صنفی و سیاسی جامعه امروز ایران می‌توانند «اهداف و خواسته‌ها و آرمان‌های خودشان را به صورت گفتمان اصلی جامعه بزرگ ایران تبدیل بکنند؟»

۴۳ - چرا مسیر «تحول‌خواهی همه جانبه» و «اصلاحات از پائین» و «دموکراسی‌خواهی» (سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی) در جامعه بزرگ ایران، تنها از مسیر حرکت و رویکرد «جنبشی» تکوین یافته از پائین (مدنی و صنفی و سیاسی و نه «حزبی» و نه «دولتی» و نه از طریق دیکتاتوری پرولتاریا و کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی و یا احزاب سیاسی و یا حرکت از خارج کشور توسط منابع قدرت خارجی امپریالیستی و ارتجاعی) می‌گذرد؟

۴۴ - در چه صورت جنبش سه مؤلفه‌ای (معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی) می‌توانند «توازن قوا» در عرصه دانشگاه و مدرسه به سود خود تغییر بدهند؟»

۴۵ - چرا هدف نهائی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم از «کودتای فرهنگی بهار ۵۹» توسط شعار: «وحدت حوزه با دانشگاه و



مدرسه» در راستای «تغییر توازن قوا به سود خود در دانشگاه و مدرسه بوده است؟»

۴۶ - چرا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در جریان کودتای فرهنگی بهار ۵۹ (که تا سال ۶۲ و حتی الی الان هم ادامه دارد) در تحلیل نهائی نتوانست توسط «پادگانی کردن دانشگاه و مدرسه» و توسط شعار «وحدت حوزه و دانشگاه» و اسکولاستیک کردن دانشگاه و مدرسه، با ورود روحانیت دگماتیسم ارتجاعی و دولتی (به دانشگاه و مدرسه) «نتوانست توازن قوا در دانشگاه و مدرسه به سود خود تغییر بدهد؟»

۴۷ - چرا «شکاف در روحانیت حکومتی» (در دهه ۶۰ طبق دستور خمینی به کربوبی) به دو جناح روحانیت و روحانیون «بستر ساز شکست کودتای فرهنگی در دهه ۷۰ و ایجاد شکاف در جامعه دانشجویی دانشگاه‌های ایران و بازتولید جنبش دانشجویی در فرایند پسا دوم خرداد ۷۶ تا قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ گردید؟»

۴۸ - چرا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای (معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی) در عرصه «جنبش مطالبه‌محور» و «جنبش آزادی‌خواهانه» و «جنبش برابری طلبانه» هرگز نمی‌توانند «دنبال‌رو احزاب سیاسی تکوین یافته از بالا و دنباله‌رو جناح‌های درونی قدرت (از به اصطلاح اصلاح طلبان تا اصول‌گرایان) و دنباله‌رو جریان‌های سیاسی خارج‌نشین (از راست راست تا چپ چپ) بشوند» و دنباله‌روی آنها «تیر خلاص به جنبش‌های سه مؤلفه‌ای مستقل و دینامیک آنها می‌شود؟»

۴۹ - آیا با رویکرد «دپولیتیزه یا سیاست‌زدائی کردن مدرسه و دانشگاه و کارخانه» در فرایند پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در بیش از چهار دهه گذشته عمر این رژیم (به جز دستیابی به مدرسه و دانشگاه و کارخانه پادگانی) توانسته است جنبش‌های سه مؤلفه‌ای (معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی) را «دپولیتیزه بکند» و حرکت آنها را از گردونه سیاسی خارج بکند و تنها بر پاشنه صرف «مطالبه‌محور و صنفی محدود بکند؟»

۵۰ - آیا بدون «شوراهای تکوین یافته از پائین» می‌توان به «جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده و خودانگیخته و خودرهبر» سه مؤلفه‌ای (معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی) در راستای «جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد سه مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه و مطالبه‌محور اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران دست پیدا کرد؟»

۵۱ - چگونه می‌توان در جامعه امروز ایران «نیروی‌های قدرتمند پراکنده مدنی را در عرصه جنبش مطالبه‌محور و سیاسی و آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه تکوین یافته از پائین نهادینه کرد؟»

۵۲ - چرا «جنبش‌ها و دولت‌ها نباید نماینده ایدئولوژی مشخصی باشند» اما «احزاب می‌توانند پایه و نماینده ایدئولوژی مشخصی باشند؟»

۵۳ - چرا «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین امروز ایران چه در عرصه مطالبه‌محور و چه در عرصه آزادی‌خواهانه و چه در عرصه عدالت طلبانه شکننده و پراکنده است؟» چگونه می‌توانیم این پراکندگی را «بدل به هم‌گرایی و همبستگی بکنیم؟» توسط جنبش‌های خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین؟ یا توسط احزاب بالائی مستقل؟ و یا توسط جناح‌های درونی حکومت؟ و یا توسط کسب قدرت سیاسی؟ و یا توسط جریان‌های سیاسی خارج نشین؟

۵۴ - چرا سه جنبش معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در این شرایط بدون تحلیل مشخص از شرایط امروز جامعه ایران و بدون برنامه و استراتژی و تاکتیک تطبیقی نمی‌توانند پایه نظری خود را مستحکم کنند؟

۵۵ - چرا اگر پایه نظری سه جنبش معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در این شرایط «سست بشود» قطعاً این «جنبش‌ها به انحراف و انشعاب و بن‌بست و بحران‌های درونی گرفتار می‌شوند؟»

۵۶ - چرا بدون «مبارزه علنی تئوریک» در جامعه بزرگ امروز ایران «امکان تفکیک گفتمان‌های موجود در داخل و خارج از کشور برای جامعه مدنی جنبشی ایران وجود ندارد؟»

۵۷ - چرا که اگر بخواهیم وضعیت سه جنبش بزرگ معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در این شرایط خودویژه کرونائی مورد کالبد شکافی قرار بدهیم و آسیب‌شناسی بکنیم، باید بگوئیم که در «شرایط امروز ایران (در این مقطع) ما جنبش‌های فراگیر معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی نداریم» آنچه داریم تنها «پتانسیل معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی است» که «وظیفه ما» در این شرایط «استحاله این پتانسیل به واقعیت میدانی است». چگونه می‌توانیم در این «شرایط کرونائی، پتانسیل سه مؤلفه دانشجویی و معلمی و دانش‌آموزی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را بدل به واقعیت مدنی بکنیم؟»

۵۸ - شعار استراتژیک جنبش سه مؤلفه‌ای (معلمی و دانشجویی



و دانش‌آموزی) جامعه بزرگ ایران در این شرایط که عبارت است از: «فرزند کارگرانیم - کنارشان می‌مانیم» چگونه در این شرایط می‌تواند در عرصه واقعیت مادیت پیدا کند؟

۵۹ - اگر مبارزه با تبعیض و نابرابری طبقاتی و تبعیض و نابرابری آموزشی و تبعیض و نابرابری سیاسی و اجتماعی و تبعیض و نابرابری جنسیتی و تبعیض و نابرابری مذهبی و ایدئولوژیکی «موتور جنبش‌های اجتماعی و طبقاتی و سیاسی امروز جامعه بزرگ ایران می‌باشد» چگونه می‌توانیم توسط «مطالبه واحد» و «آرزوی مشترک» در این شرایط کرونائی به «بازتولید قدرت جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و مطالبه‌محور دست پیدا کنیم؟»

۶۰ - آیا بدون «پیوند دانشگاه و مدرسه و کارخانه» امکان تکوین «جنبش فراگیر افقی مطالبه‌محور و یا آزادی‌خواهانه و یا برابری‌طلبانه در جامعه امروز ایران وجود دارد؟»

۶۱ - اگر «پراکندگی و تفرقه و سکتاریست» مهم‌ترین آفت جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد، چگونه می‌توانیم در عرصه «عملی و نظری، هم‌گرائی و همبستگی افقی و عمودی را جایگزین این پراکندگی و تفرقه و سکتاریست بکنیم؟»

۶۲ - «رشد آگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی» چگونه در عرصه میدانی و جنبش‌های افقی برای کنش‌گران جنبش‌های فوق حاصل می‌شود؟

۶۳ - چرا هرچه جنبش‌های افقی میدانی آزادی‌خواهانه و مطالبه‌محور و برابری‌طلبانه روند رو به اعتلائی به خود می‌گیرند، جریان‌های سیاسی ایدئولوژی‌محور (از چپ تا راست راست) داخل و خارج‌نشین «روند رو به افولی پیدا می‌کنند» و به موازات آن «تفرقه و تشتت و سکتاریست و انشعاب در میان این جریان‌ها (که همگی به دنبال کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی با حاکمیت می‌باشند) شدت پیدا می‌کند؟»

۶۴ - چرا «ایدئولوژیک کردن» جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و طبقاتی داخل کشور توسط جریان‌های خارج‌نشین «باعث رشد فرقه‌گرائی و پراکندگی و سکتاریست در جنبش‌های مختلف داخل کشور می‌شود؟»

۶۵ - آیا مبارزه با فرقه‌گرائی ایدئولوژی‌ها در جنبش‌های مختلف سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی جز از طریق «گفتمان‌سازی مطالبات و آروزهای مشترک جنبش‌های سه مؤلفه‌ای امکان‌پذیر می‌باشد؟»

۶۶ - آسیب‌شناسی جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در راستای مبارزه نظری با «ایدئولوژی کردن این جنبش‌ها توسط جریان‌های سیاسی خارج‌نشین و مبارزه با رویکرد فرقه‌گرایانه ایدئولوژی‌ها در خارج از کشور، چگونه باید توسط پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) انجام بگیرد؟»

۶۷ - اگر بپذیریم که برعکس گذشته که «سیاست حزب پادگانی خامنه‌ای» و هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر این رژیم (برعکس گذشته که «صورت تک مؤلفه‌ای پادگانی کردن دانشگاه‌ها و مدارس و کارخانه‌ها و سینماها و موسیقی و فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها داشته است») در این شرایط صورت «چند مؤلفه‌ای پیچیده و مهندسی شده پیدا کرده است»، چگونه می‌توانیم این سیاست‌های چند مؤلفه‌ای پیچیده و مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی در مدیریت و سرکوب کردن جنبش‌های سه مؤلفه‌ای، (معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی را در این شرایط تعریف و ترسیم و شناسائی بکنیم)، آیا در این رابطه «افعی می‌تواند کیوتر بزاید؟»

۶۸ - یادمان باشد که در طول ۴۱ سال گذشته (به خصوص از فرایند کودتای فرهنگی بهار ۵۹ الی الان) رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای «مدیریت پادگانی کردن دانشگاه و مدرسه و کارخانه» این مدیریت پادگانی (همراه با سرکوب جنبش‌های فوق) با انواع ترفندها و مانورها به دنبال ایجاد اختلاف درونی بین خود این جنبش‌ها بوده است. بدین جهت «چگونه می‌توان در این شرایط ترفندها و مانورهای اختلاف‌افکن بین جنبش‌های فوق رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را فهم کرد؟»

۶۹ - آیا تا زمانی که «اسلام جنبشی» جایگزین «اسلام دگماتیست و ارتجاعی فقهاتی حاکم» نشود، می‌توان در راستای فراگیر کردن جنبش سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی، «در اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران گام برداشت؟»

۷۰ - نقش جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در راستای «فراتر رفتن از سرمایه‌داری معاصر» به جامعه‌ای با «خصلت پایدار اجتماعی، زیست محیطی و دموکراتیک چگونه قابل تعریف و تبیین و تحلیل می‌باشد؟»

۷۱ - «موتور دینامیسم جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی کدام است؟» آیا این «موتور در سه



جنبش معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی صورت واحد و یکسانی دارند؟» یا «اینکه متفاوت می‌باشند؟»

۷۲ - چرا جنبش سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی در سال جاری نتوانسته هیچ مقاومت اعتراضی (در برابر بحران حاد اقتصادی و سقوط آزاد ارزش پول ملی و نرخ منفی رشد تولید ناخالص داخلی و سقوط آزاد درآمد توده‌ها و جهش تورم و سقوط شتابان قدرت خرید مردم و افزایش شدید هزینه‌ها و پنهان کردن فروپاشی اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی و فروپاشی طبقه متوسط شهری و رشد نجومی حاشیه‌نشینی کلان‌شهرهای ایران و همه‌گیری فساد ساختاری و ارقام نجومی آن تا بالاترین مقامات و کارگزاران رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و غارت اموال مردم از فروش آنها در بازار بورس تهران تا غارت زمین و جنگل و دریا و کوه و عملکرد فاجعه بار رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در مقابله با همه‌گیری کرونا که تاکنون چیزی جز پنهان‌کاری و در عمل تن سپردن به نوعی کشتار جمعی و داروین‌سوم اجتماعی یا تنازع بقاء خشن نبوده است) در برابر هسته سخت رژیم مطلقه فقه‌ای و حزب پادگانی خامنه‌ای داشته باشند؟

۷۳ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که «بزرگ‌ترین مکتب و مدرسه آموزش آنها همان پراکسیس سیاسی اجتماعی و صنفی افقی آنها می‌باشد» زیرا تنها در عرصه «پراکسیس سیاسی و صنفی و اجتماعی روزمره آنها است که مبارزه طبقاتی و سیاسی و مدنی و مطالبه‌محور به دست آنها و در برابر چشمان‌شان جاری و ساری می‌شود؟»

۷۴ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که اگر بخواهند به «وظایف حداقلی و حداکثری در شرایط امروز ایران عمل بکنند، نباید هیچگاه جنبش خود را با یک حزب و سازمان و جناح درونی قدرت حاکم وابسته کنند؟» و آیا می‌دانند که اگر چنین بکنند، «تیر خلاص به جنبش‌های خودشان می‌زنند؟»

۷۵ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که عامل موفقیت کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت حرکت آنها در گرو «ایجاد توازن قوا در عرصه مدرسه و دانشگاه و کارخانه» توسط «پیوند و متحد شدن افقی و عمودی آنها می‌باشد؟»

۷۶ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که «جامعه مجازی» در شکل دادن به «ذهنیت عمومی مردم ایران» و هم‌افزایی و تقویت رابطه جنبش

سه مؤلفه‌ای فوق به صورت افقی و عمودی با توجه به حضور رو به گسترش کنش‌گران و شبکه‌های اجتماعی نقش مؤثر و تکمیل‌کننده با جامعه واقعی دارد؟

۷۷ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که در شرایط فعلی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، «جامعه مجازی بخشی از واقعیت وجودی جامعه واقعی می‌باشد؟»

۷۸ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که در شرایط خودویژه و کنکرت و مشخص امروز جامعه ایران، آن‌ها می‌توانند در عرصه «جنبش مطالبه‌محور» به صورت هماهنگ «هم قدرت بسیج توده‌ای پیدا کنند» و هم «چتر حفاظتی در برابر سرکوب خشن و گسترده حزب پادگانی خامنه‌ای یا هسته سخت رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم به دست بیاورند؟»

۷۹ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که در شرایط خودویژه جامعه امروز ایران «همه‌گیری فساد ساختاری و سیستمی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، چندین برابر همه‌گیری کرونا موجب ریزش مشروعیت و مقبولیت کامل این رژیم و همچنین برهنه و بی‌آینده شدن این رژیم فقه‌ای شده است؟»

۸۰ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که «علت شکست» تمامی جریان‌های سیاسی خارج‌نشین در برخورد استراتژیک با مشکلات جامعه بزرگ ایران آن است که در طول ۴۱ سال گذشته (از آغاز الی الان) تمامی این جریان‌ها بر این باور بوده‌اند که «جنبش‌های خودبنیاد آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و حتی مطالبه‌محور داخل کشور نیازمند به سر و خرد بیرون از این جنبش‌ها می‌باشند» که این «سر و رهبری و خرد باید توسط خارج‌نشین‌ها تدوین و تبیین و تحلیل بشود؟»

۸۱ - آیا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای معلمی و دانشجویی و دانش‌آموزی می‌دانند که در شرایط تندپیچ امروز جامعه بزرگ ایران، «مسیر حرکت سراسری جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر مستقل و تکوین یافته از پائین (در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) از بستر جنبش‌های مطالبه‌محور و معیشتی عبور می‌کنند؟»

پایان

نگاهی به «توافق ۲۵ ساله راهبردی» دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم

پیش‌نویس علنی و افشاء شده است، آنقدر کلی و عام می‌باشد که هرگز نمی‌توان «نام قرارداد بر روی این پیش‌نویس نهائی برنامه ۲۵ ساله همکاری دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم گذاشت». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که «آنچه که بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی توافق گردیده است، هنوز به صورت علنی نه از جانب رژیم مطلقه فقهاتی و نه از جانب دولت چین انتشار پیدا نکرده است» و آنچه هم که از طریق سایت‌ها و نشریات داخل و خارج انتشار پیدا کرده است «نمی‌توان نام قرارداد روی آن گذاشت» بلکه حداکثر می‌توان آن را «نوعی توافقنامه یا نقشه راه ۲۵ ساله نامید» که البته با قرارداد و پیمان فاصله زیادی دارد. به بیان دیگر این «توافق کلی ۲۵ ساله راهبردی، هنوز در سطح یک توافق کلی می‌باشد و به مرحله قرارداد نرسیده است» و الی‌الان «مفاد رسمی آن با جزئیات علنی نشده است» و آنچه هم که مطرح شده «به صورت غیر رسمی از طریق منابع خارجی بوده است که مقامات رژیم مطلقه فقهاتی حاکم این مطالب منابع خارجی را تکذیب کرده‌اند». قابل ذکر است که پیش‌نویس نهائی برنامه ۲۵ ساله همکاری جامع بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که از سوم تیرماه ۹۹ با تأیید کابینه شیخ حسن روحانی آفتابی شده است، «مولود بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ می‌باشد» که چهار

نزدیک به سه ماه است که با مطرح شدن موضوع تأیید نهائی «پیش‌نویس نهائی برنامه ۲۵ ساله همکاری جامع بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی» توسط کابینه حسن روحانی (در سوم تیرماه ۹۹)، این موضوع یکی از بحث برانگیزترین مسائل سیاسی در داخل و خارج از کشور شده است و اعتراضات و واکنش‌های گسترده‌ای هم ایجاد کرده است. بطوریکه بعضی آن را «ترکمنچای جدید خوانده‌اند» و بعضی دیگر آن را به عنوان «محفظه‌ای برای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌دانند» و البته بعضی دیگر هم آن را به عنوان «راهی برای شکستن تحریم‌های تحمیلی» دولت ترامپ و جناح هار امپریالیسم آمریکا بر کشور ایران و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تعریف می‌کنند. که این طیف از به اصطلاح اصلاح‌طلبان تا اصول‌گرایان درون حکومتی و تا اپوزیسیون سیاسی و براندازان و طرفداران پروژه رژیم چنج شامل می‌شوند. به عبارت دیگر موضوع فوق باعث بازتاب‌های گوناگونی و البته چالش برانگیزی چه در میان جریان‌های درون خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و چه در میان مردم و اپوزیسیون و چه در میان دولت‌ها و رسانه‌های مهم جهانی (حتی در آمریکا به عنوان نتایج منفی فشار یک جانبه ترامپ برای راندن ایران به سوی چین) شده است و باعث مجادلات شدیدی در فضای مجازی میان موافقان و مخالفان در گرفته است به طوری که حتی حامیان این پیش‌نویس نهائی برنامه ۲۵ ساله همکاری جامع بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی را «گامی در جهت برقراری موازنه مثبت در عرصه دیپلماسی رژیم مطلقه فقهاتی می‌خوانند».

باری از هر چه که بگذریم، منهای داوری‌های متفاوت (در باب این توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم)، می‌توانیم در اینجا داوری کنیم که خود این بحث‌های داغ (در باره این توافق ۲۵ ساله راهبردی دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی) «دلالت بر دل‌نگرانی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در شرایط خودویژه و حساس وضعیت فعلی می‌کند». لذا در این رابطه است که بدون تردید برای پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) این سؤال مهم مطرح می‌گردد که این «پیش‌نویس نهائی برنامه ۲۵ ساله همکاری جامع بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (که ممکن است در آینده نام قرارداد و یا توافقنامه و یا تفاهم‌نامه به خود بگیرد) تا چه اندازه می‌تواند در سرنوشت مردم نگون‌بخت ایران تأثیرگذار باشد؟» در پاسخ به این سؤال است که باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً آنچه که در بین سایت‌ها و نشریات داخل و خارج تا کنون در باب این



سال پیش (هنگام دیدارشی جین پینگ رهبر فعلی چین از تهران و مذاکراتش با خامنه‌ای و روحانی) بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ منتشر گردید، بر این مطلب بیافزائیم که در بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ برای «اولین بار در خصوص ایجاد مشارکت جامع راهبردی بین جمهوری خلق چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توافق گردید» که برای تعریف این رابطه بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در آن بیانیه عنوان «راهبردی» به کار برده شده است.

بدین جهت در این رابطه است که می‌توانیم بگوئیم که پیش‌نویس نهائی برنامه ۲۵ ساله همکاری جامع بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، طرحی برای به روز رسانی و عملیاتی کردن بند ششم بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ در خصوص «ایجاد مشارکت جامع راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم» می‌باشد که ۴ سال پیش در دیدارشی جین پینگ در تهران با خامنه‌ای و شیخ حسن روحانی منتشر گردید و از اینجا است که طبق برخی گزارش‌ها این «توافق کلی مستقیماً با تصمیم خامنه‌ای و ارسال نماینده او (علی اکبر ولایتی) به پکن مورد توافق قرار گرفته است» و لذا در این رابطه بود که دو سال پیش در سفر علی اکبر ولایتی به پکن او در این رابطه در نقد مخالفین این توافقنامه گفت: «منتقدان این استراتژی مانند اصحاب کهف فکر می‌کنند که صدها سال در خواب بوده‌اند و از حوادث جهان عقب افتاده‌اند». فراموش نکنیم که «بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ در گرماگرم توافقنامه برجام صورت گرفت». به یاد داشته باشیم که «پیش از برجام دولت چین هرگز در مقابل تحریم‌های آمریکا علیه ایران، در برابر آمریکا نه تنها نیستاده، بلکه برعکس همیشه از سیاست‌های آمریکا تبعیت کرده است» و در دوره پسا برجام نیز «چینی‌ها پس از آغاز تحریم‌های ترامپ علیه ایران بلافاصله روابط اقتصادی‌شان را با ایران کاهش دادند». مثلاً خودروسازان چینی به سرعت از ایران خارج شدند و «شرکت ملی نفت چین اعلام کرد که به خاطر تحریم‌های آمریکا از سرمایه‌گذاری در میدان گازی پارس جنوبی منصرف شده است» و در ۱۴ مهرماه ۱۳۹۸ از طرح توسعه فاز ۱۱ پارس جنوبی تبری کرد و «واردات نفت از ایران به شدت کاهش داد» و برعکس، «واردات نفت از آمریکا را افزایش داد» آنچنانکه در حال حاضر روزانه

۱۴۰ هزار بشکه نفت از آمریکا خریداری می‌کند. به بیان دیگر، در خصوص پایبندی چین به این پیش‌نویس (طرح همکاری جامع بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) باید بگوئیم که همین دولت چین زیر فشارهای تحریم‌های امپریالیسم آمریکا (برای حفظ منافعش با آمریکا) قراردادهای مهم و استراتژیک نفتی با ایران را (که در خلاء تعطیل شدن فعالیت کمپانی‌های اروپائی منعقد شده بود) رها کردند و از خیرش هم گذشتند، مع الوصف، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که پیش‌نویس نهائی برنامه ۲۵ ساله همکاری جامع دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در این شرایط «حداکثر یک پروژه‌ای است که از آن به اشتباه به نام قرارداد ۲۵ ساله بین چین و ایران یاد می‌کنند» به عبارت دیگر یک «نقشه راه است، نه یک پیمان و قرارداد» که در چهار سال پیش در دیدار رهبر چین با خامنه‌ای و روحانی تهیه شده است.

پر واضح است که در این شرایط تا کنون «جزئیاتی که بتوان به عنوان یک قرارداد به آن استناد کرد، هنوز منتشر نشده است» بلکه حتی «پیش‌بینی می‌شود که تا آخر هم جزئیات مربوط به این توافق کلی منتشر نشود» چرا که این «توافقنامه در این شرایط در عرصه رقابت امپریالیستی بین دو امپریالیسم آمریکا و چین منعقد گردیده است» (که برای فهم این مهم شما را دعوت به خواندن سرمقاله شماره ۱۳۵ نشر مستضعفین تحت عنوان اعلان جنگ سرد میان چین و آمریکا می‌کنیم) بنابراین، از آنجائیکه «کشور ایران در منطقه یکی از حساس‌ترین گره‌گاه‌های ژئوپولیتیک جهان می‌باشد» با عنایت به اینکه در این توافقنامه کلی، «تلاش چین برای تصرف بازار ایران در تمامی عرصه‌های اقتصادی، نفتی، انرژی، کشاورزی، شیلات، آبخیزداری، بانک، بیمه، زیرساخت‌های مخابراتی، فن‌آوری ارتباطات و راه‌آهن و مترو و بنادر، جهانگردی، بهداشت و درمان، عرصه سیاسی و نظامی و فرهنگی و امنیتی نیز می‌باشد» در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا بعداً هم «مفاد رسمی و جزئیات این توافقنامه کلی علنی نشود». توجه داشته باشیم که «تمامی بازار و امتیازات فوق در دوره رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در اختیار امپریالیسم آمریکا بوده است». طبیعی است که در عرصه این «تقسیم باز تقسیم، دو باره بازار بزرگ ایران



رقابت امپریالیستی در روند قطب‌بندی جدید جهانی (انتقال از نظم جهانی منوپل به نظم جهانی چند قطبی) ممکن است که مانند دو جنگ اول و دوم جهانی صورت نظامی پیدا کند». بدون تردید می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در این شرایط (رقابت دو امپریالیسم چین و آمریکا) با این توافق ۲۵ ساله راهبردی با چین دست در لانه زنبور کرده است.»

یادمان باشد که علت جنگ جهانی دوم آن بود که کشور آلمان، مثل امروز چین، رشد شدید تولید ناخالص داخلی پیدا کرده بود و برای «بازار، انباشت سرمایه‌های مالی مازاد خود» که سرریز کرده بود «نیازمند به بازارهای خارجی بود» لذا در این رابطه بود که امپریالیسم تازه ظهور آلمان در آن زمان، در برابر کشورهای امپریالیستی حاکم بر جهان سرمایه‌داری «اعلام می‌کرد که من سهم خود از بازارهای جهانی می‌خواهم» اما امپریالیست‌ها یا الیگارش‌های مالی حاکم بر سرمایه‌داری جهانی «حاضر به تمکین و تقسیم بازارها با الیگارش‌های مالی آلمان نشدند» در نتیجه جنگ دوم جهانی برای «باز تقسیم بازارهای جهانی میان الیگارش‌های مالی از سرگرفته شد». حمایت رژیم کودتائی و توتالیتر سلطان اول پهلوی (رضا شاه) در دوران فترت دو جنگ جهانی اول و دوم از امپریالیسم تازه ظهور آلمان (مانند حمایت امروز رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از الیگارش‌های مالی چین) باعث گردید که سحرگاه سوم شهریور ۱۳۲۰ هواپیماهای متفقین از بالا بر پایتخت (تهران) کاغذهایی بریزند که روی آنها نوشته شده بود: «ما ایران را اشغال خواهیم کرد» و سه روز بعد در ششم شهریور ۱۳۲۰ «تهران با آن همه دبدبه و کبکبه رضا شاه بدون هیچ مقاومتی دست‌ها را بالا برد و تسلیم شد» و «نیروهای متفقین فاتحانه خود را در شهر تهران مستقر کردند». آنچنانکه انگلیسی‌ها زمین‌های جلالیه و یوسف آباد را گرفتند و آمریکائی‌ها در ده امیرآباد و روس‌ها در دولاب مستقر شدند، متفقین در روز ششم شهریور ۱۳۲۰ بود که به رضا شاه اعلام کردند که منهای اینکه سفارت آلمان باید بسته شود و مهندسان آلمانی و نیروهای آلمانی باید ظرف ۲۴ ساعت از ایران بیرون بروند، خود رضا شاه را هم مانند یک گنجشگ گرفتند و در قفس کردند و به موریس آخرین ایستگاه حیات او فرستادند و پسر ۲۲ ساله‌اش (سلطان دوم

پهلوی که دست چپ، راستش هم تشخیص نمی‌داد) را با دست خود جانشین او کردند.

باری، این «سرنوشت قدرت‌های کوچکی است که در دوران رقابت امپریالیست‌ها برای تقسیم باز تقسیم جهان، خود را باز بچه دستان امپریالیست‌ها می‌کنند». فراموش نکنیم که:

اولاً خاورمیانه امروز در عرصه‌گذار از نظم جهانی منوپل به نظم جهانی پلی‌پل، علاوه بر اینکه «یک منطقه کاملاً میلیتاریستی می‌باشد و انبار سلاح‌های مختلف هست و بیش از ۴۰۰ بمب اتمی تنها در کشور اسرائیل ذخیره شده است، این خاورمیانه در این شرایط در دست آمریکا می‌باشد». طبیعی است که «انتقال ایران به عنوان گره‌گاه ژئوپولیتیکی جهان از امپریالیسم آمریکا به امپریالیسم چین در دوران گذار نظم جهانی و جنگ سرد و رقابت امپریالیستی امری ساده نخواهد بود.»

ثانیاً باید عنایت داشته باشیم که «توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تنها یک قطعه کوچک از پازل بزرگ استراتژی یا طرح یک کمربند - یک راه و یا استراتژی جاده ابریشمی جین پینگ می‌باشد». به بیان دیگر، توافق کلی یا نقشه راه ۲۵ ساله بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «در راستای طرح بلندپروازانه و هدف استراتژیک برای بازگشائی راه جدید ابریشم و ابتکار کمربند - راهشی جین پینگ می‌باشد» و البته «بدون فهم و تحلیل مشخص و عینی و کنکرت از استراتژی ابتکار کمربند - راه و استراتژی بازگشائی جاده ابریشمی جین پینگ نمی‌توانیم، به تحلیلی مشخص و عینی و کنکرت از توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دست پیدا کنیم». یادآوری می‌کنیم، توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به عنوان یک «استراتژی» دارای دو مؤلفه متفاوت می‌باشد، مؤلفه اول رابطه این استراتژی با «استراتژی نگاه به شرق خامنه‌ای» می‌باشد و مؤلفه دوم آن «رابطه این استراتژی با استراتژی ابتکار کمربند - راه برای بازگشائی جاده ابریشم» (شی جین پینگ رهبر چین که یک ابر پروژه برای سرمایه‌گذاری زیربنائی در ۶۰ کشور جهان است) می‌باشد.

باری، در خصوص دو استراتژی کمربند - راه و بازگشائی جاده ابریشم چین باید توجه داشته باشیم که چین از سال ۲۰۱۲ جهت «صدور انباشت متمرکز سرمایه‌های مالی خودش، به بازارهای خارجی در راستای افزایش نرخ سود بود کهنشی جین پینگ ابتکار کمربند - راه را آغاز کرد»، به بیان دیگر ابتکار یک کمربند - یک راه توسط جین پینگ از بسیاری جهات تلاش برای «ایجاد بازار خارجی جهت صادرات شرکت‌های بزرگ چینی بوده است» تا توسط آن، آن شرکت‌های بزرگ چینی بتوانند برای «ظرفیت مازاد خود ایجاد بازار خارجی بکنند». مطابق این استراتژی، چین در پی آن بود که به «سایر کشورهای در حال توسعه وام بدهد تا آنها را به خرید محصولات چینی و به کارگیری شرکت‌های چینی تشویق بکند» بنابراین، در این رابطه است که «دولت چین در چارچوب توافق ۲۵ ساله راهبردی (بین چین و رژیم مطلقه فقاهتی) به دنبال آن است که ۴۰۰ میلیارد دلار در ایران سرمایه‌گذاری کند» که از این مبلغ ۴۰۰ میلیارد دلار، مبلغ ۲۸۰ میلیارد دلار در عرصه نفت و گاز و پتروشیمی و برخی معادن دیگر سرمایه‌گذاری می‌گردد و بقیه (۱۲۰ میلیارد دلار) در عرصه‌های زیربنائی و صنعتی و غیره سرمایه‌گذاری می‌شود (البته طرح مبلغ فوق از طریق نشریات خارجی مطرح شده است که بعداً توسط مقامات رژیم مطلقه فقاهتی حاکم تکذیب گردیده است). آنچه از دلیل و علت سرمایه‌گذاری نجومی چین (در چارچوب توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقاهتی حاکم) قابل فهم است، اینک:

الف - چین با سرمایه‌گذاری در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و امنیتی و نظامی ایران می‌خواهد «حضور برجسته‌ای داشته باشد».

ب - با عنایت به نیروی کار ارزان در ایران (دستمزد کارگر در ایران روزانه بین ۲ تا سه دلار می‌باشد) و مواد خام ارزان اعم از نفت و گاز و غیره و زمین ارزان در ایران، چین تلاش می‌کند تا با «صدور سرمایه‌های مالی خودش در صورت کالا و ارز چینی شرایط برای افزایش نرخ سود و حجم سود خود فراهم سازد».

ج - چین با سرمایه‌گذاری ۴۰۰ میلیارد دلاری در کشور ایران، در این شرایط رقابت امپریالیستی و گذار نظم جهانی

تلاش می‌کند که حتی رژیم‌های که به لحظ سیاسی از استقلال سیاسی برخوردار می‌باشند، وابسته به خود بکند.

د - تخفیف‌های ۲۲ درصدی در خرید نفت و گاز ایران، در چارچوب توافق ۲۵ ساله راهبردی بین چین و رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، «اضافه سود بر نرخ سود سرمایه‌گذاری در ایران می‌باشد».

ه - در قالب توافق ۲۵ ساله راهبردی فوق، «چین این ۴۰۰ میلیارد دلار سرمایه‌گذاری و یا خرید نفت و گاز از ایران را به صورت دلار و یا ارز معتبر خارجی به رژیم مطلقه فقاهتی حاکم نمی‌دهد» بلکه «بخش اعظم آن به صورت کالاهای خودش وارد بازار ایران می‌کند» و «بخش دیگر هم ارز خودش می‌پردازد که باز این ارز خودش جز برای خرید کالا از خودش مصرف دیگری ندارد».

و - چین در قالب توافق ۲۵ ساله راهبردی فوق، با سرمایه‌گذاری ۴۰۰ میلیارد دلاری به دنبال آن است که از طریق سرمایه‌گذاری در عرصه‌های مختلف اقتصادی نفتی، گازی، انرژی، کشاورزی، شیلات، آبخیزداری، بانک، بیمه، زیرساخت‌های مخابراتی فن‌آوری، ارتباطات، راه آهن، مترو، بنادر، جهانگردی، بهداشت، درمان و عرصه‌های سیاسی، امنیتی و نظامی «همراه با سلطه همه جانبه بر بازار ایران، اهداف وسیع‌تری برای سلطه بر بازارهای منطقه خاورمیانه و خلیج فارس دنبال می‌کند».

ز - چین در چارچوب ۲۸۰ میلیارد سرمایه‌گذاری در بخش نفت و گاز و پتروشیمی ایران، «به عنوان بزرگ‌ترین مصرف کننده نفت و سوخت جهان می‌تواند، توسط توافق ۲۵ ساله راهبردی با رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، بخش بزرگی از ۲۰ میلیون بشکه مصرف روزانه خود را در کشور ایران تأمین کند». قابل ذکر است که چین در طول ۱۰ سال آینده به ۵۰ میلیون بشکه نفت وارداتی نیازمند می‌باشد و اگرچه اکنون بر نفت دو کشور انگولا و سودان جنوبی مسلط می‌باشد، ولی حداکثر نفتی که چین می‌تواند از این دو کشور وارد بکند، ۵ میلیون بشکه روزانه می‌باشد، بنابراین چین در ۱۰ سال آینده (منهای ۵ میلیون بشکه نفت وارداتی از انگولا و سودان جنوبی) نیازمند به واردات ۴۵ میلیون بشکه نفت روزانه است که طبق این توافق ۲۵ ساله قرار است که با

سرمایه‌گذاری ۲۸۰ میلیارد دلاری در عرصه نفت گاز کشور ایران، «تولید نفت روزانه ایران به ۸/۴ میلیون بشکه برساند». پر واضح است که در آن صورت چین می‌تواند در طول ۱۰ سال آینده بخشی مهمی از ۵۰ میلیون بشکه نفت وارداتی خود را در چارچوب توافق ۲۵ ساله فوق جبران نماید. مضافاً اینکه، از آنجائیکه «کشور ایران دومین کشور صادر کننده گاز در جهان می‌باشد» چین در چارچوب این توافق ۲۵ ساله راهبردی، به دنبال آن است که از طریق «لوله‌کشی در مسیر افغانستان و پاکستان بتواند گاز ایران را به غرب چین برساند». عنایت داشته باشیم که اگرچه در طول ۳ دهه گذشته بخش شرقی و جنوبی کشور چین توانسته است توسعه همه جانبه صنعتی و اقتصادی پیدا کند، اما بخش غربی و شمالی چین هنوز توسعه کامل پیدا نکرده است و لذا دولت چین در این شرایط برای «نجات کشور چین از توسعه ناموزون داخلی، به دنبال سرمایه‌گذار وسیع داخلی جهت توسعه مناطق غربی و شمالی خود می‌باشد». پر پیداست که لازمه انجام این توسعه وسیع اقتصادی و صنعتی در غرب و شمال چین، مهیا شدن سوخت لازم برای انجام این مهم می‌باشد که در این رابطه «لوله‌کشی گاز از طریق افغانستان و پاکستان و رساندن گاز ایران به غرب و شمال چین می‌تواند یک فاکتور مهم برای چین در عرصه توسعه غرب و شمال این کشور باشد.»

ط - چین توسط توافق ۲۵ ساله راهبردی فوق تلاش می‌کند تا با پیوند با ایران، با توجه به «موقعیت ژئوپولیتیکی و ممتاز ایران، قدرت چانه‌زنی خودش در رقابت بین‌المللی امپریالیستی و در عرصه تقسیم باز تقسیم بازارهای جهانی به خصوص با امپریالیسم آمریکا بالا ببرد.»

ی - از همه مهمتر اینکه چین در چارچوب توافق ۲۵ ساله راهبردی فوق، به دنبال «بازگشایی جاده ابریشم می‌باشد». توضیح آنکه (آنچنانکه در سرمقاله شماره ۱۳۵ نشر مستضعفین تحت عنوان اعلان جنگ سرد میان آمریکا و چین مطرح کردیم) «پروژه تاریخی ظهور امپریالیسم باید به دو مرحله تقسیم کنیم». مرحله اول، ظهور امپریالیسم قبل از «تکوین انباشت اولیه سرمایه‌داری» در مغرب زمین است که در قرن‌های ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ توسط غارت ثروت‌های کشورهای مستعمره پیرامونی، به وسیله قدرت

نظامی و نیروی دریایی کشورهای امپریالیستی و استعمارگر انگلستان و پرتغال و هلند و فرانسه و اسپانیا و بلژیک صورت گرفت. مرحله دوم ظهور امپریالیسم از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم صورت گرفت. که تفاوت مرحله دوم ظهور امپریالیسم با مرحله اول (ظهور امپریالیسم) در این می‌باشد که در مرحله دوم «ظهور امپریالیسم، سنتز و مولود انباشت سرمایه‌های مالی (الیگارش‌های مالی کشوری) آمریکا و آلمان و فرانسه و انگلستان و غیره بود» و بدین ترتیب بود که کشورهای سرمایه‌داری که به صورت مشخص از قرن ۱۸ و ۱۹ (از انگلیس، فرانسه، هلند، بلژیک، اسپانیا و پرتغال تا آمریکا و آلمان و ژاپن) تکوین پیدا کردند (برعکس امپریالیسم مرحله اول) توسعه اقتصادی آنها وابسته به بازار بود (نه غارت ثروت‌های کشورهای مستعمره توسط قدرت نظامی و نیروی دریایی) این‌ها بازارهای خارجی را به تصرف خودشان در می‌آوردند و در چارچوب رویکرد لیبرالیستی یا نئولیبرالیستی و سیاست اقتصادی سرمایه‌دارانه خود تلاش می‌کنند تا کشورهای پیرامونی را از توسعه باز دارند و آنها را بدل به آpanدیس اقتصاد و سیاست خودشان بکنند. در این رابطه کشور چین در شرایط حاضر جهت مقابله با آن سیاست امپریالیستی گذشته استراتژی جدیدی در دستور کار خود قرار داده است تحت عنوان «بازگشایی جاده ابریشم»، توجه داشته باشیم که «جاده تاریخی ابریشم» به مدت بیش از دوهزار سال از «چین بزرگترین امپراطوری جهان ساخت» یعنی امپراطوری‌های بزرگ روم و ایران و یونان در طول دو هزار سال فوق قابل مقایسه با امپراطوری بزرگ چین نبودند. اما از قرن پانزدهم که قدرت‌های امپریالیستی ظهور پیدا کردند، آنها توانستند «امپراطوری عظیم چین را به تصرف خود در آورند» مع الوصف، بدین ترتیب بود که «چین مدت یکصد سال تلاش کرد تا با مبارزه همه جانبه با قدرت‌های امپریالیستی حاکم بر جهان خود را از حصار استعمار نجات بدهد» و بر روی پای خودش بایستد. و از آنجائیکه در فرایند پسا فروپاشی شوروی در دهه ۱۹۹۰ به بعد الی الان، «چین با روی‌گردانی از نظام مارکسیست - دولتی گذشته، به سمت اقتصاد هار سرمایه‌داری وارد شده است» در نتیجه این امر باعث گردیده تا در این شرایط کشور چین «صاحب مازاد سرمایه و انباشت و صادرات بشود». بدین جهت همین امر باعث گردیده است تا «چین این پتانسیل عظیم خود



را در این شرایط در خدمت اقتصاد ۵۰ سال آینده خود درآورد» که خروجی نهایی این رویکرد تکیه دولت چین بر «استراتژی بازگشائی جاده ابریشم می‌باشد».

برای انجام این استراتژی «بازگشائی جاده ابریشم» است که این جاده در سه مؤلفه خط هوایی و خط راه آهن و خط جاده‌ای اتوبان از طرف دولت چین دنبال می‌شود که طول این جاده ابریشم از مرکز چین تا غرب اروپا می‌باشد. خط دریائی این جاده ابریشم از چین وارد اندونزی و از اندونزی وارد سریلانکا و از سریلانکا وارد آفریقا می‌شود که طبق توافق ۲۵ ساله راهبردی دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم قرار است که «یک خط دریائی هم وارد خلیج فارس بشود» که در صورت تحقق این امر توسط این «خط دریائی جدید به خلیج فارس توسط چین، کشور ایران بدل به گره‌گاه بزرگ استراتژی جاده ابریشم چین، یا بدل به گره‌گاه بازار بزرگ و جهانی چین می‌شود». قابل ذکر است که مطابق این توافق ۲۵ ساله راهبردی است که چین در سرمایه‌گذاری مشترک با کشور ایران، وارد تولید برق و انتقال برق به کشورهای عراق و پاکستان و افغانستان (سه کشوری که به هر حال بازارشان تشنه می‌باشد) می‌شود. همچنین مطابق این توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم است که راه آهنی که خلیج فارس را به افغانستان وصل می‌کند و از ایران عبور می‌نماید (زیرا عبور این راه آهن از مناطق کوهستانی پاکستان هزینه گزافی در برخواهد داشت) توسط چین به انجام برسد. لذا در آن صورت چین می‌تواند بر «مرکز ثقل آسیای میانه یعنی پاکستان و افغانستان مسلط بشود». بر این مطلب اضافه کنیم که ایران و ترکیه و مصر و اسرائیل، «گلوگاه‌های ترانزیتی استراتژی بازگشائی جاده ابریشم چین می‌باشند» چراکه «استراتژی بازگشائی جاده ابریشم قرار است مشرق و مغرب ارواسیا را به یکدیگر مرتبط کند» و از اینجا است که «خاورمیانه ثقل استراتژی جاده ابریشم چین می‌شود». یادمان باشد که منافع اقتصادی چین در خاورمیانه تنها به انرژی محدود نمی‌شود، زیرا در شرایط فعلی چین یکی از صادرکنندگان عمده کالا به بازارهای خاورمیانه می‌باشد. که برای فهم این مهم کافی است که بدانیم از سال ۲۰۰۷ الی الان بیش از کالاهای آمریکائی کالاهای چینی وارد خاورمیانه شده است.

آنچنانکه در فاصله سال‌های ۱۹۹۳ تا ۲۰۱۶ صادرات چین به خاورمیانه ۲۵ برابر شده است و از مبلغ ۲/۷ میلیارد دلار به مبلغ ۱۲۴ میلیارد دلار رسیده است.

ک - در چارچوب توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، قرار است که «بیش از ۵ هزار کارشناس چینی وارد ایران بشوند» تا در محورهای مختلف اقتصادی و نظامی و امنیتی و راه ترابری و مدرنیزه کردن بنادر و راه آهن مشغول به کار بشوند. که البته خود این امر نشان دهنده آن می‌باشد که توافق ۲۵ ساله راهبردی دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی، برای «چین بازار به کارگیری نیروی انسانی‌اش نیز می‌باشد». قابل ذکر است که در پایان سال ۲۰۱۴ «بیش از ۱۶۰ هزار پیمانکار چینی در خاورمیانه فعال بودند» آنچنانکه تنها پس از وقوع جنگ داخلی لیبی در سال ۲۰۱۱، چین برای تخلیه ۳۵ هزار تبعه خود که در این کشور مشغول به کار بودند یک ناو جنگی به منطقه فراخواند امری که در نوع خود بی‌سابقه بود. ماحصل آنچه که گفته شد اینک:

۱ - امپریالیسم چین (برعکس امپریالیسم غرب، از امپریالیسم آمریکا تا امپریالیسم ژاپن و امپریالیسم انگلستان و فرانسه و آلمان و ایتالیا و هلند و پرتغال و اسپانیا و بلژیک که از گذشته تا حال رویکرد استعماری در شکل نو و کهنه به کشورهای پیرامونی داشته‌اند) هرگز در طول هزاران ساله عمر تمدنش از آغاز تا به امروز «رویکرد استعماری و سلطه‌گرانه سیاسی و جغرافیایی نسبت به کشورهای پیرامونی خود نداشته است» بنابراین رویکرد «استثمارگرانه امپریالیسم چین» (چه در شکل «استثمار ملت از ملت» و چه در شکل «استثمار طبقه از طبقه») تنها در چارچوب «نظام سرمایه‌داری هار این کشور» (در فرایند پسا فروپاشی بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی از دهه ۱۹۹۰ الی الان) به صورت «سودبری با نرخ بالا» و «تخفیف‌گیری‌های یک جانبه صادرات کشورهای پیرامونی» و «استثمار کارگران داخل و خارج از چین» و «غارت مواد خام این کشورها» در عرصه صدور سرمایه مالی و انباشت نجومی خود به کشورهای پیرامونی قابل تعریف و تفسیر می‌باشد.

۲ - توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «یک تفاهم‌نامه همه جانبه می‌باشد» که در صورت اجرائی شدن آن، به علت سرمایه‌گذاری ۴۰۰ میلیارد

دلار در کشور ایران (توسط امپریالیسم چین) به خصوص با در نظر گرفتن «سرمایه‌گذاری ۲۸۰ میلیارد دلاری در بخش نفت و گاز و پتروشیمی ایران» با عنایت به اینکه، بر اساس منابع پژوهشگر اقتصادی، «در جهان حتی در ۵۰ سال آینده نفت همچنان عامل اصلی توسعه اقتصادی می‌باشد» و از آنجائیکه «چین تنها کشور توسعه یافته جهان است که در ۵۰ سال آینده از منابع کافی جهت رفع نیاز سوخت برخوردار نمی‌باشد» و «در ۱۰ سال آینده نیاز چین به نفت روزانه به ۵۰ میلیون بشکه می‌رسد» و با توجه به اینکه در چارچوب توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلق فقه‌گرای حاکم قرار است با «سرمایه‌گذاری ۲۸۰ میلیارد دلاری چین در عرصه نفت و گاز و پتروشیمی و معادن کشور ایران، تولید روزانه نفت ایران را به ۸/۴ میلیون بشکه برساند» باید توجه داشته باشیم که در این رابطه:

اولاً «چین تنها کشوری است که توان انجام سرمایه‌گذاری ۲۸۰ میلیارد دلاری در عرصه نفت و گاز و پتروشیمی ایران را دارد.»

ثانیاً چین در طول ۲۰ سال گذشته موفق شده است که در «امر استحصال نفت» به لحاظ تکنولوژی رشد فوق‌العاده‌ای بکند و امروز قادر است (منهای توان سرمایه‌گذاری) به لحاظ «تکنولوژی در دریا و خشکی و مناطق صحرائی و کوهستانی نفت استحصال کند». همچنین چین توانایی حمل نفت (با کشتی‌های غول پیکر) و توانایی عظیم لوله‌کشی نفت و گاز و توانایی زیرسازی شهرها و توانایی تولید واگن و جاده‌سازی و تونل‌ها و قطار زیرزمینی و ارتباطات دارد. باری، بدون تردید در چنین شرایطی است که می‌توانیم داوری کنیم که «کشور چین توانایی انجام این توافق ۲۵ ساله راهبردی را دارد» هر چند که تخفیف‌های ۲۲ درصدی در قیمت‌گذاری بر نفت صادراتی ایران، فشار مضاعفی بر مردم نگون‌بخت ایران می‌باشد.

۳ - برای داوری در باب این توافق ۲۵ ساله راهبردی بین چین و رژیم مطلقه فقه‌گرای حاکم باید نخست عنایت داشته باشیم که این توافق ۲۵ ساله راهبردی دو وجه دارد، یک وجه آن کشور چین است که فوقاً به آن پرداختیم، وجه دوم آن رژیم مطلقه فقه‌گرای حاکم می‌باشد که در این شرایط «غریقی در دریای طوفانی ابر بحران‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و زیست محیطی می‌باشد که جهت نجات خود به هر حشیشی چنگ می‌زند». (الغریق یتشبث

بکل حشیش) و در واقع تنها به «نجات خودش در این دریای طوفانی می‌اندیشد، نه نجات مردم ایران» و البته در این شرایط رژیم مطلقه فقه‌گرای حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای هم ناامید از روسیه می‌باشد (چراکه روسیه در عرصه نفت و گاز ایران «رژیم مطلقه فقه‌گرای حاکم را رقیب خود می‌داند، نه شریک خود») و هم ناامید از اتحادیه اروپا (چراکه اتحادیه اروپا از آغاز تکوین خود الی الان نشان داده است که در تحلیل نهائی دنباله‌رو سیاست‌های امپریالیستی آمریکا می‌باشند) و هم خود را در برابر دشمنی همه جانبه (مثل امپریالیسم آمریکا و صهیونیسم منطقه) می‌بیند، بنابراین «تنها یک راه در پیش دارد» و آن تکیه بر «دولت چین جهت جلب حمایت سیاسی و اقتصادی و نظامی و امنیتی چین از رژیم خود می‌باشد». بدین خاطر در این رابطه است که اجرائی شدن توافق ۲۵ ساله راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقه‌گرای «آخرین شانس است که حزب پادگانی خامنه‌ای جهت بازتولید موقت قدرت نظامی و سیاسی و اقتصادی خود می‌تواند در این شرایط تندپیچ تاریخی‌اش آزمایش کند.»

یادمان باشد که «چین در حال برنامه‌ریزی برای تبدیل شدن به یک ابر قدرت نظامی تا سال ۲۰۴۹ میلادی است». یکی از مهمترین اهداف چین در این راستا «برابری و حتی پیشی گرفتن از امپریالیسم آمریکا، جهت کسب هژمونی سیاسی و نظامی و حقوقی بر جهان می‌باشد». چین در این شرایط توسعه برنامه‌های نظامی خود را با احداث پایگاه‌هایی در مناطق مختلف آغاز کرده است که «آفریقا یکی از نخستین مناطقی بوده که برای حضور برون مرزی مورد توجه قرار داده است» و لذا در این رابطه است که چین اخیراً پایگاهی در نزدیکی تاسیسات امپریالیسم آمریکا در کشور جیبوتی احداث کرده است و در ادامه آن در این شرایط در حال تأسیس پایگاه‌های نظامی در کشورهای میانمار، تایلند، سنگاپور، سریلانکار، اندونزی، امارات متحده عربی، انگولا و تاجیکستان می‌باشد. اضافه کنیم که در این شرایط «چین دارای بزرگترین ناوگان دریایی در سطح جهان می‌باشد» چرا که ناوگان دریایی این کشور در حدود ۳۵۰ کشتی جنگی و زیر دریایی تشکیل شده است که «شامل بیش از ۱۳۰ ناو جنگی است» (و این در حالی است که ناوگان دریایی امپریالیسم آمریکا به عنوان قدرت نخست نظامی جهان تنها ۲۹۳ کشتی نظامی دارد) در این شرایط گزارش



متعدد از سواحل چین حاکی از مشاهده «زیر دریایی‌های جدید این کشور همراه با موشک‌های بالستیک کلاس چین و برخی موشک‌های بالستیک هسته‌ای با برد بیش از ۱۳ هزار کیلومتر می‌باشد» که خود این موضوع نشان دهنده فناوری و تسلیحات نظامی چین و «روند حرکت این کشور به سمت تبدیل شدن به یک قدرت، کلاس جهانی در طول ده سال آینده می‌باشد» روندی که «تهدیدی جدی برای امپریالیسم آمریکا است.»

پر پیداست که در این رابطه با توجه به اینکه اهداف توافق ۲۵ ساله راهبری بین رژیم مطلقه فقهتی حاکم و دولت چین، «شامل اهداف نظامی و امنیتی و اقتصادی و سیاسی می‌شود» با عنایت به «موقعیت ژئوپولیتیکی و ممتاز ایران در خلیج فارس و در آسیای غربی و در خاورمیانه» بدون تردید اجرائی شدن این توافق ۲۵ ساله راهبردی می‌تواند کشور ایران را برای «استراتژی یک کمربند - یک راه یا استراتژی بازگشائی جاده (آبی و جاده زمینی و جاده هوایی) ابریشم» کشور چین در ده سال آینده، «بدل به گره‌گاه بزرگ بازار چین در عرصه جهانی بکند.»

۴ - در خصوص داوری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به توافق ۲۵ ساله راهبردی دولت چین با رژیم مطلقه فقهتی حاکم، باید بگوئیم که «مخالفت ما با این توافق ۲۵ ساله از موضع ضد سرمایه‌داری و ضد امپریالیستی است» بنابراین «هر گونه برخورد (جریان‌های داخل و خارج از کشور) با موضع ضد چینی (به جای موضع ضد سرمایه‌داری و ضد امپریالیستی) در حمایت از رویکرد سرمایه‌داری جهانی مغرب زمین از امپریالیسم آمریکا تا امپریالیسم انگلستان و فرانسه و آلمان و تا امپریالیسم ژاپن محکوم می‌کنیم» چرا که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «با سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم مخالف است، این سرمایه‌داری خواه سرمایه‌داری هار امپریالیسم چین باشد و خواه سرمایه‌داری امپریالیسم مغرب زمین، در اشکال مختلف آن باشد». بدین خاطر در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با موضع ضد چینی (در برخورد با توافق ۲۵ ساله راهبری بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهتی) توسط جریان‌های خارج‌نشین از راست راست تا چپ چپ مخالف می‌باشد.

۵ - در تحلیل نهائی، هدف امپریالیسم چین (از این توافق ۲۵ ساله راهبردی با رژیم مطلقه فقهتی حاکم) «صدور

سرمایه‌های مالی به خاطر کسب سودهای هنگفت، با نرخ‌های بالا و استفاده کردن از نیروی کار ارزان ایران و همچنین استفاده کردن از مواد خام ارزان در ایران در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری هار چین می‌باشد» که از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در کادر «رویکرد ضد سرمایه‌داری و ضد استثمار محکوم می‌باشد» و بدین خاطر آن را یک «توافقنامه استثمارگرانه دو مؤلفه‌ای طبقه از طبقه و ملت از ملت برای مردم ایران تعریف می‌کنیم.»

۶ - از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، توافق ۲۵ ساله راهبردی میان دولت چین و رژیم مطلقه فقهتی حاکم، باید از سه جانب کاملاً متفاوت مورد بررسی و تحلیل و موضع‌گیری قرار بگیرد که این سه جانب عبارتند از:

الف - جانب منافع مردم ایران که «ما آن را استثمارگرانه تحلیل می‌کنیم» (نه استثمارگرانه).

ب - از جانب دولت چین که بدون تردید جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور است که کشورها باید با هم همکاری داشته باشند، ولی این «همکاری باید به صورت دو طرفه (نه یکجانبه) و در بستر روندهای دموکراتیک مادیت پیدا کنند» نه به صورت «یک جانبه در راستای صدور سرمایه‌های مالی، به خاطر کسب سودهای هنگفت و استثمار نیروی کار جامعه ایران و غارت مواد خام مردم ایران با تخفیف‌های نجومی.»

ج - از جانب رژیم مطلقه فقهتی حاکم، باید بدانیم که این رژیم «تنها در دولت نهم و دهم محمود احمدی نژاد بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار فقط و فقط نفت فروخته است» و البته این در شرایطی بوده است که طبق گفته دولت یازدهم «میانگین رشد تولید ناخالص داخلی ایران در دوران ۸ ساله دولت محمود احمدی نژاد صفر بوده است». لذا در خصوص جانب سوم (رژیم مطلقه فقهتی حاکم) باید بگوئیم که اوج فاجعه این رژیم در آنجا است که این رژیم آنچنان توسط «فساد فراگیر سیستمی و ساختاری و رویکرد هژمونی طلبانه‌اش در منطقه، منافع این ملت مظلوم را غارت و بر باد داده است که امروز اقتصاد ایران در تله ۴۰۰ میلیارد دلار سرمایه‌گذاری امپریالیسم چین قرار گرفته است.»

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ. ❏

پایان

جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگری در

«فرایند نوین» خود

دارای چه خودویژگی‌هایی می‌باشد؟

عدالت‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (اعم از جنبش‌های مدنی، صنفی و سیاسی) و فعالین کارگری و حامیان آنها، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم قادر نیست که آتش اعتراضات جنبش‌های مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی ایران را خاموش کند»، بنابراین بدین ترتیب است که «بدون آنالیز و شناخت و آسیب‌شناسی جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه (در این شرایطی که این جنبش در حال گذار از یک گردنه سخت حرکت خود می‌باشد) امکان شناخت جنبش اعتصابی کارگری ایران در فرایند جدید وجود ندارد.»

یادآوری می‌کنیم که علت و دلیل اصلی «سراسری شدن حرکت جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه در این شرایط خودویژه، جوهر مشترک مطالبات عام جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه (نه مطالبات خاص) با مطالبات عام جنبش کارگری سراسر کشور (نه مطالبات خاص) و مطالبات عام گروه‌های بزرگ اجتماعی (نه مطالبات خاص) دیگر از حقوق بگیران تا تمامی زحمت‌کشان شهر و روستای جامعه بزرگ ایران می‌باشد» که برای فهم این مهم کافی است که به لیست مطالبات اعلام شده کارگران هفت تپه در صبح روز

از نیمه دوم خرداد ماه سال جاری (سال ۹۹) موج تازه‌ای از اعتراض‌ها و اعتصاب‌ها در کشور آغاز گردید که از آنجائیکه «سکاندار این فرایند جدید (جنبش اعتصابی کارگری) جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه می‌باشند» همین امر باعث گردیده است تا طولانی‌ترین جنبش اعتصابی در دهه اخیر، تحت رهبری جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه در این شرایط کرونائی در کشور ایران مادیت پیدا کند؛ که بدون تردید این جنبش اعتصابی کارگری ایران در این شرایط خودویژه کرونائی، «در جهان نمایش دهنده قوی‌ترین جنبش کارگری می‌باشد»، به عبارت دیگر در شرایط امروز جامعه ایران که پدیده ویروس کرونا تمامی گروه‌های اجتماعی جامعه ایران را در عرصه جنبش مطالباتی به چالش کشیده است، ما شاهد «اعتلای جنبش اعتراضی و اعتصابی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران تحت هژمونی جنبش کارگری هستیم» زیرا در سال جاری و در شرایط کرونائی حاکم، به علت «عدم پرداخت به موقع حقوق کارگران و تحمیل حداقل حقوق زیر خط فقر به کارگران و حقوق بگیران و بسته شدن روزافزون واحدهای تولیدی و خدماتی (به علت رکود تومی اقتصاد سرمایه‌داری حاکم) شرایط غیر قابل تحملی برای کارگران و حقوق بگیران ایران (که بیش از ۲۴ میلیون خانواده می‌باشند) فراهم ساخته است.»

البته اگرچه در پروسه این جنبش اعتصابی «جنبش کارگری صنایع هپکو، نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاهی، برق سبلان و... بعداً به جنبش اعتصابی کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه ملحق شدند» ولی بدون تردید «موتور حرکت فرایند جدید جنبش کارگری در دست مبارزه کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه می‌باشد». فراموش نکنیم که پس از همه‌گیری کرونا و «سپری شدن یک دوره افت موقت در جنبش کارگری ایران، بازتولید این جنبش از نیمه دوم خرداد ماه سال جاری باید به عنوان یک پدیده تاریخی و اجتماعی تعریف کرد» چراکه مبارزه کارگران هفت تپه در فرایند جدید نشان می‌دهد که علیرغم «سرکوب شدید جنبش‌های دموکراتیک و

دوشنبه مورخ ۲۶ خرداد ماه سال ۹۹ در برابر دفتر مدیریت مجتمع توجه کنیم. البته مؤلفه‌های مطالبات اعلام شده فوق می‌توان به «دو دسته مطالبات عام و مطالبات خاص بیش از ۵۰۰۰ نفر کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه تقسیم کرد» که در اینجا برحسب موضوع فوق اعلام شده، ما فقط بر مطالبات عام کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه تکیه می‌کنیم که عبارتند از:

۱ - پرداخت «حقوق معوقه سال جاری کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه» که در این رابطه لازم است که یادآوری کنیم که کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه اعم از کارگران رسمی و کارگران قراردادی و کارگران روزمزدی این مجتمع که تعداد آنها بیش از ۵۰۰۰ نفر می‌باشند، از فروردین ماه سال جاری الی الان دستمزدی دریافت نکرده‌اند که با عنایت به شرایط «بحران حاد اقتصادی حاکم بر کشور» در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران، توسط سقوط آزاد ارزش پول ملی و رشد اقتصادی و قدرت خرید و جهش تورم و افزایش هزینه‌های زندگی و افزایش استانداردهای زیر خط فقر کنونی که برای کارگران و تهیدستان و بطور کلی برای بیش از ۸۰ درصد شهروندان کشور تحمل‌ناپذیر می‌باشد، آن هم در شرایطی که به موازات آن هر دم بر ولع بی‌پایان اقلیت ممتازی که (طبق گفته محمد باقر قالیباف در انتخابات ریاست جمهوری سال ۹۶ این اقلیت تنها ۴ درصد در برابر ۹۶ درصد تهیدستان جامعه ایران می‌باشد) پول پارو می‌کنند و در این شرایط خودویژه هیچ قلمروی از زمین و جنگل و دریا و کوه و حتی ستیغ بلند دماوند از غارت و دست‌اندازی‌های آنها مصون نیست؛ و در کنار همه‌گیر شدن فساد ساختاری با ارقام نجومی آن که تا بالاترین مقامات و کارگزاران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ریشه دوانیده است (آنچنانکه شاهدیم هر روز گوشه‌های تازه‌ای از آن در برابر انظار عمومی افشاء می‌گردد) بدین جهت همزمان «با افزایش نرخ ارز و گرانی نرخ کالا» در این شرایط حتی خود آمارهای منتشر شده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در خلال ماه‌های اخیر از «رشد شاخص فلاکت در قیاس با سال گذشته خبر می‌دهند» بطوریکه طبق آمار اعلام شده در ۷ تیرماه سال ۱۳۹۹ روزنامه شرق «شاخص فلاکت اکنون

به ۴۵/۵ درصد رسیده است» و مع الوصف، همین امر باعث گردیده است که در این شرایط «جمعیت زیادی از کارگران درآمد حداقلی خود را هم از دست بدهند و نزدیک به ۱ میلیون نفر از کارگران رسمی در صف دریافت بیمه بیکاری باشند.»

باری، در این رابطه است که به دلیل عدم دریافت حقوق توسط کارگران و زحمت‌کشان کشور و در رأس آنها کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه در چنین شرایطی صرف نظر از «کاهش قدرت خرید اردوگاه کار و زحمت کشور» برخی از «کارگران در شرایط موجود حتی توان خرید مواد غذایی برای تأمین نیازهای روزانه خود را هم ندارند» و برخی از کارگران که کودکان کم سن و سال و شیرخوار دارند، نیز در خرید مایحتاج شیر خشک فرزندانشان در این شرایط پیک کرونائی با مشکل مالی روبرو هستند. بدین ترتیب است که در شرایط فعلی بخش مهمی از اردوگاه کار و زحمت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، از بیکاری مستمر و حاشیه‌نشینی گسترده (که جمعیت آنها طبق آمار خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بیش از ۱۹ میلیون نفر می‌باشند) در رنج استخوان‌سوزی به سر می‌برند. پر واضح است که «هر لحظه بخش‌های تازه‌ای هم در معرض پرت شدن به دره حاشیه‌نشینی می‌باشند» به طوری که «افزایش نجومی تنها هزینه مسکن در سال جاری» باعث سقوط بخش بزرگی از اقشار میانی نیمه مرفه شهری و کارگران اردوگاه کار و زحمت به سمت حاشیه‌نشینی کلان‌شهرهای ایران شده است. آنچنانکه می‌توانیم داوری کنیم که «سونامی گرانی و بیکاری و فروپاشی اقتصادی در این شرایط تندپیچ کرونائی جامعه ایران بستر ساز افزایش خشم تهیدستان و جوانان بی‌بهره از حال و آینده و شغل از دست دادگان و مال‌باختگان و کارتن‌خواب‌ها و گورخواب‌ها و بام‌خواب‌ها و مغازه‌خواب‌ها و ماشین‌خواب‌ها و در یک کلام موجب به حرکت درآمدن گسل‌های اجتماعی میلیونی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به حاشیه پرت‌شدگان و از هستی ساقط‌شدگان شده است»؛ که در نهایت همه این‌ها باعث گردیده است که در این «شرایط جامعه بزرگ ایران در آستانه خیزش فراگیر و اعتراضات سراسری خیابانی قرار بگیرد». به طوری که

حتی خود رسانه‌ها و صاحب‌نظران اجتماعی و حتی بعضاً خود مقامات امنیتی و غیر امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی به کرات نسبت به وقوع این خیزش‌های فراگیر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه هشدار داده‌اند؛ و از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در شرایط فعلی این خیزش‌ها (برعکس خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) علاوه بر اینکه «دارای پتانسیل سراسری شدن می‌باشند، با پیوند جنبش مطالباتی و جنبش خیابانی و جنبش اعتصابی کارخانه‌ای در کنار دیگر جنبش‌ها، می‌تواند جنبش ترکیبی در جامعه ایران شکل پیدا کند». یادمان باشد که حمایت تشکل‌های مستقل کارگری و کانون صنفی معلمان و شوراهای صنفی دانشجویان از جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه تنها در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

یادآوری می‌کنیم که «تغییر رادیکال توازن قوا و از کار انداختن قدرت سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی و گشودن مسیری برای خروج از بن‌بست جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه، تنها در گرو دستیابی به جنبش ترکیبی در عرصه خیابان و کارخانه می‌باشد». همان موضوعی که استارت آن از نیمه دوم خرداد ماه سال جاری در مجتمع نیشکر هفت تپه زده شد. یادمان باشد که شرکت کشت و بهره‌برداری از نیشکر در منطقه هفت تپه از توابع شهرستان شوش قرار دارد که کار خود را به طور رسمی از سال ۱۳۴۰ آغاز کرده است و در سال ۱۳۵۲ به طور رسمی با نام شرکت کشت و بهره‌برداری از نیشکر دارای اختیار انجام عملیات کشاورزی برای تولید نیشکر و ایجاد صنایع و فراورده‌های وابسته به آن شده است. بدون تردید شرکت نیشکر هفت تپه یکی از عظیم‌ترین صنایع تولید شکر در خاورمیانه می‌باشد که با اشتغال ۵۰۰۰ نیروی انسانی مستقیم و ۲۰۰۰ کارگر فصلی، نه تنها توان تأمین نیاز شکر کشور را دارد، بلکه حتی می‌تواند بستر مازاد تولید، برای صدور به خارج از کشور فراهم نماید؛ و هم اکنون یکی از قطب‌های مهم تولیدی استان خوزستان می‌باشد که در زمان دولت نهم و دهم محمود احمدی نژاد

با اعطای اجازه به واردات شکر به مکارم شیرازی و مصباح یزدی (که آنها با قیمتی کمتر از قیمت تمام شده مجتمع نیشکر هفت تپه شکر وارد بازار کشور کردند) شرایط برای ورشکستگی بخش مهمی از صنایع قند و شکر ایران (که در رأس آنها مجتمع نیشکر هفت تپه قرار داشت) فراهم کردند، اضافه کنیم که تا قبل از دوره دولت نهم محمود احمدی نژاد، دولت‌های رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «به صنایع قند و شکر کشور جهت رقابت در بازار سوبسید می‌دادند» تا توسط آن سوبسید، صنایع قند و شکر کشور در رقابت با رانت‌خواری واردکنندگان شکر دچار ورشکستگی نشوند اما «دولت محمود احمدی نژاد این سوبسیدها را به بهانه رقابتی کردن صنایع داخلی حذف کرد» و با حذف سوبسید صنایع قند شکر توسط دولت محمود احمدی نژاد در چارچوب «رویکرد نئولیبرالیستی و رویکرد صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی بود که روند زنجیری ورشکستگی صنایع قند و شکر کشور ایران که از قدیمی‌ترین صنایع ایران هستند، به شکل بی‌سابقه‌ای شتاب گرفت» که البته اوج این فاجعه از آنجا شروع شد که در «دولت یازدهم شیخ حسن روحانی یعنی در آذرماه سال ۱۳۹۴ از طریق برگزاری یک مزایده صوری و ظاهری مجتمع نیشکر هفت تپه با تمام تجهیزات و ماشین‌آلات و همه اموال منقول و غیر منقول از جمله ۲۴ هزار هکتار از مرغوب‌ترین زمین‌های خوزستان (و آن هم در شرایطی که نصف زمین‌ها زیر کشت بودند) به امید اسدبیگی و شرکای او با مبلغ شش میلیارد تومان پیش پرداخت واگذار شد.»

عنایت داشته باشیم که در آن «تاریخ تنها هزینه کشت نصف زمین‌ها بالغ بر ۲۴ میلیارد تومان بود» و البته این واگذاری در آذرماه ۹۴ به امید اسدبیگی و شرکایش توسط دولت یازدهم شیخ حسن روحانی در شرایطی انجام گرفت که حتی «شرکت‌های امید اسدبیگی و شرکای او با ۴۹ میلیون یورو بدهی ورشکسته بودند». باری بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که:

الف - جنبش کارگری در مجتمع نیشکر هفت تپه، در شرایط فعلی ریشه تاریخی در گذشته پروسس تکوین این



مجتمع در طول نزدیک به ۶۰ سال گذشته دارد و امری بالبداهه و بدون مقدمه نیست و طبعاً بدون فهم این پروسه نمی‌توانیم به «جوهر مبارزات کارگران هفت تپه در فرایند جدید (که از نیمه دوم خرداد ماه سال جاری شروع شده است) آگاهی پیدا کنیم.»

ب - جنبش کارگران نیشکر هفت تپه حداقل از آذرماه سال ۱۳۹۴ الی الان «جنبشی مداوم بوده است» و هرگز در طول نزدیک به «پنج سال گذشته، این جنبش خاموش نشده است»، برعکس جنبش کارگری صنایع نفت و گاز و پتروشیمی که اگر چه همراه با اعتلای جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه در سال جاری (جنبش کارگری صنایع نفت و پتروشیمی هم) رشد فراگیر داشته‌اند، با همه این احوال، «هرگز جنبش صنایع نفت و گاز و پتروشیمی مانند جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه در چند ساله گذشته صورت مداوم نداشته‌اند». یادآوری می‌کنیم که در این شرایط به موازات اعتلای جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه «توسط اعتصاب‌های گسترده در مناطق نفتی جنوب کشور و برخی پالایشگاه‌ها نفت و گاز و مجتمع‌های پتروشیمی و صنایع هیکو و برق سبلان و شرکت نصب نیرو در اردبیل و کنتورسازی قزوین و پرستاران باعث گردیده است که یکی از گسترده‌ترین حرکت‌های اعتصابی جنبش کارگری در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مادیت پیدا کند» که البته همراه با «حمایت کانون‌های صنفی معلمان و شماری از تشکل‌ها و نشریات دانشجویی و تشکل‌های بازنشستگان از جنبش اعتصابی کارگران در این شرایط باعث گردیده است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم خود را در موقعیت بن بست سال ۵۷ رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی احساس نماید» و لذا در این رابطه بود که دولت روحانی و همراه با او محمد باقر قالیباف (رئیس مجلس رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) تلاش کردند تا با «اعلام این وعده واهی که تا چند روز دیگر در صورت موافقت خامنه‌ای با طرح آنها، گشایش بزرگی در زندگی مردم ایران ایجاد خواهد شد» تا یک «امید واهی برای گشایش در زیر سایه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، به مردم ایران بدهند.»

هدف آنها از طرح این امید واهی آن بود که با «خریدن زمان، از فراگیر شدن اعتصاب‌های فوق به خصوص در بخش صنایع نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاه‌ها جلوگیری کنند» که صد البته، خود این امر نشان دهنده «هراس حاکمیت در فرایند جدید از اعتصاب کارگران و به خصوص اعتصاب کارگران صنایع نفت و پتروشیمی و گاز و پالایشگاه‌ها می‌باشد» هر چند که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط این «امید واهی به دنبال ایجاد تردید در دل کنش‌گران جنبش و خیزش‌های اعتصابی و اعتراضی تمامی جنبش‌های اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه (مدنی و صنفی و سیاسی) نیز هم بود» و می‌خواست با این «تیر واهی» چندین هدف متفاوت را شکار نماید. هر چند که بالاخره، «کوه موش زائید» ولی مشخص شد که موضوع این «امید واهی، فروش بشکه‌های نفت دولت آینده در حال توسط دولت شیخ حسن روحانی در بازار بورس تهران می‌باشد» که به قول احمد توکلی: «این طرح، تنها فروش آینده در حال، برای جبران کسری بودجه نجومی دولت دوازدهم می‌باشد» که در تحلیل نهائی این تیر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هم به سنگ خورد. □

ادامه دارد

«جنبش نافرمانی مدنی»



در ظرف

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

در عرصه میدانی همین جنبش‌های خودبنیاد سیاسی و صنفی و سندیکائی و مدنی و طبقاتی و سیاسی در جامعه امروز ایران (اعم از جنبش کارگری، جنبش معلمان، جنبش زنان، جنبش دانشجویی، جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی، جنبش مزدبگیران و جنبش حاشیه‌نشینان) می‌توانند، کنش‌گران اصلی جنبش نافرمانی مدنی بشوند.

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

۱ - در جامعه بزرگ و رنگین کمان امروز ایران «جنبش نافرمانی مدنی یکی از راه‌ها و مسیرهای اصلی برای به میدان آوردن گسترده توده‌های اعماق جامعه ایران می‌باشد» چراکه از آنجائیکه علاوه بر اینکه جنبش نافرمانی مدنی در کنار دیگر اشکال مبارزه معنی پیدا می‌کند و از آنجائیکه خود جنبش نافرمانی مدنی به صورت منفرد نمی‌تواند جامعه و مبارزه را تا انتها به صورت درازمدت به پیش ببرد، ولی با همه اینها جنبش از آنچنان پتانسیلی در کنار دیگر اشکال مبارزه برخوردار می‌باشد که می‌تواند توازن قوا در عرصه میدانی به سود جنبش‌های پیشرو (کارگری، معلمان، دانشجویان، زنان، اقلیت‌های قومی و مذهبی و بازنشستگان، مزدبگیران و حاشیه‌نشینان) تغییر بدهد.

۲ - از آنجائیکه هسته اصلی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودرهبر و خودسازمانده تکوین یافته از پائین، خود جنبش‌های خودبنیاد سیاسی و مدنی و صنفی و طبقاتی

بدون تردید در اسفندماه ۹۸ و در انتخابات مجلس یازدهم دست‌ساز حزب پادگانی، خامنه‌ای، این «جنبش نافرمانی مدنی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران» کاری، کارستان کردند، چرا که جنبش نافرمانی مدنی برای اولین بار در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقهتی، تنها در تهران ۱۷ میلیون نفری طبق گفته علی مطهری حجم شرکت کنندگان در انتخابات به ۱۸ درصد رسانیدند که طبق گفته علی مطهری از این ۱۸ درصد افراد مشمول حق رأی دادن در تهران، ۸ درصد رأی‌های در صندوق ریخته شده تهران رأی‌های باطله بودند؛ یعنی تنها ۱۰ درصد از جمعیت مشمول حق رأی دادن در تهران، در انتخابات مجلس یازدهم شرکت کردند؛ و به مهره‌های دست‌ساز حزب پادگانی خامنه‌ای رأی دادند؛ که تنها خود این آمار نشان دهنده آن است که تا چه اندازه جامعه امروز ایران پتانسیل لازم جهت اعتلای جنبش نافرمانی مدنی دارند؛ و تا چه اندازه جنبش نافرمانی مدنی در جامعه امروز ایران می‌توانند، در کنار دیگر اشکال مبارزه مثمر ثمر واقع بشوند و تا چه اندازه جنبش نافرمانی مدنی در جامعه امروز ایران از عنصر کنش‌گری فعال برخوردار می‌باشند و تا چه اندازه جنبش نافرمانی مدنی در این شرایط می‌تواند در جامعه ایران در راستای توده‌ای شدن و فراگیر کردن جنبش‌های دیگر تأثیرگذار باشند؛ و تا چه اندازه جنبش نافرمانی مدنی در جامعه امروز ایران می‌تواند با تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به عقب‌نشینی کند؛ و تا چه اندازه در شرایط امروز جامعه ایران، اعتراضات خیابانی و کارگاهی و کارخانه‌ای (که به صورت آشکار و آگاهانه و عامدانه مقررات و فرامین و قوانین یکطرفه تحمیلی رژیم مطلقه فقهتی توسط کنش‌گران اصلی جنبش‌های مختلف سیاسی و مدنی و صنفی به چالش کشیده می‌شود) می‌توانند مصداق جنبش نافرمانی مدنی باشند و در چارچوب به چالش کشیدن آگاهانه و عامدانه مقررات و هشدارها و فرامین معین حکومتی، جنبش‌های طبقاتی و سیاسی و مدنی جامعه امروز ایران می‌توانند بدل به جنبش نافرمانی مدنی بشوند؛ و این جنبش‌های مدنی و سیاسی و طبقاتی می‌توانند در کنار دیگر اشکال مبارزه اعتراضی و اعتصابی و آکسیونی خود، علاوه بر فراگیر کردند خود این جنبش‌های طبقاتی و سیاسی و مدنی می‌توانند همراه با ریختن ترس توده‌ها و پائین آوردن هزینه مبارزه و شکستن دو مطلق جامعه ایران (مطلق و طلسم غیر قابل شکست بودن حاکمیت مطلقه فقهتی و مطلق و طلسم ناتوانی جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین جامعه ایران در شکست حاکمیت مطلقه فقهتی) و تغییر توازن قوا

می‌باشند، لذا به همین دلیل تا زمانیکه جنبش‌های خودبنیاد در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به صورت دینامیک و خودبنیاد از پائین شکل نگیرند، هر گونه اقدام از بالا توسط سازمان‌ها و احزاب سیاسی در راستای تکوین جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد محکوم به شکست خواهد بود. بدین ترتیب است که داوری نهائی ما در راستای تکوین جامعه مدنی جنبشی در کشور ایران بر این امر قرار دارد که تا «زمانیکه این جنبش‌های طبقاتی و مدنی و صنفی و سیاسی در جامعه ایران از پائین شکل نگیرند و این جنبش‌های رو به اعتلا به صورت طولی و عرضی در پیوند با یکدیگر قرار نگیرند، هرگز امکان تکوین جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین وجود ندارد» و به موازات آن امکان ظهور فراگیر جنبش نافرمانی مدنی در جامعه ایران از پائین با موانع زیرساختی روبرو می‌گردد؛ و دلیل این امر همان است که مبارزه جنبشی خودبنیاد و خودرهبر و خودسازمانده تکوین یافته از پائین و همچنین مبارزه جنبش نافرمانی مدنی، با مبارزه حزبی و سازمانی و چریکی و ارتش خلقی متفاوت می‌باشند چرا که:

الف - مبارزه جنبشی جنبش‌های جامعه مدنی و جنبش نافرمانی مدنی که یکی از جنبش‌های جامعه مدنی جنبشی می‌باشد، یک مبارزه علنی می‌باشد نه مخفی.

ب - این جنبش‌ها یک مبارزه توده‌ای می‌باشند نه مبارزه نخبه‌گرایانه.

ج - این جنبش‌ها یک مبارزه از پائین می‌باشند نه مبارزه از بالا، برعکس مبارزه سازمانی و حزبی و چریکی و ارتش خلقی که مبارزه:

اولاً از بالاست و جدای از طبقه و گروه‌های اجتماعی پائینی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران است.

دوما مبارزه توسط نخبه‌های سیاسی و اجتماعی است نه توسط خود توده‌ها، به عبارت دیگر در مبارزه سازمانی و حزبی و چریکی و ارتش خلقی نخبگان بازی‌گر نمایشگاه می‌باشند، در صورتی که در مبارزه جنبشی کنش‌گران نمایشگاه خود توده‌های اعماق اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه برابری‌طلبانه طبقه کار و زحمت می‌باشند.

۳ - لازمه مبارزه جنبشی، غیر از علنی بودن مبارزه، کاهش هزینه مبارزه است. به بیان دیگر مبارزه جنبشی در شکل مخفیانه و در صورت بالا رفتن هزینه مبارزه، غیر قابل دست یافتنی می‌باشد. برعکس مبارزه چریکی و ارتش خلقی که هر چه

پر هزینه‌تر و مخفی‌تر باشد قابل اعتلا و گسترش است، بنابراین در چارچوب همین دو خصیصه مهم بسترساز مبارزه جنبشی است که جنبش نافرمانی مدنی می‌تواند بسترساز اعتلای مبارزه جنبشی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بشود، چرا که از خودویژگی‌های جنبش نافرمانی مدنی این است که:

اولاً این شکل مبارزه صورت نظامی و قهرآمیز و آنتاگونیستی ندارد.

ثانیاً این شکل مبارزه کم هزینه‌ترین شکل مبارزه در میان اشکال دیگر مبارزه علنی و مخفی می‌باشد.

ثالثاً این شکل مبارزه از پائین شکل می‌گیرند نه از بالا.

رابعاً این شکل مبارزه علنی می‌باشد نه مخفی.

خامساً این شکل مبارزه تنها در پیوند با دیگر اشکال مبارزه دموکراتیک معنی پیدا می‌کند.

۴ - از آنجائیکه مبارزه جنبشی یک مبارزه خودانگیخته و خودبنیاد و خودسازمانده تکوین یافته از پائین می‌باشد، همین خودویژگی‌های مبارزه جنبشی باعث می‌گردد تا دستیابی به مبارزه جنبشی خودبنیاد در جامعه در گرو «جنبش فرهنگی» در اعماق جامعه بزرگ ایران باشد؛ و بدون دستیابی به جنبش فرهنگی در جامعه بزرگ ایران امکان دستیابی به مبارزه جنبشی از پائین به صورت خودانگیخته و خودبنیاد و خودسازمانده وجود ندارد. بدین جهت در این رابطه است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که دستیابی به مبارزه جنبشی دینامیک تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران در گرو دستیابی به جنبش فرهنگی گسترده و فراگیر در اعماق جامعه بزرگ ایران می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که بدون جنبش فرهنگی در اعماق جامعه بزرگ ایران، امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و جنبش‌های خودبنیاد و خودانگیخته و جنبش نافرمانی مدنی وجود ندارد.

باری، بدین ترتیب است که دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودانگیخته و خودبنیاد و خودسازمانده تکوین یافته از پائین و جنبش فراگیر نافرمانی مدنی در جامعه ایران در گرو پاسخ به این سؤال می‌باشد که چگونه می‌توانیم در جامعه ایران به تحول و جنبش فراگیر فرهنگی دست پیدا کنیم؟ در پاسخ به این سؤال فریه است که می‌توانیم چند گونه پاسخ بدهیم:

الف - اینکه بگوئیم تحول فرهنگی یا انجام جنبش فرهنگی در جامعه بزرگ ایران، یعنی از آنجائیکه جامعه ایران یک جامعه



نشان داد که در طول ۸۰ سال گذشته (در فرایند پسا شهریور ۲۰ الی الان)، «تنها پروژه موفق جهت تحول فرهنگی در جامعه ایران بر پایه اسلام بازسازی شده پروژه معلم کبیرمان شریعتی بوده است» که توانست توسط جنبش روشنگری ۵ ساله ارشاد (۴۷ تا ۵۱) فرهنگ جامعه ایران را دچار تحول بکند؛ و در ادامه تحول فرهنگی جامعه ایران را آستن زایش جنبش‌های اجتماعی خودانگیخته و خودبنیاد و خودسازمانده بکند. یادمان باشد که آنچنانکه هگل می‌گوید: «در جامعه مذهبی هم راه سعادت آن جامعه از مذهب می‌گذرد و هم راه شقاوت آن جامعه از مذهب می‌گذرد.»

ب - رویکرد دوم، رویکرد آنتهائی بود که جامعه ایران را یک «جامعه کاملاً سنتی» و یا حداکثر جامعه ایران را به لحاظ فرهنگی جامعه‌ای «در حال گذار از سنت به مدرنیته تحلیل می‌کردند»، پاسخی که طرفداران آن رویکرد به انجام تحول فرهنگی و اجتماعی در جامعه ایران می‌دادند، این بود که آنها بر این باور بودند که تنها عاملی که می‌تواند «جامعه سنتی ایران را دچار تحول بکند» و آن «جامعه سنتی» را بدل به «جامعه مدنی» بنماید، فقط و فقط «مدرنیته و ساختار سرمایه‌داری است.»

باری، بدین ترتیب است که در تحلیل نهائی (در طول ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران) دو رویکرد مختلف در باب تحول فرهنگی و تحول اجتماعی در جامعه بزرگ ایران قابل طرح می‌باشد:

الف - تحول فرهنگی از طریق اصلاح دینی.

ب - تحول فرهنگی از طریق مدرنیته و سرمایه‌داری. □

ادامه دارد

مذهبی می‌باشد و اعماق جامعه بزرگ ایران مذهبی هستند و مذهب در بدنه و پائین جامعه ایران یک رویکرد می‌باشد، اینهمه باعث می‌گردد که در جامعه بزرگ ایران تحول و جنبش فرهنگی تنها از کانال مذهب ممکن بشود و البته در ادامه همین رویکرد است که در باره تحول فرهنگی از طریق مذهب این سؤال مطرح می‌گردد که «با کدامین مذهب» می‌توان در اعماق جامعه ایران به تحول فرهنگی دست پیدا کرد با اسلام تطبیقی؟ یا اسلام انطباقی و یا اسلام دگماتیست روایتی، فقهاتی، ولایتی، زیارتی حوزه‌های هزار ساله فقهی؟

البته در پاسخ به این سؤال آخری است که حداقل در ۸۰ سال گذشته (در فرایند پسا شهریور ۲۰) سه پاسخ مختلف داده شده:

پاسخ اول که بلافاصله پس از شهریور ۲۰ داده شد توسط مهندس مهدی بازرگان و حواریون و همراهان او بودند که آنها بر این باور بودند که تنها راه اصلاح دینی در ایران در راستای تحول فرهنگی در اعماق جامعه بزرگ ایران، تکیه بر «اسلام انطباقی» می‌باشد؛ که البته در جریان جنبش چریکی، نظریه‌پردازان اولیه سازمان مجاهدین خلق و در رأس آنها شهید مهندس حنیف‌نژاد هم بر این باور بود؛ که البته اختلاف شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد با مهندس مهدی بازرگان در این رابطه بود که مهندس مهدی بازرگان در راستای «دستیابی به اسلام انطباقی بر پیوند مبانی نظری اسلام با علوم طبیعی تکیه می‌کرد» در صورتی که شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد در راستای «دستیابی به اسلام انطباقی بر پیوند مبانی اسلام با علوم اجتماعی و سیاسی و اقتصادی سوسیالیستی حزب - دولت قرن بیستم تکیه می‌کرد.»

پاسخ دوم به موازات پاسخ اول مهدی بازرگان، شیخ مرتضی مطهری و حواریون او به این سؤال دادند و آن این بود که گفتند تنها راه اصلاح دینی در جامعه ایران در راستای تحول فرهنگی مذهبی «تکیه بر اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام روایتی توسط اجتهاد فقهی روحانیت حوزه‌های فقهی می‌باشد.»

پاسخ سوم به سؤال فوق معلم کبیرمان شریعتی داد و آن این بود که گفت تنها راه اصلاح دینی در راستای تحول فرهنگی در اعماق جامعه ایران «تکیه بر اسلام بازسازی شده تطبیقی در چارچوب رویکرد اسلام بازسازی علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد.»

پر واضح است که اگرچه هر سه پروژه فوق به علت فوت بنیانگذاران‌شان ناتمام ماند، ولی پروسه زمان در تحلیل نهائی



«عاشورا» در سه رویکرد:

رویکرد «تطبیق» به عاشورا، رویکرد «انطباقی» به عاشورا و

رویکرد «دگماتیستی» به عاشورا

«نه بر پایه علم امامت و علم لدنی و علم غیب انجام داد بلکه برعکس با خودویژگی بشری و انسانی‌اش این مهم را در چارچوب تحلیل مشخص و واقعی و عینی از ساختار فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جوامع مسلمین در عصر امپراطوری امویان به انجام رسانید». پر واضح است که برعکس «رویکرد انطباقی به عاشورا» در «رویکرد تطبیقی به عاشورا» همین جنبش نافرمانی مدنی امام حسین در مدینه (در برابر والی مدینه و یزید و خاندان حاکم اموی) بود که در مسیر اعتلای خود پس از هجرت امام حسین از مدینه به مکه (در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری) در طول «چهار ماه و ده روزی که امام حسین در مکه اقامت داشت» همان «جنبش نافرمانی مدنی» امام حسین در مدینه در مکه بدل به «جنبش سیاسی» شد؛ و برعکس آنچه که طرفداران «رویکرد انطباقی به عاشورا» می‌گویند این «دعوتنامه‌های مردم کوفه به امام حسین نبود که حسین را وارد فاز سیاسی در راستای اقامه حکومت کرد» بلکه برعکس این «استحاله جنبش نافرمانی مدنی امام حسین به جنبش سیاسی در فرایند چهار ماه و ده روزه اقامت در مکه بود» که حسین در راستای «کسب هژمونی جنبش حق طلبانه مردم کوفه» با قبول دعوتنامه‌های بیش از ۳۰ هزار نفر مردم کوفه (و به قول طبری در سفر به کوفه امام حسین با حمل این دعوتنامه‌ها توسط چندین شتر پیشاپیش کاروانش) تلاش خودش را در راستای «کسب

باری در برابر «رویکرد انطباقی به عاشورا» که بر عوامل شرطی جهت تبیین فلسفه قیام امام حسین تکیه می‌کنند، «رویکرد دگماتیستی به عاشورا» برای تبیین فلسفه عاشورای امام حسین بر این باور حرکت می‌کنند که «عاشورا تقدیر الهی بوده است» که از قبل توسط خداوند مقدر شده است که امام حسین در کربلا کشته بشود «آن الله شاء آن یراک قتیلا - خدا خواست که تو را کشته ببیند»، بنابراین «مأموریت امام حسین در جریان عاشورا برای شهادت بوده است» و امام حسین «آگاه به شهادت خود بوده است» و «قبول شهادت برای امام حسین یک امر تعبدی بوده است نه یک امر انتخابی و عقلی» و «کشته شدن حسین و یارانش در کربلا و اسارت خانواده‌اش تقدیر الهی بوده است» و امام حسین هم از کودکی «توسط علم امامت و یا علم غیب و یا علم لدنی به زمان و مکان شهادت خودش مطلع بوده است» و لذا از همان آغاز به عنوان یک مهره «مجبور به اداء وظیفه بوده است» و برای امام حسین هرگز امکان سر پیچی از این تقدیرات ملکوتی وجود نداشته است.

بدین خاطر از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تفاوت محوری بین «سه رویکرد به عاشورا» (رویکرد تطبیقی، رویکرد انطباقی و رویکرد دگماتیستی) در این است که در رویکرد تطبیقی منشاء اولیه تکوین عاشورا «مسئولیت انسانی و اجتماعی و تاریخی و فرهنگی امام حسین بوده است» که امام حسین در چارچوب «تحلیل مشخص و کنکرت و عینی قبلی خود از ساختار فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در عصر حاکمیت امویان و در فرایند پسا شهادت امام علی به این واقعیت دست پیدا کرده بود که باید جنبش حق طلبانه نهضت تسلسلی تاریخ از هابیل تا حسین را در روند اعتلای قرار بدهد» و از اینجا بود که به مجرد شنیدن خبر مرگ معاویه (توسط والی مدینه در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری) با «امتناع از بیعت کردن با یزید این اعتلای جنبش حق طلبانه در راستای کسب رهبری جنبش حق طلبانه موجود در جوامع مسلمین کلید زد.»

پر پیداست که در رویکرد تطبیقی به عاشورا (برعکس رویکرد انطباقی به عاشورا) «امتناع کردن امام حسین از بیعت با یزید در ۲۸ رجب سال ۶۰ فقط یک استارت در چارچوب جنبش نافرمانی مدنی بر علیه حاکمیت غاصب اموی بود نه چیزی بیشتر از آن» به عبارت دیگر در رویکرد تطبیقی به عاشورا «امتناع امام حسین در ۲۸ رجب سال ۶۰ از بیعت با جائر تنها شروع اولین فرایند شکل مبارزه خود به صورت جنبش نافرمانی مدنی بوده است نه چیزی بیشتر از آن» که برعکس «رویکرد دگماتیستی به عاشورا» امام حسین جنبش نافرمانی مدنی خودش در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری



هژمونی جنبش حق طلبانه مردم کوفه بر علیه دستگاه حاکمیت اموی به نمایش گذاشت.»

باز در این رابطه بود که در تاریخ ۱۵ رمضان سال ۶۰ جهت «بسترسازی اولیه کسب هژمونی جنبش حق طلبانه مردم کوفه امام حسین مسلم بن عقیل را با فرمان ویژه خود روانه کوفه کرد» و باز برعکس آنچه که «طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا» در باب هجرت امام حسین در تاریخ ۸ ذی الحجه سال ۶۰ (درست در زمانی که انجام مناسک بزرگترین عبادت مسلمین در حج تمتع شروع می شود) از مکه به طرف کوفه مطرح می کنند، «حسین با پشت کردن به حج تمتع» (فرار از مکه برای حفظ جانش در برابر ترور عمده و اگره یزید نبود) بلکه به دنبال آن بود که «هم فاز با اعتلای جنبش سیاسی اش توسط چند منظوره کردن مبارزه اش با عمل ترک مکه در حساس ترین لحظه این عبادت بزرگ مسلمین اعتلای جنبش نافرمانی مدنی اش را به نمایش بگذارد». همان «جنبش نافرمانی مدنی» که حسین در مدینه در ۲۸ رجب سال با «امتناع از بیعت کردن با جائز» این جنبش نافرمانی مدنی اش را استارت زده بود. همان جنبش نافرمانی مدنی که در قرن بیستم «مهاتما گاندی (طبق گفته خودش) با تاسی از امام حسین در عرصه مبارزه رهایی بخش مردم هندوستان بر علیه امپریالیسم انگلستان به کار گرفت.»

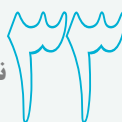
یادمان باشد که «طرفداران رویکرد انطباقی به عاشورا» هجرت امام حسین از مدینه به مکه در تاریخ ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری و هجرت امام حسین از مکه به طرف کوفه در تاریخ ۸ ذی الحجه سال ۶۰ هجری «فرار امام حسین جهت حفظ جانش تعریف می کنند». مع الوصف از اینجا است که می توانیم نتیجه گیری کنیم که در رویکرد تطبیقی به عاشورا «مسئولیت انسانی و اجتماعی و تاریخی امام حسین» که باعث شد تا او از ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری «استارت جنبش حق طلبانه خودش در دو شکل جنبش نافرمانی مدنی و جنبش سیاسی بزند» همان مسئولیت انسانی و اجتماعی و تاریخی است که امام علی پدر و مراد و مربی امام حسین در خطبه سوم نهج البلاغه با عبارت «**ما اخذ الله علی العلماء آن لا یقارو علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم**» از آن یاد می کند.

باری به همین دلیل است که در «رویکرد تطبیقی به عاشورای» امام حسین برعکس «رویکرد انطباقی به عاشورا» و برعکس «رویکرد دگماتیستی به عاشورا» طول عمر عاشورای امام حسین ۵ ماه ۱۲ روز (از ۲۸ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم سال ۶۱) نیست بلکه آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس و دست نوشته

«حسین وارث آدم» در سال ۴۹ تبیین کرده است «طول عمر عاشورای حسین از داستان جدال هابیل و قابیل شروع می شود و تا پایان تاریخ ادامه دارد» و به همین دلیل است که «آن **الحسین مصباح الهدی و سفینه النجات**» می شود (حسین چراغ هدایت و کشتی نجات است) و به قول امام صادق «**کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا و کل شهر محرم**» می گردد؛ و باز به همین دلیل است که در «زیارت وارث» (آنچنانکه فوقا هم مطرح کردیم) «حسین وارث آدم می شود» آنچنانکه وارث نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی هم می گردد.

نکته ای که در اینجا نیاز به ذکر آن می باشد اینکه «رویکرد معلم کبیرمان شریعتی به عاشورا یک رویکرد دو گانه می باشد» که می توان آن را به دو نوع «رویکرد انطباقی و رویکرد تطبیقی تقسیم کرد» بر این مطلب بیافزائیم که مقصود ما از رویکرد انطباقی در اینجا در خصوص معلم کبیرمان شریعتی تاسی او از گفتمان مسلط چریک گرائی بر جامعه ایران در سال ۱۳۵۰ می باشد (نه «رویکرد انطباقی به عاشورا» آنچنانکه فوقا مطرح کردیم. لذا در این رابطه است که باید عنایت همه جانبه داشته باشیم که طرح رویکرد انطباقی برای شریعتی در اینجا راهزنی ذهنی نکند، به عبارت دیگر طرح اصطلاح انطباقی برای شریعتی در اینجا اصلاً و ابداً تشابه مضمونی با طرح «رویکرد انطباقی به عاشورا» آنچنانکه فوقا مطرح کردیم ندارد). به هر جهت رویکرد تطبیقی شریعتی به عاشورا که در نوشته و کنفرانس «حسین وارث آدم» در سال ۴۹ تبیین کرده است با رویکرد انطباقی شریعتی به عاشورا که در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» در سال ۵۰ تعریف کرده است متفاوت می باشد.

یادمان باشد که سال ۴۹ «سال پیش از مسلط شدن گفتمان چریک گرائی بر جامعه ایران می باشد» و با عنایت به اینکه در سال ۴۹ مانیفست رویکرد انطباقی به عاشورا یعنی کتاب «شهید جاوید» توسط نعمت الله صالحی نجف آبادی منتشر گردید، از آنجائیکه این کتاب (شهید جاوید) توسط یکی از روحانیون حوزه های فقهی در قم منتشر شده بود لذا همین امر باعث گردید تا این کتاب مانند بمبی در حوزه های فقهی شیعه در ایران در دفاع و حمله به این کتاب (شهید جاوید صالحی نجف آبادی) ایجاد کنش و واکنش کند؛ که صد البته علت و دلیل این امر بازگشت پیدا می کند به جایگاه خود ویژه عاشورا و امام حسین در رویکردهای مختلف شیعه اعم از: شیعه حکومتی و شیعه دگماتیست فقهی و شیعه تطبیقی علوی. به طوری که در این رابطه می توانیم داوری کنیم که تأثیر هویتی (نه نظری



و تئوریک) عاشورا و شهادت امام حسین در تکوین تاریخی انواع شیعه دگماتیست روایتی و فقهاتی و شیعه انطباقی حکومتی و شیعه تطبیقی علوی در طول هزار سیصد و پنجاه سال گذشته بیشتر از حتی تأثیر هویتی امام علی بوده است. بدین جهت همین امر باعث گردید تا در سال ۱۳۴۹ به موازات انتشار کتاب «شهید جاوید» (نعمت الله صالحی نجف آبادی که برای اولین بار در تاریخ هزار ساله حوزه‌های فقهاتی شیعه عاشورای حسینی با رویکرد انطباقی نه رویکرد تطبیقی تجزیه و تحلیل و آنالیز کرده بود) باعث گردید تا تمامی بافته‌های «رویکرد دگماتیستی به عاشورا» (که از قرن هفتم در چارچوب کتاب «لهوف» سید بن طاوس به عنوان مانیفست رویکرد دگماتیستی به عاشورا شکل گرفته بودند) به چالش کشیده شود؛ و رشته بشود؛ و لذا این امر بسترساز آن شد که در اندک مدتی بیش از ۲۰ جزوه و کتاب (توسط حوزه‌های فقهاتی دگماتیستی شیعه داخل کشور) در رد این کتاب نوشته شود؛ که از مهم‌ترین آن‌ها کتاب «شهید آگاه» لطف الله صافی گلپایگانی (مرجع تقلید فعلی) می‌باشد و در ادامه آن جلد سوم کتاب «حماسه حسینی» شیخ مرتضی مطهری می‌باشد.

به هر جهت در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که سال ۱۳۴۹ که معلم کبیرمان شریعتی نخستین داوری و اثر خودش را در باب عاشورا مطرح می‌کند، با داوری سال ۱۳۵۰ او درباره عاشورا (که سال حاکمیت گفتمان چریکی بر جامعه ایران می‌باشد) متفاوت است. در این رابطه فراموش نکنیم که اگر چه جنبش چریکی از ۱۹ بهمن ماه سال ۱۳۴۹ در سیاهکل توسط جریان بیژن جزنی (شاخه اولیه سازمان چریک‌های فدائی خلق) تحت رهبری اکبر صفائی فرهنگی با حمله به پاسگاه سیاهکل آغاز گردید، ولی به علت شکست همه جانبه حمله نظامی جریان فوق به پاسگاه سیاهکل و سرکوب همه جانبه بعدی این جریان توسط ساواک و نیروهای امنیتی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی «گفتمان چریکی در سال ۴۹ نتوانست به عنوان گفتمان مسلط جامعه ایران درآید» اما ضربه زنجیری شهریور ۱۳۵۰ ساواک به سازمان مجاهدین خلق به خاطر مذهبی بودن این سازمان (در جامعه مذهبی ایران) و در ادامه آن ضربات زنجیری ساواک و نیروهای امنیتی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی به جریان‌های چریکی مذهبی و غیر مذهبی و از جمله جریان مسعود احمدزاده و پرویز پویان شاخه شهری فدائیان خلق و شروع جنگ چریک شهری از سال ۱۳۵۰ و در ادامه آن اعدام مبارزین مشی مسلحانه در این سال همه و همه باعث گردید تا سال ۱۳۵۰ به عنوان آغاز

مسلط شدن گفتمان چریک‌گرائی در عرصه نظری و عملی بر جامعه ایران تعریف بشود.

در نتیجه به همین دلیل بود که مسلط شدن گفتمان چریک‌گرائی در سال ۱۳۵۰ «بی‌تأثیر بر احساس انقلابی و ضد رژیم توتالیتر پهلوی معلم کبیرمان شریعتی هم نبود» و همین تأثیر فضای حاکم بر احساسات و اندیشه‌های شریعتی بود که باعث گردید تا شریعتی در دومین اثر و داوری خود در باب عاشورای حسینی (برعکس رویکرد تطبیقی «حسین وارث آدم» خود در سال ۱۳۴۹) گرفتار رویکرد انطباقی توسط تاسی از گفتمان مسلط چریک‌گرائی بر جامعه ایران بشود، بنابراین بدین ترتیب است که باید در اینجا داوری کنیم که در «حسین وارث آدم» سال ۱۳۴۹ «شریعتی دارای رویکرد تطبیقی به عاشورا می‌باشد» ولی در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» سال ۱۳۵۰، «شریعتی دارای رویکرد انطباقی و تاسی جویانه از گفتمان مسلط چریک‌گرائی بر جامعه ایران می‌باشد». هر چند که شریعتی در کنفرانس‌های «قاسطین و مارقین و ناکثین» و «شیعه یک حزب تمام» در نیمه دوم سال ۵۱ و در اواخر حیات سیاسی - اجتماعی جنبش روشنگری ارشادش قبل از بسته شدن حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی «دوباره به رویکرد قبلی خود در باب عاشورا که همان رویکرد تطبیقی به عاشورا می‌باشد برگشت».

باری برای فهم رویکرد معلم کبیرمان شریعتی به تبیین عاشورا لازم است که این دو اثر («حسین وارث آدم» سال ۱۳۴۹ با «شهادت» و «پس از شهادت») مورد بررسی همه جانبه نظری قرار بدهیم؛ و لذا در این اینجا برای فهم این مهم به نقد کتاب شهید جاوید (مانیفست رویکرد انطباقی به عاشورا) در کنفرانس شهادت شریعتی در سال ۱۳۵۰ می‌پردازیم: □

ادامه دارد



«اصلاح دینی» برای

«اصلاح اجتماعی» و «اصلاح سیاسی»

وجه مشترک پروژه بازسازی نظری و عملی اقبال و شریعتی

همچنین علاوه بر این در رویکرد شریعتی، آنچه‌آنکه در انتهای کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» می‌گوید، «فونکسیون دیگر اصلاح دینی در جامعه دینی ایران، ایجاد پل بین پیشگام یا روشنفکر با جامعه دینی ایران می‌باشد». به عبارت دیگر در استراتژی جنبشی شریعتی آنچه‌آنکه در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» مطرح می‌کند، دین دارای دو فونکسیون می‌باشد:

الف - «دین اصلاح شده» در جامعه دینی ایران به عنوان یک انرژی عظیمی می‌شود که می‌تواند کشتی جامعه به گل نشسته و سنت‌زده و فقه‌زده و تصوف‌زده و گرفتار خرافات ایران را به حرکت درآورد و توسط شورانیدن عقول توده‌های مردم ایران آن‌ها را عاصی بر اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی بکند.

ب - فونکسیون دوم «دین اصلاح شده» در جامعه دینی ایران از نظر شریعتی، «ایجاد پل بین پیشگام و توده‌های مذهبی ایران می‌باشد». لذا در این رابطه است که شریعتی در چارچوب تبیین ستم‌های وارده بر جامعه ایران، منهای ستم طبقاتی و ستم قومی و ملی و ستم نابرابری‌های حقوقی و اجتماعی که از نظر او همه اینها مولود نظام سرمایه‌داری حاکم بر جامعه ایران می‌باشد، از ستم مذهبی روحانیت بر توده پرده‌برداری می‌کند. تا آنجا که در آخرین نامه به پدر بزرگوارش

فراموش نکنیم که شریعتی درست در زمانی کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» ایراد کرد که با رفتن جواد باهنر آخرین مهره جریان ارتجاع مذهبی شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد در فروردین ۱۳۵۰، او (شریعتی) به صورت تک‌سوار سکانداری مدیریت جنبش ارشاد شریعتی در حسینیه ارشاد در دست گرفته بود و درست در همین زمان بود که او درس‌های «تاریخ ادیان» که بستر ساز «درس‌های اسلام شناسی ارشاد» بودند، آغاز کرده بود. قابل ذکر است که بدانیم که طبق گفته خود شریعتی، «تاریخ ادیان و اسلام شناسی» شریعتی مجموعه مدون پروژه نظری اصلاح دینی او می‌باشد؛ و تمامی گفته‌ها و نوشته شریعتی چه قبل از «اسلام شناسی ارشاد» و چه بعد از اسلام شناسی ارشاد شریعتی باید فقط و فقط و فقط در چارچوب اسلام شناسی مدون ارشاد شریعتی، فهم نمائیم. لذا هر گونه برخورد با اندیشه‌های شریعتی خارج از چارچوب اسلام شناسی ارشاد (چه اندیشه‌های قبل از اسلام شناسی ارشاد باشد و چه اندیشه‌های بعد از اسلام شناسی ارشاد باشد) برخورد مکانیکی با اندیشه‌های شریعتی می‌باشد.

با عنایت به موارد فوق بود که شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» که یک کنفرانس صد در صد تبیینی در باب فقط و فقط و فقط استراتژی جنبشی‌اش بود، بر این محورها تکیه می‌کند که «جامعه ایران یک جامعه دینی است» و از نظر او برای پاسخ به سؤال، «از کجا آغاز کنیم؟» باید ابتدا بدانیم که می‌خواهیم در جامعه دینی ایران حرکت را آغاز کنیم؛ و برای ایجاد جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی در جامعه دینی ایران، سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» مطرح می‌کنیم، لذا به همین دلیل او در پاسخ می‌گوید، «مجبوریم که از دین و اصلاح دینی آغاز کنیم»، چراکه دین انحطاطی در جامعه دینی ایران در عین حالی که در عرصه جنبش اجتماعی می‌تواند به عنوان یک عامل بازدارنده و زمین‌گیر کننده جامعه ایران مطرح شود، در صورتی که توسط پروژه اصلاح دینی، این دین استحاله گردد، می‌تواند از تریاک دین سنتی و تریاک دین فقهاتی و تریاک دین روایتی و تریاک دین زیارتی موجود در جامعه ایران، خون و حرکت و جنبش ایجاد نماید؛ و به همین دلیل از دیدگاه شریعتی، آنچه‌آنکه اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام دگماتیسم، دستگاه و کارخانه‌ای هستند که از خون تریاک می‌سازند، پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران می‌تواند، تریاک را بدل به خون و سکون و رکود و خمود توده‌ها را، بدل به حرکت و جنبش نماید؛ و به عنوان یک انرژی عظیم، جامعه دینی ایران را به جنبش دینی و جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی فراگیر هدایت نماید.

می‌نویسد: «اسلام فردا، اسلام منهای روحانیت است» و یا در جزوه تخصص اعلام می‌کند: «که در مسیر این حرکت، انتظار آب آوردن از روحانیت داشتن احمقی است، این‌ها اگر کوزه ما را نشکنند، نباید انتظار آب آوردن از آنها داشته باشیم»، همه این سخن‌های شریعتی اشاره به همان «ستم مذهبی» است که توسط متولیان رسمی دین که همان روحانیت فقهاتی و روایتی و ولایتی و زیارتی می‌باشند بر مردم مظلوم ایران وارد می‌شود؛ و آنچنان در این رابطه شریعتی پیش می‌رود که در کنفرانس «استحمار» در آبان ماه ۵۱ در دانشگاه فرح (دانشگاه الزهراء فعلی) در چارچوب شعار مثلث ستم ستیز خود که عبارت است از «مبارزه و نفی استحمار و استحمار و استبداد»، او «ستم استحمار» را در این مثلث عمده می‌کند؛ و در آن کنفرانس است که شریعتی برای اولین بار «استحمار را به دو شاخه استحمار کهنه و استحمار نو تقسیم می‌نماید؛ و ستم مذهبی متولیان دین که همان روحانیت حوزه‌های فقهاتی دگماتیست می‌باشد، در چارچوب «استحمار کهنه» تبیین می‌نماید.

عنایت داشته باشیم که ترم «استحمار» برای اولین توسط خود شریعتی ابداع گردیده است و تا قبل از شریعتی در هیچ دیسکورس مذهبی و غیر مذهبی از این ترم استفاده نشده است که خود این امر نشان دهنده آن است که تا چه اندازه شریعتی «ستم مذهبی» را در کنار «ستم طبقاتی یا استحمار» و «ستم سیاسی یا استبداد» را جدی می‌گرفته است؛ و در این رابطه تا آنجا پیش می‌رود که «نفی ستم طبقاتی و ستم سیاسی در جامعه ایران، در گرو نفی ستم مذهبی می‌داند». محور دیگری که شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» بر آن تکیه می‌کند، «رابطه پیشگام با توده‌ها» است. اینکه «پیشگام نباید بیش از چند گام جلوتر از توده‌ها حرکت نماید و نباید دنبال توده‌ها هم به راه بیافتد»، چراکه «پوپولیسم» در رویکرد شریعتی به معنای «دنباله‌روی پیشگام از توده‌ها است».

آنچنانکه «سکتاریست» در دیسکورس شریعتی به معنای «فاصله‌گیری اراده‌گرایانه پیشگام از توده‌ها می‌باشد»، به همین دلیل در دیسکورس شریعتی دو آفت بزرگی که پیشگام مستضعفین ایران را تهدید به نابودی می‌کند یکی «پوپولیسم» است و دیگری «سکتاریست». البته در رویکرد شریعتی خطر «پوپولیسم» برای پیشگام مستضعفین ایران بیشتر از خطر «سکتاریست» است. پر پیدا است که شریعتی مانند همیشه از بعد از این تشخیص درد پیشگامان مستضعفین ایران، به تجویز درمان آن هم می‌پردازد، تجویز شریعتی

برای درمان درد پوپولیسم و سکتاریست پیشگام در جامعه دینی ایران، توجه پیشگام مستضعفین ایران به «جغرافیای حرف» می‌باشد.

شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در چارچوب ترم «جغرافیای حرف» به ممیزی روشنفکر و پیشگام عوضی، از روشنفکر و پیشگام واقعی می‌پردازد و تلاش می‌کند تا با طرح چند مثال، از جمله مثال پطر کبیر در جامعه روسیه که جهت مبارزه با انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه روسیه معتقد بود که «باید از ریش‌های» مردم روسیه به عنوان ریشه‌های انحطاط کشور روسیه آغاز کرد، استفاده می‌کند، چراکه طبق گفته شریعتی در آن کنفرانس، پطرکبیر پس از بازگشت از هلند اعتقاد داشت که ریشه انحطاط کشور روسیه در «ریش‌های نترشیده و بلند مردم روسیه نهفته است». شریعتی با جمع‌بندی در باب داوری و مبارزه با انحطاط پطرکبیر می‌گوید، «او اگرچه توانست ریش‌ها را براندازد، اما ریشه‌های انحطاط کشور روسیه همچنان باقی ماندند.»

در این رابطه است که شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» معتقد است که برای اینکه پیشگام مستضعفین ایران در عرصه تشخیص و تجویز درد و درمان جامعه گرفتار پوپولیسم و سکتاریست نشود، مجبور است که به «رهائی» به عنوان یک پروسس فرایندی و پویایی نگاه کند نه امر موضعی و مکانیکی و در ادامه همین امر است که در آن کنفرانس شریعتی اگرچه از پروژه اصلاح دینی به عنوان موتور حرکت جنبش اجتماعی و سیاسی در جامعه دینی ایران یاد می‌کند، اما او بر هر گونه پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران مهر تائید نمی‌گذارد؛ و لذا در این رابطه است که شریعتی در این کنفرانس «پروژه اصلاح دینی احمد کسروی را به نقد می‌کشد» و به نفی حرکت کتاب سوزان او اعم از مفاتیح الجنان و یا دیوان حافظ و سعدی و عرب‌ستیزی او می‌پردازد؛ و در باره احمد کسروی یک داوری بزرگ تاریخی می‌کند و می‌گوید، «به فرض اینکه تمام حرف‌های کسروی هم درست می‌بود، اما در زمانیکه که جامعه ایران توسط نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق و شعار ملی کردن صنعت نفت ایران در حال بسیج و مبارزه با امپریالیسم جهانی و دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی بود، آیا حرکت کسروی و شعارهای او باعث پوششی بر شعار ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق نمی‌شد، آیا شعار فوری جامعه ایران مبارزه با سعدی و حافظ و مفاتیح الجنان و غیره بود؟»

باری، از اینجا بود که شریعتی در آن تندبیج تاریخی جنبش ارشاد شریعتی، در چارچوب سؤال «کدامین

اصلاح دینی» به اقبال لاهوری می‌رسد؛ و پروژه «بازسازی فکر دینی یا پروژه اصلاح دینی اقبال» را به عنوان حلقه گم شده استراتژی چهار فرایندی خود انتخاب می‌کند؛ و از این مرحله است که شریعتی تلاش می‌کند تا «اندیشه اقبال را بدل به گفتمان مسلط در جامعه ایران بکند» و بدین ترتیب است که ما می‌توانیم به سوالی که در مقدمه این درس مطرح کردیم و گفتیم شریعتی در چه مسیری به اقبال رسید؟ یک پاسخ اجمالی و بعد یک پاسخ تفصیلی بدهیم؛ و بگوئیم که شریعتی در رابطه با «چگونگی پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران بود که به اقبال رسید»، چراکه شریعتی هر گونه پروژه و مکانیزم اصلاح دینی را در جامعه ایران دارای فونکسیون مثبت نمی‌دانست؛ و از این بابت بود که معتقد گردید که «پروژه بازسازی فکر دینی اقبال تنها پروژه‌ای است که می‌تواند به لحاظ نظری بستر ساز و عامل اصلاح دینی در جامعه ایران بشود.»

بر این ناف مشترک اقبال و شریعتی، در آغاز جنبش ارشاد شریعتی همان «پروژه اصلاح دینی یا بازسازی فکر دینی اقبال بود» و در این رابطه است که تمامی تعریف‌ها و تبیین‌هایی که شریعتی از اقبال و اندیشه‌های او می‌کند، معنی پیدا می‌کند. از همه مهمتر اینکه شریعتی اقبال را در سیمای امام علی مشاهده می‌کرد؛ و در همین جا است که باز این سؤال مطرح می‌شود که چرا شریعتی اقبال را در سیمای امام علی می‌دید؛ یعنی چه خودویژه‌گی‌هایی شریعتی در رویکرد و اندیشه و عمل امام علی قبلاً دیده و تبیین کرده بود که وقتی که به اقبال رسید، او آن مؤلفه‌ها را در سیمای اقبال به تماشا نشست؟

در پاسخ به این سؤال هم باید اعلام کنیم که مهمترین وجه مشترک اقبال و امام علی، سه مؤلفه‌ای حرکت انسانی - اجتماعی این دو می‌باشد که شریعتی در چارچوب شعار «مکتب، وحدت و عدالت» در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» با عنوان «آگاهی و آزادی و برابری» از آن یاد می‌کند. همان انسان سه بعدی که شریعتی در سیمای محمد از آن با «مارکس - دکارت - پاسکال» یاد می‌کند؛ و به همین دلیل شریعتی در تعریف اقبال به تاسی از شخصیت سه مؤلفه‌ای امام علی می‌گوید: «اقبال قبل از اینکه در پروژه اصلاح دینی بازسازی خود، اسلام سه مؤلفه‌ای عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه و پلورالیستی را بازسازی کند، این اسلام سه مؤلفه‌ای را در خودش پیاده کرده بود». البته برخورد شریعتی با پروژه اصلاح دینی اقبال برخورد «یکطرفه انطباقی» نبود، بلکه برعکس شریعتی «به صورت تطبیقی» توسط پروژه بازسازی فکر دینی یا پروژه اصلاح دینی برخورد می‌کرد، چراکه: اولاً در کلیت این پروژه آنچنانکه قبلاً هم اشاره کردیم، از بعد از

شکست «جنبش انحطاط‌زدائی سیدجمال» در خصوص بازتولید حرکت او، دو رویکرد در میان صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان مسلمان توسط اصلاح دینی شکل گرفت.

رویکرد اول که سر سلسله جنبان آن محمد عبده شاگرد و همراه سیدجمال بود و از بعد از آن به رشیدرضا و سیدقطب و محمد قطب و مودودی در پاکستان رسید، «رویکرد سلفیه» نامیده می‌شود که طرفداران این رویکرد معتقد بودند که «راه اصلاح دین اسلام انحطاط‌زده، برگشت و بازگشت به گذشته و دوران آغازین تکوین اسلام می‌باشد». البته در «رویکرد سلفیه» معتقدین به این رویکرد، پیشنهاد برگشت به گذشته و اسلام اولیه صورت یکطرفه و مجرد و فراتاریخی داشت. لذا به همین دلیل آنچنانکه در اندیشه‌های سیدقطب و ادامه آن تا امروز تا در جریان‌های مسلمان اقتدارگرا از داعش تا القاعده و رژیم مطلقه فقهاتی شاهدان هستیم، سرانجام تمامی این جریان‌ها بازگشت پیدا کرد به «اسلام فقهاتی دگماتیسم اقتدارگرا و حکومت‌طلب». به عبارت دیگر پروژه اصلاح دینی در چارچوب «رویکرد سلفیه»، دستاوردی جز اسلام دگماتیسم فقهاتی و حکومت‌گرا و اقتدارگرا نداشته است. همان اسلامی که از آغاز قرن بیست و یکم تا به امروز تمامی جوامع مسلمان از شرق آسیا تا غرب آفریقا به خاک و خون کشیده است و در چارچوب اسلام فرقه‌گرایانه شیعی و سنی مدت بیش از یک دهه است که جوی خون از شیعه‌گشی و سنی به راه افتاده است.

رویکرد دوم «رویکرد بازسازی» می‌باشد که برعکس رویکرد اول «سلفیه»، این رویکرد معتقد است که در پروژه اصلاح دینی باید عامل و فاکتور «زمان» به عنوان یک مؤلفه در نظر گرفته شود. سر سلسله جنبان این رویکرد حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد که در چارچوب «فرمول پیوند بین ابدیت و تغییر» می‌کوشد پروژه اصلاح دینی خودش را توسط لکومتیو «اجتهاد در اصول و فروع» شکل دهد. لذا در این رابطه بود که از آنجائیکه اقبال پروژه بازسازی خود را به دو مؤلفه نظری و عملی تقسیم می‌کرد و مؤلفه نظری پروژه بازسازی خودش را در بازسازی اسلام تعریف می‌نمود و مؤلفه عملی بازسازی خود را بازسازی اجتماعی و سیاسی می‌دانست، به همین دلیل در چارچوب همان استراتژی چهار فرایندی شریعتی که فوقاً مطرح کردیم، اقبال معتقد بود که مؤلفه نظری بازسازی اسلام یا بازسازی دینی، ما می‌توانیم در جوامع دینی مسلمان به بازسازی عملی که همان جنبش اجتماعی و سیاسی می‌باشد، بیانجامد. □ ادامه دارد



در رویکرد «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

کردن سه قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی.»

از اینجا است که می‌توان داوری کرد که در رویکرد شریعتی بین «دموکراسی سوسیالیستی» و «دموکراسی شورائی» نمی‌توان جدائی قائل شد، چراکه در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، این «شوراهای تکوین یافته از پائین هستند (که خارج از رویکرد دموکراسی منتسکیوئی) بدون تفکیک قوا این شوراها تا بالا می‌توانند صعود نمایند» یعنی این «شوراها همچنانکه کار قوه مقننه می‌کنند، کار قوه اجرائی هم در دست دارند» و از اینجا است که در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، شوراهای تکوین یافته از پائین به صورت جمعی و اجتماعی و قدرت سه مؤلفه‌ای اداره می‌شوند.

بدین جهت در این رابطه است که برای «اداره اجتماعی و جمعی قدرت توسط شوراها دیگر نیازمند به شکلی‌بندی منتسکوئی توسط تفکیک قوا نیستیم» یعنی در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای این «شوراهای تکوین یافته از پائین هستند که قدرت دارند تا حکومت و دولت را انتخاب کنند» و هرگز این «شوراهای تکوین یافته از پائین نمی‌توانند توسط دولت و حکومت منحل بشوند» و باز از اینجا است که «سیستم دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تنها در چارچوب سیستم شورائی تکوین یافته از پائین معنی پیدا می‌کند، نه در چارچوب سیستم منتسکوئی» و در ادامه آن است

الف - خود «برابری» به انواع «برابری مدنی یا برابری حقوق شهروندی برای همه افراد جامعه» و «برابری سیاسی» و «برابری اقتصادی» قابل تفسیر می‌باشد؛ که سرمایه‌داری در چارچوب رویکرد لیبرالیستی، «حداکثر می‌تواند برابری مدنی یا تساوی حقوق شهروندی ایجاد کند نه برابری سیاسی و نه برابری اقتصادی»، البته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته بر نابرابری سیاسی و نابرابری اقتصادی هزاران ساله جامعه ایران یک نابرابری دیگر هم اضافه کرده است و آن هم «نابرابری مدنی» می‌باشد. لذا بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که تنها توسط «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای است که امکان دستیابی به برابری مدنی، برابری سیاسی و برابری اقتصادی توسط اجتماعی کردن سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی فراهم می‌گردد» چراکه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «برابری و آزادی برای همه انسان‌ها فارغ از جنسیت و قومیت و مذهب و غیره می‌خواهد.»

ب - تفاوت «دموکراسی» در رویکرد کارل مارکس با «دموکراسی» در رویکرد شریعتی در این است که در رویکرد کارل مارکس (آنچنانکه در فصل دوم کتاب «مانیفست حزب کمونیست» او مشهود است)، «دموکراسی همان سوسیالیسم است» در صورتی که در رویکرد شریعتی «سوسیالیسم همان دموکراسی است». پر پیداست که این دو تعریف از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشند چراکه وقتی که می‌گوئیم «دموکراسی همان سوسیالیسم است» حداکثر در این رابطه ما می‌توانیم بر «دموکراسی تک مؤلفه‌ای آن هم در شکل طبقه‌ای کردن (نه اجتماعی کردن) قدرت اقتصادی جامعه تکیه نمائیم» و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی در چارچوب آن طبقه‌ای کردن قدرت اقتصادی تعریف نمائیم، اما زمانی که می‌گوئیم «سوسیالیسم همان دموکراسی است» اولین مسیر سوسیالیسم از کانال دموکراسی اجتماعی کردن (نه طبقه‌ای کردن) اقتصاد و یا سیاست و یا معرفت تکوین پیدا می‌کند.

در رویکرد شریعتی برای نیل به «سوسیالیسم باید از دموکراسی آغاز بکنیم» و صد البته «دموکراسی در رویکرد شریعتی خود یک جنبش اجتماعی است نه شکل سیاسی قدرت» آنچنانکه لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری بر طبل آن می‌کوبد؛ و بدین جهت در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که رویکرد «سوسیالیسم در عرصه دموکراسی شریعتی بدون اجتماعی کردن سه قدرت سیاسی و معرفتی و اقتصادی معنی و مادیت پیدا نمی‌کند»، اما تعریف «دموکراسی از کانال سوسیالیسم» (آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید)، دیگر مانند سوسیالیسم شریعتی، کارل مارکس در عرصه دموکراسی مجبور نیست تا «دموکراسی به عنوان جنبش اجتماعی در نظر بگیرد» بلکه برعکس آنچنانکه در «نقد برنامه گوتا» کارل مارکس مطرح می‌کند «دموکراسی همان شکل سیاسی دیکتاتوری پرولتاریا می‌باشد» نه آنچنانکه شریعتی می‌گوید «دموکراسی اجتماعی



که در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «دو قوه مقننه و مجریه باید توسط سیستم شوراهای تکوین یافته از پائین در هم ادغام بشوند» نه اینکه در چارچوب «رویکرد منتسکیوئی از هم تفکیک بشوند.»

عنایت داشته باشیم که «تفکیک دو قوه مقننه و مجریه در سیستم شورائی تکوین یافته از پائین بستر ساز نابودی خود این سیستم شورائی و در ادامه آن نابودی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای می‌شود» به بیان دیگر در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، اول مجلس شوراها توسط منتخبین شوراهای (تکوین یافته از پائین) تکوین پیدا می‌کند، بعد توسط این «مجلس شوراها» است که «دولت انتخاب می‌گردد» و بعد از «انتخاب دولت توسط مجلس شوراها است» که این «دولت منتخب شوراها موظف است تمام قدرت خودش را به همان شوراها تکوین یافته از پائین منتقل می‌نماید» و بدین جهت، از اینجا است که در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «قدرت مجریه از دو طرف به شوراهای تکوین یافته از پائین پیوند پیدا می‌کند»:

۱ - مجلس شورای منتخب شوراهای تکوین یافته از پائین.

۲ - پیوند مستقیم با خود شوراهای تکوین یافته از پائین.

ج - پیوند برابری و آزادی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «تنها در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و مستقل و دینامیک و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین ممکن می‌باشد» و صد البته این «جامعه مدنی جنبشی» در عرصه «رابطه دیالکتیکی با جامعه مادیت پیدا می‌کند» بنابراین در این رابطه است که تا «جامعه آستن سرمایه اجتماعی نباشد، امکان تکوین جامعه مدنی جنبشی در آن جامعه وجود ندارد» و اما خود این «سرمایه اجتماعی در پروسس تکوین جامعه مدنی، تنها توسط گفتمان آزادی و برابری حاصل می‌شود»، بنابراین در پروسس دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «ساخت اجتماعی بر ساخت سیاسی تقدم دارد» به بیان دیگر، برای دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «دموکراسی یک انتخاب است» که باید آن را توسط «جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد محصول دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بسازیم» و البته «دموکراسی در این رویکرد از پائین، باید توسط ساخت اجتماعی بسازیم نه توسط ساخت سیاسی از بالا تزریق نمائیم.» به هر حال معنی «دموکراسی تطبیقی سوسیالیستی» هم همین «تقدم ساخت اجتماعی بر ساخت سیاسی از پائین می‌باشد»

در صورتی که معنی «دموکراسی انطباقی تقدم ساخت سیاسی بر ساخت اجتماعی در پروسس تکوین دموکراسی آن هم از بالا می‌باشد». فراموش نکنیم که اشتباه مصدق در این رابطه بود که او با رویکرد «دموکراسی انطباقی» می‌خواست از بالا توسط تقدم ساخت سیاسی، ساخت اجتماعی جامعه ایران را در راستای دموکراسی تغییر بدهد. آنچنانکه کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ نشان داد که این رویکرد مصدق اشتباه بوده است. یادمان باشد که در این چارچوب بود که «مصدق همان مجلس هفدهم که خودش ساخت، مجبور شد که خودش هم آن را منحل کند». البته برعکس رویکرد مصدق، شریعتی بر این باور بود که در چارچوب «دموکراسی تطبیقی» با «تحول اجتماعی توسط تحول فرهنگی» می‌توانیم ساخت اجتماعی از پائین در راستای تحول ساخت سیاسی متحول بکنیم.

باری، از اینجا بود که شریعتی در ظرف نظریه «امت و امامت» خود، تحول سیاسی را در گرو تحول اجتماعی تعریف می‌کند. آنچنانکه «تحول اجتماعی را در گرو تحول فرهنگی می‌داند» و بدون تحول فرهنگی و تحول اجتماعی، از نظر شریعتی «پارادوکس دموکراسی لاینحل می‌باشد». البته اختلاف رویکردی بین مهاتما گاندی و معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری در پروسس انقلاب هندوستان در این رابطه شکل گرفت، چراکه مهاتما گاندی در چارچوب همان رویکرد «دموکراسی انطباقی» معتقد به «تقدم ساخت سیاسی بر ساخت اجتماعی و تحول اجتماعی از بالا بود» برعکس علامه محمد اقبال لاهوری که در چارچوب رویکرد «دموکراسی تطبیقی» برعکس مهاتما گاندی معتقد به «تقدم ساخت اجتماعی بر ساخت سیاسی بود» و در راستای «تحول ساخت اجتماعی معتقد به تحول فرهنگی بود.»

د - در رویکرد معلم کبیرمان اقبال و شریعتی، آنچنانکه «دموکراسی یک انتخاب می‌باشد، سوسیالیسم نیز یک انتخاب است» و در ادامه آن نیز «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای نیز یک انتخاب می‌باشد، نه محصول جبر ابزار تولید» و از اینجا است که در رویکرد معلم کبیرمان اقبال و شریعتی، «ما موظف به ساختن دموکراسی و سوسیالیسم و یا دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای می‌باشیم». با وجود این، برای ساختن دموکراسی سوسیالیستی در چارچوب رویکرد اقبال و شریعتی، این امر می‌بایست در «دو فرایند شکل بگیرد، اول به صورت یک تفکر و گفتمان و بعداً با توده‌ای شدن آن گفتمان، بدل به جنبش اجتماعی شدن»، بنابراین بدین ترتیب است که در رویکرد اقبال و شریعتی «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای خود یک جنبش می‌باشد که از تفکر به صورت گفتمان شروع می‌شود و در ادامه آن است که مرحله عمل با مادیت یافتن آن

تفکر شکل پیدا می‌کند.»

بدین جهت از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که تا زمانیکه «دموکراسی سوسیالیستی به صورت یک تفکر و گفتمان در نیاید، امکان ندارد به صورت جنبش و عمل اجتماعی مادیت پیدا کند» و باز از اینجا است که می‌توانیم (در عرصه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای) نتیجه‌گیری کنیم که مهمترین رسالت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط «گفتمان‌سازی از دموکراسی سوسیالیستی و بدل کردن آن گفتمان به عنوان گفتمان مسلط توسط توده‌ای کردن آن می‌باشد». بدون تردید وقتی که یک «اندیشه بدل به گفتمان شد و در ادامه، آن گفتمان (با توده‌ای شدن) بدل به یک گفتمان مسلط در آن جامعه شد، خود به خود آن اندیشه بدل به عمل می‌گردد» و البته با این نگاه است که ما «رویکرد شریعتی و محمد اقبال را یک گفتمان واحد می‌دانیم که در دو برهه مختلف زمانی - مکانی جاری شده است» ولی جوهر این گفتمان واحد می‌باشد؛ و جوهر واحد آن همان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای با شعار: «برابری، آزادی و همبستگی» می‌باشد.

با گفتمان‌سازی است که «جنبش روشنگری» در یک جامعه مادیت پیدا می‌کند. به بیان دیگر «بدون گفتمان‌سازی امکان دستیابی به جنبش روشنگری در جامعه وجود ندارد». بر این مطلب اضافه کنیم که هر گونه «حرکت و جنبشی اگر قبل از گفتمان‌سازی، اندیشه‌های اولیه آن جنبش فعلیت پیدا کند، آن جنبش صد در صد شکست می‌خورد» و نمی‌تواند دارای حرکت «درازمدت» بشود. البته آن جنبش‌هایی هم که «گفتمان‌سازی آن‌ها مؤخر بر حرکت و فعلیت یافتن آنها باشد آنها هم شکست می‌خورد» که برای طرح مصداق این موضوع کافی است که اشاره‌ای بکنیم به جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ جامعه ایران که از آنجائیکه «جنبش چریکی بعد از حرکت و عمل اقدام به گفتمان‌سازی کردند و قبل از شروع حرکت هیچگونه گفتمان‌سازی اجتماعی و توده‌ای نکردند، شکست خوردند». بدون تردید اگر جنبش چریکی (دهه ۴۰ و ۵۰ جامعه ایران) قبل از اقدام عملی چریکی و مبارزه مسلحانه خود اقدام به گفتمان‌سازی می‌کردند و گفتمان خودشان را توده‌ای می‌کردند، امکان شکست آنها (توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) وجود پیدا نمی‌کرد.

یادمان باشد که در جریان سیاهکل (۱۹ بهمن ماه سال ۴۹ چریک‌های فدائی خلق شاخه بیژین جزئی)، خود مردم منطقه چریک‌ها را می‌گرفتند و تحویل پلیس رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی می‌دادند. البته در این رابطه فرق جنبش چریکی (دهه ۴۰ و ۵۰) با حرکت خمینی در این بود که هر چند که «حرکت

خمینی از آغاز آن در سال ۴۲ - ۴۱ از یک آبشخور زن‌ستیزانه و ارتجاعی و مخالفت با حق رأی زنان ایران آغاز شد» ولی در ادامه خمینی دریافت که با «رویکرد ارتجاعی زن‌ستیزانه و مخالفت با حق رأی زنان، هر گز نمی‌تواند گفتمان‌سازی بکند و جنبش خود را نهادینه بکند» لذا به همین دلیل بود که خمینی با هدایت‌گری مظفر بقائی و حسن آیت، «موضوع زن‌ستیزی آبشخور جنبش خودش را توسط مخالفت با کاپیتالاسیون هم‌پوشانی کرد» و هر چند که خمینی نتوانست توسط مخالفت با کاپیتالاسیون جوهر ضد امپریالیستی به حرکت خودش بدهد، ولی در ادامه از تابستان سال ۴۶ در نجف طی یک سلسله سخنرانی که بعداً توسط جلال الدین فارسی بدل به کتاب «ولایت فقیه» فعلی شد، تلاش کرد تا ۵ سال بعد از جنبش ۱۵ خرداد، برای «جنبش خودش گفتمان‌سازی بکند» که البته این گفتمان‌سازی ولایت فقیه خمینی برای «جنبش ضد استبدادی سال ۵۶ و ۵۷ مردم ایران (به علت خلاء جنبش‌ها و گفتمان‌های مترقی)، توانست به عنوان یک گفتمان بر اذهان جمعی مردم ایران تزریق و تحمیل بشود»؛ و همین امر باعث گردید تا در جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ گفتمان ولایت فقیه به عنوان یک گفتمان مسلط درآید؛ که البته همین «مسلط شدن گفتمان ولایت فقیه خمینی در سال ۵۷ سرآغاز اصلی انحراف و شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران گردید» و همین امر باعث گردید تا نوزاد انقلاب ضد استبدادی مردم ایران در بهمن ماه ۵۷ مرده به دنیا بیاید.

البته مصداق دیگر این موضوع باید از «جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» (در سال‌های ۴۷ تا ۵۱) یاد کنیم که مطابق این رویکرد روشنگری شریعتی بود که او بر این باور بود که ابتدا باید اقدام به گفتمان‌سازی بکند و سپس در تلاش بود تا گفتمان خودش را توده‌ای بکند؛ و البته در تندیج «انتقال گفتمان خود به اعماق جامعه ایران بود که او در خرداد ۵۶ جان به جان آفرین داد و حرکت خود را در نیمه راه گفتمان مسلط کردن جامعه ایران بود که رها کرد و رفت»؛ و بدین جهت این «سروده ناتمام» او باعث گردید تا با ظهور خمینی بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ و تکیه او بر روحانیت سنتی و گفتمان دگماتیست ولایت فقیه، دیگر «گفتمان شریعتی نتواند بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران به عنوان یک گفتمان مسلط درآید» و در تحلیل نهائی این همه باعث گردید تا جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران شکست بخورد؛ و شرایط برای ظهور هیولای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند پسا بهمن ماه ۵۷ فراهم بشود. □

ادامه دارد



«آگاهی بخشی ترویجی»، «آگاهی بخشی تبلیغی»

و «آگاهی بخشی تهییجی»

با «شروع جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث صدام در عراق و به موازات آن شروع جنگ داخلی با سازمان مجاهدین خلق در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ فرایند الیگارشی سیاسی روحانیت وارد فرایند الیگارشی نظامی شد» به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که جنگ با صدام حسین و با مجاهدین خلق از مهر ماه ۵۹ تا تابستان ۶۷ باعث گردید تا «الیگارشی سیاسی روحانیت به صورت الیگارشی نظامی روحانیت استحاله پیدا کند» و البته الیگارشی نظامی روحانیت در فرایند پسا جنگ (بین رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث صدام حسین) در عراق و پسا فوت خمینی ورود هاشمی رفسنجانی به ساختمان پاستور (و کسب قدرت رئیسی جمهوری و دولت پنجم و ششم و تکیه او بر رویکرد نئولیبرالیستی یا خصوصی کردن سرمایه‌های دولتی) «الیگارشی نظامی روحانیت وارد شکل‌بندی جدید خود (که همان الیگارشی اقتصادی بود) گردید». نهادینه شدن رهبری خامنه‌ای در چارچوب یک حزب پادگانی و تکیه او بر روحانیت راست حوزه‌های فقهاتی و سیاست‌های امنیتی و نظامی خامنه‌ای و رویکرد او در چارچوب جنگ‌های نیابتی و تعریف عمق استراتژیک خود در چارچوب هژمونی هلال شیعیه در منطقه همه و همه باعث گردید تا الیگارشی از فرایند اقتصادی قبلی، وارد فرایند الیگارشی امنیتی - سیاسی - نظامی و اقتصادی جدید بشود.

هشتمین موضوعی که برای ما در فرایند درونی حرکت یعنی در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در عرصه تدوین نظری استراتژی حرکت‌مان مطرح گردید، موضوع پاسخ به دو سؤال کدامین استراتژی؟ (مردم را از این‌ها بگیریم؟ یا این‌ها را از مردم بگیریم؟) بود. یادمان باشد که دوران سه ساله فرایند درونی حرکت‌مان یعنی سال‌های ۵۵ تا ۵۸ دوران تکوین انقلاب ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بود که انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران منتهای سرنگون کردن یک رژیم کودتائی و توتالیتر، دستاوردهای مهم مثبت و منفی دیگری هم برای جامعه ایران به همراه داشت؛ که این دستاوردهای مهم منفی و مثبت انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ عبارت بودند از:

۱ - فرایند آغازین این انقلاب (که از سال ۵۶) بود که در آغاز صورت خیزشی بی‌سر و اتمیزه و بدون گفتمان و غیر متشکل و سازماندهی شده داشت.

۲ - همان جوهر خیزشی بی‌سر و بی‌گفتمان و بدون سازماندهی و بدون برنامه باعث گردید تا شرایط برای موج‌سواری روحانیت از راه رسید و تثبیت هژمونی خمینی و روحانیت یا روحانیون حواریون او بر این انقلاب فراهم بشود.

۳ - با موج‌سواری روحانیت یا روحانیون و تثبیت هژمونی خمینی بر این انقلاب باعث گردید تا روحانیت حوزه‌های فقهاتی جامعه ایران برعکس گذشته که تنها دارای قدرت اجتماعی بودند و با سلاح اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی و زیارتی و مداحی‌گری، از صورت یک کاست مذهبی بیرون بیایند و صورت یک الیگارشی پیدا کنند. قابل ذکر است که ظهور و تکوین روحانیت از آغاز صورت کاستی داشته است که جوهر کاستی روحانیت ریشه در همان اسلام دگماتیست فقهاتی دارد که از دوران آل بویه در قرن چهارم توسط شیخ طوسی و شیخ مفید و شیخ صدوق نهادینه گردید و در دوره صفویه این کاست روحانیت توانست به قدرت اجتماعی در جوامع شیعه استحاله پیدا کند. البته استحاله کاست به «الیگارشی روحانیت» حوزه‌های فقهاتی در جامعه ایران از سال ۵۷ الی الان صورت پرورسی و فرایندی داشته است، به این ترتیب که از بهمن ماه ۵۷ با پیروزی سیاسی انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران و تثبیت هژمونی خمینی و حواریون او بر این انقلاب، این امر باعث گردید تا «استحاله روحانیت حوزه‌های فقهاتی به الیگارشی» ابتدا صورت سیاسی پیدا کند، به عبارت دیگر فرایند اولیه «ظهور الیگارشی روحانیت در جامعه ایران صورت الیگارشی سیاسی داشته است که در دهه ۶۰ توسط خمینی به انجام رسید» که البته این «الیگارشی سیاسی» تا شروع جنگ بین رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق در مهرماه ۵۹ ادامه داشت.



از زمانی مواد مذاب خروجی آتشفشان قابل تفکیک می‌باشند که آن مواد آتشین خروجی سرد بشوند؛ و مواد مذاب منجمد گردند. برای مثال در آغاز تکوین اسلام تا زمانیکه پیامبر اسلام حضور داشتند و کوه آتشفشان وحی نبوی آن حضرت در طول ۲۳ سال در حال فعالیت بود و مواد خروجی آن آتشفشان عظیم نبوی به صورت آتشین و مذاب بودند، امکان تفکیک رویکردهای مختلف در آن ابرجنش رهایی‌بخش بشر وجود نداشت. بدین جهت از زمانی رویکردهای مختلف در جنبش رهایی‌بخش پیامبر اسلام هویدا گردید که با وفات پیامبر اسلام دوران آتشفشانی کوه نبوت پایان یافت؛ و مواد مذاب خروجی قله وحی سرد گردید؛ و با منجمد شدن مواد مذاب بود که دسته‌بندی‌ها و رویکردهای نهفته درون آن ابرجنش رهایی‌بخش بشریت عینی شد.

در خصوص جنبش روشنگری ارشاد شریعتی هم اوضاع به همین ترتیب بود، یعنی تا زمانیکه شریعتی در عرصه جنبش روشنگری ارشاد خود حضور فیزیکی داشت و در حال آتشفشانی بود، مواد مذاب خروجی آن آتشفشان، چه در عرصه نظری و چه در عرصه عملی و میدانی قابل تفکیک نبودند و لذا به همین دلیل جنبش روشنگری ارشاد شریعتی تا چراغ حسینیه ارشاد روشن بود، یکدست بود، اما به موازات بسته شدن حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و حذف فیزیکی شریعتی در عرصه میدانی، این امر باعث گردید تا مذاب‌های خروجی جنبش روشنگری ارشاد سرد بشوند و با سرد شدن آنها رویکردهای مختلف موجود در جنبش روشنگری ارشاد شریعتی مادیت پیدا کند.

بدین جهت در همین رابطه بود که ما در فرایند درونی حرکت (در سال‌های ۵۵ تا ۵۸) از آنجائیکه در عرصه تدوین نظری استراتژی خود معتقد بودیم که خواستگاه اولیه هواداران آرمان مستضعفین در مرحله برونی کردن حرکت جنبش هواداران شریعتی می‌باشند، لازم و واجب بود تا جهت جلوگیری از ظهور بحران در حرکت برونی آرمان مستضعفین در راستای جذب هواداران ابتدا به تفکیک رویکردهای مختلف موجود در جنبش هواداران شریعتی در آن زمان پردازیم، مع اولوصف بدین ترتیب بود که در آن شرایط رویکردهای مختلف درون هواداران شریعتی را به سه دسته تقسیم کردیم که این سه دسته عبارت بودند از:

۱ - هواداران دگماتیست شریعتی.

۲ - هواداران انطباقی شریعتی.

۳ - هواداران تطبیقی شریعتی و در تعریف این سه دسته از

رویکردهای موجود در هواداران شریعتی بود که معتقد بودیم که عنوان «هواداران دگماتیست شریعتی» دلالت بر آنهایی می‌کنند که در برخورد یکطرفه با منظومه معرفتی اندیشه‌های شریعتی در عرصه عمل و نظر، «تنها به واگویی آن اندیشه‌ها می‌پردازند» و هرگز نیازی به «دیالوگ با اندیشه‌های شریعتی به صورت دیالکتیکی نمی‌بینند» و معتقد بودن که «آنچه آن خسرو کرده شیرین بوده» و لذا نیازی به دیالوگ و به حرف درآوردن اندیشه‌های شریعتی نیست، بنابراین از نظر هواداران دگماتیست شریعتی «با واگویی آن اندیشه‌های ما می‌توانیم به سرچشمه برسیم.»

گروه دوم هواداران شریعتی که همان هواداران انطباقی شریعتی می‌باشند شامل آن دسته از هواداران شریعتی می‌شوند که «با اندیشه‌های شریعتی برخورد گزینشی می‌کنند و در چارچوب باور قبلی خود که نسبت به جریان‌های سیاسی دیگر از راست راست تا چپ چپ دارند، آن قطعات گزینی شریعتی را تبیین و تفسیر می‌کنند» مثلاً اگر طرفدار رژیم مطلقه فقهاتی هستند آن قطعه‌های بریده گزینشی اندیشه‌های شریعتی را مثلاً در چارچوب رویکرد خمینی و غیر تفسیر می‌کنند و یا اگر طرفدار سازمان مجاهدین خلق هستند، در آن چارچوب تفسیر می‌کنند و غیره.

گروه سوم هواداران شریعتی که همان هواداران تطبیقی شریعتی می‌باشند و «در طول ۴۳ سال گذشته ما خودمان را در چارچوب همین هواداران تطبیقی شریعتی تعریف کرده‌ایم» شامل آن دسته از هواداران شریعتی می‌شوند که بر این باورند که «متن اندیشه‌های شریعتی در غیبت شریعتی صورت صامت دارد» و برای آنکه اندیشه‌های صامت بتوانند از لای کتاب‌ها بیرون بیایند و در عرصه جامعه ایران زندگی کنند، لازم است که ما با «اندیشه‌های صامت شریعتی، دیالوگ مستمر داشته باشیم» و با «دیالوگ مستمر بتوانیم، اندیشه‌های شریعتی را در این زمان به حرف درآوریم». بدین خاطر، بدین ترتیب بود که ما در آن شرایط بر این باور بودیم که لازمه «به حرف درآوردن اندیشه‌های شریعتی در این زمان، دیالوگ با متن اندیشه‌های شریعتی می‌باشد» تا توسط آن بتوانیم آن اندیشه‌ها را در ظرف زمان و جامعه جاری و ساری بکنیم. □

ادامه دارد



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

اصول «رناليسم دینی»

در منظومه معرفتی محمد اقبال

در وضع تدبیری خودی نهفته است. خودی را جز همچون شیئی در فضا یا دسته‌ای از تجربه‌ها که با نظمی زمانی در پی هم قرار گرفته‌اند، نمی‌توانید ادراک کنید، باید خودی را از طریق قضاوت‌ها و خواست‌ها و آرزوهای من تعبیر کنید و بفهمید و ارزشیابی کنید» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۹ - سطر ۲ به بعد).

۹ - هم «نفس» در قرآن و هم «خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال موتور رشد و تکامل و یا موتور انحطاط انسان می‌باشد.

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - و سوگند به نفس و آنچه که آن نفس را راست کرد پس بر نفس فجور و تقوا الهام کردیم رستگاران نفس‌هایی که پاک ساختنش و زیانکاران نفس‌هایی که بفریفتنش» (سوره شمس - آیات ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰).

«خودی» از نظر محمد اقبال همان است که در زبان مغرب زمین با لفظ «EGO» - اگو» خوانده می‌شود، «خودی» از نظر محمد اقبال هم «جان» است و هم «تن».

«خودی» از نظر محمد اقبال اصل و پایه نظام عالم است، «خودی» در دیسکورس محمد اقبال پایه و اساس فهم تمامی

«قصدم گفتن این مطلب نیست که «خود» برتر و بالاتر از عناصر متکثر در یکدیگر نافذی است که آن را تجربه می‌نامیم. تجربه درونی، خودی در حال عمل است. وجود خودی را در عمل ادراک و قضاوت و اراده کردن احساس می‌کنیم. حیات خودی، نوعی از کشش است که با حمله کردن خودی بر محیط و حمله کردن محیط بر خودی پیدا می‌شود. خودی، در خارج این میدان حمله دو طرفی نایستاده است. به عنوان نیروی توجیه کننده در آن حضور دارد و به وسیله تجربه خود تشکیل می‌شود و انضباط خاص پیدا می‌کند. قرآن در آیه ۸۵ سوره اسری «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» به روشنی این وظیفه توجیه‌کنندگی خودی را بیان می‌کند. برای آنکه معنی کلمه امر در آیه فوق قرآن فهم کنیم، لازم است به تفاوتی که قرآن میان «امر» و «خلق» قائل شده است، توجه کنیم. «خلق» و «امر» بیان دو راهی است که فعالیت آفریننده خدا خود را متجلی می‌سازد. دو کلمه «خلق» و «امر»، خلق به معنی آفریدن است و امر به معنی تدبیر و راه نمودن است چنانکه در این رابطه قرآن می‌گوید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ - خلق و امر از آن او است» (سوره اعراف - آیه ۵۴)، آیه ۸۵ سوره اسری به این معنی است که ماهیت اساسی روح تدبیری است و روح یا خودی از نیروی هدایت کننده خداوند سرچشمه می‌گیرد، ولی البته این را نمی‌دانیم که امر الاهی به صورت واحدهای من چگونه عمل می‌کند. ضمیر متکلم وحده که در کلمه ربی (پروردگار من) در آن آیه به کار رفته روشنی بیشتری بر طبیعت و رفتار خودی می‌اندازد، از آن چنان بر می‌آید که به روح، با همه تنوعاتی که از حیث رتبه و تعادل و کارامدی و وحدت دارد، باید همچون چیزی فردی و اختصاصی نظر شود. «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا - بگو هر کس بر راه و رسم خود عمل می‌کند و پروردگارت می‌داند که چه کسی بر راه راست‌تر می‌رود» (سوره اسری - آیه ۸۴) به این ترتیب، شخصیت خودی یک شیء نیست بلکه یک فعل است. تجربه خودی تنها یک رشته از فعل‌ها است که به یکدیگر پیوستگی دارند و وحدت یک هدف‌مند آن‌ها را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد تمام حقیقت خودی

اندیشه‌های او در بستر بازسازی عملی و نظری می‌باشد.

«خودی» در رویکرد محمد اقبال سکوئی است که محمد اقبال توسط آن آزادی و اراده و اختیار و انتخاب آدمی را توجیح و تبیین می‌نماید.

«خودی» در منظومه معرفتی محمد اقبال رمز بزرگ توحید می‌باشد و اقبال همه چیز را از «خود» و «خودها» می‌داند.

پیکر هستی ز آثار خودی است

هر چه می‌بینی ز اسرار خودی است

چون حیات عالم از زور خودی است

پس بقدر استواری زندگی است

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد: برای فهم «رئالیسم دینی» محمد اقبال لاهوری باید به این نکات عنایت ویژه‌ای بکنیم:

الف - اقبال در عرصه بازسازی نظری تطبیقی اسلام تاریخی و بازسازی تطبیقی عملی و اجتماعی و سیاسی، نه بنیادگرا است و نه سنت‌گراست و نه رفرم‌گراست، بلکه تحول‌گرا می‌باشد.

ب - محمد اقبال معمار بزرگ «پیوند و آشتی بین عشق با دین و با عقل است» و به همین دلیل از نظر اقبال «عشق بالاترین مرحله ایمان فردی و ایمان اجتماعی است» و باز در این رابطه است که محمد اقبال معمار «پیوند نظر و عمل در بستر پروژه بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی و بازسازی پروژه عملی انحطاط‌زدائی (سیدجمال الدین اسدآبادی در جوامع مسلمین در نیمه اول قرن بیستم) می‌باشد». بر این مطلب بیافزائیم که «محمد اقبال گرچه عقل‌گراست، اما عقل‌گرایی را برای سعادت انسان کافی نمی‌داند و می‌گوید سعادت انسان در گرو پرواز با دو بال عقل و عشق می‌باشد». مخالفت اقبال با «لیبرالیسم و لیبرالیزه کردن در این رابطه می‌باشد که اقبال معتقد است که لیبرالیسم با نفی عشق می‌خواهد تنها توسط عقلانیت صرف و مجرد پرواز کند» و در این رابطه انسان را به مصرف‌گرایی و تأمین زندگی فردی (نه زندگی اجتماعی) دعوت نماید. حرف محوری اقبال در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام این است که

«هیچ تمدنی با ثنوری محض بنا نمی‌شود و لازمه بنای تمدن تکیه بر دو بال عقل و تجربه می‌باشد.»

ج - از نظر اقبال انحطاط‌زدائی نظری و عملی جوامع مسلمین از آغاز قرن بیستم توسط مبارزه عملی ضد استعماری و ضد استثماری و ضد استبدادی و ضد استحماری جوامع مسلمین، در گرو به «چالش کشیدن تصوف و یا عرفان ۱۴ قرن گذشته و اسلام فقهاتی دگماتیست حوزه‌های فقهی شیعه و سنی و کلام و فلسفه ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین می‌باشد» و دلیل این امر همان است که اقبال بر این باور است که برای بازسازی و انحطاط‌زدائی نظری و عملی و ایجاد تحول فرهنگی زیرساخت تحول اجتماعی و تحول اقتصادی و تحول سیاسی در جوامع مسلمین «نیازمند به کلام جدید، عرفان جدید، فقه جدید و فلسفه مدرن می‌باشیم» که همه اینها تنها توسط «اجتهاد در اصول ممکن می‌باشد». لذا در رویکرد محمد اقبال بدون کلام بازسازی شده مدرن و عرفان بازسازی شده مدرن و بدون فقه بازسازی شده مدرن و بدون دستیابی به فلسفه‌های مدرن امکان تحول فرهنگی در جوامع مسلمان غیر ممکن می‌باشد. قابل ذکر است که از نظر اقبال این همه در گرو تکیه بر «رویکرد عقل‌گرایانه در چارچوب پروژه ختم نبوت می‌باشد.»

د - محمد اقبال مانند شریعتی «رویکرد غرب‌ستیزانه داشت» و مانند فانون و شریعتی بر این باور بود که «مسلمانان نباید در فکر ساختن یک غرب جدید در مشرق زمین باشند.»

ه - بزرگ‌ترین کشف محمد اقبال در عرصه بازسازی کلام گذشته مسلمانان و معماری کلام جدید، «کشف خداوند خالق و بدیع السموات والارض و خداوند نوآور و در حال خلق جدید و خداوند در پیوند با وجود بود و توسط این خدای خالق و مختار و نوآور بود که اقبال اعلام کرد که ما انسان‌ها هم به عنوان جانشین چنین خدائی در زمین می‌توانیم مختار و خالق و نوآور باشیم» بنابراین تمام تلاش اقبال بر این امر قرار داشت تا «مسلمانان را انسان‌های خالق و مختار و نوآور کند» و باز در این رابطه بود که از نظر اقبال «خدای خالق و مختار و نوآور هسته اولیه معماری عرفان مدرن و کلام نو و فقه جدید و فلسفه تازه می‌باشد». لذا به

همین دلیل است که اقبال می‌گوید:

«هدف دین و تجربه دینی آن نیست که چیزی ببیند بلکه آن است که چیزی بشود.»

مع الوصف در این رابطه است که در رویکرد محمد اقبال «جهان‌نمایی یا تفسیر جهان برای جهان‌گشائی یا تغییر جهان است نه بالعکس.»

جام جهان نما مجو

دست جهانگشا طلب

و باز در این رابطه است که محمد اقبال مخالف جدی «فانی شدن انسان در وجود خداوند» (آنچنانکه عرفای ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین معتقد بودند) می‌باشد. همچنین در این رابطه است که اقبال معتقد است که «به جای خدائی شدن انسان (آنچنانکه عرفا توسط «فناء فی الله» تبیین می‌کردند) باید آدمی خدائی بشود» و آدمی خدا را در وجود خود بیاورد نه خود را در وجود خداوند محو نماید؛ و باز در این چارچوب است که ما می‌توانیم در یک نگاه کلی وجه مشترک عرفان مدرن و فقه جدید و کلام نو و فلسفه تازه محمد اقبال را «انسان‌محوری تعریف کنیم» و انسان‌محوری، کلید فهم منظومه معرفتی محمد اقبال بدانیم؛ و البته «مشخصه اصلی عرفان اقبال، استقلال انسان است» و در چارچوب استقلال انسان است که اقبال فنا شدن بی‌نهایت کوچک در بی‌نهایت بزرگ جهت تکامل انسان، آنچنانکه عرفای گذشته معتقد بودند بکلی نفی می‌کند.

و - اقبال موضوع اسلام به عنوان یک «پدیده تاریخی» از دل موضوع «ختم نبوت پیامبر اسلام» کشف می‌کند چراکه از نظر محمد اقبال «پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام سنتز و میوه تکامل پروسس وحی نبوی بوده است» و در این رابطه است که محمد اقبال داوری می‌کند که «پدیده‌ای که محصول تکامل باشد، خود نمی‌تواند بعد از وفات پیامبر است منتفی از تکامل بشود.»

یادمان باشد که «پدیده تاریخی» بودن اسلام به معنای «تکامل‌پذیر بودن اسلام است» و در عرصه اسلام به عنوان پدیده تاریخی و تکامل‌پذیر بودن آن است که سه رویکرد «انطباقی و تطبیقی و دگماتیستی» مطرح می‌شود چراکه «مبنای تکامل‌پذیر بودن اسلام به عنوان یک پدیده تاریخی، بر پایه پیوند دو موضوع تکامل‌پذیری جامعه و اسلام به عنوان پدیده تاریخی قابل تبیین می‌باشد» بدین خاطر در این رابطه است که در صورتی که به «نفی تکامل جامعه و اسلام به عنوان پدیده تاریخی اعتقاد پیدا کردیم، این رویکرد همان رویکرد دگماتیست می‌باشد؛ و اما اگر در عرصه پیوند دو پدیده تاریخی اسلام و جامعه «بر اولویت یکطرفه یکی از این دو، بدون در نظر گرفتن رابطه دیالکتیکی آنها تکیه نمائیم در آن صورت رویکرد ما انطباقی می‌شود» و در صورتی که «رابطه دیالکتیکی بین آنها در نظر گرفتیم در آن صورت رویکرد ما تطبیقی می‌باشد.»

پایان

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com



دموکراسی سه مؤلفه‌ای سوسیالیستی «جنبش اجتماعی است»

برای نجات جامعه ایران از

«استبداد انسان از انسان» «استبداد سیاسی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم»

«استعمارزدائی حافظه فرهنگ جامعه متکثر و رنگین کمان ایران»

۱۰ - یکی از موانع ساختن دموکراسی در جامعه ایران این است که در جامعه ایران «بازتبدیل نقش فرد به نهاد جمعی تقریباً امری غیر ممکن می‌باشد». لذا در این رابطه است که از مصدق تا شریعتی با اینکه تمامی تلاش‌های این دو در راستای دستیابی به دموکراسی در جامعه ایران بوده است، اما در فرایند پساوفات هر دو آنها، تنها یادمان فردی و شخصی و خاطرات کاراکتیری و فکری باقی مانده است، به عبارت دیگر حرکت عملی و نظری آنها پس از وفات نتوانسته است «به صورت نهاد جمعی، مانند گاندی در هند و یا نلسون ماندلا در آفریقای جنوبی بازتولید بشود» و البته این «آفت ریشه در روانشناسی جمعی و حافظه فرهنگی و حافظه تاریخی جامعه ایران دارد» چراکه «آفت عمده روان‌شناسی جامعه ایران این است که خالی از روحیه جمعی می‌باشد» و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم جامعه ایران در طول هزار سال گذشته برعکس جامعه مغرب زمین، «دارای روحیه فردی بوده است» و همین «روحیه فردی مانع بزرگی در مسیر دموکراسی‌سازی در جامعه ایران بوده است» و همچنین همین روحیه فردگرایانه جامعه ایران

یادمان باشد که در جریان فراجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، آنچه که باعث سازماندهی آن ابر جنبش ضد استبدادی بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و تغییر توازن قوا در عرصه میدانی گردید، منهای علنی بودن آن جنبش‌ها، پیوند آنها در چارچوب نهادهای مذهبی، سنتی، مساجد و توسط روحانیت سنتی بود که خمینی در خلاء سازماندهی (توسط جریان‌های سیاسی جامعه سیاسی ایران) توانست توسط «سازماندهی سنتی این حفره عظیم را پر کند و با آن رهبری و گفتمان ارتجاعی خود را بر ابر جنبش فوق نهادینه سازد». البته رمز نهادینه شدن هژمونی خمینی بر ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ همین تکیه خمینی بر سازماندهی عمودی سنتی روحانیت بود.

۹ - حرکت حلزونی خیزش‌های معیشتی بی‌سر و اتمیزه دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ نشان داد که «توسط تئوری‌های کلاسیک هرگز و هرگز نمی‌توان خیزش‌ها و جنبش‌های آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه افقی اردوگاه بزرگ کار و زحمت امروز جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران را تبیین و پیش‌بینی کرد» بنابراین تنها مسیر فهم و شناخت جنبش‌ها و خیزش‌های افقی اردوگاه بزرگ کار و زحمت امروز جامعه ایران (توسط جنبش پیشگامان) «شرکت میدانی در این جنبش‌ها و خیزش‌ها و جمع‌بندی مرتب آنها، جهت استخراج تئوری و تحلیل از آنها می‌باشد» مع الوصف، از اینجا است که باید بگوئیم که جنبش پیشگامان در عرصه راه‌بری (نه رهبری) هرگز نباید بر «خبر صرف» تکیه بکنند، بلکه پیوسته باید «خبر را در دستگاه نظریه‌پردازانه دیالکتیکی خود بدل به تحلیل و تبیین و تئوری بکنند» به عبارت دیگر «آنچه مهمتر از خبر و جمع‌آوری خبر برای جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ کار و زحمت می‌باشد، تحلیل دیالکتیکی آن خبرها و استخراج و استنتاج تئوری از آنها می‌باشد». شاید بتوان این موضوع را اینچنین بیان کرد که خبرها فی نفسه هرگز نمی‌توانند برای پیشگام و جنبش‌های افقی راه‌گشا باشند «تنها تحلیل و تئوری استخراج شده از آن خبرها است که می‌تواند راه‌گشا باشند».



بوده است که باعث گردیده است تا در طول هزاران سال گذشته «استبداد به عنوان یک امر مستمر در جامعه ایران بازتولید بشود.»

البته در خصوص عوامل تکوینی این روحیه فردی می‌توان به چند علت در اینجا اشاره کرد از جمله:

الف - حاکمیت اسلام فقهاتی به خصوص از قرن چهارم (دوران آل‌بویه) بر باور و حافظه فرهنگی مردم ایران، یادآوری می‌کنیم که از آنجائیکه مبانی ساختاری اسلام فقهاتی بر «سه پایه تکلیف، تقلید، تعبد استوار می‌باشد» و از آنجائیکه موضوع اسلام فقهاتی «فرد می‌باشد، نه جامعه» و از آنجائیکه در اسلام فقهاتی، «فقه سیال و تاریخی قرآن و روایات گذشته ائمه، بدل به احکام ابدی غیر قابل تغییر می‌شود» و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی آن را «شریعت غیر قابل تغییر نازل شده از آسمان برای خود می‌دانند و به عنوان قانون خدا برای بشریت تعریف می‌کنند» و با اینکه بیش از ۹۰ درصد همین فقه قرآن و روایات ائمه همان قوانین اجتماعی و فردی اعراب جاهلیت ماقبل اسلام بوده است که توسط پیامبر اسلام با کمی تعدیل اخلاقی در چارچوب همان رویکرد مردسالارانه و حاکم‌سالارانه جاهلیت اعراب بادیه‌نشین مطرح شده است، اسلام دگماتیست فقهاتی خارج از هر گونه اجتهاد در اصول و فروع و خارج از مدل‌سازی از حرکت پیامبر اسلام مانند شاه ولی الله دهلوی، در طول هزار سال گذشته تلاش کرده‌اند تا این فقه دگماتیسم فرا تاریخی به صورت قانون و حقوق و اخلاق و سیاست و تکلیف بر باور و حافظه فرهنگی جامعه بزرگ ایران تزریق نمایند. در نتیجه همین جوهر حاکم‌سالارانه و مردسالارانه و همین حاکمیت اسلام فقهاتی بر باور و حافظه فرهنگی و اعتقادی مردم ایران باعث گردیده است تا جامعه ایران در طول هزار سال گذشته دارای روحیه فردی و روحیه استبدادپذیری در عرصه اجتماعی و اخلاقی و سیاسی بشوند.

ب - دومین عاملی که باعث گردیده تا جامعه ایران در طول هزار سال گذشته گرفتار روحیه فردی بشوند «شیوه تولید آسیائی» می‌باشد که به علت کم آبی و سیستم قنات (به عنوان مهندسی آبیاری و آبخیزداری سرزمین ایران) که

لازمه نهادینه کردن آن شیوه و این سیستم، «دولت متمرکز می‌باشد» در نتیجه این همه باعث گردیده است تا در طول هزاران سال گذشته در جامعه ایران (برعکس اروپا که طبقه حاکم بر هیئت حاکمه سلطه داشتند) این «دولت و حکومت و هیئت حاکمه بوده است که پیوسته بر طبقه حاکم سلطه و غلبه داشته است». بدین جهت همین جایگاه تاریخی هیئت حاکمه در ایران باعث گردیده است «تا استبداد از تاریخ گذشته الی الان پیوسته در ایران بازتولید بشود.»

ج - حمله قبائل وحشی از اسکندر تا مغول و تیمور و تا روسیه زمان فتحعلی خان قاجار و بالاخره متفقین در جنگ بین‌الملل دوم و ماهیت ایلپاتی قریب به اتفاق قدرت‌های حاکمه که همگی توسط جنگ‌های بین دو ایل همراه با برتری یک ایل بر ایل دیگر حاکم می‌شدند و به علت همین جنگ‌های خونین و ویران‌گر بوده است که شعار مردم ایران در طول هزار سال گذشته این بشود که «دامن خود را نگهدار تا آتش نگیرد» که بدون تردید سنتز نهائی همه اینها همین روحیه فردی و فردگرایانه جامعه ایران می‌باشد که امروز شاهدان هستیم.

د - عدم «تجربه دموکراسی» جامعه ایران، حداقل در ۱۲۰ سال گذشته، یکی دیگر از عواملی بوده است که حداقل در ۱۲۰ سال گذشته «استبداد در جامعه استبدادزده، فقه‌زده ایران بتواند بازتولید بشود». یادمان باشد که آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم «دموکراسی در جامعه یک انتخاب است که به صورت یک پروسس (نه یک پروژه) در فرایندهای مختلف توسط کنش‌گران دموکراسی خواه آن جامعه ساخته می‌شود» و از آنجائیکه این دموکراسی انتخابی و پروسسی با جامعه (که موضوع دموکراسی می‌باشد) رابطه دیالکتیکی و دو طرفه دارد، یعنی «به موازات اینکه جامعه دموکراسی را می‌سازد، تجربه دموکراسی توسط آن جامعه، باعث اعتلا و رشد نهادهای دموکراسی خواهانه در آن جامعه می‌گردد» و همین اعتلا و رشد نهادهای دموکراسی خواهانه در جامعه باعث می‌گردد تا آن جامعه پتانسیل دموکراتیک کردن آن دموکراسی در راستای نهادینه کردن دموکراسی در آن جامعه پیدا کنند.



راستای نئولیبرالیسم اقتصادی کینزی پردازد، هرگز این رویکرد نئولیبرالیسم اقتصادی او در جامعه ایران نتوانست به لیبرالیسم سیاسی برای جامعه ایران بیانجامد؛ و رویکرد نئولیبرالیسم اقتصادی پهلوی دوم که توسط سرمایه‌های رانتهی نفتی به انجام رسید در خدمت قدرت مطلقه خودش درآمد؛ و از آنجائیکه با ظهور طبقه متوسط شهری و اردوگاه کار و زحمت شرایط سیاسی و اجتماعی برای این اردوگاه اصلی جامعه ایران فراهم نبود، این همه باعث گردید تا «در سال ۵۷ کل جامعه ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی قیام کنند» نه طبقه‌ای از جامعه ایران؛ و علت این امر همان بود که «رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در سال ۵۷ پایگاه طبقاتی نه در طبقه متوسط شهری داشت و نه در طبقه کار و زحمت». طبیعی است که در مقایسه جامعه ایران با جوامع اروپا (که تمامی لیبرال دموکراسی‌ها متروپل در بستر نظام سرمایه‌داری شکل گرفتند) در جامعه ایران حداقل در طول ۱۲۰ سال گذشته تمامی «استبدادهای رنگارنگ در بستر اقتصاد سرمایه‌داری رانتهی و نفتی شکل گرفته‌اند.»

ادامه دارد

ه - اگر چه سرمایه‌داری ایران از دوران صفوی و قاجار به صورت سرمایه‌داری تجاری تکوین پیدا کرده است، اما به موازات «پیدایش چاه‌های نفت» و جایگزین شدن «دلارهای نفتی به جای مالیات و سرمایه‌های تجاری در عرصه تکوین سرمایه‌داری تولیدی در جامعه ایران»، به خصوص در دوران رژیم کودتائی پهلوی، از آنجائیکه هر دو کودتای پهلوی‌ساز (که در سال ۱۲۹۹ پهلوی اول با حمایت امپریالیسم انگلیس حاکم گردید و کودتای ۲۸ مرداد سال ۳۲ که پهلوی دوم با حمایت امپریالیسم آمریکا حاکم شد) در چارچوب غارت نفت مردم ایران صورت گرفتند و با عنایت به اینکه در تحلیل نهائی حداقل از دوران رضا خان الی الان، تمامی سرمایه‌های نفتی مردم نگون‌بخت ایران، در دست حکومت‌های فاسد و دسپاتیسم قرار داشته است، همین امر باعث شده تا منهای اینکه قدرت‌های حاکم بی‌نیاز از مالیات مردم ایران بشوند و علاوه بر اینکه قدرت‌های فاسد حاکم خود را پاسخگوی مردم ندانند، «سرمایه‌داری تولیدی در جامعه ایران به صورت دستوری از بالا و توسط همان دلارهای نفتی بادآورده تکوین و رشد پیدا کنند» که البته فونکسیون این سرمایه‌داری نفتی و رانتهی امروز آن شده است که برعکس جامعه اروپا که سیر طبیعی سرمایه‌داری به صورت یک پروسس در فرایندهای مختلف سرمایه‌داری تجاری تا تولیدی باعث گردیده است تا جامعه سنتی فردگرای مناسبات فئودالیسم و زمین‌داری اروپا در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری به تولید اجتماعی و تقسیم کار اجتماعی دست پیدا کنند (که البته همین تولید اجتماعی مناسبات سرمایه‌داری شرایط و بسترها برای اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت توسط دموکراسی سه مؤلفه‌ای فراهم می‌کنند) برعکس، در جامعه ایران هرگز مناسبات سرمایه‌داری رانتهی و نفتی غالب نتوانسته است «بسترساز تقسیم اجتماعی کار بشود.»

بدین جهت به این دلیل است که «سرمایه‌داری رانتهی و نفتی در جامعه ایران هرگز نتوانسته است، بسترساز ساختن دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی بشود» و به علت همین انحراف ساختاری بوده است که حتی در دهه ۴۰ که حکومت کودتائی و توتالیتر پهلوی دوم تلاش کرد تا توسط رفرم شاه - کندی به اصلاحات اقتصادی در

«ما» چه می‌گوئیم؟

چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی در بطن مبارزه جنبش‌های اجتماعی چهار مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی و طبقه‌ای نهفته است» و تنها توسط عبور «گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای از قلب این جنبش‌های به صورت افقی آن هم در عرصه عمل و نظر است که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به صورت یک جنبش مادیت پیدا می‌کند.»

از اینجا است که ما می‌گوئیم: «راه رشد حرکت و رویکرد اقبال و شریعتی در جامعه امروز ایران نه از طرق افزودن به تعداد کتابهای مدح و نقد آنها انجام می‌گیرد و نه از طریق (به قول شریعتی) مخفی کردن آنها در لای کفن کتاب و کاغذ و کتابخانه‌ها ممکن می‌باشد و نه از طریق محدود کردن اندیشه‌های آنها در چارچوب بحث‌های آکادمیک و پلمیک دانشگاهی صورت می‌گیرد، بلکه برعکس تنها از طریق زندگی کردن این گفتمان در عرصه جنبش‌های افقی طبقاتی و مطالباتی مدنی و سیاسی و صنفی ممکن می‌باشد.»

بنابراین، بدین ترتیب است که ما می‌گوئیم: «چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی در جامعه امروز ایران باید به جای هیجان‌زدگی و آوانتاریسم و حرکت‌های انفرادی و سکتاریستی، باید بکوشند با شرکت و دفاع مسئولانه و فعال در جنبش‌های خودبنیاد و

آنچنانکه می‌توانیم بگوئیم که «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای پاسخ روشن ما به بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌های امروز جامعه ایران است» که البته این «پاسخ ما به نابرابری‌ها و تبعیض‌های شش‌گانه موجود در جامعه امروز ایران، نه مانند پاسخ اکونومیست‌ها در جنبش کارگری ایران و نه مانند پاسخ فمینیست‌های لیبرال در جنبش‌های زنان ایران و نه مانند پاسخ ناسیونالیست‌های واکنشی در جنبش ملی ایران می‌باشد» چراکه هیچ یک از سه گفتمان فوق «ریشه تبعیضات طبقاتی و جنسیتی و ملی که همانا مناسبات سرمایه‌داری سودمحور و کالا محور می‌باشد، به چالش نمی‌کشد.»

دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تعریف یکسان ما حول دو محور سلبی (نسبت به حاکمیت مطلقه فقهاتی) و ایجابی (آلترناتیوی نسبت به جایگزینی حاکمیت مطلقه فقهاتی) چه در عرصه سیاسی و چه در عرصه اقتصادی و چه در عرصه معرفتی (زر و زور و تزویر) می‌باشد.

دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «محور اصلی است که چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی را از چپ مذهبی با قرائت سازمان مجاهدین خلق و چپ مذهبی با قرائت سوسیالیست‌های خدایپرست نخشب و چپ سیاسی و فلسفی با قرائت مارکس و لنین و غیره جدا می‌سازد.»

یادمان باشد که «سوسیالیسم کارل مارکس یک سوسیالیسم طبقه‌ای می‌باشد، آنچنانکه سوسیالیسم لنین یک سوسیالیسم تک حزبی و دولتی می‌باشد، اما سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم اجتماعی است.»

دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در چارچوب تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول سیاسی از پائین توسط جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین، انقلاب به معنای عزم اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را برای یک دگرگونی رادیکال و ریشه‌ای (که دیگر در آن جایی برای راهکارهایی که می‌خواهند از طریق اصلاحات توسط جناح‌های درونی قدرت حاکم و صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای و فشار از پائین برای چانه زنی در بالا و یا از طریق سرنگونی به کمک نیروهای امپریالیستی به تغییر در جامعه ایران دست پیدا کنند، وجود ندارد) به نمایش می‌گذارد.

باری، در این رابطه است که ما می‌گوئیم: «ظرفیت و پتانسیل جاری کردن دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک گفتمان مشترک در اردوگاه



خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در عرصه‌های مختلف مطالباتی و طبقاتی اعم از صنفی و سیاسی و مدنی، علاوه بر آلوده‌زدائی کردن آن جنبش‌ها از گرایش‌های ارتجاعی و لیبرالی در اشکال مختلف آن، گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را در بطن این جنبش‌ها به زبان حال این جنبش‌ها تبدیل کنند.»

از اینجا است که ما می‌گوئیم: «با این رویکرد ما می‌توانیم در بین اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی اعتمادسازی بکنیم؛ و امید کار متشکل در بین منفردین و مستقلین اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی به وجود بیاوریم.»

ما می‌گوئیم: «اردوگاه چپ مذهبی با رویکرد اقبال - شریعتی در پاسخ به بحران جهانی سرمایه‌داری و بن‌بست نظم حاکم بر جهان و بن‌بست کامل رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و بحران و رکود جنبش‌های خودبنیاد طبقاتی و مدنی و مطالباتی به خصوص در فرایند پسا کرونای ویروسی نباید امر کسب قدرت سیاسی مسئله اصلی‌اش باشد»، بلکه «وظیفه ما در این شرایط باید بسترسازی برای تداوم و استمرار اجتماعی کردن و بسترسازی برای بازتولید و اعتلای این جنبش‌ها با حمایت و شرکت فعال در جنبش‌های مطالباتی مدنی و صنفی و سیاسی برای گسترش راهکاری دموکراتیک و اعتمادسازی (البته با پرهیز از خودمحوربینی و سکتاریسم) باشد.»

باری، ما می‌گوئیم: یک مرور اجمالی از تاریخ نبردهای طبقاتی در جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته این حقیقت را برای ما آفتابی می‌کند که تمامی جریان‌های نظری و عملی که «با رویکرد تک بعدی و تک مؤلفه‌ای به تضاد طبقاتی یا جنگ طبقاتی به عنوان تنها عامل حرکت جامعه ایران تکیه کرده‌اند، شکست خورده‌اند» چراکه در «رویکرد ما تضادهای اصلی عامل حرکت جامعه و تاریخ صورت اردوگاهی دارند، نه صورت صرف طبقاتی». البته «تضاد طبقاتی یکی از عوامل محرکه جامعه و تاریخ می‌باشد نه همه عوامل حرکت»، بنابراین در این رابطه است که ما بر این باوریم که «برای تبیین عامل و عوامل حرکت جامعه

و تاریخ قبل از اینکه با نسخه‌ای عام و کلی موتور حرکت تمامی جوامع بشری را با یک عامل مثل جنگ طبقاتی و یا نبرد طبقاتی تحلیل بکنیم، باید به صورت کنکرت و مشخص هر جامعه‌ای را در چارچوب خودویژگی‌های تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و شرایط خاص بین‌المللی تحلیل نمائیم.»

پر واضح است که در این رابطه «رویکرد اردوگاهی به جای رویکرد منوئل طبقاتی، می‌تواند ما را به تحلیل مشخص از شرایط مشخص جامعه و تاریخ برساند» که البته «سنتز رویکرد اردوگاهی (به جای رویکرد صرف طبقاتی) آن خواهد بود که دیگر در عرصه تحلیل، ما نیازمند به کپی و پیست کردن نیستیم.»

یادمان باشد که ظهور هیولای سوسیالیسم دولتی در قرن بیستم در چارچوب تشکیل یک نظام سیاسی تک حزبی و مدیریت بوروکراتیک کلیت شئون اجتماعی و توجیه روش تولید و توزیع سرمایه‌داری دولتی بر پایه ضرورت رشد نیروهای مولد و در راستای استقرار سوسیالیسم و تحکیم به اصطلاح ضروری «دیکتاتوری پرولتاریا» و سلطه بلامنزاعه یک رهبر توتالیتر مثل استالین در شوروی و یا مائو در چین و یا پل پوت در کامبوج و یا خاندان کیم در کره شمالی (که میلیون‌ها انسان را جهت تحقق اهداف سیاسی، اقتصادی و استراتژیک یک رهبر توتالیتر به کام مرگ کشیدند) در «تحلیل نهائی ریشه در همین رویکرد مکانیکی تک مؤلفه‌ای عمده و مطلق کردن تضاد طبقاتی به عنوان تنها موتور حرکت جامعه و تاریخ دارد» زیرا این امر باعث می‌گردد تا «تئوری و ایدئولوژی حاصل این رویکرد تک مؤلفه‌ای مطلق و کلی و جزمی و دگماتیست بشود» که برای طرح مصادیقی فونکسیون این رویکرد تک مؤلفه‌ای در «تحلیل شرایط» تنها کافی است که به کتاب «تغییر مواضع ایدئولوژی» تقی شهرام (که در سال ۱۳۵۴ در خصوص تبیین و توجیه کودتای اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین نوشته است) عنایتی بکنیم.

در این کتاب توسط همین «رویکرد تک مؤلفه‌ای تضاد طبقاتی» به عنوان تنها موتور جامعه ایران، نویسنده تلاش



می‌کند تا با بیان «استحاله خرده بورژوازی به طبقه کارگر در جامعه ایران» به توجیه اعمال غیر اخلاقی خود (که شامل حذف‌های فیزیکی و درگیری‌های درون سازمانی مسلحانه و شکنجه‌های جسمی کادرهای صادق سازمان و جنگ‌های روانی و اسطوره‌سازی از افرادی معلوم الحالی مثل وحید افراخته و تقدیس رهبری افرادی مثل تقی شهرام و اخراج کادرهای سازمانی و تقلب و یارکشی‌های فرصت‌طلبانه و غیر دموکراتیک درون تشکیلاتی در جریان کودتای اپورتونیستی فوق و سانسور و تحریف عقاید منتقدان درون تشکیلاتی مثل مجید شریف واقفی و توجیه خفقان درون سازمانی و فرقه‌سازی درون تشکیلات و تسویه حساب‌های درون تشکیلاتی و دخالت در زندگی خصوصی اعضا و کادرهای سازمان و مرزبندی ایدئولوژیک با مخالفان و رقبای درون تشکیلاتی و زن‌ستیزی و تهمت‌های بی‌اساس و شایعه‌سازی‌های ناروا و تخطئه‌کاری و فحاشی بر علیه مخالفین درون سازمانی خود می‌باشد) پردازد.

ما می‌گوئیم: «رهائی زن» در جامعه ایران «از مسیر تساوی حقوق زن و مرد و عدالت جنسیتی حاصل می‌شود نه توسط مبارزه مکانیکی با حجاب اجباری» (آنچنانکه امروز در جامعه ایران فمینیست لیبرالی بر طبل آن می‌کوبند).

ما می‌گوئیم: کار بزرگی که شریعتی (با تاسی از محمد اقبال لاهوری) در عرصه بازسازی اسلام کرده است، این است که با رویکرد دیالکتیکی و تطبیقی سه عقل:

۱ - عقل عرفانی.

۲ - عقل تاریخی.

۳ - عقل ایدئولوژیکی (کویریات، اجتماعیات و اسلامیات) را به هم پیوند داده است، بنابراین برای فهم جوهر منظومه معرفتی شریعتی ما باید «در چارچوب هر سه عقل عرفانی، تاریخی و ایدئولوژیکی یا کویریات، اسلامیات و اجتماعیات منظومه معرفتی او را فهم کنیم». برخورد اکلکتیویته‌ای با اندیشه او کردن مثل جدا کردن کویریات از اسلامیات و اجتماعیات او، باعث سترون کردن اندیشه‌های او می‌شود.

ما می‌گوئیم: لازمه تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه

مؤلفه‌ای که همان اجتماعی کردن سه قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌باشد «تحقق روحیه جمعی است» و تحقق روحیه جمعی در جامعه حاصل نمی‌شود مگر اینکه در «جامعه کار طبیعی جمعی نهادینه بشود» و در ادامه تکوین کار طبیعی جمعی است که روحیه جمعی و در ادامه آن «مبارزه جمعی سیاسی و اجتماعی سازماندهی شده» تکوین پیدا می‌کند.

ما می‌گوئیم: علت بی‌بدیل بودن «استبداد رژیم مطلقه فقهاتی حاکم» آن است که این رژیم در طول ۴۱ سال گذشته عمرش هم زمان سه مؤلفه توتالیتراریسم سیاسی، توتالیتراریسم نظامی - پلیسی و توتالیتراریسم فرهنگی بر جامعه نگون‌بخت ایران تحمیل کرده است، بدون تردید «توتالیتراریسم فرهنگی» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «خشن‌تر و فراگیرتر از توتالیتراریسم نظامی - پلیسی و توتالیتراریسم سیاسی‌اش می‌باشد».

ما می‌گوئیم: تفاوت «ساختار سیاسی» دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با ساختار سیاسی لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و سوسیال دموکراسی برنشتاینی انترناسیونال دوم در این است که هم لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و هم سوسیال دموکراسی برنشتاینی، در تحلیل نهائی بر «سیستم دموکراسی منتسکیوئی» استوار می‌باشند، در صورتی که «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای بر نظام شورائی تکوین یافته از پائین استوار می‌باشد».

ادامه دارد

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

اردوگاهی دو مؤلفه‌ای ایران در کشور ما به تجربه گذاشته شده است، نه تنها هیچ دستاوردی حتی به صورت تاکتیکی هم برای جامعه مدنی ایران به همراه نداشته است، بلکه برعکس در درازمدت تأثیر منفی هم داشته است؛ که بهترین نمونه در این رابطه جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ در جامعه ایران می‌باشد که با تاسی از جنبش ضد استبدادی چریکی در کوبا (که در چارچوب نظریه رژی دبره و چه گوارا و کاسترو مادیت پیدا کرده بود) و آن نظریه در کوبا به صورت تاکتیکی هم موفق بود و جریان چریکی در کوبا هم توانستند دیکتاتوری باتیستا را در هم بشکنند و یا با تاسی از تجربه ارتش آزادی‌بخش الجزائر که در مبارزه ضد استعماری بر علیه امپریالیسم فرانسه در فرایند پسا جنگ دوم بین‌الملل توانستند به صورت تاکتیکی امپریالیسم فرانسه را به زانو در آورند، اما با کمال تأسف باید بگوئیم که وقتی که آن تجارب و تئوری‌ها و استراتژی مبارزه خلق کوبا و خلق الجزائر و حتی خلق فلسطین به صورت انطباقی توسط نظریه‌پردازان جنبش چریکی (از شهید مهندس محمد حنیف نژاد تا مسعود احمد زاده و بیژن جزنی و پرویز پویان و غیره) وارد جامعه ایران کردند، نه تنها هیچگونه دستاورد تاکتیکی و استراتژیکی برای حرکت جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران نداشت، بلکه برعکس برای بیش از دو دهه که جنبش چریکی در جامعه بزرگ

بدون تردید عامل اصلی شکست جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران در ۱۱۳ سال گذشته (از شکست جنبش اول مشروطیت با به توپ بستن مجلس توسط محمد علی شاه تا شکست دوم مشروطیت با تیراندازی به ستارخان در باغشاه و تا شکست سوم مشروطیت که با سرکوب و کشتار سه جنبش کوچک خان در گیلان و شیخ محمد خیابانی در تبریز و کلنل محمد تقی خان پسیان در خراسان صورت گرفت و تا شکست مشروطیت چهارم توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در فرایند پشاهریور ۲۰ و تا شکست جنبش چریکی در دهه ۴۰ و ۵۰ و از همه مهمتر شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷) «مولود شکست تئوریک آنها در عرصه نظری بوده است» چراکه در این رابطه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته پیوسته بر این باور بوده است که تا «زمانیکه یک جنبش در عرصه تئوری شکست نخورد و به بن‌بست نرسد، هرگز و هرگز آن جنبش در عرصه عملی شکست نمی‌خورد» و به عبارت دیگر عامل اصلی شکست همه جنبش‌های گذشته حرکت ۱۱۳ ساله گذشته جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران، مولود «شکست در تئوری بوده است» و البته اگر با رویکرد دیالکتیکی به این قضیه نگاه کنیم، بدون تردید عکس این موضوع هم صادق می‌باشد؛ یعنی برای اینکه جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران بتواند به اهداف خود دست پیدا کند و حرکت رو به جلو داشته باشد، باید بدون تردید جامعه مدنی ایران بتواند در تئوری و نظر دستاوردهای همه جانبه‌ای داشته باشد، (سخن امام علی که می‌فرماید: «حَمَلُوا بِصَائِرِهِمْ عَلَىٰ أَسْيَافِهِمْ - عقل و اندیشه‌های خود را بر شمشیرهای خود سوار کنید» چیزی جز بیان این حقیقت نیست) بنابراین، در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برای اینکه بتوانیم جامعه مدنی و جنبشی و اردوگاهی ایران را آسیب‌شناسی کنیم و نسبت به حرکت آنها برخورد هدایت‌گرایانه و راهبری (نه رهبری) در عرصه حرکت افقی (نه حرکت عمودی) داشته باشیم، بدون تردید مجبوریم که در «عرصه نظری توان کشف تئوری تطبیقی جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ۱۱۳ ساله گذشته ایران را پیدا کنیم» و قطعاً آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، هرگز بدون رویکرد تطبیقی امکان کشف تئوری کنکرت جامعه مدنی ایران برای ما وجود ندارد.

یادمان باشد که در ۱۱۳ سال گذشته پیشکسوتان نظریه‌پرداز ایرانی برای تبیین تئوری حرکت جامعه مدنی ایران، پیوسته با یک رویکرد انطباقی تلاش می‌کردند تا با تصویربرداری از تئوری و نظریه‌های حرکت جامعه مدنی در دیگر جوامع برای جامعه مدنی ایران کسب تئوری بکنند؛ و علی‌هذا بدین ترتیب بوده است که در طول ۱۱۳ سال گذشته که‌ای بسا تئوری‌ها و نظریه‌های در جوامع خودشان دارای موفقیت و دستاوردهای هر چند تاکتیکی و استراتژیکی داشته است، اما همان نظریه و تئوری وقتی با رویکرد انطباقی توسط پیشکسوتان نظری جامعه مدنی جنبشی و

ایران به صورت گفتمان مسلط در آمده بود، این رویکرد باعث انحراف در استراتژی جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران شد که البته خروجی نهائی این جنبش آن گردید که شاهد بودیم که درست در زمانی که از «سال ۵۶ موتور بزرگ یا جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران بر علیه استبداد و دیکتاتوری رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی به حرکت در آمد، جنبش چریکی و پیشاهنگ سه مؤلفه‌ای چریک‌گرا و ارتش خلقی و تحزب‌گرای لنینیستی غایب بودند» و یا محصور در زندان‌ها شاه بودند و انتظار آن می‌کشیدند تا موتور بزرگ در زندان به سراغ آنها برود و آنها را از زندان‌های رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی آزاد بکند.

چه کسی امروز می‌تواند این حقیقت را انکار کند که جنبش چریکی جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ آنچنان هزینه‌های عظیمی با فداکاری همه جانبه انسانی پرداخت کردند که در مقیاس با دیگر جنبش‌های دیگر اصلاً و ابداً قابل مقایسه نمی‌باشد. ولی در این رابطه باید به صورت شفاف داوری کنیم که «ارزش‌گذاری بر حرکت جنبش‌ها تنها در چارچوب سقف فداکاری و ایثار خلاصه نمی‌شود بلکه مهمتر از آن، دستاورد نظری و عملی آن جنبش‌ها است که در درازمدت می‌تواند به عنوان عامل ارزش‌گذاری آن جنبش‌ها مطرح گردد.»

باری، در این رابطه است که داوری نهائی ما بر این امر قرار دارد که «عامل اصلی شکست تمامی جنبش‌های ۱۱۳ سال گذشته حرکت جامعه مدنی جنبشی و خودبنیاد و اردوگاهی ایران همین رویکرد انطباقی نظری نسبت به تئوری‌های دیگر جوامع بوده است». طرح بن‌بست جنبش چریکی ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ که فوقاً مطرح کردیم، تنها یک مشت بود برای نمونه خروار و اگر نه در خصوص جنبش‌های دیگر همین آسیب‌شناسی قابل تکرار می‌باشد. برای مثال هرگز «در تبیین علل و دلایل شکست حزب توده ایران در پروسه ۷۸ سال پساشهریور ۲۰ نباید بر اعدام‌ها و کشتار مهره‌های این حزب در دو رژیم توتالیتر پهلوی و مطلقه فقهاتی حاکم بسنده کنیم» بلکه برعکس در تبیین شکست این حزب (که برای یک دهه در فرایند پساشهریور ۲۰ به عنوان بزرگ‌ترین حزب کمونیست قاره آسیا بعد از حزب کمونیست چین و حزب کمونیست هند بود) باید نخست به «شکست تئوری این حزب تکیه کنیم» و بر این باور باشیم که «حزب توده قبل از اینکه توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر دو رژیم توتالیتر پهلوی و مطلقه فقهاتی حاکم شکست بخورد و به زانو در آید، در عرصه تئوری خود شکست خورده بود» و همان شکست در تئوری خودش بود که بعداً در عرصه میدانی، آن شکست مادیت عملی پیدا کرد.

در خصوص «شکست تئوری حزب توده باید عنایت داشته باشیم که عامل اصلی شکست تئوری و نظری حزب توده، همان رویکرد انطباقی به تجارب و تئوری‌های انقلاب اکتبر روسیه بود» که البته همان رویکرد انطباقی باعث گردید که تا پایان عمر حزب توده دنباله‌رو حزب کمونیست شوروی بشود؛ و در چارچوب همان رویکرد انطباقی حزب توده به حزب کمونیست شوروی بود که در دوران ۲۷ ماهه دولت مصدق (در برابر شعار «ملی کردن صنعت نفت» دکتر محمد مصدق) حتی «شعار واگذاری نفت شمال ایران به شوروی مطرح می‌کرد و در زمانی دیگر از رژیم مطلقه فقهاتی خمینی به عنوان یک رژیم ضد امپریالیستی در برابر جنبش خلق ایران حمایت می‌کرد». بدون تردید هر دو رویکرد فوق حزب توده دو روی یک سکه می‌باشند که بر خواسته از همان رویکرد انطباقی حزب توده هستند. البته در این رابطه باز هم تاکید می‌کنیم که گرچه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این رابطه بر این باور است که «حزب توده، قبل از شکست عملی و میدانی در دو رژیم توتالیتر پهلوی و مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه تئوری و نظری و رویکرد انطباقی خود شکست خورده بود» و همان شکست نظری و تئوریک حزب توده بود که باعث گردید تا بعداً در عرصه میدانی این شکست مادیت پیدا نماید، ولی هرگز این داوری ما در باب شکست تئوریک و نظری حزب توده نباید تداعی کننده آن باشد که خود تئوری‌های زائیده انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه در جامعه روسیه هم نتوانسته دستاوردهای تاکتیکی مثبتی داشته باشد. هر چند که از نظر ما «عامل اصلی فروپاشی شوروی در دهه آخر قرن بیستم، همان فروپاشی تئوریک حزب - دولت لنین در عرصه استراتژی بوده است». ولی در این جا باز هم تاکید می‌کنیم که در عرصه تاکتیکی لنین در بستر تئوری حزب - دولت خود، توانست توسط انقلاب اکتبر روسیه موفق بشود. هر چند که همین لنین در درازمدت و در عرصه استراتژی شکست خورد و همین شکست تئوری حزب - دولت لنین بود که باعث فروپاشی شوروی و مارکسیسم دولتی در قرن بیستم شد.

اضافه کنیم که همین تئوری حزب - دولت لنین و تئوری جنگ درازمدت توده‌ای مائو بود که باعث گردید که در قرن بیستم کمونیست‌ها بیش از ۱۰۰ میلیون نفر در جهان بکشند و قرن بیستم را بدل به قرن فاجعه‌ها بکنند؛ و همچنین همین تئوری حزب - دولت لنین بود که سنتز آن ظهور هیولای استبداد و دیکتاتوری استالین در شوروی شد و باز هم اضافه کنیم که همین تئوری حزب - دولت لنین بود که باعث پذیرش دیکتاتوری پرولتاریای کارل مارکس به عنوان شکل حکومت در روسیه پس‌انقلاب ۱۹۱۷ گردید؛ و باز هم اضافه کنیم که همین تئوری حزب - دولت لنین بود که باعث گردید تا تمامی

انقلاب‌های قرن بیستم به سمت رویکرد تک حزبی و استبداد نوع کاسترو در کوبا بروند و باز هم اضافه کنیم که همین رویکرد حزب - دولت لنین بود که باعث گردید تا تمامی جنبش‌های مارکسیستی و کمونیستی قرن بیستم به عنوان دنباله‌رو حزب کمونیست شوروی در آیند و یا به قول خلیل ملکی «تمامی احزاب کمونیست کشورهای غیر شوروی در قرن بیستم، بدل به انتری بشوند که ناسیونالیسم شوروی بود»؛ و همچنین همین تئوری حزب - دولت لنین بود که برعکس آنچه که لنین می‌گفت، «نه تنها حزب نتوانست ابزار تدارک انقلاب برای به قدرت رساندن طبقه کارگر بشود، بلکه برعکس خود حزب جایگزین طبقه کارگر شد و قدرت را تمام عیار در چنگ خود گرفت»؛ و باز همین تئوری حزب - دولت لنین بود که برعکس رویکرد کارل مارکس (که معتقد به آگاهی طبقه کارگر از طریق پراکسیس عملی نظری خود کارگران بود) لنین معتقد به انتقال آگاهی به طبقه کارگر از طریق برون از طبقه توسط روشنفکران شد یعنی همان رویکرد فاجعه آمیزی که از سال ۵۳ تا ۵۵ جریان اپورتونیستی کودتاگر درون سازمان مجاهدین خلق به عنوان تئوری کودتای خود مطرح کردند و بر پایه اعتقاد به انتقال آگاهی توسط پیشاهنگ به طبقه کارگر بود که علاوه بر اینکه خود را نماینده طبقه کارگر ایران تعریف می‌کردند و علاوه بر اینکه تقی شهرام در بیانیه تغییر ایدئولوژی سازمان، کودتای نظری و عملی درون سازمان مجاهدین خلق را بر پایه استحاله مناسبات تولید جامعه ایران تبیین و تحلیل می‌کرد، از همه مهمتر اینکه حتی در چارچوب تئوری حزب - دولت لنین مخالفین کودتای نظری و عملی درون سازمان مجاهدین خلق را به کارگری اجباری می‌فرستادند تا توسط پرولتریزه شدن آنها تن به کودتای نظری و عملی آنها بدهند.

باز در چارچوب همین تئوری حزب - دولت لنین بود که استالین معتقد به ساختن سوسیالیسم در یک کشور شد و اعلام کرد که ما در روسیه سوسیالیسم را می‌سازیم و تمامی کمونیست‌های جهان موظفند که از سوسیالیسم ما حمایت کنند؛ و از سوسیالیسم ما الگوبرداری نمایند؛ که همین رویکرد انحرافی استالین در چارچوب رویکرد انحرافی حزب دولت لنین باعث گردید تا شوروی به عنوان الگوی سوسیالیسم استالین در جهان سرمایه‌داری به عنوان یک جزیره در آید، آنچنانکه چرچیل خطاب به ترومن پس از شکست فاشیسم و نازیسم در جنگ جهانی دوم گفت: «قبل از اینکه چکمه‌های نظامی خود را در آوریم، باید کار شوروی و استالین را یکسره کنیم»؛ و باز در چارچوب همین تئوری حزب دولت لنین بود که در فرایند پسانقلاب اکتبر ۱۹۱۷ لنین با نفی مجلس موسسان و نفی حق رأی دهقانان و دیگر زحمتکشان روسیه و محدود کردن حق

رأی به کارگران روسیه دموکراسی را در پای سوسیالیسم دولتی تزریق شده از بالا ذبح کرد؛ و سوسیالیسم حزبی نخبه‌گرایانه تزریق شده از بالا را جایگزین دموکراسی سه مؤلفه‌ای تکوین یافته از پائین کرد. همچنین در رابطه با تئوری حزب دولت لنین بود که خود لنین دموکراسی و سوسیالیسم به عنوان یک پروسه جنبشی تکوین یافته از پائین بدل به یک پروژه جهت کسب قدرت سیاسی حزب و نخبگان کرد.

باری، نکته‌ای که در این رابطه طرح آن در اینجا خالی از عریضه نمی‌باشد، اینکه با همه نواقصی که ما فوقا در باب تئوری و حرکت لنین در روسیه پسانقلاب ۱۹۱۷ مطرح کردیم، لازم است که به این نکته هم اشاره کنیم که پروژه حزب طراز نوین لنین در فرایند پیشانقلاب ۱۹۱۷ روسیه، فونکسیون مثبت تاکتیکی در سازماندهی مردم روسیه داشته است، چراکه به هر حال این تئوری در چارچوب شرایط خود ویژه روسیه قبل از انقلاب، یک تئوری تطبیقی بوده است، نه انطباقی. هر چند که آن تئوری تطبیقی لنین در آن شرایط در عرصه مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی مطرح بود؛ و لذا در چارچوب همین جوهر کنکرت تئوری حزبی پیش از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بود که در سال ۱۹۱۲ وقتی از لنین در باب تعداد اعضای حزب بلشویک سؤال می‌کنند، می‌گوید: «تعداد اعضای حزب بلشویک از تعداد انگشتان یک دست بیشتر نیست»؛ اما در سال ۱۹۱۷ یعنی پنج سال بعد در فرایند انقلاب فوریه روسیه و در آستانه به قدرت رسیدن کرنسکی وقتی از لنین در باب تعداد اعضای حزب بلشویک سؤال می‌کنند، «تعداد اعضای حزب بلشویک را ۲۵ هزار نفر اعلام می‌کند»؛ یعنی حزب بلشویک در طول ۵ سال بین ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۷ تعداد اعضای خودش از ۵ نفر به ۲۵ هزار رسانیده است که خود این امر نشان دهنده آن می‌باشد که رویکرد لنین در عرصه تئوری حزب پیشاهنگ جهت سازماندهی نخبگان به صورت تاکتیکی امری مثبت بوده است.

البته این افزایش اعضا نباید با افزایش حزب توده در دهه پسا شهریور ۲۰ یکی دانست، چراکه آنچنانکه فوقا مطرح کردیم، حزب توده در دهه پسا شهریور ۲۰ در چارچوب وابستگی انطباقی به حزب کمونیست شوروی دوران استالین بود که توانست به آن قدرت حزبی در داخل کشور دست پیدا کند نه مانند لنین توسط کشف تطبیقی و کنکرت تئوری حزب در کشور عقب‌مانده و دهقانی روسیه. □

ادامه دارد



تمامی رویکردهائی که در عرصه «تحول خواهانه اجتماعی»

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

«ایدئولوژی» هستند

اندیشه‌های خودش را در قالب آن ایده مطرح نماید، به عبارت دیگر «شریعتی هرگز توسط ایدئولوژی و توسط امت و امامت به دنبال آن نبوده است تا توسط شعار سلفیه در راستای جامعه همسان ۱۴ قرن پیش در عربستان گام بردارد». اضافه کنیم که «ایدئولوژی برای شریعتی در چارچوب مکانیزم و فونکسیون تعریف می‌شود نه به صورت آکادمیک». همچنین ایدئولوژی در دیسکورس و گفتمان شریعتی نه تعریف کارل مارکس از ایدئولوژی است و نه تعریف پوپر از ایدئولوژی است، چراکه ایدئولوژی برای شریعتی پاسخ به ضرورت زمانه است؛ یعنی شریعتی بر این باور بوده است که تا وقتی که دنبال یک تحول بزرگ اجتماعی در جامعه بزرگ ایران هستیم، مجبور به ورود به عرصه ایدئولوژی هستیم؛ و برعکس تا زمانی که به دنبال زندگی فردی هستیم و دغدغه تحول اجتماعی نداریم، نیازی هم به ایدئولوژی نداریم؛ و مهمتر از همه اینکه در آن صورت می‌توانیم بیرون از ایدئولوژی هم بایستیم و ایدئولوژی شریعتی را هم نقد بکنیم.

یادمان باشد که بیرون از ایدئولوژی تا زمانی می‌توانیم بایستیم و ایدئولوژی

۴ - تمام حرف شریعتی این بود که «پیشاهنگ معطوف به قدرت شکست می‌خورد و پیشاهنگ معطوف به جامعه پیروز می‌شود» و باز در این رابطه است که تفاوت سوسیالیسم مورد اعتقاد شریعتی با سوسیالیسم مورد اعتقاد کارل مارکس و سوسیالیسم مورد اعتقاد لنین در این است که

اولاً سوسیالیسم شریعتی از پائین توسط جنبش‌های اجتماعی تکوین در چارچوب تحول فرهنگی شکل می‌گیرد، در صورتی که سوسیالیسم مارکس و انگلس و لنین و مائو از بالا توسط کسب قدرت سیاسی حاصل می‌شود.

ثانیاً سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم اجتماعی می‌باشد، در صورتی که سوسیالیسم کارل مارکس یک سوسیالیسم طبقه‌ای و سوسیالیسم لنین یک سوسیالیسم حزبی می‌باشد.

(م. آ - ج ۲۵ - ص ۳۵۷)

«دعوت به سوسیالیسم دعوت به آزادی انسان از بند افزون‌طلبی و مقابله با عاقل گذاشتن همه احساس‌های انسانی و استعدادهای خدایی توسط سرمایه‌داری است، اما هرگز در آستانه چنین دعوتی و در لحظه انتخاب چنین جبهه‌ای نمی‌توانم فراموش کنم که انسان، همه این نیست، گرچه راه انسان شدن از مسیر سوسیالیسم می‌گذرد ولی هرگز نمی‌توانم باور کنم که سوسیالیسم پایان راه است. انسان‌ها هنگامی که در زندگی، اجتماع و روابط خویش را بر بنیاد عدالت تنظیم کردند، نخستین سؤال که سؤال سرنوشت اوست پیش می‌آید، بیش از همه وقت و عمیق‌تر و جدی‌تر از هر جامعه و نظامی اینکه زندگی کردن برای چه؟ زیرا عدالت و برابری و برخورداری هر کس از برکات زندگی این جهانی همه مایه‌های زندگی کردن است، اما ساده‌لوحانه است و تحقیر آدمی اگر آن را که مایه زندگی است فلسفه زندگی تلقی کنیم. در باب چگونه زیستن، سوسیالیسم می‌تواند به ما پاسخ بدهد؛ اما در باب چرا زیستن؟ این سوالی است که انسان با آن آغاز می‌شود» (م. آ - ج ۲۵ - ص ۳۵۷).

۵ - ایدئولوژی برای شریعتی یک «ظرفی» بوده است که او می‌خواسته است، اندیشه‌های خودش را در آن «ظرف» بریزد، آنچنانکه «امت و امامت» برای شریعتی یک «ایده» بوده است که شریعتی توسط آن می‌خواسته است

شریعتی را نقد کنیم که «رویگرد فردی داشته باشیم» اما از زمانیکه ما «رویگرد اجتماعی» داشته باشیم، دیگر نمی‌توانیم «بیرون از ایدئولوژی بایستیم و ایدئولوژی شریعتی را نقد کنیم». بر این مطلب اضافه کنیم که بدون تعریف کلی از ایدئولوژی ما نمی‌توانیم بحث ایدئولوژی را جلو ببریم. بدین جهت در این رابطه است که باید عنایت داشته باشیم که مهمترین مشخصه ایدئولوژی «اتوپیا سازی است». بطوریکه می‌توان داوری کرد که «هیچ ایدئولوژی بدون اتوپیا وجود ندارد». توجه داشته باشیم که برای «تحول هر جامعه طرح اتوپیا برای حرکت از وضع موجود به سوی وضع مطلوب یک ضرورت می‌باشد». آنچنانکه بدون «طرح یک اتوپیا واقعی» (نه اتوپیا انتزاعی افلاطونی)، هرگز نمی‌توان یک جامعه را حتی به سوی وضع مطلوب حداقلی به حرکت در آورد.

باری، به همین دلیل است که می‌توان گفت که «ما امروز برای تحول در جامعه بزرگ ایران نیازمند به اتوپیا هستیم». طبیعی است که دیگر در کادر مشخصاتی که پوپر برای ایدئولوژی‌های نازیسم و فاشیسم و کمونیست در مغرب زمین (که همان جزم‌گرائی و مطلق‌گرائی و اتوپیا سازی می‌باشد) مطرح می‌کند، نمی‌توان ایدئولوژی در گفتمان شریعتی را نقادی کرد. چراکه شریعتی توسط ایدئولوژی به دنبال خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی طبقاتی جهت مقابله کردن با نابرابری‌های موجود جامعه بزرگ ایران اعم از نابرابری‌های طبقاتی و نابرابری‌های سیاسی و نابرابری‌های آموزشی و نابرابری‌های جنسیتی و نابرابری‌های مذهبی و قومی و فرهنگی بوده است.

«اول مردم باید آگاهی پیدا کنند و سپس خودآگاهی، مردمی را که آب قنات ندارند به جستجوی آب حیات روانه کردن و قصه خضر در گوش‌شان خواندن، شیطنت بدی است. آن‌ها که عشق را در زندگی خلق جانشین نان می‌کنند فریبکارانند که نام فریب‌شان را زهد و عرفان گذاشته‌اند. مردمی که معاش ندارند، معاد هم ندارند» (م. آ - ج ۱۳ - ص ۲۶۶).

۶ - شریعتی بر این باور بوده است که برای تغییر اراده مردم جامعه مذهبی ایران در چارچوب تغییر از چگونگی‌های موجود به سوی چگونگی‌های مطلوب، ابتدا باید توسط

«تحول فرهنگی» در کادر ایدئولوژی بازسازی شده اسلام، در ادامه طولی رویکرد محمد اقبال لاهوری، «چرائی» مردم ایران را تغییر بدهیم. چراکه تنها با «تغییر چرائی‌های جهان‌بینی افراد است که می‌توان چگونگی آن‌ها را در عرصه زیستن تغییر داد.»

«رسالت روشنفکر زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرائی و انقلابی مردم نیست، این کاری است که در انحصار خود مردم است تا او خود به میدان نیامده است دیگری نمی‌تواند وکالتا کار او را تقبل کند کسانی که می‌گویند، همه‌اش همین؟ کسانی‌اند که نمی‌دانند همین یعنی چه؟ آری همین و همین کافی است» (م. آ - ج ۴ - ص ۲۵۷).

«روشنفکر کارش رهبری جامعه نیست. این یکی از غلط‌های بزرگ روشنفکرهای دنیاست که خیال می‌کنند باید رهبری جامعه و مردم را به دست بگیرند، بنابراین روشنفکر رسالتش رهبری کردن 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 بر خواهند خاست که لیاقت رهبری کردن خود روشنفکر را هم دارند» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۹۸).

۷ - شریعتی با «سه عقل متفاوت، جهان و جامعه و انسان و تاریخ را می‌دید و با سه عقل متفاوت رابطه انسان با خدا و انسان با خودش و انسان با جهان و انسان با جامعه را تبیین می‌کرد، نه با یک عقل». آن «سه عقلی» که شریعتی توسط آنها در پیوند با یکدیگر جهان و انسان و جامعه و تاریخ را می‌دید عبارتند از:

الف - عقل تاریخی.

ب - عقل مذهبی.

ج - عقل عرفانی.

بنابراین در این عرصه «هنر شریعتی پیوند دادن این سه عقل با یکدیگر می‌باشد». فراموش نکنیم که «رویگرد شریعتی رویکرد دیالکتیکی و تطبیقی بوده است، در نتیجه در کادر همین رویکرد دیالکتیکی و تطبیقی بوده است که باعث شده تا شریعتی بتواند در طرح منظومه معرفتی و اندیشه‌هایش، سه عقل مختلف تاریخی و مذهبی و عرفانی خودش را به صورت به هم تنیده در آورد» و در طرح

ایدئولوژی اسلامی‌اش «عشق را با ایدئولوژی و کویریات را با اسلامیات و اجتماعیات پیوند بدهد». بطوریکه (در کالبد شکافی ایدئولوژی اسلامی‌اش) جدائی کویریات از اسلامیات و اجتماعیات او آنچنان غیر ممکن می‌باشد که جداسازی اسلامیات از اجتماعیات در پروژه ایدئولوژی او غیر ممکن می‌باشد، بنابراین تمامی جریان‌های که در طول ۴۳ سال پسا غیبت فیزیکی شریعتی در تلاش بوده‌اند تا «جهت سترون و عقیم کردن ایدئولوژی او کویریات او را از اسلامیات و اجتماعیاتش جدا کنند (از ۵۶ الی الان)، سورنا را از دهانش گشادش نواخته‌اند». همچنین توسط همین رویکرد دیالکتیکی و تطبیقی بوده است که شریعتی در چارچوب گفتمان ایدئولوژیک خودش، در دستگاه اپیستمولوژی خود (برعکس کانت) «هم عالم عین و هم عالم ذهن به صورت تاریخی و بهم تنیده در آورده است.»

در نتیجه همین تاریخی و به هم تنیدگی عالم ذهن و عالم عین در منظومه معرفتی شریعتی بوده است که برای او امکان پیوند سه عقل تاریخی و عرفانی و مذهبی ایجاد کرده است؛ و از اینجا بود که برای شریعتی مانند اقبال:

اولاً در تعریف ایدئولوژی او معتقد بود که «ایدئولوژی ادامه‌گرفته است.»

ثانیاً ایدئولوژی یک «نحوه زیستن اجتماعی است.»

ثالثاً ایدئولوژی تنها به یک سلسله باورهای خطاناپذیر خلاصه نمی‌شود تا آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید: «ایدئولوژی واقعیت را وارونه جلوه دهد و آگاهی‌های هستی، مجرد از هستی آگاه به نمایش بگذارد» و یا آنچنانکه فریدریش انگلس می‌گوید «به صورت یک منشوری در آید که ما اگر از زاویه آن بخواهیم هستی و واقعیت را ببینیم، به یک آگاهی کاذب دست پیدا کنیم» و یا آنچنانکه پوپر می‌گوید «مجموعه باورهای خطاناپذیر باشد.»

رابعاً ایدئولوژی مجموعه عقایدی بشود که «معطوف به یک کنش اجتماعی است.»

«دیالکتیک یکی از بزرگ‌ترین سنت‌های الهی بر نظام کائنات و نظام اجتماع است» (م. آ - ج ۱۸ - ص ۱۳۸).

«منطق ارسطویی جمع‌زدین را نمی‌تواند بپذیرد محال است، بنابراین نمی‌تواند بفهمد که آدم جمع‌زدین است.»

«الانسان حیوان ناطق که چیزی را روشن نمی‌کند»، تکرار مکررات است و انسان را یک چیز فیکس و ثابت و همیشگی فرض کرده است، در صورتی که انسان دائماً در سیورورت است، دائماً در شدن است، این سیورورت اصطلاحی است که قرآن دائماً تکرار می‌کند «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» یعنی امور همیشه فیکس نیست. اگر هر امری آن طور که ارسطو می‌گوید یک تعریف ثابت داشته باشد آیا «تصیر» غلط نیست؟ خدا می‌گوید «تصیر» با «ص» اگر با «س» باشد یعنی دارد می‌رود؛ یعنی یک شیء ثابت است. «تصیر» دگرگونی در ذات و جوهر است. حرکت ذاتی را دارد می‌گوید «دیگر شدن» نه اینکه «رفتن» این مفهوم با آن مفهوم دیالکتیکی که تغییر را همیشگی می‌داند، کون و فساد را همیشگی می‌داند و تضاد را همیشگی و همه جایی می‌داند، تناسب دارد. پدیده دیالکتیکی روشن‌تر از آدم وجود ندارد. انسان یک موجود فیکس نیست، حیوان نیست، ناطق نیست، انسان شدنی است که در او روح خدا با عالی‌ترین ارزش‌ها و عنصر ابلیس به عنوان دانی‌ترین بی‌ارزشی‌ها جمع شده است، ابلیس و خدا تضاد دارند. این‌ها دو مفهوم هستند، مصداق نیستند دو مفهوم متضاد و متناقضی هستند که در آدم جمع شده‌اند. به قول هایدگر انسان تنها فرشته‌ای است که گناه می‌کند» (م. آ - ج ۲۳ - ص ۲۸۲).

۸ - شریعتی «در عرصه ایدئولوژی پوپولیسم نیست» بلکه به همان اندازه به دنبال «کشف حقیقت می‌باشد که از درد و رنج مردم گوشت و پوست استخوان‌دار رنج می‌برد و در راستای کاهش درد و رنج مردم تلاش می‌کند تا به صورت درازمدت مبارزه نماید». البته شریعتی در این رابطه تلاش می‌کند تا «فقیر را در عرصه مبارزه با فقر به چالش بکشد نه برعکس». بر این مطلب اضافه کنیم که شریعتی در عرصه «ایدئولوژی آنچنانکه دنباله‌رو نیست، عوام‌گرا هم نمی‌باشد.»

۹ - هدف شریعتی از «مبارزه و جدال با فلسفه یونانی‌زده و عرفان دنیاگریز و اختیارستیز صوفیانه، مبارزه با سکون و دگم و جزمیت است.» □

ادامه دارد



کدامین «استراتژی»؟

«مردم را از این‌ها بگیریم»؟

«این‌ها را از مردم بگیریم»؟

ب - نگاهی تاریخ‌مند به اسلام فقه‌ای و روایتی و زیارتی و مداحی‌گری حوزه‌های فقه‌ای از تشیع آل بویه تا تشیع صفوی و تا تشیع امروز حوزه‌های فقه‌ای.

ج - شتاب بخشیدن به روند سکولاریته یا جدائی اسلام فقه‌ای از قدرت توسط شعار اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای فقه‌ای.

لذا در این رابطه بود که شریعتی برای جدا کردن توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران از اسارت تبدی و تقلیدی و تکلیفی حوزه‌های فقه‌ای استراتژی حرکت خودش را مانند محمد اقبال لاهوری در چارچوب «نجات اسلام قبل از مسلمین تعریف کرد» برعکس سید جمال که «استراتژی حرکت خودش در این رابطه در چارچوب نجات مسلمین قبل از اسلام تعریف کرده بود» بدین خاطر در این رابطه بود که شریعتی در چارچوب «استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین» برای رهائی جامعه ایران از اسارت فرهنگی و مذهبی روحانیت حوزه‌های فقه‌ای با شعار «اسلام منهای روحانیت» بر این باور بود که توسط این شعار می‌تواند «اسلام دگماتیست فقه‌ای و روایتی و زیارتی و مداحی‌گری مبتنی بر سه اصل تعبد و تکلیف و تقلید را به چالش بکشد.»

بدون تردید رویکرد شریعتی در رابطه با به چالش کشیدن اسلام دگماتیست حوزه‌های

لذا از آنجائیکه تکیه بر استراتژی «جدا کردن مردم از حاکمیت مطلقه فقه‌ای» (برعکس استراتژی «جدا کردن این‌ها از توده‌ها» که یک استراتژی «کوتاه مدت می‌باشد» و توسط ترور و جنگ‌های چریکی و ارتش خلقی و حزب طراز نوین لنینیستی قابل انجام است) یک «استراتژی فرایندی و پروسسی و درازمدت می‌باشد» که در چارچوب فرایندهای تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول سیاسی و سرانجام تحول اقتصادی از پائین شکل می‌گیرد، یعنی ابتدا از تحول فرهنگی شروع می‌شود و در ادامه تحول فرهنگی است که تحول اجتماعی از پائین به انجام می‌رسد و سپس بر پایه تحول فرهنگی و اجتماعی است که باعث تکوین تحول سیاسی از پائین می‌گردد. در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا استراتژی «جدا کردن مردم از بالائی‌های قدرت در عرصه مبارزه غیر قهرآمیز از آکسیون تا اعتراضی و تا اعتصابی مادیت پیدا کند» بنابراین، از آنجائیکه در «شرایط فعلی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در بحران مشروعیت عمیق دست‌ساز آسمانی و زمینی خود فرو رفته است» و بدون تردید در این «شرایط اکثریت عظیمی از توده‌های اعماق جامعه ایران از رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم به جان آمده‌اند» و خواهان «رهائی از اسارت‌های مذهبی» (تقلیدگرا و تعبدگرا و تکلیف‌محور دگماتیست فقه‌ای) و اسارت‌های فرهنگی و سنتی و اسارت‌های اجتماعی و اسارت‌های سیاسی و اسارت‌های اقتصادی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم می‌باشند» همین امر باعث گردیده است تا شرایط برای تعریف وظایف حداقلی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در تندپیچ امروز جامعه ایران فراهم بشود تا در راستای «استراتژی نجات توده‌های اعماق جامعه ایران از حاکمیت» بتوانند توسط به چالش کشیدن توتالیتاریسم فرهنگی و توتالیتاریسم سیاسی و اسارت‌های فرهنگی و مذهبی اسلام فقه‌ای (تکلیف‌گرا و تعبد‌محور و تقلیدگرا) جامعه بزرگ ایران را در مسیر رهائی برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه قرار دهند.

۷ - سه پروژه بزرگ معلم کبیرمان شریعتی در راستای ایجاد تحول فرهنگی از توده‌های اعماق جامعه ایران و رهائی جامعه بزرگ ایران از اسارت‌های فرهنگی حوزه‌های فقه‌ای و اسلام تعبدگرا و تقلیدمحور و تکلیف‌گرای روایتی و زیارتی و مداحی‌گری و ولایتی عبارت بودند از:

الف - رویکرد انتقادی به اسلام فقه‌ای هزار ساله حوزه‌های فقه‌ای.

فقهاتی، از تاریخ‌مندی شیعه اموی تا شیعه آل بویه و شیعه صفوی که در طول بیش از هزار سال گذشته این «شیعه تاریخی» تنها سلاح استعماری در دست قدرت‌های حاکم جهت کسب مشروعیت دست‌ساز آسمانی و زمینی برای حکومت و حاکمیت خودشان بوده است» و البته در ادامه همین نگاه تاریخ‌مند کردن اسلام فقهاتی و روایتی و شیعه حکومتی از آل بویه تا صفویه و الی زمانها هذا بوده است که شریعتی توانست «رویکرد سکولاریسم حکومتی» مورد نظر خود را (جدائی دین از قدرت و حکومت که هسته اصلی اسلام ولایتی خمینی در نظریه ولایت مطلقه فقهاتی او می‌باشد) را تعریف کند؛ و بدین خاطر در این رابطه بود که او به «داوری بزرگ خود در باب حکومت‌های دینی رسید و آن اینکه حکومت‌های دینی که متولیان آن خودشان را مفسر رسمی آن دین می‌دانند، از مخوف‌ترین حکومت‌های مستبد تاریخ هستند.»

پر پیداست که ما در فرایند پسا وفات معلم کبیرمان شریعتی، نمونه واضح اینگونه حکومت‌ها، در طول ۴۱ سال گذشته، در قامت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ایران شاهد هستیم. یادمان باشد که مهمترین عاملی که باعث گردید تا نظریه ولایت فقیه خمینی در عرصه نهادینه کردن قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر در جامعه ایران (در فرایند پسا انقلاب بهمن ماه ۵۷) به صورت مخوف‌ترین رژیم سیاسی تاریخ بشر درآید، آن بود که «خمینی در نظریه ولایت فقیه خودش، مبنای نظام سیاسی ولایت فقیه در چارچوب حکومتی تعریف می‌نماید که فقها حاکمان روحانی فقهاتی با قرائت فقهاتی از دین به عنوان مفسر رسمی می‌توانند بر مردم نگون بخت ایران حکومت کنند.»

۸ - از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (برعکس سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری) «آزادی و سوسیالیسم را به صورت دو مقوله جدا از هم تبیین و تعریف نمی‌کند» در راستای تحقق استراتژی جدا کردن مردم از حاکمیت مطلقه فقهاتی «دموکراسی سه مؤلفه‌ای می‌تواند هم در عرصه سلبی و هم در عرصه ایجابی عامل اصلی تحقق این مهم بشود.»

۹ - با عنایت به اینکه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (در چارچوب رویکرد معلم کبیرمان شریعتی) «جامعه‌محور» می‌باشد، برعکس سوسیالیسم مارکسی کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا و سوسیالیسم حزب دولت لنینیستی که سوسیالیسم «طبقه‌محور» و «حزب‌محور» می‌باشند، در نتیجه همین امر می‌تواند دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را در عرصه رویکرد استثمارستیز و استبدادستیز و استثمارستیز

شریعتی در دو مؤلفه سلبی و ایجابی تعریف نماید.

۱۰ - نظر به اینکه موضوع دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «انسان بما هو انسان»، و رای هر گونه جنسیت و مذهب و نژاد و قومیت و غیره می‌باشد، همین امر باعث می‌شود که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، جنبش برابری و آزادی برای همه انسان‌ها فارغ از جنسیت و قومیت و نژاد و مذهب و غیره تعریف کنیم و باز در این رابطه است که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای می‌تواند مکانیزم حل تضادهای اجتماعی و انسانی در مسیر حرکت رو به جلو بشود. همچنین دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در چارچوب رویکرد جامعه‌محورانه مکانیزمی است که می‌تواند جامعه را به پیش ببرد و به دنبال «برابری و آزادی و آگاهی» برای کل جامعه رنگین کمان و پلورال مذهبی و سیاسی و قومی و فرهنگی ایران باشد؛ و باز در این رابطه است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «رهائی زن ایرانی از اسارت تاریخی، از مسیر عدالت‌خواهانه تساوی حقوق زن و مرد می‌گذرد نه مبارزه مکانیکی با حجاب اجباری» بنابراین بدین ترتیب است که «جوهر گفتمان دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای عبارتند از: تبیین نابرابری و تبیین جنبش رهائی‌بخش و تحلیل تاریخی جامعه بزرگ ایران.»

۱۱ - آزادی در دیسکورس دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای از آنجائی که در کادر «دموکراسی» و «سوسیالیسم» تعریف می‌گردد، به معنای حق انتخاب هم در عرصه فردی و هم در عرصه اجتماعی به صورت یکسان برای همه می‌باشد.

۱۲ - بدین ترتیب در این رابطه است که در تحلیل نهائی، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک «پروژه و یک ایدئولوژی نیست بلکه جنبشی است مدنی و طبقاتی و سیاسی تکوین یافته از پائین» که می‌تواند به عنوان یک دینامیزم اجتماعی برای از بین بردن تضادها و تبعیض‌ها در عرصه استثمار و استبداد و استثمار تحمیلی طبقه حاکمه و هیئت حاکمه قدرت مسلط بر جامعه ایران به کار گرفته شود.

۱۳ - بازتولید استبداد و استثمار و استثمار در تاریخ گذشته ایران از آغاز الی الان «معلول فردگرایی جامعه ایران در عرصه فرهنگ و سیاست و اقتصاد می‌باشد» و تا زمانیکه این فردگرایی تاریخی توسط تحول فرهنگی از پائین به چالش کشیده نشود، باز «شرایط برای بازتولید استبداد و استثمار و استثمار حتی در فرایند پسا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم فراهم می‌باشد» و در ادامه آن «سه رکن دموکراسی، یعنی پارلمان و احزاب و مطبوعات هم نمی‌توانند به صورت دموکراتیک در جامعه ایران به صورت پایدار



تکوین پیدا کنند.»

۱۴ - در تحلیل نهائی در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به صورت یک جنبش فراگیر آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه یک «انتخاب» می‌باشد. برعکس رویکرد سوسیالیست مارکسی کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که علاوه بر اینکه سوسیالیسم را محصول جبری رشد ابزار تولید می‌دانستند «آزادی و دموکراسی هم روبنائی می‌دانستند که از روابط تولید حاصل می‌شود.»

۱۵ - در جنگ آلترناتیو گفتمان‌های امروز جامعه ایران ما بر این باوریم که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تنها گزینه‌ای است که می‌تواند پاسخگوی مطالبات گروه‌های مختلف اجتماعی در دو جبهه بزرگ عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باشد.

۱۶ - در خصوص پاسخ به دو استراتژی «مردم را از این‌ها بگیریم؟» یا «این‌ها را از مردم بگیریم؟» باید نخست تکلیف خودمان در عرصه نظری و تئوریک، «با رابطه حرکت دو موتور بزرگ و کوچک در عرصه تبیین استراتژی مشخص کنیم» چراکه آنچنانکه مستحضر هستید، در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران «کلیدی‌ترین رمز تبیین استراتژی مبارزه در جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران توسط پیشاهنگان و پیشگامان و پیشروان جنبش‌های نظری و عملی مردم ایران همین موضوع رابطه حرکت دو موتور بزرگ و کوچک در جامعه ایران بوده است». به طوری که در این رابطه تمامی جریان‌ها و افراد سیاسی پیشرو و پیشاهنگ و پیشگامان جامعه برگ ایران در ۱۵۰ سال گذشته، می‌توان به سه دسته بزرگ تقسیم کرد.

دسته اول جریان‌ها و افرادی هستند که در عرصه استراتژی تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران «معتقد به تقدم حرکت موتور کوچک نسبت به حرکت موتور بزرگ بوده‌اند». یادمان باشد که مقصود از «موتور کوچک در اینجا همان پیشاهنگان و پیشگامان و پیشروان جامعه بزرگ ایران می‌باشند». آنچنانکه در این رابطه منظور از «موتور بزرگ همان جامعه بزرگ ایران یا اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری‌طلبانه طبقه کار و زحمت می‌باشد» بنابراین، در این رابطه است که دسته اول بر این باورند که «برای به حرکت در آوردن موتور بزرگ یا اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، ابتدا باید موتور کوچک که همان لکوموتیو حرکت موتور بزرگ است به حرکت درآید» و تا زمانیکه حرکت موتور کوچک وجود نداشته باشد، از نگاه دسته اول، امکان به حرکت در آمدن موتور بزرگ که همان جامعه بزرگ ایران می‌باشد وجود ندارد.

البته در باب اینکه «چگونه خود موتور کوچک (به عنوان لکوموتیو حرکت موتور بزرگ) به حرکت در می‌آید؟» یا اینکه «چگونه موتور کوچک می‌تواند پس از به حرکت در آمدن، موتور بزرگ را به حرکت در آورد؟» بین جریان‌های دسته اول از آغاز الی الان اختلاف رویکرد وجود داشته است؛ که البته با یک نگاه کلی می‌توان گفت که تقریباً اکثریت جریان‌ها و افراد تابع این رویکرد در دسته اول بر این باورند که «عامل حرکت موتور کوچک، آگاهی نظری می‌باشد که به صورت برونی برای این پیشاهنگان و پیشگامان و پیشروان جامعه ایران حاصل شده است» به عبارت دیگر، از سید جمال و میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا ملکم خان (قبل از مشروطیت که در تحلیل نهائی توانستند به عنوان موتور کوچک انقلاب مشروطیت موتور بزرگ جامعه ایران را در انقلاب مشروطیت به حرکت در آورند) گرفته تا صادق هدایت و تقی ارانی و نیما یوشیج (که در عصر تاریک رضاشاه موتور حرکت کوچک را به حرکت در آوردند) و تا حزب توده و جبهه ملی مصدق و احمد کسروی و مهندس مهدی بازرگان (در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) و تا جنبش روشنگری ارشاد شریعتی، (در دهه ۴۰ که تا اواسط دهه ۵۰ ادامه پیدا کرد) همه و همه در چارچوب «جایگاه حرکت موتور کوچک به عنوان عامل حرکت موتور بزرگ» قابل تعریف می‌باشند. بطوریکه اگر بخواهیم این رویکرد آنها را فرموله و تئوریزه بکنیم، باید بگوئیم که «رویکرد همه این‌ها در همان فرمول آگاهی - حزب لنین قابل تعریف می‌باشد» چراکه در رویکرد لنین «این آگاهی برون از طبقه است که با انتقال توسط حزب پیشاهنگ به طبقه باعث به حرکت در آمدن موتور بزرگ یا طبقه می‌گردد.»

دسته دوم در عرصه حرکت موتور کوچک و موتور بزرگ بر این باورند که «موتور کوچک توسط تقدم عمل و مبارزه خود است که می‌تواند استارت حرکت موتور بزرگ را بزند». طرفداران این رویکرد بر حرکت ستارخان و باقرخان در مشروطیت دوم و رویکرد جنبش‌های منطقه‌ای (مشروطیت دوم) از کوچک خان تا شیخ محمد خیابانی و کلنل پسیان و تا جریان‌های چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ تکیه می‌کنند. وجه مشترک رویکرد جریان‌ها و یا افراد دسته دوم این است که «با رویکرد پراگماتیستی، عامل تقدم موتور کوچک نسبت به موتور بزرگ عمل فرد و جمع تعریف می‌کنند». البته در تعریف «عمل برای موتور کوچک، بیشتر بر مبارزه قهرآمیز به عنوان عمل تکیه می‌کنند.»

ادامه دارد



هدف بحث 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»

اسلام که همان دین اسلام می‌باشد) در پاسخگویی به سه سؤال فوق بسیار برتر و والاتر از عرفان صوفیان و فلسفه فیلسوفان می‌باشد و دلیل این امر همان است که دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام در پاسخگویی به سه سؤال فوق، «از فرد می‌گذرد و به اجتماع می‌رسد» و «در عرصه اجتماع مسیر پیوند فرد با بی‌نهایت تبیین و تعریف می‌کند.»

۴ - در عبارات فوق محمد اقبال وظیفه دیگر دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام در این امر تعریف می‌نماید که دین در عرصه تجربه دینی (نه تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه) محدودیت وجودی و اگزیستانسی انسان را در عرصه پراکسیس انفسی و درونی پیوند با بی‌نهایت به چالش می‌کشد؛ و توسط همین به چالش کشیدن محدودیت وجودی انسان در عرصه تجربه درونی و انفسی دینی است که دین دامنه پرواز آدمی را فراخی می‌بخشد و توقع آدمی را در بستر تجربه انفسی و درونی دینی و مسیر پیوند با بی‌نهایت که همان معراج وجودی می‌باشد، آنچنان زیاد می‌کند که به کمتر از دیدار مستقیم با حقیقت یا بی‌نهایت وجودی به چیزی دیگر قانع نمی‌شود.

آنچه از عبارات فوق کتاب بازسازی فکر دینی محمد اقبال قابل فهم است اینکه: ۱ - در آغاز عبارات فوق اقبال وظیفه دین پاسخگویی به سه سؤال مشترک بشر می‌داند که او در فصل پنجم همین کتاب سه سؤال مشترکی که دین موظف به پاسخگویی آن می‌باشد، اینچنین مطرح می‌کند:

«بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: الف - تعبیری روحانی از جهان، ب - آزادی روحانی فرد (توسط حذف واسطه‌های بین خدا و انسان)، ج - اصول اساسی دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. شک نیست که اروپای جدید دستگاه‌های اندیشه‌ای و ایده‌آل تأسیس کرده است، ولی تجربه نشان می‌دهد که حقیقتی که از راه عقل محض به دست می‌آید، نمی‌تواند آن حرارت اعتقاد زنده‌ای را داشته باشد که تنها به الهام شخصی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که عقل محض چندان تأثیری در نوع بشر نکرده، در صورتی که دین پیوسته مایه ارتقای افراد و تغییر شکل جوامع بشری بوده است. مثالی‌گری اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن درنیامده و نتیجه آن «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی‌های ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آنها بهره‌کشی از مستضعفین به سود مستکبرین است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است» (با عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۵ - سطر ۱۲).

۲ - در عبارات فوق محمد اقبال گرچه می‌گوید که دین و فلسفه و عرفان هر سه مدعی پاسخگویی به سه سؤال فوق بشریت در همه ادوار گذشته و حال و آینده می‌باشند، ولی تنها دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام است که می‌تواند به سه سؤال فوق بشریت پاسخ حقیقی بدهد چراکه آنچنانکه در عبارات فوق اقبال در این رابطه مطرح می‌کند، «پاسخ عرفان به سه سؤال فوق جنبه فردی دارد نه اجتماعی» و «پاسخ فلسفه به سه سؤال فوق صورت مجازی و مبهم و غیر قطعی دارد.»

۳ - در عبارات فوق محمد اقبال داوری می‌کند که دین (در رویکرد قرآن و پیامبر

۵ - در عبارات فوق محمد اقبال رویکرد کانت در شناخت ماوراء الطبیعه که امری غیر ممکن می‌داند به چالش می‌کشد و می‌گوید «کاربرد روش عقلی محض فلسفه در دین امری انحرافی است چراکه روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است» و در این رابطه به هر دلیل و حجیت و اعتبار به چشم بدگمانی می‌نگرد و از آنجائیکه فلسفه محض وظیفه خود را نقادی مفروضات فکر بشری می‌داند در این امر فلسفه محض (آنچنانکه در رویکرد کانت شاهد بودیم) کارش به آنجا می‌انجامد که منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق یا بی‌نهایت می‌شود.

۶ - در عبارات فوق محمد اقبال گوهر دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام ایمان تعریف می‌کند و ایمان در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام همچون مرغی می‌داند که راه بی‌نشان خود را بی‌مدد عقل می‌تواند ببیند؛ و البته محمد اقبال در عبارات فوق مدعی است که همین ایمان در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام چیزی بیش از احساس فردی می‌باشد و دارای جوهر معرفتی نیز هست؛ و به همین دلیل بوده است که از نظر اقبال تاریخ گذشته اسلام تاریخی به خصوص در سه قرن سوم و چهارم و پنجم هجری نشان داده است که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام می‌باشد.

۷ - در عبارات فوق محمد اقبال وظیفه دیگر دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام اینچنین تعریف می‌کند که دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام با ارائه دستگاہی از حقایق کلی، بستری فراهم می‌سازد که اگر این دستگاہ کلی توسط مسلمانان و پیروان این دین صادقانه پذیرفته شود و به صورت صحیح فهم گردد، باعث تغییر شخصیت و اخلاق در فرد و اجتماع می‌گردد و بدین خاطر در این رابطه است که محمد اقبال دین صرفاً و فقط برای تفسیر جهان نمی‌خواهد بلکه برعکس دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام فلسفه تغییر جهان می‌داند و در چارچوب دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام است که اقبال بر این باور است که تفسیر جهان فقط با تغییر آن توسط دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام ممکن شدنی می‌باشد؛ و تنها با تغییر جهان است که می‌توان به شناخت جهان دست پیدا کرد و در ادامه آن شناخت جهان تنها برای تغییر جهان می‌باشد.

۸ - در عبارات فوق اقبال با صراحت می‌گوید که: «هدف بعثت پیامبر اسلام و قرآن و دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام عبارت است از تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و برونی فرد و اجتماع می‌باشد» مطابق این تعریف محمد اقبال از هدف بعثت پیامبر اسلام و قرآن، می‌توان دریافت که از نظر محمد اقبال هدف بعثت پیامبر اسلام و قرآن دگرگون کردن فرد و جامعه و انجام مبارزه اجتماعی جهت شورانیدن توده‌های برای برپائی عدالت و قسط به صورت ایجابی در جامعه می‌باشد و از اینجا است که می‌توان دریافت که در رویکرد محمد اقبال هدف بعثت پیامبر اسلام و قرآن ایجاد آلترناتیو ایجابی در برابر وضع موجود جامعه بشری بوده است، بنابراین وقتی که اقبال هدف قرآن و بعثت پیامبر اسلام در دو مؤلفه تغییر در حیات درون و برون فرد و اجتماع و رهبری آن تعریف می‌کند و انجام این هدف بعثت پیامبر اسلام و قرآن را در دو بستر تجربه دینی و مبارزه اجتماعی تعریف می‌نماید، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در تحلیل نهائی اقبال عمل توسط تجربه دینی و مبارزه اجتماعی به عنوان عامل ساختن انسان در دو عرصه فردی و اجتماعی و درونی و برونی یا انفسی و آفاقی تعریف می‌نماید.

پر واضح است که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم این عمل مورد تکیه اقبال همان پراکسیس تعریف فوق ما می‌باشد که اقبال به صورت تجربه دینی و عمل اجتماعی و عمل همراه با تعهد بر آن تکیه می‌نماید. لذا بدین ترتیب است که می‌توان داوری کرد که اقبال به تأثیر عمل و پراکسیس در شخصیت فردی و اجتماعی انسان قائل است و هدف بعثت پیامبر اسلام و قرآن در این رابطه تبیین می‌نماید. مطابق این رویکرد پیامبر اسلام از قرن هفتم توسط رویکرد خودش و قرآن توانست رویکرد گذشته فلاسفه یونانی از سقراط تا افلاطون و از افلاطون تا ارسطو به چالش بکشد، چراکه تا قبل از بعثت پیامبر اسلام در چارچوب اندیشه‌های فلاسفه یونانی انسان و شخصیت انسان‌ها تنها در چارچوب اندیشه و ذهنیت آنها تعریف می‌گردید و عمل و یا پراکسیس تأثیری آنچنانی در تعریف شخصیت فردی و اجتماعی انسان نداشت، به عبارت دیگر از نظر فلاسفه یونانی، در تعریف شخصیت فردی و اجتماعی انسان، «انسان است و اندیشه انسان» اگر خوب بشود از راه اندیشه مستقل از عمل



خوب می‌شود و اگر هم بد بشود از راه اندیشه مستقل از عمل بد می‌شود؛ و «عمل و پراکسیس هیچ تاثیری روی شخصیت انسان نمی‌گذارد» اما در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام از قرن هفتم میلادی، این رویکرد ذهن‌گرایانه فلاسفه یونانی به چالش کشیده شد؛ و در تعریف شخصیت فردی و اجتماعی انسان «عمل و پراکسیس جایگزین اندیشه در معادله فلاسفه یونان گردید.»

۹ - در عبارات فوق اقبال با بیان «هیچکس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار بدهد، زیرا حقیقت این است که دین از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزییات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیان عقلانی بنا شده باشد». در این عبارت محمد اقبال می‌خواهد به «تبیین رابطه عقل و دین در رویکرد قرآن و پیامبر اسلام بپردازد». آنچنانکه قبلاً هم اشاره کرده‌ایم، از عمده اصول مبانی رئالیسم منظومه معرفتی محمد اقبال «پیوند عقل و دین در چارچوب رویکرد دینی قرآن و پیامبر اسلام می‌باشد.»

یادمان باشد که از محوری‌ترین اصل رئالیسم دینی محمد اقبال که کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی او، تبیین اصول مانیفست رئالیسم دینی اقبال می‌باشد، در فصل پنجم این کتاب، تمامی حرف محمد اقبال به این اصل ختم می‌شود که «جوهر دینامیک اسلام قرآن و رویکرد پیامبر اسلام در اصل خاتمیت نبوت پیامبر اسلام نهفته است» و جوهر و عامل ظهور فرایند خاتمیت و قطع وحی نبوی بر بشریت از نظر محمد اقبال لاهوری، «ظهور عقل برهانی استقرائی در بشر به علت سه منبعی شدن (طبیعت، تاریخ، تجربه درونی و انفسی) منابع معرفتی توسط قرآن بوده است.»

پر واضح است که در رویکرد محمد اقبال ظهور عقل برهانی استقرائی (در بشر در قرن هفتم میلادی):

اولاً مولود و سنتز اپیستمولوژی قرآن بوده است.

ثانیاً عقل برهانی استقرائی از آغاز الی الان در عرض وحی نبوی پیامبر اسلام بوده است نه در طول آن.

بدون تردید عدم فهم این مهم باعث شده است که «ما به جوهر رئالیسم دینی محمد اقبال پی نبریم». آنچنانکه

شیخ مرتضی مطهری (نویسنده کتاب «وحی و نبوت» در رد اندیشه‌های محمد اقبال) که به علت عدم فهم این مهم در رئالیسم دینی اقبال، در کتاب «وحی و نبوت» چنین می‌پندارد که «اقبال ظهور عقل برهانی استقرائی در بشر (از قرن هفتم میلادی) در طول وحی می‌دانسته است» و همین انحراف فهم او نسبت به منظومه معرفتی اقبال به خصوص در رابطه بین عقل برهانی استقرائی و وحی نبوی قرآن (به صورت طولی) باعث گردیده است تا او به محمد اقبال برچسب اتهام ختم دیانت به جای ختم نبوت بزند.

«علامه شهیر و متفکر بزرگ اسلامی، اقبال لاهوری با همه نکته‌سنجی‌ها که در مسائل اسلامی و در توجیه و تفسیر فلسفه ختم نبوت دارد، سخت دچار اشتباه شده است. معظم له سخن خویشتن را بر چند اصل مبتنی کرده است:

۱ - وحی که از نظر لغوی به معنی آهسته و به نجوا سخن گفتن است، در قرآن مفهوم گسترش یافته‌ای دارد که شامل انواع هدایت‌های مرموز، از هدایت جماد و نبات و حیوان گرفته تا هدایت انسان به وسیله وحی می‌باشد.

۲ - وحی چیزی از نوع غریزه است و هدایت وحی چیزی از نوع هدایت غریزی است.

۳ - وحی هدایت انسان است از نظر جمعی، یعنی جامعه انسانی از نظر آنکه یک واحد است و راه مسیر و قوانین حرکتی دارد نیازمند است که هدایت شود، بنیان دستگاه گیرنده‌ای است که به طور غریزی آنچه مورد نیاز است می‌گیرد.

۴ - جانداران در مراحل اولی به وسیله غریزه هدایت می‌شوند. هرچه در درجات تکامل بالا روند و نیروی حس و تخیل و اندیشه در آنها رشد می‌کند، از قدرت غریزه کاسته می‌شود و در حقیقت حس و اندیشه جانشین غریزه می‌شود، از این رو حشرات بیشترین و قوی‌ترین غرایز را دارند و انسان کمترین آنها را.

۵ - جامعه انسان از نظر اجتماعی در یک مسیر تکامل است و همان طور که حیوانات در مراحل ابتدائی نیازمند به غریزه بوده‌اند و تدریجاً که نیروی حس و تخیل و احیاناً تفکر در آنها رشد یافته هدایت‌های حسی و فکری جانشین هدایت غریزه شده است، جامعه انسانی در مسیر تکاملی خود کم



کم به جایی رسیده که نیروی تعقل در او رشد یافته و همین جهت سبب ضعف غریزه شده است.

۶ - جهان بشریت دو دوره اساسی دارد: دوره هدایت وحی و دوره هدایت تعقل و تفکر در طبیعت و تاریخ. هر چند در جهان قدیم چند دستگاه بزرگ فلسفی وجود داشته اما ارزش چندانی نداشته و بشریت هنوز در دوره کودکی به سر می‌برده است.

۷ - پیامبر اکرم که پیامبری به او پایان رسیده، هم به جهان قدیم تعلق دارد و هم به جهان جدید. از جهت منبع الهامش که وحی است به جهان قدیم تعلق دارد و از جهت روح تعلیماتش که دعوت به تفکر و تعقل و مطالعه طبیعت و تاریخ است و با تولد این امور کار وحی متوقف می‌شود، به جهان جدید تعلق دارد. این‌ها است ارکان و اصول فلسفه ختم نبوت از نظر علامه اقبال، متاسفانه این فلسفه مخدوش و بسیاری از اصول آن نادرست است.

اولین ایرادی که وارد است این است که اگر این فلسفه درست باشد، نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدیدی نیازی نیست، به راهنمایی وحی مطلقاً نیازی نیست، زیرا هدایت عقل تجربی جانشین وحی است. این فلسفه اگر درست باشد، فلسفه ختم دیانت است نه ختم نبوت و کار وحی اسلامی تنها اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است. این مطلب نه تنها خلاف ضرورت اسلام است، مخالف نظریه خود اقبال هم است. تمام کوشش‌ها و مساعی اقبال در این است که علم و عقل برای جامعه بشری لازم است اما کافی نیست، بشر به دین و ایمان مذهبی همان اندازه نیازمند است که به علم. اقبال خود تصریح می‌کند که زندگی نیازمند به اصول ثابت و فروع متغیر است و کار اجتهادی کشف انطباق فروع بر اصول است. خود اقبال نیز صد در صد طرفدار اصل بقای نیاز به راهنمایی برای همیشه است و حال آنکه فلسفه‌ای که اقبال برای ختم نبوت ذکر کرده مستلزم این است که نه تنها نیاز به وحی جدید و رسالت جدید بلکه نیاز به راهنمایی وحی پایان می‌پذیرد و در حقیقت نه تنها نبوت بلکه دیانت پایان می‌یابد. این توجیه اشتباه‌آمیز اقبال از ختم نبوت سبب شده که همان نتیجه‌گیری غلط از گفته‌های او بشود و چنین پنداشته شود که دوران ختم نبوت یعنی دوران استقلال بشر از وحی،

نیاز بشر به راهنمایی و آموزش و پرورش پیامبران از نوع نیاز کودک است به معلم کلاس، کودک هر سال به کلاس بالاتر می‌رود و معلم عوض می‌کند. بشر نیز دوره به دوره به مرحله بالاتر پا گذاشته و قانون و شریعتش عوض شده است، کودک به کلاس نهایی می‌رسد و گواهینامه پایان تحصیل می‌گیرد و از آن به بعد خود مستقل از معلم و استاد به تحقیق می‌پردازد، بشر دوره خاتمیت نیز با اعلام ختم نبوت گواهی پایان نامه تحصیلات و بی‌نیازی از تحصیل کلاسیک را گرفته و خود مستقلاً با مطالعه طبیعت و تاریخ به تحقق می‌پردازد و اجتهاد یعنی این، پس ختم نبوت یعنی رسیدن بشر به مرحله خودکفایی. بدون شک اینگونه تفسیر از ختم نبوت غلط است. نتایج اینگونه تفسیر از ختم نبوت چیزهایی است که نه برای اقبال قابل قبول است و نه برای کسانی که این نتیجه‌گیری‌ها را از سخن اقبال کرده‌اند. ثانیاً اگر نظریه اقبال درست باشد باید با تولد عقل تجربی، آن چیزی که آن را تجربه دینی می‌نامد نیز پایان یابد، چون فرض بر این است که این امور از نوع غریزه‌اند و با ظهور عقل تجربی، غریزه فروکش می‌کند و حال آنکه خود اقبال تصریح می‌کند که تجربه باطنی برای همیشه باقی است و از نظر اسلام تجربه درونی یکی از منابع سه گانه معرفت است. «(مرتضی مطهری - وحی و نبوت - فصل دین یا ادیان - ص ۴۵ تا ۵۲ و از سطر ۸ به بعد).»

ادامه دارد

استحاله

«انسان در خود» به «انسان برای خود»

در بستر عبادات بیشتر مادیت پیدا کرده است، ولی این به معنای آن نیست که در دو رکن دیگر عبادات، یعنی نماز و روزه جوهر خدامحوری، به صورت محوری مورد نظر پیامبر اسلام نبوده باشد، چراکه برای مثال در خود نماز که همه مسلمانان موظفند طبق دستور پیامبر اسلام در شبانه روز در پنج نوبت این عبادت را به جا آورند، هم در «لفظ نماز و هم در حرکت نماز، این خدامحوری به شدت مشهود می‌باشد» چراکه لفظ نماز که خواندن سوره حمد در ده مرتبه در نمازهای یومیه پنجگانه امری ثابت می‌باشد و جوهر اصلی لفظ نماز همین سوره حمد می‌باشد، در این سوره غیر از پنج دعای آخر آن، در پنج قسمت قبل از دعاهای پنج گانه، فقط یک اصل تکرار می‌شود و آن همان اصل خدامحوری است که چه در «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و چه در «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و چه در «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و چه در «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، این «اصل خدامحوری به صورت‌های مختلفی تکرار می‌گردد» و البته منهای الفاظ نماز در حرکات نماز هم از تکبیره الاحرام تا رکوع و سجود باز همین «اعلام خدامحوری به صورت تجربی مادیت پیدا می‌کند» و در روزه ماه رمضان هم باز همین خدامحوری اسلام و مسلمانان به صورت دیگری توسط مسلمان پراکسیس می‌گردد؛ و مسلمانان

بدین جهت در این رابطه است که باید مطرح کنیم که اسلام قرآن و (پیامبر اسلام) یک «دین خدامحور است» که پیامبر اسلام توسط تجربه دینی بر پایه عبادات و در رأس آنها سه پایه نماز و روزه و حج تلاش می‌کرده است تا این «جوهر خدامحوری دین اسلام را در وجدان اجتماعی و فردی مسلمانان به صورت یک امر تجربی مادیت بخشد». بدین ترتیب است که پیام اصلی پیامبر اسلام در اعلام عبادات سه مؤلفه‌ای نماز و روز و حج و در دعاها همین «موضوعیت خدامحوری دین اسلام می‌باشد» بنابراین، هرگز نباید در تبیین اسلام مانند مسیحیت، «مخدمحوری را جایگزین خدامحوری بکنیم». فلسفه دعا و عبادت در دیسکورس قرآن در راستای همین تبیین پیوسته خدامحوری اسلام می‌باشد که البته سه رکن عبادت در اسلام قرآنی و اسلام پیامبر اسلام یعنی نماز و روزه و حج در راستای همین «تبیین خدامحوری اسلام می‌باشد» (قابل ذکر است که در میان سه شکل عبادت، نماز و روزه و حج، پیامبر اسلام در خصوص «تبیین خدامحوری» رسالتش بیش از نماز و روزه در «حج» بر این موضوع تکیه کرده است).

یادمان باشد که در حج هر چند سوژه محوری و بازی‌گر اصلی آن ابراهیم خلیل (بنیانگذار توحید ادیان ابراهیمی) می‌باشد و هر چند قبل از اسلام حج به شکلی سنتی در میان اعراب جاهلیت هم وجود داشته است و در چارچوب سنت‌های جاهلیت عرب، حج نمایش آن سنت‌های جاهلیت عرب بوده است، اما با همه این احوال در تحلیل نهائی «حج پروژه بازسازی شده خود پیامبر اسلام برای بشریت و مسلمانان می‌باشد تا توسط آن پیوسته به صورت تجربی همه ساله مسلمانان در آن تئاتر عملی با پراکسیس خویش، اسلام خدامحوری (نه اسلام مخدمحوری را) تجربه نمایند». بر این مطلب بیافزائیم که در پروژه بازسازی شده حج پیامبر اسلام، «محور اصلی این پروژه طواف می‌باشد که فلسفه طواف در این پروژه، همان تبیین خدامحوری اسلام توسط پیامبر اسلام می‌باشد». البته مؤلفه‌های دیگر پروژه حج مثل عرفات، منا، قربانی، رمی، حرکت صفا و مروه، همه و همه حول طواف در حج می‌باشد. به طوری که اگر موضوع طواف از پروژه حج جدا کنیم، بقیه اعمال پروژه حج یک سری اعمال بی‌هدف می‌شوند. لذا بدون تردید «هر مسلمان و حاجی که در پروژه حج توسط طواف نتواند خدامحوری در وجدان فردی و اجتماعی و در جهان بینی خود به صورت توحید تبیین نماید، بقیه مؤلفه‌های دیگر حج نمی‌توانند برای او در این رابطه هدف‌ساز بشوند».

فراموش نکنیم که «توحید که جوهر تمامی رویکردهای نظری و عملی پیامبر اسلام و قرآن می‌باشد، باز بر محور همین خدامحوری اسلام در عرصه فلسفی و انسانی و اجتماعی و تاریخی استوار می‌باشد» بنابراین، گرچه در پروژه حج «موضوع خدامحوری»

با پراکسیس روزه ماه رمضان تلاش می‌کنند تا «خدامحوری را به صورت تجربی در روزه ماه رمضان پراکسیس نمایند.»

۹ - نکته‌ای که باید در اینجا به آن تاکید بکنیم، اینکه گرچه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته، چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۱۱ سال گذشته) بر آن تاکید مستمر ورزیده است، شعار «اسلام منهای فقه و فقه است» که در راستای تحقق شعار «اسلام منهای روحانیت معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد» مع الوصف، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز حیات درونی و برونی خودش پیوسته بر شعار «اسلام منهای فقه فقه است» به عنوان یک اصل استراتژیک رویکرد عملی و نظری خودش بر آن تکیه داشته است» چراکه در این رابطه پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «تا زمانیکه اسلام منهای فقه و فقه تحقق پیدا نکند، امکان تحقق اسلام منهای روحانیت وجود ندارد» و دلیل این امر همان است که «فونکسیون روحانیت در طول هزار سال گذشته به خاطر همین اسلام دگماتیست فقهی بوده است» زیرا «در میان سه دسته اسلام تطبیقی و اسلام انطباقی و اسلام دگماتیستی (فقهی، روایتی، زیارتی، ولایتی و مداحی‌گری که بر سه پایه تقلید و تکلیف و تعبد کورکورانه استوار می‌باشد) این تنها اسلام فقهی است که روحانیت‌پذیر است» و نیاز به «قرائت رسمی فقهی توسط روحانیت رسمی از دین دارد» در صورتی که «نه اسلام تطبیقی و نه اسلام انطباقی، روحانیت‌پذیر نیستند و نیازی هم به قرائت رسمی از دین ندارند، چرا که پلورالیسم مذهبی را یک رکن دموکراسی در جامعه ایران تعریف می‌کنند.»

باری، از آنجائیکه در چارچوب اسلام فقهی روحانیت دارای فونکسیون می‌باشد، پر پیدا است که تا زمانیکه «روحانیت دارای فونکسیون باشد و تا زمانیکه اسلام فقهی نیازمند به قرائت رسمی از دین داشته باشد، امکان دستیابی به اسلام منهای روحانیت توسط اسلام تطبیقی و اسلام انطباقی وجود ندارد.» بدین ترتیب است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته برای دستیابی به شعار استراتژیک معلم کبیرمان شریعتی یعنی شعار «اسلام منهای روحانیت»، دستیابی به این شعار در گرو آن می‌دانیم که:

اولاً باید فونکسیون روحانیت به صورت ایجابی نه سلبی در جامعه ایران حذف بشود. چرا که تا زمانیکه روحانیت در جامعه دارای فونکسیون باشند امکان دستیابی به اسلام منهای روحانیت

آنچنانکه شریعتی می‌گفت و شریعتی می‌خواست، وجود ندارد.

ثانیاً برای حذف فونکسیون روحانیت در جامعه ایران اگر بخواهیم به صورت ایجابی (نه سلبی) با این فونکسیون در جامعه ایران مقابله بکنیم، لازم است که قبل از آن توسط تکیه بر اسلام تطبیقی بازسازی شده محمد اقبال و شریعتی، به صورت ایجابی با اسلام فقهی حاکم مقابله بکنیم؛ و دلیل این امر همان است که تنها اسلام فقهی دگماتیست حوزه‌های فقهی است که نیازمند به قرائت رسمی از دین و در ادامه آن نیازمند به روحانیت یا روحانیت رسمی می‌باشد، بنابراین تا زمانیکه اسلام فقهی در جامعه ایران چه به صورت اسلام حکومتی و چه به صورت اسلام رسمی در جامعه ایران فونکسیون سیاسی و اجتماعی و دینی داشته باشند، «امکان تحقق شعار اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای کلیسا و اسلام منهای قرائت رسمی در جامعه ایران وجود ندارد.»

البته از همه این‌ها مهمتر اینکه «وقتی که می‌گوئیم اسلام منهای فقه و فقه و اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای کلیسا و اسلام منهای قرائت رسمی از دین، طرح اینگونه شعارها توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته نباید در ذهن مخاطب تداعی کننده این موضوع بکند که ما طرفدار اسلام منهای مناسک هم هستیم» بنابراین، در این رابطه باید پیوسته به خاطر داشته باشیم که «اسلام منهای فقه، فقه، فقه، با اسلام منهای مناسک تفاوت دارد». مناسک «همان عباداتی است که پیامبر اسلام چه به صورت مستقیم در قرآن و چه به صورت غیر مستقیم توسط دستورات خودش برای مسلمانان وظیفه کرده است» که «سه پایه اصلی این مناسک همان نماز و روزه و حج می‌باشد» که بین شیعه و سنی در این رابطه اختلافی وجود ندارد. هر چند که اسلام فقهی در شکل این مناسک دخالت حاشیه‌ای کرده است که البته منظور ما در اینجا از «مناسک، فقط همان شکلی است که خود پیامبر اسلام چه در قرآن و چه در احادیث موثق ایشان برای مسلمانان تعیین کرده است». به اضافه اینکه، آنچنانکه «شاه ولی الله دهلوی و علامه محمد اقبال لاهوری در این رابطه به صورت کافی تبیین کرده‌اند، حتی در همین شکل مناسک مشخص شده از جانب پیامبر اسلام هم باید در این شرایط اجتهاد جهت تطبیق با زمان صورت بگیرد» بنابراین، در این رابطه باید توجه و عنایت داشته باشیم که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش هرگز اسلام منهای مناسک مطرح نکرده است» و پیوسته بر این باور بوده است که «مناسک در چارچوب اجتهاد باید توسط عبادات انجام بگیرد» و باز هم تاکید می‌کنیم که در رویکرد ما «اسلام منهای فقه و

فقاہت با اسلام منہای مناسک یکی نیست». لذا در «رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، اسلام منہای فقہ و فقاہت آری، اما اسلام منہای مناسک و عبادات نہ.»

۱۰ - نظر بہ اینکہ «عبادات در تحلیل نہائی از جنس دعا می‌باشند» و دعا آنچنانکہ معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید، عبارت است از:

«متنی است کہ می‌آموزد، آگاہ می‌کند و نیکی و زیبائی را تلقین می‌کند و علمی است کہ روح را بہ معراج روحانی می‌برد، از رو زمرگی بہ در می‌کند، بہ خدا نزدیک می‌کند و تعلیم و تربیت می‌دهد» (م. آ - ج ۹ - ص ۲۶۱).

باری، از آنجائیکہ دعا بزرگترین دستاورد و رہ‌آورد پیامبران ابراهیمی برای بشریت بودہ است و در چارچوب دعا است کہ پیوند بین انسان با بی‌نهایت بہ صورت دیالوگ مستقیم در می‌آید و آنچنانکہ فوقاً در تفسیر آیہ ۱۸۶ سورہ بقرہ مطرح کردیم «دعا، با از میان برداشتن تمامی واسطہ‌های انسانی و غیر انسانی بین بی‌نهایت و انسان، می‌تواند بہ صورت مستقیم انسان را وارد دیالوگ با بی‌نهایت بکند» و در عرصہ این «دیالوگ مستقیم با تجربہ دینی و یا تجربہ اگزیستانسی و وجودی است کہ انسان می‌تواند بہ معراج و یا تکامل عمودی بہ سوی بی‌نهایت دست پیدا کند.»

ما زخود سوی تو گردانیم سر

چون توئی از ما بہ ما نزدیکتر

با چنین نزدیکی دوریم دور

در چنین تاریکی بفرست نور

این دعا ہم بخشش و تعلیم تست

گر نہ در گلخن گلستان از چه رست

مثنوی - دفتر دوم - ص ۳۱۴ - س ۱۹

این ہمہ گفتیم لیک اندر بسیج

بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ

بی‌عنایات حق و خاصان حق

گر ملک باشد سیا ہستش ورق

ای خدا ای فضل تو حاجت روا

با تو یاد هیچکس نبود روا

اینقدر ارشاد تو بخشیدہ‌ای

تا بدین بس عیب ما پوشیدہ‌ای

قطرہ دانش کہ بخشیدی زبیش

متصل گردان بدریاهای خویش

قطرہ علمست اندر جان من

وا رہانش از ہوی و زخاک تن

پیش از آن کین خاک‌ها خسفش کنند

پیش از آن کین بادہا نسفش کنند

گرچہ چون نسفش کند تو قادری

کش از ایشان واستانی و آخری

قطرہ‌ای کان در هوا شد یا کہ ریخت

از خزینه قدرت تو کی گریخت

گر درآید در عدم یا صد عدم

چون بخوانیش او کند از سر قدم

صد ہزاران ضد ضد را می‌کشد

بازشان حکم تو بیرون می‌کشد

از عدم‌ها سوی ہستی ہر زمان

ہست یا رب کاروان در کاروان

باز از ہستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروان‌ها دم بدم

مثنوی - دفتر اول - ص ۹۶ - سطر یک بہ بعد

یاد دہ ما را سخن‌های دقیق

کہ ترا رحم آورد آن ای رفیق

ہم دعا از تو اجابت ہم ز تو

ایمنی از تو مہابت ہم ز تو

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن

مصلحی توای تو سلطان سخن

کیمیا داری کہ تبدیلیش کنی

گرچہ جوی خون بود نیلش کنی

این چنین میناگری‌ها کار تست

این چنین اکسیرها زاسرار تست

مثنوی - دفتر دوم - ص ۲۳۴ - سطر ۱۰

ادامہ دارد



تبیین «دین پیامبرانه» در مسیر



«جنبش رهائی بخش بشریت»

پیامبر اسلام

فردی و شخصی به صورت جمعی مادیت پیدا می‌کند و از آیه ۵ به بعد به فونکسیون اجتماعی پیام قرآن و راه جنبش رهائی بخش پیامبر اسلام می‌پردازد:

«فَسْتَبْصِرُ وَ يُبْصِرُونَ - بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ - إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ - فَلَا تُطْعِ الْمُكذِبِينَ - وَ دَّوَّا لَوْ تَدَّهْنُ فَيُدْهِنُونَ» و غیره آنچه در این رابطه قابل فهم است اینکه در دیسکورس قرآن هر چند تکوین ایمان از فرایند فردی شروع می‌گردد اما به سرعت این ایمان فردی و ایمان اخلاقی مادیت و فونکسیون خودش را در عرصه جامعه‌سازانه به نمایش می‌گذارد و باعث ظهور ایمان اجتماعی از دل ایمان فردی می‌گردد و با ظهور ایمان اجتماعی به صورت دیالکتیکی شرایط برای تکامل ایمان فردی ایجاد می‌نماید و لذا در همین رابطه است که از کل آیات قرآن تنها ۵ آیه اول سوره علق در غار حرا بر پیامبر اسلام نازل شده است و بدون تردید بقیه آیات قرآن در عرصه پراکسیس جامعه‌سازانه پیامبر اسلام در دو فرایند مکی و مدنی بر پیامبر اسلام نازل شده است، بنابراین بدین ترتیب

۲ - نکته مهمی که در تفسیر سوره قلم حائز اهمیت می‌باشد اینکه هر چند سوره قلم با سه سوگند مرکب و قلم و نوشته بر اهمیت عقلانیت انسان تاکید می‌ورزد از آیه ۲ تا آیه ۴ «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ - وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ - وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» مادیت و فونکسیون قرآن در وجود پیامبر اسلام به صورت یک امر اگزیزستانسی و وجودی به صورت ایمان و اخلاق تبیین می‌نماید. فراموش نکنیم که خود قرآن محصول و سنتز تکامل وجودی و عمودی و معراجی و اگزیزستانسی پیامبر اسلام می‌باشد و لذا در این رابطه است که قرآن در چارچوب فرایند تکوین و نزول خود از دو نوع تنزیل و نزول قرآن سخن می‌گوید که یکی «انزال دفعی» است و دیگر «تنزیل تدریجی» می‌باشد که در طول ۲۳ سال قرآن موجود بر پیامبر اسلام نازل شده است آنچه در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد اینکه انزال دفعی قرآن اشاره به همان تکامل وجودی و اگزیزستانسی و معراجی و حرائی پیامبر اسلام که بستر ساز تنزیل ۲۳ ساله آیات قرآن برای بشریت شده است و لذا در این چارچوب است که می‌توانیم از آیات آغازین سوره قدر نتیجه بگیریم که هر چند که آیات قرآن در آغاز محصول و سنتز تکامل اگزیزستانسی و وجودی پیامبر اسلام بوده است، اما همین تنزیل ۲۳ ساله قرآن در عرصه پراکسیس اجتماعی سخت مکی و مدنی خود به صورت دیالکتیکی فونکسیون تکامل ساز و تکامل آفرین نسبت به وجود پیامبر اسلام داشته است که به صورت فرایندی خود تنزیل پراکسیسی آیات قرآن باعث تکامل وجودی پیامبر اسلام شده است آنچنانکه در فرایند دیگر این تکامل دوم وجودی پیامبر اسلام خود باعث تکامل آیات قرآن شده است. به طوری که عبدالرحمان بن خلدون تونسوی در مقدمه گران سنگ «تاریخ العبر» خود می‌گوید «خود آیات قرآن هم به موازات تکامل وجودی پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال رفته رفته رشد و تکامل کرده است»؛ که البته در این رابطه عنایت ابن خلدون به طول آیات قرآن می‌باشد که در دوران مکی طول آیات کوچک می‌باشند در صورتی که طول آیات دوران مدنی رفته رفته بزرگتر از آیات مکی می‌شدند.

البته این موضوع در سوره قلم (از آیه ۵ به بعد) به شکل استحاله از صورت



است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

اولاً ایمان در دیسکورس قرآن امری اجتماعی می‌باشد نه فردی صوفیانه و عارفانه.

مصلحت در دین عیسی غار و کوه

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

مولوی

و لذا در این رابطه است که ماکس وبر می‌گوید «پارادایم کیس دین مسیحیت یک راهب غارنشین است و پارادایم کیس دین یهود یک تاجر بازاری است در صورتی که پارادایم کیس دین محمد یک مجاهد سلاح بر دوش می‌باشد.»

ثانیاً در دیسکورس قرآن «تکامل آزادی فرد شرط تکامل آزادی اجتماعی می‌باشد» و البته در رویکرد قرآن تکامل فردی انسان (آنچنانکه در آیه ۴ سوره قلم «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» مطرح می‌کند و خود پیامبر اسلام در این رابطه فرموده است «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ - من مبعوث شدم که اخلاقی را تکمیل کنم که در آن روح مکرم هست») از مسیر تکامل اگزیستانسی اخلاق عبور می‌نماید.

چونکه با او می‌خورم از جام هو

چشم بگشایم ببینم روی او

بعد از آن از خود بکلی بگسلم

هم زمی خوردن شود این حاصلم

قطره‌ای از باده‌های آسمان

پر کند جان را زمی وز ساقیان

تا چه مستی‌ها بود املاک را

وز جلالت روح‌های پاک را

که بی‌وئی دل بر آن بر بسته‌اند

خم باده از جهان بشکسته‌اند

جز مگر آنها که نومیدند و دور

همچو کفار نهفته در قبور

هر کرا اسرار حق آموختند

مهر کردند و دهانشان دوختند

مست می‌هشیار گردد از دبور

مست حق ناید بخود با نفخ صور

باده حق راست باشد نی دروغ

دوغ خوردی دوغ خوردی دوغ دوغ

لذت تخصیص تو وقت خطاب

آن کند که ناید از صد خم شراب

چونکه مستم کرده‌ای حدم مزین

شرع مستان را نیارد حد زدن

چون شوم هشیار آنگاهم بزین

که نخواهم گشت خود هشیار من

هر که از جام تو خورد ای ذوالمن

تا ابد رست از هشی و زحد زدن

مولوی

ثالثاً علت اینکه در آیه ۲ سوره قلم می‌فرماید: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ - ای پیامبر تو به خاطر نعمت پروردگارت دیوانه و مجنون نیستی» این است که جنس مکانیزم جذب وحی نبوی توسط پیامبر اسلام در رویکرد قرآن از جنس اگزیستانسی و وجودی و به قول محمد اقبال از جنس تجربه دینی بوده است، لذا به همین دلیل محمد اقبال در سر آغاز فصل هفتم کتاب گران سنگ «بازسازی فکر دینی» می‌گوید:

«چون به صورت کلی سخن گفته شود پروسس دین را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. این دوره‌ها را می‌توان دوره‌های «ایمان» و «اندیشه» و «اکتشاف» نامید. در دوره اول زندگی دینی همچون نظم و انضباطی است که فرد یا قومیان را به صورت یک فرمان غیر مشروط می‌پذیرد بی‌آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشد. چنین وضعی ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قوم نتایج بزرگی داشته باشد ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه ندارد. در پی این دوره فرمانبرداری کامل از نظم و انضباط دوره‌ای می‌آید که در آن فهم عقلی انضباط و سرچشمه نهایی قدرت و اعتبار آن حاصل می‌شود. در این دوره حیات دینی متوجه اساس و شالوده خود در نوعی مابعد الطبیعه می‌شود که پیدا کردن نظری منطقی نسبت به جهان است و خدا هم جزئی از آن به شمار می‌رود. در دوره سوم روان‌شناسی جانشین مابعد الطبیعه می‌شود و حیات دینی به صورت آرزوی تماس



ثانیاً در دین پیامبرانه حیات دینی (برعکس دین فیلسوفانه که صورت نظری دارد) صورت تماس مستقیم با حقیقت مطلق دارد.

ثالثاً در دین پیامبرانه مسئله جذب شخصی حیات و قدرت می‌شود.

رابعاً برعکس دین فقیهانه و دین فیلسوفانه که شخصیت انسان گرفتار زندان نظری و عملی آنها می‌گردد، در دین پیامبرانه فرد از طریق اکتشاف سرچشمه نهائی در اعماق خودآگاهی خاص خود شخصیت آزاد پیدا می‌کند. نتیجه‌ای که اقبال پس از تبیین سه نوع دینداری فقیهانه، فیلسوفانه و پیامبرانه می‌گیرد این است می‌گوید: «فهم کتاب آسمانی ممکن نیست مگر آن زمانی که این کتاب به همان صورتی که بر پیامبر وحی شده است برای مؤمن نیز حالت وحی پیدا کند.»

در تفسیر این بیان محمد اقبال تنها به نقل یکی از خاطرات او اکتفا می‌کنیم. محمد اقبال می‌گوید: «یک روز صبح مشغول تلاوت قرآن بودم پدرم گفت: چه می‌کنی؟ گفتم: قرآن می‌خوانم. گفت: محمد، قرآن را آنچنان بخوان که گوئی وحی بر تو نازل شده است. همین جمله پدرم مانند نقشی که روی سنگ کنده می‌شود در دلم اثر گذاشت و از آن به بعد بود که به هر آیه‌ای از قرآن که می‌رسیدم تا تأمل و تدبر نمی‌کردم از آن رد نمی‌شدم.»

باری در این رابطه است که از سخن فوق اقبال می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که لازمه تفسیر قرآن کردن، داشتن «رویکرد پیامبرانه» می‌باشد، به عبارت دیگر از نظر محمد اقبال با رویکرد فقیهانه و فیلسوفانه و متکلمان نمی‌توانیم به تفسیر قرآن با رویکرد تطبیقی دست پیدا کنیم و البته در این رابطه داوری ما بر این امر قرار دارد که علت اینکه تمامی تفسیرهای هزار ساله گذشته مسلمانان صورت انطباقی داشته است و تفسیر تطبیقی قرآن در میان مسلمانان به عنوان یک نُرْم جاری و ساری نشده است این بوده است که مسلمانان با رویکرد فقیهانه و متکلمان و فیلسوفانه خود می‌خواستند قرآن را تفسیر کنند بدین جهت لازمه تفسیر تطبیقی قرآن داشتن رویکرد پیامبرانه می‌باشد و این درست همان موضوعی است که در آیات اولیه سوره قلم قرآن بر

مستقیم با حقیقت مطلق پیدا کردن در می‌آید. دین در این مرحله مسئله جذب شخصی حیات و قدرت می‌شود فرد شخصیت آزاد پیدا می‌کند و این نه از طریق رهایی از قید و بندهای قانون است بلکه از طریق اکتشاف سرچشمه نهایی قانون در اعماق خودآگاهی خاص خود او است. بنا به گفته یک صوفی مسلمان: فهم کتاب آسمانی ممکن نیست مگر آن زمان که این کتاب به همان صورتی که بر پیغمبر وحی شده برای مؤمن نیز حالت وحی پیدا کند.» (بازسازی فکر دینی - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۱۸۷ - سطر ۱ به بعد)

آنچه از گفته فوق اقبال برای ما قابل فهم است این است که: الف - دین به عنوان یک پدیده تاریخی که در بستر زمان به موازات تکامل جامعه به صورت تطبیقی تکامل پیدا می‌کند، این تکامل تطبیقی دین باعث می‌گردد تا دین در سه فرایند مختلف ظاهر بشود فرایند اول «دین هویتی و فقهاتی و تکلیفی و تعبدی است» که از نظر اقبال به صورت فردی و جمعی بی‌آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهائی اجرای آن داشته باشند آن را اجرا می‌کنند. اقبال در خصوص فونکسیون این دین فقهاتی و هویتی در فرد و جامعه معتقد است چنین دینی باعث رشد درونی و تکامل فرد نمی‌شود.

ب - دومین مؤلفه و فرایند تکامل دین از نظر اقبال «دین فلسفه‌اندیش است» که توسط فلاسفه و متکلمین قوم حیات دین را در چارچوب مابعد الطبیعه جستجو می‌نمایند و فلاسفه و متکلمین در این چارچوب تلاش می‌کنند تا جهان و خدا را در چارچوب همان ماوراء الطبیعه تبیین و تعریف نمایند.

ج - سومین مؤلفه و فرایند دین از نظر محمد اقبال دین پیامبرانه است که این دین برعکس دین فقیهانه و دین فیلسوفانه «دینی پیامبرانه می‌باشد» چرا که در دین پیامبرانه از نظر اقبال:

اولاً این دین برای تبیین خدا و انسان و جهان است و برعکس دین فیلسوفانه که بر ماوراء الطبیعه تکیه می‌کند و برعکس دین فقیهانه که بر تکلیف و تقلید و تعبد تکیه دارد، در دین پیامبرانه تبیین انسان و جهان و خدا از انفس و درون شروع می‌گردد و سپس به آفاق می‌رسد.



طبل آن می‌کوبد، چرا که در آیات آغازین سوره قلم پس از اینکه توسط سه سوگند «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» جوهر وحی نبوی پیامبر اسلام را به صورت آگاهی تبیین می‌کند، فوراً در ادامه آن می‌گوید: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ - پیامبر تو به خاطر این نعمتی که پروردگارت به تو داده است دیوانه نیستی.»

سوالی که فوراً در این رابطه قابل طرح است اینکه چه معنی دارد که قرآن پس از طرح جوهر آگاهی وحی نبوی پیامبر اسلام خطاب به او می‌گوید: «تو دیوانه نیستی و تو (و آنک لعلی خلق عظیم)» دارای اخلاق بس بزرگی هستی» بدون تردید تنها پاسخی که می‌توان به این سؤال داد همان تأیید جایگزین شدن روان‌شناسی پیامبر به جای ماوراء الطبیعه رویکرد فقیهانه و فیلسوفانه و متکلمانه می‌باشد و لذا در این رابطه است که محمد اقبال می‌گوید:

«بعضی گفتند که حضرت محمد (ص) مبتلا به بیماری روانی است. بسیار خوب اگر یک بیمار روانی قدرت آن را دارد که جریان تاریخ بشریت را در مجرای تازه‌ای بیندازد از لحاظ روان‌شناختی این امر بسیار جالب است که در حال و تجربه ابتدایی وی تحقیق شود و این مطلب به دست آید که چگونه چنین تجربه‌ای سبب شده است تا بردگان به صورت پیشوایان درآیند و چگونه چنان بیماری توانسته است الهام‌بخش رفتار و تعیین کننده خط مشی نژادها و اقوام متعددی از نوع بشر شود؟ چون بنای داوری خود را بر فعالیت‌های گوناگونی قرار دهیم که از حرکت آغاز شده به وسیله پیغمبر اسلام سرچشمه گرفته‌اند، به کشش و تمدد روحی وی و نوع رفتاری که از آن نتیجه شده نمی‌توان همچون جوابی نظر کرد که به تخیل محض درون مغز وی داده شده است. جز از این راه نمی‌توان آن را فهمید که جوابی است که به یک وضع خارجی داده می‌شود که آفریننده شوق‌ها و سازمان‌ها و مبدا عزم‌های تازه بوده است. چون به این موضوع از جنبه انسان‌شناسی نظر افکنیم چنان می‌نماید که یک بیمار روانی عامل مهمی در سازمان اجتماعی بشریت است» (بازسازی فکر دینی - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۱۹۵ - سطر ۱۵ به بعد).

بنا براین از نظر محمد اقبال وحی نبوی پیامبر اسلام که حاصلش قرآن می‌باشد محصول اکتشاف نهائی در اعماق

خودآگاهی خاص خود پیامبر می‌باشد که در یک «فرایند سه مرحله‌ای از احساس اگزیستانسی انفسی شروع می‌شود و سپس به مرحله اندیشه می‌رسد و در نهایت به صورت کلمه بر زبان پیامبر اسلام جاری می‌گردد». اخلاق پیامبر چه در عرصه فردی و چه در عرصه جامعه‌سازانه ۲۳ ساله او، مادیت یافتن وحی در افعال است بنابراین «وحی نبوی پیامبر اسلام پس از اکتشاف نهائی در اعماق خودآگاهی خاصش به دو صورت قولی و فعلی در وجود پیامبر اسلام تجلی می‌نماید.»

باری بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که وحی ابتدا در وجود پیامبر اسلام به صورت اگزیستانسی و وجودی جاری می‌گردید و سپس از کانال وجود پیامبر اسلام وارد دو ظرف جامعه انسان می‌شد؛ یعنی در طول ۱۳ سال فرایند مکی پیامبر ابتدا تلاش کرد که وحی از کانال وجودی خودش وارد ظرف انسانی بکند و در ادامه آن در دوره ۱۰ ساله مدنی بود که پیامبر اسلام کوشید از ظرف انسانی وحی مکی این وحی را در جامعه جاری و ساری بکند. خلاصه اینکه از آنجائیکه سوره قلم جز سور مکی نازل شده بر پیامبر اسلام می‌باشد، در تفسیر این سوره ما باید آیات سوره قلم را ابتدا در چارچوب جاری شدن وحی از ظرف وجودی پیامبر اسلام به ظرف انسان تعریف نمائیم و سپس در ظرف اجتماعی آن را مورد بازتفسیر قرار بدهیم. □

پایان





رویکرد

«سبیه عمومی و اجتماعی و تحول خواهانه»

امام علی در نهج البلاغه

۲۰ - در عبارات فوق رویکرد اقبال در باب فونکسیون تجربه دینی و پیوند با بی‌نهایت، شبیه همان رویکرد دکارت است که می‌گوید: «من بی‌نهایت را کشف می‌کنم تا بتوانم مواجهه با بی‌نهایت بشوم». اقبال فونکسیون کشف بی‌نهایت توسط تجربه دینی، ضرورت اعتلای وجود معراج کننده می‌داند «برعکس عرفا که توسط تجربه باطنی و کشف بی‌نهایت، به دنبال فناء فی الله و حذف خود در بی‌نهایت هستند». اقبال به همین دلیل «اصل فناء فی الله عرفا توسط تجربه باطنی به چالش می‌کشد».

۲۱ - اقبال در عبارات فوق حاصل کشف بی‌نهایت در بستر تجربه دینی برای رفتن و در بی‌نهایت ماندن نمی‌داند، بلکه برعکس اقبال «پیوند با بی‌نهایت را لازمه استحاله انسان تفسیرگرا به انسان تغییرگرا می‌داند». لذا به همین دلیل است که برای اقبال:

جام جهان‌نما مجوی

دست جهان‌گشا طلب

اصل است؛ و اقبال هرگز «دست تغییرساز را در عرصه پیوند با بی‌نهایت نه تنها قربانی رویکرد تفسیرگرایی نمی‌کند، بلکه برعکس هدف پیوند با بی‌نهایت استحاله تفسیرگرایی به تغییرگرایی می‌داند». تمام جنگ محمد اقبال با رویکرد فناء فی الله

۱۵ - در عبارات فوق محمد اقبال می‌خواهد بگوید که حتی «تجربه حسی مورد اعتقاد کانت در شناخت جهان هم غیر اصیل هستند و تنها تجربه اصیل همان تجربه دینی انفسی و وجودی و اگزیستانسی در دین تجربی است که در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام از آن به عنوان معراج تعریف می‌شود».

۱۶ - اقبال در عبارات فوق به ما می‌گوید: «تجربه حسی مورد اعتقاد کانت در شناخت جهان به ما معرفت واقعی نمی‌دهد» به طوری که در عرصه «شناخت جهان میکرو، قوانین موجود در خیال تفسیر می‌شود» و حتی خود الکترون به صورت خیالی تبیین می‌گردد نه به صورت واقعی، یعنی «فرض اتم و الکترون در جهان میکرو توسط دانشمندان یک فرض است نه یک واقعیت» و آنچنانکه اصل هایزنبرگ در جهان مطرح می‌کند، «نظمی که در ظاهر جهان دیده می‌شود، محصول یک بی‌نظمی است». بدین جهت در این رابطه است که اقبال در عبارات فوق به صراحت می‌گوید: «آن تجربه حسی که کانت بر آن تکیه می‌کند، خود آن تجربه از اصالتی استوار برخوردار نیست». اقبال می‌گوید تنها تجربه‌ای که اصالت دارد تجربه دینی انفسی (که همان تجربه اگزیستانسی و وجودی) است.

۱۷ - گرچه در عبارات فوق اقبال معتقد است که «تجربه دینی، چیزی شبیه تجربه حسی می‌باشد» اما در تحلیل نهایی اقبال بر این باور است که «تجربه دینی را نمی‌توان در تجربه حسی خلاصه کرد».

۱۸ - در عبارات فوق اقبال بر این باور است که «هدف تجربه دینی از طریق انفسی آن است که ما را به نهایت وجودی برساند» و به عبارت دیگر آنچنانکه که اقبال در عبارات فوق مطرح می‌کند، «تنها با تجربه درونی دینی است که ما می‌توانیم بی‌نهایت وجودی در جهان را تجربه نمائیم» یعنی از نظر محمد اقبال «تنها تجربه دینی ما را می‌تواند به بی‌نهایت وجودی در جهان وصل نماید» به عبارت دیگر در «تجربه دینی چاه وجود آدمی آنچنان حفاری می‌شود که آدمی می‌تواند به اقیانوس بیکران حیات وجود و بی‌نهایت برسد» یعنی تنها توسط تجربه دینی انفسی است که آدمی می‌تواند به بی‌نهایت در وجود برسد.

۱۹ - در عبارات فوق محمد اقبال در پاسخ به سؤال اینکه «آیا پیوند با بی‌نهایت ممکن می‌باشد؟» می‌گوید: «تنها پیوند با بی‌نهایت وجودی، از طریق تجربه دینی درونی و انفسی و اگزیستانسی و معراجی ممکن است».



تصوف و عرفا در همین رابطه خلاصه می‌شود.

۲۲ - محمد اقبال «معتقد است که تجربه باطنی عرفا انسان تغییرگرا برای جامعه نمی‌سازد» در صورتی که برعکس «تجربه دینی درونی و اگزستانسی و وجودی و معراجی، نخستین فونکسیون که دارد، این است که انسان تغییرگرا می‌سازد» و لذا محمد اقبال به تاسی از پیامبر اسلام و امام علی «بر بازگشت از معراج برای تغییر جهان و جامعه و تاریخ تکیه محوری دارد» و لذا در همین رابطه است که اقبال به «تغییر جهان و جامعه و تاریخ می‌اندیشد، نه به تفسیر جهان» و از اینجاست که اقبال به دنبال «تجربه پیامبرانه دینی است، نه به دنبال تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه» چراکه او بر این باور است که تنها «تجربه دینی پیامبرانه است که می‌تواند جهان و جامعه و تاریخ را تغییر بدهد نه تجربه باطنی صوفیانه».

باری، اگر بخواهیم با نگاه علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب عبارات فوق نهج البلاغه امام علی را مورد مطالعه قرار بدهیم باید به حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه اشاره کنیم که در آنجا امام علی در گفتار با یکی از یارانش به نام کمیل بن زیاد نخعی به بیان اصناف دینداری در اسلام می‌پردازد و دینداری را به سه دسته «دینداری عالم ربانی»، «دینداری متعلم علی سبیل نجاه» یا دانش جویان در راه نجات خود» و «دینداری همج رعاع اتباع کل ناعق» یا دینداری پیروان هر فریادگری و همراهان با هر بادی «تقسیم می‌کند.

«النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَيَّ سَبِيلِ نَجَاةٍ وَ هَمَّجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَهُ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجِئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ يَا كَمِيلُ الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَ أَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ وَ الْمَالُ تَنْقُصُهُ النَّفَقَةُ وَ الْعِلْمُ يَزُكُّ عَلَى الْإِنْفَاقِ وَ صَنِيعُ الْمَالِ يَزُولُ بِزَوَالِهِ يَا كَمِيلُ بِنِ زِيَادِ مَعْرِفَةِ الْعِلْمِ دِينٌ يَدَانُ بِهِ، بِهِ يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ وَ جَمِيلَ الْأَحْدُوثِ بَعْدَ وَفَاتِهِ وَ الْعِلْمُ حَاكِمٌ وَ الْمَالُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ يَا كَمِيلُ هَلِكُ خُزَانُ الْأَمْوَالِ وَ هُمْ أَحْيَاءُ وَ الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ وَ أَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ هَا إِنَّ هَاهُنَا لِعِلْمًا جَمًّا وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةٌ بَلَى أَصَبْتُ لَفَنَّا غَيْرَ مَأْمُونٍ عَلَيْهِ مُسْتَعْمِلًا آلَةَ الدِّينِ لِلدُّنْيَا وَ مُسْتَظْهِرًا بِنِعْمِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ وَ بِحُجَجِهِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ أَوْ مُنْقَادًا لِحَمَلَةِ الْحَقِّ لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَحْنَائِهِ يَنْقُدُ الشَّكَّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ

عَارِضٍ مِنْ شُبُهَةِ أَلَا لَا ذَا وَ لَا ذَاكَ أَوْ مِنْهُمَا بِاللَّذَّةِ سَلِسِ الْقِيَادِ لِلشَّهْوَةِ أَوْ مَغْرَمًا بِالْجَمْعِ وَ الْإِدْحَارِ لَيْسَا مِنْ رِعَاةِ الدِّينِ فِي شَيْءٍ أَقْرَبُ شَيْءٍ شَبَّهَا بِهِمَا الْأَنْعَامُ السَّائِمَةُ كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ حَامِلِيهِ اللَّهُمَّ بَلَى لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَ إِمَّا خَائِفًا مَغْمُورًا لئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَ بَيِّنَاتُهُ وَ كَمْ ذَا وَ أَيْنَ أَوْلَيْكَ، أَوْلَيْكَ وَ اللَّهُ الْأَقْلُونُ عَدَدًا وَ الْأَعْظُمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَ بَيِّنَاتِهِ حَتَّى يُوَدِّعُوهَا نَظْرَاءَهُمْ وَ يَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُنْزِفُونَ وَ أَنْسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ وَ صَحَبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانِ أَرْوَاحِهَا مَعْلَقَةً بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى أَوْلَيْكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ الدُّعَاءُ إِلَى دِينِهِ آه آه شَوْقًا إِلَى رُؤْيَيْهِمْ أَنْصَرِفْ يَا كَمِيلُ إِذَا شِئْتَ - مردم سه دسته هستند، دسته اول عالم ربانی، دسته دوم دانش جویان در راه نجات، دسته سوم پیروان هر فریادگری و همراه هر باد باشند، آنهایی که هرگز با نور علم استضاءه ننموده‌اند و به رکن رکینی پنهانده نگشته‌اند. رهبران دسته سوم، دین را به ابزاری در راه دنیا به کار می‌گیرند و نعمت‌های خدا را بر علیه بندگان به کار می‌برند و یا حجت‌های الهی را، بر ضد اولیای او استفاده می‌کنند و در خصوص نوع دوم دینداری آن‌ها بر گوشه و کنار علم بینا نیستند و به نخستین شبهه‌ای که برخورد می‌کنند، شک و تردید خلاف در دل آنها آتش می‌افروزد. کمیل، آگاه باش که من نه دسته سوم مقلد کوتاه‌بین را می‌جویم و نه دسته دوم زیرک را می‌جویم، زیرا آنها کسانی هستند که در لذت و خوشی زیاده کرده و به آسانی پیرو شهوت و خواهش نفس می‌شوند هر دو دسته دوم و سوم از نگهدارندگان دین نیستند نزدیک‌ترین موجود به این دو دسته، چهار پایان چرنده هستند. پر واضح است که در چنین روزگاری که حاملان واقعی علم و دانش یافت نمی‌شوند علم به مرگ حاملان و پاسداران آن می‌مرد. ولی از نوع اول دینداری، هرگز زمین از این حجت‌های الهی خالی نمی‌ماند، چراکه اینها برای خداوند قیام می‌کنند و تا زمانی که بینات الهی باطل نشده‌اند اینها به صورت آشکار و مخفی هر چند که تعداد آنها کم هم باشد. وجود دارند و خداوند حجت‌های خود را به وسیله آنها نگاه می‌دارد و علم و دانش یا بینائی حقیقی به ایشان رو می‌آورد و تنها این دسته هستند که می‌توانند روح یقین را لمس کنند و با ایمان این آگاهی و علم را به کار بگیرند و با آن سختی‌ها و دشواری‌های حرکت را



سهل و آسان بکنند و در راه خشنودی خداوند با سختی‌های دنیا بسازند و تقوا و پارسایی را پیش بگیرند. این‌ها دلبستگی به دنیا ندارند و به آنچه نادانند دوری می‌کنند اینها خلیفه‌های خداوند در روی زمین هستند و داعیان و مبلغان دین خدا در روی زمین می‌باشند. آه آه چه شوقی برای دیدار آنها دارم، اگر کمیل می‌خواهی برگردی، بر می‌گردیم» (نهج‌البلاغه - صبحی الصالح - حکمت ۱۴۷ - ص ۴۹۶ - سطر یک به بعد).

آنچه از این حکمت امام علی برای ما قابل فهم است اینکه امام علی در این حکمت مانند محمد اقبال لاهوری (آنچنانکه در عبارات فوق از اقبال مطرح کردیم) دینداری مسلمانان را به سه صنف تقسیم می‌نماید، دسته اول آن گروهی هستند که از نظر امام علی علم و دانش با بینائی حقیقی به ایشان به یکباره روی می‌آورد و روح یقین را لمس می‌کنند و آن یقین را در عمل تغییرساز جامعه به کار می‌گیرند «حَتَّى يُوَدِّعُوهَا نُظْرَاءَهُمْ وَ يَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ وَ اسْتَلَانُوا مَا اسْتَوْعَرَهُ الْمُتَرْفُونَ» بدون تردید این نوع اول دینداری مورد نظر امام علی، همان نوع دیندارانی است که از نظر محمد اقبال توسط تجربه دینی انفسی می‌توانند پیوند با بی‌نهایت پیدا کنند و توسط آن با بی‌نهایت زندگی کنند. نوع دوم دینداری از نظر امام علی «دینداری دانش‌جو در راه نجات خود می‌باشند». مشخصاتی که امام علی در حکمت فوق برای این گروه تعریف می‌کند عبارت است از اینکه گرچه این‌ها به دنبال حقیقت هستند، اما نمی‌توانند در کنار علم بی‌نا بشوند و به نخستین شبهه‌ای که برخورد می‌کنند شک و تردید خلاف در دل آنها آتش می‌افروزد «مُنْقَادًا لِحَمَلَةِ الْحَقِّ لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَحْوَالِهِ يَنْقَدِحُ الشَّكُّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شُبُهَةٍ» بدون تردید نوع دوم دینداری مورد نظر امام علی همان گروه دوم دینداران مطرح شده از طرف محمد اقبال در عبارات فوق می‌باشد که محمد اقبال آنها را دینداران معرفت‌اندیش دانست و مسیر نظری و دور از تجربه دینی آنها را لرزان و شکننده دانست. نوع سوم دینداری که امام علی در حکمت ۱۴۷ نهج‌البلاغه مطرح می‌کند عبارت است از دینداری پیروان هر فریادگری و همراهان هر بادی که فاقد هر نور استضاء می‌باشند «وَ هَمَجَّ رَعَاغٌ أَنْبَاعٌ كُلُّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجِئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ» بدون تردید نوع سوم دینداری

همان دینداری عوامانه و مقلدانه فقهی است که محمد اقبال در عبارات فوق به این صورت تعریف می‌کند: دوره اول زندگی دینی همچون نظم و انضباطی است که فرد یا قومیان را به صورت یک فرمان غیر مشروط می‌پذیرند بی‌آنکه هیچ فهم عاقلانه‌ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشند، چنین دینداری ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قوم حتی نتایج بزرگی هم داشته باشد، ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه‌ای ندارد و باز در رابطه با این انواع دینداری است که امام علی در حکمت ۲۳۷ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتَلَكُ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتَلَكُ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلَكُ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ - همانا گروهی خدا را به انگیزه پاداش می‌پرستند، این عبادت تجارت پیشگان است و گروهی خدا را از ترس می‌پرستند، این عبادت برده صفتان است و گروهی او را برای آنکه او را سپاس‌گزاری کرده باشند می‌پرستند، این عبادت آزادگان است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - حکمت ۲۳۷ - ص ۵۱۰ - سطر ۹ به بعد) و در ادامه همین انواع دینداری است که امام علی می‌فرماید:

«الهِى مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكِ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ - خداوندا من تو را به خاطر بیم از کيفرت و یا به خاطر طمع در بهشتت پرستش نکرده‌ام، تنها من تو را بدان جهت پرستش کردم که شایسته پرستش یافتم» (بحارالانوار - ج ۴۱ - ب ۱۰۱ - ص ۱۴). □

پایان