



اول شهریور ۱۴۰۲ - ۲۳ اوت ۲۰۲۳

نشر مستضعفین

ارگان عقیدتی - سیاسی - جنبشی
جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

۲۶ شهریور «سالگرد آغاز ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ مردم ایران» را گرامی می‌داریم

آیا امواج فراگیر و ملی خیزشی و جنبشی اعماق جامعه بزرگ ایران در سال ۱۴۰۲ در راه است؟

از دستاوردهای اصلی و محوری ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پائیز ۱۴۰۲ عبارتند بودند از: به چالش کشیدن همزمان «مشروعیت و موجودیت» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است. در خصوص مکانیزم به چالش کشیدن مشروعیت و موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ لازم است که عنایت داشته باشیم که این «مکانیزم صورت متفاوت داشته است». به این ترتیب که مکانیزم به چالش کشیده شدن «مشروعیت رژیم» توسط ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ «صورت مستقیم» داشته است، اما شیوه به چالش کشیدن «موجودیت» این رژیم صورت «غیر مستقیم» داشته است. برای فهم این مهم:

اولاً در خصوص به چالش کشیدن «مشروعیت رژیم» توسط ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ عنایت داشته باشیم که آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم «هدف اصلی این ابرحرکت اعتراضی قبل هر چیز مبارزه با سیستم تو در توی آپارتایدی زیرساخت رژیم مطلقه فقهاتی بوده است» که رژیم حاکم در طول ۴۴ سال گذشته بر پایه این سیستم تو در توی آپارتایدی نهادینه شده است.

صفحه دو

☀ تزهائی برای آگاهی‌یابی، گفتمان‌سازی ۲۲

☀ دموکراسی و آزادی ۸۲

☀ شریعتی در آئینه اقبال ۸۸

☀ پرسش و پاسخ بیست و یک ۲

☀ اقبال «پیام - آوری» است برای عصر ما ۷۳

☀ عاشورا و مکتب حسین ۶

☀ تفسیر سوره شوری ۳

☀ فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه ۹

☀ سخن روز - درس‌هایی تازه از حرکت اعتراضی ملی ۱۴۰۱ ۱

☀ تیتر اول - در حاشیه لایحه حجاب و عفاف

☀ تجارب و دستاورد چهل و هفت ساله جنبش پیشگامان ۴

☀ مبانی گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران ۶

☀ ما چه می‌گوئیم؟ ۳۹

☀ جنبش زنان در مسیر رهایی ۱۶

☀ از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰ ۱۷

☀ استراتژی اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی ۱۱

☀ سلسله درس‌های بعثت‌شناسی ۹۸

آگاهی، آزادی و برابری

مبانی اصلی این سیستم تو در توی آپارتایدی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم عبارتند از:

۱- آپارتاید جنسیتی.

۲- آپارتاید قومیتی.

۳- آپارتاید مذهبی و فرهنگی و غیره که البته در میان این مبانی سیستم تو در توی آپارتایدی رژیم حاکم «آپارتاید جنسیتی در رأس همه قرار دارد» چراکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۴ سال گذشته عمر خود «توسط آپارتاید جنسیتی نیمی از جمعیت ایران (زنان) را در اسارت حقوقی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره تحمیلی خود قرار داده است و مطابق آن «نظام مردسالارانه اسلام دگماتیست فقهاتی بر جامعه زنان ایران حاکم کرده است». آنچه در این رابطه قابل توجه می‌باشد اینکه «مبنای نظام آپارتاید جنسیتی رژیم (در ۴۴ سال گذشته در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) اسلام دگماتیسم فقهاتی و روایتی حوزه‌های فقهی می‌باشد». همان اسلام دگماتیست فقهاتی، روایتی، زیارتی، ولایتی و مداحی‌گری که «مبنای مشروعیت» نظام مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد. توضیح این مهم اینکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برعکس رژیم‌های دموکراتیک و لیبرالی (که «مشروعیت حاکمیت را امری زمینی می‌دانند که توسط رأی مردم تعیین می‌شود») «مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را امری آسمانی می‌داند نه زمینی»؛ زیرا در چارچوب اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی «ولی فقیه را (آنچنانکه خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود مدعی است) جانشین پیامبر و ائمه و نماینده خدا در زمین تعریف می‌کنند»، پر واضح است که با به چالش کشیدن اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی «مشروعیت این رژیم به صورت زیرساختی به چالش کشیده می‌شود» مع هذا در همین رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که کنش‌گران ابرحرکت اعتراضی ترکیبی خیزشی - جنبشی ۱۴۰۱ که برای «اولین بار جنبش زنان ایران در جایگاه رهبری و هژمونی آن قرار داشتند، قبل از همه و بیش از همه بر مبارزه ضد آپارتایدی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر نفی آپارتاید جنسیتی با شعار نفی حجاب تحمیلی تکیه داشتند.»

همچنین در چارچوب مبارزه ضد آپارتاید جنسیتی آنها بر شعار: «برابری حقوق زن و مرد در تمامی عرصه» من جمله بر «حق آزادی

در انتخاب پوشش برای همه زنان ایران تکیه داشتند» و لهذا «حجاب اجباری و تحمیلی از طرف رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش کشیدند و دخالت رژیم در تعیین شکل بندی زندگی مردم ایران اعم از زن و مرد رانفی کردند و بر شعار برابری همه ایرانیان در مقابل قانون که مبنای اساسی دموکراسی می‌باشد تاکید ورزیدند». در نتیجه همین «مانیفست مبارزه کنش‌گران ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ بدون تردید اولین هدفی را که مورد چالش قرار داد، اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی حاکم بود» که با به چالش کشیده اسلام فقهاتی و روایتی حاکم «قبل از همه مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به چالش کشیده شد» که حاصل این به چالش کشیده شدن مشروعیت رژیم این گردید که از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در این شرایط «فاقد پایگاه اجتماعی و مشروعیت زمینی می‌باشد مع الوصف فقدان مشروعیت آسمانی و مشروعیت زمینی این رژیم مطلقه فقهاتی را در بن بست کامل هویتی قرار داد» بنابراین از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که کنش‌گران ابرحرکت اعتراض ملی

ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ بیش از همه «به صورت مستقیم مشروعیت آسمانی و زمینی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش کشیدند» بنابراین از اینجاست که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در شرایط پساکرکوب ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ «می‌کوشد که از طریق اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گری مشروعیت اسلام دگماتیسم گذشته خودش را در این شرایط برای حداقل پایگاه اجتماعی که دارد بازتولید نماید» و سرمایه گذاری عظیم و نجومی که در این شرایط رژیم بر اسلام دگماتیست زیارتی و مداحی‌گری در راستای بسیج حداقلی پایگاه اجتماعی خودش و بازسازی مشروعیت حکومتی خودش به جای اسلام دگماتیست فقهاتی می‌کند همه در این رابطه است. ثانیاً آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم به چالش کشیده شدن «موجودیت» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (برعکس به چالش کشیدن «مشروعیت» رژیم که به صورت مستقیم توسط کنش‌گران ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ صورت گرفته است) صورت «غیر مستقیم» دارد و دلیل این امر هم آن است که «کنش‌گران ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ نتوانستند در پروسه بیش از سه ماهه خود در عرصه میدانی توازن قوا را به سود خود تغییر بدهند». علی‌ایحال از آنجائیکه توازن قوا در عرصه میدانی به سود حاکمیت مطلقه فقهاتی حاکم بود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توان سرکوب هولناک کنش‌گران آن ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پیدا کرد که حاصل این امر آن گردید که کنش‌گران آن ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ نتوانستند فقط «هژمونی ایدئولوژیک» و «هژمونی سیاسی» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش بکشند، ولی نتوانستند «هژمونی نظامی» رژیم را به چالش بکشند.

در نتیجه رژیم مطلقه فقهاتی تا «۱۵ بهمن ۱۴۰۱ نتوانست همراه با اقتدار نظامی و توان سرکوب مخالفین حکومتش و هژمونی نظامی‌اش»، موجودیت خودش را به صورت یک طرف بر توده‌های ایران تحمیل نماید؛ اما از ۱۵ بهمن ماه ۱۴۰۱ و از بعد از اینکه دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توانستند به صورت نظامی کنش‌گران ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ را سرکوب نمایند، اتفاق عظیمی صورت گرفت و آن اینکه «از بهمن ماه ۱۴۰۱ تضادهای موجود در جامعه وارد جناح‌های درونی خود حکومت شد» در نتیجه همین امر باعث به چالش کشیده شدن «موجودیت» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از داخل حکومت گردید.

باری سلسله جنبان این فرایند جدید که موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را از درون به چالش کشید میر حسین موسوی بود که در ۱۵ بهمن ۱۴۰۱ با صدور بیانیه جدیدی برای اولین بار به عنوان اپوزیسیون بیرون از نظام اصل ولایت فقیه و قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش کشید؛ زیرا میر حسین موسوی در بیانیه جدیدش برای اولین بار به طرح این مسائل پرداخت:

الف - میر حسین موسوی در بیانیه خودش که در ۱۵ بهمن ۱۴۰۱ منتشر کرد «برای اولین بار تمام فجایع و بحران‌هایی را که رژیم در طول ۴۴ سال گذشته به بار آورده است، به جناح حاکم و در رأس آنها به سید علی خامنه‌ای به عنوان قدرت غیر پاسخگو و مسئولیت ناپذیر نسبت داد.»

ب - در آن بیانیه موسوی برای اولین بار از «زایش دلهره‌آور فاصله طبقاتی و خفقان گسترده فرهنگی و فقدان آزادی‌ها و سرکوب وحشیانه زنان و مردان و حتی کودکان سخن گفت.»

ج - موسوی در این بیانیه برای اولین بار (برعکس سال ۸۸ و جنبش سبز که شعار «اجرای بدون تنازل

قانون اساسی» مطرح می‌کرد) اعلام کرد که «اجرای بدون تنازل قانون اساسی دیگر کارساز نیست و باید گامی فراتر از آن گذاشت.»

د - راه حلی که میر حسین در آن بیانیه پیشنهاد کرد این بود که «نخست رفراندومی برگزار شود و در مورد تغییر یا تدوین قانون اساسی جدید هم بعد باید تشکیل مجلس موسسان بشود.»

خلاصه اینکه میر حسین موسوی در آن بیانیه که تحت عنوان «برای نجات ایران» در ۱۵ بهمن ۱۴۰۱ منتشر کرد، به دنبال آن است که:

۱ - مجلس خبرگان و شورای نگهبان رژیم را کنار بگذارد.

۲ - از نظارت استصوابی آن هم بگذرد.

۳ - انتخابات آزاد برگزار شود.

۴ - با تغییر قانون اساسی «ولایت فقیه یعنی اساس رژیم را هم حذف نماید.»

۵ - میر حسین موسوی در چارچوب این بیانیه می‌خواهد به شکل مسالمت آمیز «از اجرای بی تنازل قانون اساسی که در جریان جنبش سبز سال ۸۸ تبلیغ می‌کرد» به «اجرای با تنازل قانون اساسی» دست پیدا کند.

۶ - میر حسین موسوی در آن بیانیه «بحران بحران‌های» (ابریحان) کشور ایران را «ساختار تناقض آلود و غیر قابل دوام نظام سیاسی کشور می‌داند» او «ولایت فقیه را قدرت غیر پاسخگو و مسئولیت ناپذیری می‌داند» که روزگار را بر ما تاریک می‌سازد و راه را بر بهروزی مردم رنج دیده می‌بندد.

۷ - میر حسین موسوی در این بیانیه جنبش «زن، زندگی، آزادی» را اینچنین تعریف می‌کند: «ایران و ایرانیان نیازمند و مهیای تحولی بنیادین‌اند که خطوط اصلی‌اش را جنبش «زن، زندگی، آزادی» ترسیم می‌کند. این سه کلمه بذره‌های آینده روشن‌اند آینده‌ای پیراسته از ظلم و فقر و تحقیر و تبعیض است.»

۸ - در بیانیه میر حسین موسوی: پیشنهاد رفراندوم جهت «تغییر قانون اساسی» از طریق مجلس موسسان آمده است.

۹ - بدون تردید میر حسین موسوی با این بیانیه «بالاجبار از رویکرد اصلاح طلبانه حکومتی گذشته خود استعفاء داد و پایان عصر اصلاح طلبی حکومتی را اعلام کرد» و لذا در بیانیه روز شنبه ۱۵ بهمن ماه ۱۴۰۱ خود به مردم ایران اعلام کرد که: «مبرم‌ترین نیاز امروز ایمان آوردن به توانائی‌تان برای عبور از مرحله کنونی می‌باشد.»

باری اگرچه روز یکشنبه ۱۶ بهمن ماه ۱۴۰۱ دستگاه قضائی رژیم مطلقه فقهاتی اعلام کرد که با موافقت خامنه‌ای «ده‌ها هزار» زندانی متهم و محکوم شامل عفو و بخشش شده و طی روزهای آینده آزاد می‌شوند و گرچه در اعلامیه ۱۶ بهمن ۱۴۰۱ سیستم قضائی رژیم مطلقه فقهاتی در چارچوب پروژه عفو خامنه‌ای دو شرط «اظهار ندامت، تعهد کتبی» آنها جهت عدم تکرار در آینده شرط آزادی آنها اعلام شد، هدف حزب پادگانی خامنه‌ای از آزادی ده‌ها هزار نفر فوق این بود که توسط آن بتواند علاوه بر پایان ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ مردم ایران که بیش از سه ماه به طول انجامید و طولانی‌ترین حرکت ترکیبی خیزشی - جنبشی و اعتراضی مردم ایران در طول چهار دهه گذشته بود (از نهم خرداد ۱۳۷۱ الی الان) بود و همچنین توسط آن حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال آن بود تا قدرت دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر خود را به مردم در داخل و به جهانیان نشان بدهد و باز به دنبال آن بود که با آزاد کردن ده‌ها هزار نفر از مخالفین خود «مشروعیت» به چالش کشیده رژیم را بازسازی کند و به دنبال آن بود که یاس و ناامیدی ایجاد شده در نیروهای رژیم چه در دستگاه حکومت و چه در پایگاه حداقلی اجتماعی‌اش (توسط ابرحرکت اعتراضی فوق) بر

طرف نماید. علی ایحال «این همه رشته‌های حزب پادگانی توسط بیانیه میر حسین موسوی در همان زمان پنبه شد» زیرا برای خامنه‌ای و حواریونش روشن بود که اعلام آلترناتیوی میر حسین موسوی توسط این بیانیه بیش از همه «موجودیت» رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را به چالش می‌کشد؛ زیرا «میر حسین موسوی نخست وزیر ۸ ساله دهه ۶۰ خمینی بود که خمینی در دهه ۶۰ در برابر خامنه‌ای (رئیس جمهور) بارها از او حمایت کرده بود.»

پر واضح است که بر خلاف دیگر مخالفین رژیم، میر حسین موسوی هنوز هم در داخل نیروهای رژیم و در میان حد اقل پایگاه اجتماعی رژیم و همچنین در میان طبقه متوسط شهری از هواداران و سمپات‌های فراوانی برخوردار می‌باشد، بنابراین «خروج او از دایره حکومت و مخالفت او با قانون اساسی و ولایت فقیه و شورای نگهبان و نظریه استصوابی آن خود نشان دهنده ایجاد زلزله عظیم در موجودیت نظام می‌باشد» مع هذا از اینجا بود که خامنه‌ای با اعلام بیانیه میر حسین موسوی به خوبی دریافت که با میر حسین موسوی هرگز نمی‌تواند با سرکوب و زندان و شکنجه (مانند دو خیزش ملی دی ماه ۹۶ و آبان ماه ۹۸ و پائیز ۱۴۰۱ و غیره) برخورد نماید، زیرا میر حسین موسوی اکنون از آنچنان پتانسیلی برخوردار است که می‌تواند با «یک بیانیه در حصر کل موجودیت رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را به لرزه درآورد». علی ایحال از همان زمان بود که موضوع میر حسین موسوی به عنوان مسئله اول حزب پادگانی خامنه‌ای مطرح شد، چراکه لرزه‌ای این بار که با بیانیه میر حسین موسوی بر اندام نظام وارد شد بسیار فراتر از لرزه‌های سیاسی حاصل بیانیه‌های گذشته او بر موجودیت رژیم بود.

باری بدین ترتیب است که خامنه‌ای در راستای مقابله با این لرزه عظیم میر حسین موسوی از همان زمان الی الان گام‌هایی برداشته است که می‌توانیم

بدین صورت آنها را آرایش بدهیم:

اول - اولین گامی که به صورت علنی خامنه در ۱۹ بهمن ۱۴۰۱ (چهار روز بعد از انتشار بیانیه میر حسین) در ملاقات با همافران مطرح کرد، طرح «شعار وحدت ملی بود» آنچه در خصوص طرح شعار وحدت ملی خامنه‌ای در آن شرایط می‌توان گفت اینک:

الف - بدون تردید شعار «وحدت ملی» خامنه‌ای که بعد از بیانیه میر حسین موسوی مطرح کرد «تلاش او برای جلوگیری از ریزش فراگیر خودی‌های حکومت بود.»

ب - قطعاً خامنه‌ای پس از انتشار بیانیه میر حسین موسوی (در ۱۵ بهمن ۱۴۰۱) در ۱۹ بهمن ۱۴۰۱ (زمان اعلام شعار وحدت ملی خامنه‌ای) «امیدی به برگشت میر حسین موسوی نداشت» البته «میر حسین موسوی هم (برعکس رویکرد فرصت طلبانه سید محمد خاتمی) هرگز پس از سرکوب هولناک ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ توسط حزب پادگانی خامنه‌ای (که باعث گردید تا خامنه‌ای آماج اصلی مردم خشمگین ایران بشود) تمایلی به وحدت با خامنه‌ای نداشت و ندارد.»

ج - بدون تردید شعار وحدت ملی خامنه‌ای برای «جمع کردن خودی‌ترین خودی‌های اوست» که طبق گفته سران سپاه (در فایل افشا شده خبرگزاری فارس وابسته به سپاه) در حال ریزش هستند و به قول حداد عادل «اول باید بسیج خودمان را بسیج بکنیم.»

د - ریزش درونی خودی‌های حکومت دغدغه اصلی خامنه‌ای است آن هم در شرایطی که از یک طرف با سرکوب هولناک مردم در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پائیز ۱۴۰۱ و از طرف دیگر با بیانیه میر حسین موسوی این ریزش شدت پیدا کرده است.

ه - همزمان با انتشار بیانیه میر حسین موسوی، سید محمد خاتمی (لیدر اصلاح طلبان حکومتی که قطعاً قبل از انتشار بیانیه میر حسن موسوی متن بیانیه به اطلاع او رسیده بود)، «بیانیه فرصت طلبانه‌ای» در رد بیانیه میر حسین موسوی انتشار داد. سید محمد خاتمی در این بیانیه فرصت طلبانه و اپورتونیستی در رد بیانیه میر حسین موسوی اعلام کرد که: «راست است که اصلاح طلبی به شیوه و روال تجربه شده اگر نگوئیم ممتنع شده است، دست کم به صخره ستبر بن بست برخورد کرده است و مردم هم حق دارند از آن مثل خود نظام نومید شوند، اما (حاشا و کلاً) باز هم باید دست به دامان قدرت مسلط شد» اگر راه اصلاح خواهی و اصلاح طلبی به شیوه سابق به بن رسیده است و اگر اصلاح طلبی ظرفیتی بیش از اصلاح طلبان به معنای متعارف دارد «می‌توان امیدوار بود که اگر این جزیره‌های جدا از هم به هم پیوندند و خود را در کنار مردم و آشنا با دردهای مردم و دغدغه دار نسبت به کشور و صلاح آن نشان دهند و بی لکنت زبان و با شفافیت و نیز با اتخاذ شیوه‌های مدنی خشونت پرهیز خود را به جامعه و حاکمیت برسانند، شاید (و البته شاید) حاکمیت را هم وادار به تغییر رویه و پذیرش اصلاح گردانند» او در ادامه می‌گوید: «سرنگونی جمهوری اسلامی «نه فقط ناممکن است بلکه فاجعه بار است». چراکه به لحاظ توازن و امکانات و توانی که حکومت دارد، براندازی آن ممکن نیست و شعار براندازی بهانه بیشتر پدید می‌آورد برای ایجاد تنگناها و محدودیت‌های فضای آزاد و افزوده شدن آسیب‌ها فراوان بر آسیب‌های پیشین و بعد هم ترساندن مردم از جنگ داخلی و سرنوشتی بدتر از آنچه که در بسیاری از کشور پیش آمده است.

باری آنچه از بیانیه فرصت طلبانه سید محمد خاتمی برای ما قابل فهم است اینکه منهای اینکه این بیانیه درست در پاسخ بیانیه میر حسین موسوی است و

منهای اینکه در این بیانیه سید محمد خاتمی قدرت رژیم را مطلق می‌کند و قدرت مردم را نادیده می‌گیرد و منهای اینکه تنها راه اصلاحات، بخشش مقام ولایت می‌داند، از همه مهمتر اینکه اصلاح طلبی هم در این شرایط به مانند گذشته ممتنع می‌داند و نتیجه که از بیانیه خود می‌گیرد اینکه «باید دست به دامان قدرت مسلط بشویم» که البته معنای دیگر این حرف چراغ سبز زدن به خامنه‌ای برای اجازه ورود آنها مانند گذشته به عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت می‌باشد.

دوم - دومین گامی که خامنه‌ای در جهت مهار اعتلا و بازتولید حرکت‌های اعتراضی خیزشی و جنبشی گروه‌های اجتماعی مردم ایران و همچنین جهت به محاق کشاندن حرکت میر حسین موسوی از بعد از انتشار بیانیه جدیدش (در ادامه گام اول یعنی وحدت ملی) به کار برد، موضوع عقب نشینی نسبی از پروژه قدرت یکدست و راه باز کردن برای ورود بخش فرصت طلب اصلاح طلبان حکومتی امثال کارگزاران سازندگی و جریان رام وابسته به سید محمد خاتمی و اصول‌گران معتدل مثل جریان علی لاریجانی و علی مطهری به بخش‌هایی از قدرت مثل مجلس دوازدهم البته تحت انتخاب فیلترینگ شدید دستگاه‌های امنیتی رژیم و فیلترینگ تو در توی شورای نگهبان. علی‌هذا در این رابطه است که سردار جوان معاون سیاسی سپاه گفته است که: «اگر بتوانیم دو واقعه بسیار مهم تا پایان سال ۱۴۰۲ یعنی فضای دانشگاه‌ها پس از بازگشایی سال جدید تحصیلی و نیز انتخابات مجلس دوازدهم مدیریت بکنیم، رژیم را بیمه کرده‌ایم»؛ معنای دیگر این سخنان معاون سیاسی سپاه این است که حزب پادگانی خامنه‌ای در سال ۱۴۰۲ همچنان «دو بحران موجودیت و مشروعیت دارد» که بحران موجودیت رژیم با «بازتولید ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی ۱۴۰۱ در سال ۱۴۰۲ توسط جنبش

دانشجویی با بازگشائی دانشگاه‌ها و مدارس امکان اعتلا پیدا می‌کند» و بحران مشروعیت رژیم تنها «توسط گرم کردن تنور انتخابات مجلس دوازدهم و انتخابات ششم خبرگان رهبری و کشاندن بخش خاکستری طبقه متوسط شهری به پای صندوق‌های رأی حاصل می‌شود».

یادمان باشد که از آنجائیکه انتخابات مجلس پادگانی یازدهم در اسفند ماه ۱۳۹۸ حدود چهار ماه بعد از کشتار هولناک آبان ماه ۹۸ صورت گرفت، در نتیجه همین امر باعث گردید که «صندوق‌های رأی انتخابات مجلس پادگانی یازدهم مورد تحریم همه جانبه مردم ایران قرار بگیرد» تا آنجا که برای اولین بار در طول چهار دهه عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم حتی طبق گزارش وزیر کشور روحانی «تعداد شرکت‌کنندگان صندوق‌های رأی کمتر از ۴۰ درصد مشمولین حق رأی بود» که البته وزیر کشور روحانی در گزارش خود نسبت به انتخابات مجلس پادگانی یازدهم به خامنه‌ای (که البته آن انتخابات در اسفند ۱۳۹۸ در چارچوب استراتژی پروژه یکدست کردن قدرت در دست خامنه‌ای صورت گرفت)، «رسماً اعلام کرد که عدم شرکت مردم ایران در انتخابات مجلس یازدهم به خاطر تظاهرات آبان ماه ۹۸ بوده است».

مع الوصف به همین دلیل است که باید داوری کنیم که «اگر سرکوب خیزش ملی آبان ماه ۹۸ توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باعث فراگیری جنبش عظیم نافرمانی مدنی و در نتیجه بایکوت همه جانبه صندوق‌های رأی توسط مردم ایران تا آنجا گردید» که وزیر کشور روحانی رسماً اعلام کرد که «برای اولین بار در عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مشارکت مردم کمتر از نصف مشمولین حق رأی بوده است، بی تردید سرکوب هولناک ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ می‌تواند بیشتر از انتخابات مجلس یازدهم مشروعیت رژیم مطلقه

فقهاتی حاکم را در این رابطه به چالش بکشد». هر چند که رژیم برای اولین بار در طول ۴۴ سال گذشته دستگاه‌های تبلیغاتی خودش را در خصوص انتخابات مجلس دوازدهم (که در یازدهم اسفند ۱۴۰۲ صورت می‌گیرد) از ۸ ماه جلوتر به راه انداخته است و خامنه‌ای در طول ۳۴ سال رهبریش بر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم همیشه در نقش دای جان ناپلئون تحلیل کرده است و ریشه همه فسادها و فلاکت کشور و همچنین هر اعتراض و مخالفت مردم ایران با رژیم مطلقه فقهاتی را به جای ناکارآمدی رهبری خودش و مدیریت ناکارآمد کشور، همیشه به دشمن‌های خارجی وصل داده است و حتی برای یک بار هم در تحلیل خود از بحران‌های هزار توی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم سخن از ناکارآمدی رهبری خودش و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نکرده است و البته اگر هم در جایی مجبور به انتقاد از خود شده است دولت‌های سرکش رقیب قدرتش عامل آن ناتوانی‌های اقتصادی و سیاسی دانسته است نه رهبری خودش؛ و با این رویکرد دای جان ناپلئونی پاسخگوی یک طرفه ناتوانی‌های خودش در برابر مردم نگون بخت ایران بوده است و باز به همین دلیل بوده است که او در ۳۴ سال رهبری‌اش با اینکه بیش از ۸۰ درصد قدرت سیاسی و مدیریتی و اقتصاد مملکت در دست اوست حتی برای یک بار هم حاضر نشده است تا یک مصاحبه مستقیم با خبرنگاران و خبرگزاری‌های دست ساز خود رژیم انجام بدهد.

باری در این رابطه بود که خامنه‌ای ۹ ماه قبل از انتخابات مجلس دوازدهم (که در ۱۱ اسفند ماه ۱۴۰۲ صورت می‌گیرد) در خصوص این انتخابات گفت: «انتخابات امسال بسیار مهم است و دشمن برنامه دارد» علی‌ایحال در پاسخ به تبلیغات شبانه روزی رژیم مطلقه فقهاتی در این رابطه تنها باید به آنها گفت که آنچنانکه در انتخابات مجلس

یازدهم رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم دیدیم، برای انتخابات مجلس دوازدهم هم جوجه‌ها را باید آخر پائیز بشماریم و اما در خصوص بازتولید ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی «اگر چه معاون سیاسی سپاه گشایش دانشگاه‌ها و مدارس در سال جدید تحصیلی در مهرماه ۱۴۰۲ زمان اعتلای ابرحرکت اعتراضی ۱۴۰۲ می‌داند» و اگر چه در ایران امروز تمام شرایط اعتلا و بازتولید جنبش سیاسی اعتراضی خودانگیخته خیزشی هم در عرضه مبارزه ضد استبدادی و ضد آپارتایدی (جنسیتی و قومیتی) مانند پائیز سال ۱۴۰۱ و هم در عرصه مبارزه ضد فقر و گرانی و بیکاری مانند دی ماه ۹۶ و آبان ماه ۹۸ فراهم می‌باشد و اگر چه علاوه بر خیزش‌ها و جنبش‌های اجتماعی (اعم از جنبش بازنشستگان، جنبش دانشجویی، جنبش معلمان و جنبش کارگران و غیره) نیز مانند سال‌های گذشته روند رو به اعتلای خود را طی می‌کنند؛ علی‌هذا همه این‌ها در این شرایط باعث گردیده تا شرایط عینی مبارزه در شکل‌های مختلف خیزشی و جنبشی مانند انبار باروتی (که منتظر جرقه کوچکی می‌باشند) آماده هستند، بنابراین در همین رابطه است که این «هراس انفجار انبار باروت به وضوح در سخنرانی فرمانده سپاه پاسداران (حسین سلامی) در جمع بسیجیان وابسته به سپاه آشکار است» چراکه حسین سلامی فرمانده سپاه رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم خطاب به بسیجیان هشدار داد که «باید برای مقابله با موج جدید اعتراضات توده‌ای به مناسبت سالگرد جنبش پائیز سال گذشته آماده بود» وی همچنین گفت «اغتصابات سال گذشته قوی‌ترین، خطرناک‌ترین، جدی‌ترین، نابرابرترین و وسیع‌ترین پیکار جهانی ضد نظام اسلامی ایران بود» در این سخنرانی باز او گفت که «فتنه سال قبل تلخ بود اما درس‌ها و نبردهای بزرگی برای ما داشت و اگر ما می‌خواستیم چنین فتنه‌ای را با تمام ابعادش

در کتاب یا مقالاتی مطالعه کنیم، نمی‌توانستیم به آن دسترسی پیدا کنیم، اما در این فتنه آن را کامل و جامع دیدیم». آنچه از سخنان فرمانده سپاه برای بسیجیان برای ما قابل فهم است اینکه:

اولاً حسین سلامی در این سخنان ناتوانی دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر و اطلاعاتی و امنیتی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در برابر کنش‌گران ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی (جنسیتی و قومیتی و مذهبی) پائیز ۱۴۰۱ به وضوح به نمایش می‌گذارد. فراموش نکنیم که کنش‌گران ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پائیز سال ۱۴۰۱ تنها بخش محدودی از جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (از زنان و جوانان دهه ۷۰ و ۸۰ و اقلیت‌های قومی کرد و بلوچ) بودند و بدون شک اگر در پائیز ۱۴۰۱ همراه با جوانان زن و مرد دهه هفتاد و هشتاد و اقلیت‌های قومی کرد و بلوچ «مانند سال ۵۷ میلیون‌ها تن از توده مردم ایران تحت رهبری جنبش‌های عظیم اجتماعی معلمان، دانشجویان، کارگران، بازنشستگان، زنان و غیره همراه با دو شکل نبرد خیابانی و نبرد اعتصابات سراسری به میدان می‌آمدند، فصل جدیدی در تاریخ مبارزه رهایی بخش مردم ایران گشوده می‌شد.»

ثانیاً در سخنرانی فوق حسین سلامی خطاب به بسیجیان در تعریف ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پائیز ۱۴۰۱ می‌گوید: «قوی‌ترین، خطرناک‌ترین، جدی‌ترین، نابرابرترین و وسیع‌ترین پیکار جهانی ضد نظام اسلامی ایران بود». بی‌شک خود این تعریف فرمانده سپاه رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم از آن ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پائیز ۱۴۰۱ مردم ایران نشان دهنده عظمت آن ابرحرکت ملی اعتراضی مردم ایران و همچنین نشان دهنده هراس دستگاه‌های سرکوب‌گر و امنیتی و اطلاعاتی

رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از بازتولید آن ابر حرکت ملی عظیم در سال جاری می‌باشد. چراکه حسین سلامی و دستگاه‌های سرکوبگر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به خوبی می‌دانند که در «بازتولید آن ابر حرکت عظیم در سال جاری (به خاطر انبارهای باروت شرایط عینی دو مؤلفه‌ای: ضد استبدادی و ضد آپارتایدی، ضد فقر و گرانی بیکاری و تورم) بی شک امسال توده‌های عظیم مردم ایران همراه با جنبش‌های بزرگ اجتماعی مانند سال ۵۷ به میدان خواهند آمد و بی شک در آن صورت برعکس پائیز سال ۱۴۰۱ آن‌ها خواهند توانست توازن قوای میدانی را به سود پائینی‌های قدرت و بر علیه بالائی‌های قدرت تغییر بدهند.»

ثالثاً در همین رابطه است که معاون سیاسی سپاه سردار جوان می‌گوید: «اگر ما بتوانیم در سال جاری دو واقعه بسیار مهم مدیریت بکنیم، رژیم می‌تواند خود را برای سال‌ها بیمه نماید». او این «دو واقعه مهم را یکی بازگشائی دانشگاه‌ها در سال جدید تحصیلی در مهرماه ۱۴۰۲ و دیگری انتخابات مجلس دوازدهم رژیم در یازدهم اسفند ۱۴۰۲ تعریف می‌کند». لهذا از نظر معاون سپاه «آن جرقه‌ای که در سال ۱۴۰۲ می‌تواند انبار باروت دو مؤلفه‌ای شرایط عینی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را منفجر کند، بازگشائی دانشگاه در مهرماه به مناسبت سال جدید تحصیلی است؛ اما حسین سلامی فرمانده سپاه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «جرقه‌ای که می‌تواند انبار عظیم باروت شرایط عینی دو مؤلفه‌ای در سال ۱۴۰۲ منفجر نماید، سالگرد اعتلای ابر حرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی سال ۱۴۰۱ یعنی از ۲۶ شهریور به بعد می‌باشد.»

رابعاً از سخنان حسین سلامی و معاون سیاسی او جوان کاملاً روشن است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای مانند سال‌های

گذشته خودشان را با تمام قوا جهت سرکوب هر گونه حرکت خیزشی و جنبشی و یا ترکیبی مانند سه دهه گذشته (از نهم خرداد ۱۳۷۱ الی الان) آماده کرده‌اند. همچنین معاون سیاسی سپاه می‌گوید «رژیم مطلقه فقهاتی حتی انتخابات مجلس دوازدهم (در یازدهم اسفند ۱۴۰۲) را هم در همین رابطه تحلیل می‌نماید»، زیرا توسط آن حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال بیمه کردن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در اسفند سال ۱۴۰۲ می‌باشند. علی‌ایحال در این رابطه است که باید بگوئیم «حزب پادگانی خامنه‌ای اکنون هراس دارد که مردم ایران در انتقام گیری از سرکوب هولناک ابر حرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ (مانند اسفند ۹۸ و انتخابات مجلس یازدهم) انتخابات مجلس دوازدهم در اسفند ۱۴۰۲ هم بایکوت نمایند.»

لذا با «تغییر پروژه یکپارچه کردن قدرت در دست خامنه‌ای و باز گذاشتن راه ورود برای بعضی از فرصت‌طلبان و قدرت‌طلبان اصلاح‌طلبان حکومتی و اصول‌گرایان به اصطلاح معتدل، تنور آن انتخابات را گرم نمایند تا به خیال خام خودشان شاید بتوانند بخش خاکستری طبقه متوسط شهری را بار دیگر به پای صندوق‌ها رأی بیاورند». شتر در خواب بیند پنبه دانه - گهی لپ لپ خورد گه دانه دانه.*

پایان

یک

«امروز باید برای مبارزه فردا بیاموزیم»

در تهران خبر مرگ مهسا دختر جوان ۲۲ ساله کرد را اعلام کرد. البته بعد از آن پزشکی قانونی تهران دلیل به کما رفتن و مرگ مهسا امینی را آسیب به جمجمه او تشخیص دادند. مع الوصف اوج‌گیری اعتراضات خانواده‌ها در مقابل ساختمان وزرا از همان شب چهارشنبه و در ادامه آن، طرح خبر آن در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی از همان شب چهارشنبه پس از سرکوب اعتراض خانواده‌ها در مقابل ساختمان وزرا و در ادامه آن تظاهرات و اعتراض خانواده‌ها در مقابل ساختمان بیمارستان کسری از شب چهارشنبه تا ظهر جمعه همه و همه باعث گردید که تمام ارکان رژیم جهت امنیتی کردن موضوع و تحریف واقعه و دلجوئی از خانواده مهسا امینی دست به کار شوند تا بتوانند «فاجعه را در نطفه خفه کنند».

علی‌ایحال در این رابطه بود که شبانه نیروهای امنیتی و سپاه جنازه او را از تهران به سقز بردند و پس از اینکه «حتی به خانواده او اجازه از کفن بیرون آوردن جنازه را

در شامگاه روز سه‌شنبه مورخ ۱۴۰۱/۶/۲۲ یک دختر جوان ۲۲ ساله به نام مهسا (ژینا) امینی (که اهل سقز کردستان بود و) به همراه خانواده‌اش برای دیدار با اقوام و خویشاوندان خود به تهران آمده بود در ایستگاه مترو حقانی (به بهانه بد حجابی) توسط ماموران گشت ارشاد (پلیس امنیت اخلاقی) رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بازداشت می‌شود که (طبق گزارش هرانا) «ماموران امنیتی مشارالیه را زنده و سالم به بازداشتگاه پلیس امنیت اخلاقی تهران حاکم در خیابان وزرا منتقل می‌کنند» و البته در زمان دستگیری مهسا، پلیس گشت ارشاد رژیم مطلقه فقهاتی به برادر مهسا می‌گویند: «که پس از برگزاری یک ساعت کلاس توجیهی برای مهسا، او را آزاد خواهیم کرد» ولی آنچه که اتفاق افتاد اینکه «پس از دو ساعت او را در حالی که به کما رفته بود و دچار سکتة مغزی شده بود با گوش‌های کبود و خون‌آلود توسط آمبولانس به بیمارستان کسری تهران منتقل کردند».

وقتی که خبر انتقال مهسا امینی به بیمارستان به خانواده‌اش (که بیرون از ساختمان وزرا منتظر آمدن او بودند) رسید این امر باعث اعتراض و تظاهرات تمام خانواده‌های منتظر بیرون از ساختمان وزرا گردید که متقابلاً توسط پلیس تظاهرات خانواده‌ها سرکوب گردید. البته از همان شب چهارشنبه خبر دستگیری و ضرب و شتم و به کما رفتن مهسا (ژینا) امینی و سرکوب خانواده‌ها در شبکه‌های مجازی به صورت گسترده‌ای انتشار پیدا کرد. به طوری که در روز چهارشنبه (۱۴۰۱/۰۶/۲۳) انتشار «این خبر توسط فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی بدل به خبر اول اپوزیسیون داخل و خارج از کشور شده بود» اما از آنجائی که طبق تشخیص پزشکان بیمارستان کسری، مهسا امینی در ساختمان وزرا دچار سکتة قلبی و مغزی با هم شده بود تلاش پزشکان در احیای او مؤثر واقع نشد و لذا در روز جمعه (۱۴۰۱/۰۶/۲۵) بخش مراقبت‌های ویژه بیمارستان کسری

ندادند (و فقط خانواده او را تحت نظر سپاه در کفن شناسائی کردند) به خاک سپردند». البته تلاش سپاه و نیروهای امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «در راستای در نطفه خفه کردن فاجعه بی نتیجه ماند» چراکه «مردم شهرهای کردستان و همچنین شهرهای دیگر ایران و از جمله شهر سقز از طریق فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی و تلویزیون‌های ماهواره‌ای به راز و رمز قتل حکومتی مهسا امینی پی برده بودند». لذا به همین دلیل «خاکسپاری مهسا امینی تحت نظارت کامل نیروهای امنیتی و سپاه نه تنها (آنچنانکه دستگاه‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌پنداشتند) پایان ماجرا نبود بلکه برعکس پایان خاکسپاری آغاز ماجرای عظیم شروع ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ مردم ایران گردید»؛ چرا که «با پایان مراسم خاکسپاری همزمان با اعتلای تظاهرات خیابانی مردم سقز و سنندج و دیگر شهرهای کردستان در ۸۰ شهر و شهرستان ایران این تظاهرات روندی رو به اعتلا پیدا کرد».

البته این روند اعتلای تظاهرات تنها ۴۰ روز ادامه داشت یعنی «از ۲۶ شهریور تا چهارم آبان ماه ۱۴۰۱ که چهلم مهسا امینی بود، تظاهرات در بیش از ۱۵۰ شهر و شهرستان ایران روند اعتلای داشت ولی از فردای چهلم مهسا (از پنجم آبان ماه ۱۴۰۱) آن ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی روندی افولی در عرصه تظاهرات خیابانی پیدا کرد» (هر چند که در عرصه حرکت اعتصابی بازار و کارخانه به صورت موردی پیشرفتی وجود داشت) ولی به موازات افول تظاهرات خیابانی (از پنجم آبان ماه ۱۴۰۱) این روند افولی حرکت خیابانی باعث گردید که رفته و

رفته از نیمه دوم آذر ماه ۱۴۰۱ این حرکت محدود به قبرستان‌ها و انجام مراسم هفته و چله و سال شهدای این ابرحرکت اعتراضی ملی ضد استبدادی بشود.

البته از نگاه ما «علت و دلیل این رکود و افول ابرحرکت اعتراض ضد استبدادی عدم توده‌ای شدن این ابرحرکت و محدود شدن آن در کادر حرکت جوانان دهه هفتاد و هشتاد (از ۱۵ تا ۳۰ سال بود) که اکثر قریب به اتفاق آنها فاقد تجربه و شرایط ذهنی مبارزه (اعم از آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و برنامه و استراتژی و تاکتیک و غیره) بودند». علی‌هذا همین خلاء (آنچنانکه در تحلیل‌های سال گذشته مطرح کردیم) «باعث خشونت‌گرایی و آنتاگونیسم و بالا بردن هزینه مشارکت در مبارزه برای کنش‌گران و دخالت جریان‌های سیاسی قدرت‌طلب و سرنگون‌طلب خارج از کشور (که به دنبال کسب قدرت از بالای سر مردم ایران برای جریان خاص خود هستند) شد».

البته خود دستگاه‌های امنیتی و سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی هم از همان آغاز به این ضعف کنش‌گران ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی پی برده بودند، لذا به همین دلیل (برعکس دو خیزش ملی دی ماه ۹۶ و آبان ماه ۹۸ که دستگاه‌های سرکوب و امنیتی رژیم تنها به سرکوب و کشتار فکر می‌کردند، در این ابرحرکت) رژیم تنها به دستگیری کنش‌گران در صورت‌های مختلف آن از کنش‌گران میدانی و خیابان تا کنش‌گران حمایت‌کننده اعم از هنرمندان و حقوقدانان و غیره می‌پرداخت، به طوری که در عرض سه ماه رژیم توانست بیش از ۵۰ هزار نفر از کنش‌گران را دستگیر نماید. تا آنجائی که دستگاه قضائی رژیم مطلقه فقهاتی در سالگرد

انقلاب ۵۷ (۲۲ بهمن ۱۴۰۱) رسماً اعلام کردند که «ده‌ها هزار نفر از زندانیان دستگیر شده جدید مورد عفو رهبری قرار گرفتند و آزاد شدند.»

البته در همین اطلاعیه دستگاه قضائی «امکان مورد عفو قرار گرفتن کنش‌گران دستگیر شده، نوشتن توبه‌نامه و طلب عفو از رهبری و نبودن جزء کنش‌گران اصلی تظاهرات اعلام کردند». طبیعی است که وقتی که دستگاه قضائی از عفو ده‌ها هزار نفر از آنها سخن می‌گوید، عدد دستگیری کنش‌گران بسیار بیش از ۳۰ هزار نفری است که بلندگوهای خارج نشین از راست راست تا چپ و چپ و بوق‌های تبلیغاتی امپریالیست خبری ادعای دستگیری آنها می‌کردند، می‌باشند.

باری سؤال مهمی که در این رابطه در این جا برای ما قابل طرح است اینکه «چرا دستگاه‌های سرکوب‌گر و امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی در جریان ابرحرکت اعتراض ملی ۱۴۰۱ (برعکس دو ابر خیزش ملی دی ماه ۹۶ و آبان ماه ۹۸ و جنبش سبز سال ۸۸ که به کشتار و سرکوب با مشت آهنین عمل می‌کردند) بیش از کشتار به دستگیری کنش‌گران می‌پرداختند؟»

در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که «خیزش‌های ملی دی ماه ۹۶ و آبان ماه ۹۸ و جنبش سبز ۸۸ خیزش‌ها و جنبشی بودند که خاستگاه توده‌ای از اعماق جامعه بزرگ ایران تا طبقه متوسط شهری داشتند» در صورتی که در ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ «به جز در دو استان کردستان و بلوچستان این ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی هرگز تا اعماق جامعه و حتی در طبقه متوسط شهری هم به صورت فراگیر و گسترده هم نتوانستند نفوذ کنند». لهذا در همین رابطه است

که طبق گزارش سران سپاه (افشا شده توسط خبرگزاری فارس وابسته به سپاه) «بیش از ۸۰ درصد افراد دستگیر شده علاوه بر اینکه سن آنها کمتر از ۳۰ سال می‌باشد سابق دستگیری هم در گذشته ندارند و برای اولین بار دستگیر می‌شوند». علی‌ایحال برای فهم بیشتر موضوع در این رابطه ضرورت دارد به مقایسه ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ با خیزش ملی آبان ماه ۹۸ بپردازیم؛ زیرا حتی طبق گزارش نهادهای بین‌المللی (با اینکه ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی ۱۴۰۱ بیش از سه ماه دوام پیدا کرد) تعداد کشته‌های کنش‌گران حدود ۵۰۰ نفر بوده است و این در حالی است که در خیزش ملی آبان ماه ۹۸ که تنها مدت ۵ روز (از ۲۴ تا ۲۸ آبان ماه ۱۳۹۸) دوام پیدا کرد رقم کشته‌شدگان کنش‌گران آن توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر رژیم مطلقه فقهاتی (در طول ۵ روز) طبق گزارش خبرگزاری رویترز: (به نقل از منابع دولتی) «حدود ۱۵۰۰ نفر بوده است این آمار را سه مقام وزارت کشور دولت روحانی که خواسته‌اند نامشان فاش نشود در اختیار خبرگزاری رویترز گذاشته‌اند) و تعداد دستگیر شدگان در ۲۲ استان کشور یا ۱۵۰ شهرستان ۸ هزار نفر اعلام شده است.»

باری در مقایسه بین این دو حرکت می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

اولاً «در تعریف عوامل تکوین در هر دو حرکت شرایط عینی بر شرایط ذهنی غلبه داشته است» و به همین دلیل در تحلیل نهائی «جوهر خیزشی در هر دو حرکت بر جوهر جنبشی آن غلبه داشته است». یادمان باشد که تفاوت بین خیزش‌ها و جنبش‌ها اینچنین تعریف می‌کنیم که «در خیزش‌ها برای

شکل‌گیری کنش‌گران آن شرایط عینی بر شرایط ذهنی غلبه دارد و در جنبش‌ها این شرایط ذهنی است که بر شرایط عینی غلبه می‌کند». البته هم در خصوص شرایط عینی و هم در خصوص شرایط ذهنی خیزش ملی آبان ماه ۹۸ و ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی پائیز ۱۴۰۱ شرایط یکسان نیست. به بیان دیگر «شرایط عینی که باعث خیزش ملی آبان ماه ۹۸ گردید با شرایط عینی که باعث ابرحرکت اعتراضی پائیز ۱۴۰۱ شد متفاوت بودند». البته معنای دیگر این حرف آن است که «دیالکتیک شرایط عینی به عنوان موتور حرکت خیزش ملی آبان ماه ۹۸ با دیالکتیک شرایط عینی به عنوان موتور ابرحرکت پائیز ۱۴۰۱ متفاوت بوده است» چرا که شرایط عینی که به عنوان دیالکتیک خیزش ملی آبان ماه ۹۸ عمل کرد «فقر و فلاکت و بیکاری بود» که با جرقه گران شدن سه برابر قیمت بنزین در یک شب توسط رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم این دیالکتیک شرایط عینی مانند کوه آتش فشانی فعال گردید و با آن اعماق جامعه ایران در ۱۵۰ شهر در ۲۲ استان کشور به حرکت درآمد، اما برعکس حرکت عظیم آبان ماه ۹۸ در ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی ۱۴۰۱ «شرایط عینی که موتور و

انبار باروت حرکت کنش‌گران شد، سیستم تو در توی آپارتاید زیربنای رژیم مطلقه فقه‌ای بود» (که شامل آپارتاید جنسیتی، آپارتاید قومیتی، آپارتاید مذهبی و فرهنگ و عقیده اقلیت‌ها می‌شود) که البته «در رأس آنها آپارتاید جنسیتی قرار داشت و در ادامه آن آپارتاید جنسیتی، آپارتاید قومیتی و آپارتاید عقیدتی قرار داشت». لهذا به همین دلیل است که «برعکس دیالکتیک حرکت خیزش ملی ۹۸ این دیالکتیک در پائیز ۱۴۰۱ نتوانست اعماق جامعه بزرگ ایران را به حرکت درآورد، مع هذا فقط جوانانی از طبقه متوسط شهری جامعه ایران به حرکت درآمدند که موضوع سیستم آپارتاید جنسیتی و قومیتی و مذهبی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بودند». بی تردید «اگر در پائیز ۱۴۰۱ همراه با حرکت ضد آپارتایدی مبارزه ضد فقر و فلاکت و تنگدستی و بیکاری هم به راه می‌افتاد، اعماق جامعه ایران هم مانند دی ماه ۹۶ و آبان ماه ۹۸ به حرکت در می‌آمدند و قطعاً ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی ۱۴۰۱ می‌توانست تا اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نفوذ کند.»*

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

در حاشیه «لایحه حجاب و عفاف» رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم،

«جنبش نافرمانی مدنی» یا «مقاومت اجتماعی» در برابر حجاب اجباری

بی‌شک یکی از دستاوردهای ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پائیز ۱۴۰۱ جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه زنان ایران» است، البته هر چند در دستیابی جامعه زنان ایران به این حق و حقوق دموکراتیک خود جنبش ضد حجاب اجباری جامعه زنان ایران از فردای انقلاب ضد استبدادی ۲۲ بهمن ۵۷ (از نیمه دوم اسفندماه ۵۷) به مناسبات «روز جهانی زن» شروع شد ولی (به غیر از دو ماه اول که مبارزه ضد حجاب اجباری جنبش زنان ایران صورت جمعی و میدانی داشت) در طول بیش از چهار دهه ماقبل ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی پائیز ۱۴۰۱ مبارزه جنبش زنان ایران با حجاب اجباری:

اولاً صورت «زنانه صرف» داشت.

ثانیاً صورت «فردی و حداکثر به صورت جنبش نافرمانی مدنی» داشته است که البته «خود مکانیزم مبارزه جنبش نافرمانی مدنی زنان ایران هم در طول چهار دهه صورت فردی اما فراگیر داشته است.»

ثالثاً مشارکت جامعه زنان ایران در مبارزه جنبش زنان با حجاب اجباری «صورت طبقاتی» پیدا کرده بود یعنی «تنها زنان بخشی از طبقه بورژوازی و بخشی از طبقه متوسط شهری» در آن مبارزه با حجاب اجباری مشارکت می‌کردند و بقیه جامعه بزرگ زنان ایران (از جمله «زنان زحمتکش و کارگر شهر و روستا») نسبت به آن جنبش ضد حجاب اجباری بی‌تفاوت بودند به طوری که حتی در سال‌های ۵۷ تا ۵۹ هم «تمامی جریان‌های مارکسیستی جوهر مبارزه ضد حجاب اجباری را بورژوائی تعریف می‌کردند» و نه تنها از آن حمایت نمی‌کردند بلکه حرکت آن جنبش را هم محکوم می‌کردند.

پرواضح است که «علت موضع‌گیری منفی گروه‌های مارکسیستی با هرگونه مبارزه دموکراتیک (از جمله مبارزه با حجاب اجباری که بدون تردید از آغاز الی الان یک مبارزه دموکراتیک جنبش زنان ایران با رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بوده است)» در جامعه ایران (حداقل تا قبل از فروپاشی و شکست مارکسیسم حزب - دولت جهانی) به خاطر «مطلق کردن مبارزه طبقاتی در رویکرد آنها بوده است» که در نتیجه همین «مطلق کردن مبارزه طبقاتی باعث می‌شد که قبل از همه مبارزات دموکراتیک و دموکراسی‌خواهانه در

پای مبارزه صرف طبقاتی آنها ذبح بشود»، البته در فرایند شکست و فروپاشی مارکسیست حزب - دولت و «ساکن شدن مارکسیست‌های ایرانی در کشورهای غربی متروپل سرمایه داری رفته رفته در بعضی از این مارکسیست‌های خارج‌نشین ایرانی در این رابطه تحولی صورت گرفت و بعضی از آنها از مطلق کردن مبارزه طبقاتی و ایدئلیزه و قدسی کردن طبقه کارگر و شیفتگی نسبت به این طبقه دست برداشتند». لازم به ذکر است که «این بار آنها از موضع چپ چپ استالینی گذشته خود به موضع راست راست لیبرالیستی سقوط کردند» هرچند که «نظریه‌پردازان رادیکال مارکسیستی خارج‌نشین این‌ها در طول سه دهه گذشته تلاش کرده‌اند تا در فاز جدید حرکت مارکسیستی خود (برعکس اعتقادات مارکسیستی - استالینی گذشته خود) به دموکراتیزه یا لیبرالیزه کردن مفاهیم نظری مارکسی خود بپردازند» که البته باز هم آب در هاون کوبیدن می‌باشد چراکه در همان پله اول «دیکتاتوری پرولتاریا که مارکس در آثار خود ۱۹ بار بر آن تاکید می‌کند کمیتشان لنگ می‌شود.»

بر این مطلب بیافزائیم که جنبش

پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی خود (از خرداد ۵۵ الی الان) چه در فاز سازمانی و یا عمودی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده و هست که «طبقه کارگر ایران به صورت بالقوه و به علت آگران‌دیسمن شدن شدت استثمار در نظام سرمایه داری نفتی و رانتی و حکومتی حاکم بر این طبقه آن‌ها می‌توانند جزء نیروهای تحول‌خواه و تحول‌طلب جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بشوند و در صورت داشتن شرایط ذهنی مناسب (اعم از آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی و غیره) جنبش کارگری ایران می‌تواند با جنبش‌های دموکراتیک اجتماعی مردم ایران (اعم از جنبش معلمان، جنبش زنان، جنبش دانشجویی و دانش‌آموزی و غیره) پیوند تنگاتنگ پیدا کند و حتی تا جایگاه رهبری جنبش‌های دموکراتیک جامعه بزرگ ایران صعود بکنند» ولی در این رابطه با تاسی از اندیشه‌های معلم کبیرمان شریعتی پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده‌ایم که «مطلق کردن مبارزه طبقاتی و ایده‌الیزه و قدسی کردن طبقه کارگر نه تنها باعث منفرد و سکتاریسم طبقه کارگر نسبت به جنبش‌های دموکراتیک جامعه بزرگ ایران می‌شود و نه تنها مطلق کردن مبارزه طبقاتی و قدسی کردن طبقه کارگر عاملی جهت جایگزین شدن حزب کمونیست نخبگان به جای طبقه کارگر در حاکمیت و حکومت می‌شود و نه تنها هرگز طبقه کارگر به صورت یک طبقه برای خود نمی‌تواند در جامعه رهبری سیاسی و اقتصادی در دست بگیرد بلکه مهم‌تر از همه اینکه در چنین صورتی اولین گروهی و طبقه‌ای که در پای حزب کمونیستی ذبح می‌شود خود طبقه کارگر می‌باشد.»

علی‌ایحال روشنفکران مارکسیستی هنوز هم نتوانسته‌اند به این حقیقت بزرگ دست پیدا کنند و لهذا همچنان «در قرن بیست یکم بزرگترین بحران مارکسیست‌های جهان بحران تئوریک و ایدئولوژیک

می‌باشد» و بی‌تردید همین بحران تئوریک و ایدئولوژیک باعث گردیده است که «در قرن بیست یکم برعکس قرن نوزدهم و بیستم ما به تعداد روشنفکران مارکسیستی انواع گوناگون مارکسیسم داریم». پر روشن است که حاصل این تشنج در تئوری‌های مارکسیستی تفرقه مارکسیست‌ها می‌باشد که نماد عینی این تفرقه امروز در میان مارکسیست‌های خارج‌نشین ایرانی شاهدیم.

رابعاً «مبارزه جنبش زنان ایران با حجاب اجباری تا ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ به لحاظ نظری و ذهنی صورت دینامیک درون‌زا نداشته است بلکه برعکس متأثر از جریان‌های خارج‌نشین بوده است، زیرا آنها به دنبال آن بودند تا از جنبش زنان ایران بر علیه حجاب اجباری نردبانی برای کسب قدرت از بالای سر مردم پیدا کنند». مع هذا همین «برون‌گرایی کنش‌گران جنبش زنان ایران در داخل کشور باعث گردید که جنبش زنان ایران در عرصه میدانی صورت انفرادی پیدا کند». به طوری که در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که تا «قبل از ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ به غیر از چند راه پیمائی (از اسفند ۵۷ تا اردیبهشت ۵۸) حتی یک تجمع میدانی صد نفره در داخل کشور از کنش‌گران جنبش زنان ایران شاهد نبودیم». به عنوان مثال در «مبارزه ضد حجاب اجباری دختران خیابان انقلاب (قبل از خیزش ملی دی‌ماه ۹۶) شاهد بودیم که به علت اینکه آن مبارزه ریشه بیرونی داشت و صورت مکانیکی پیدا کرد در طول دو ماهی که دوام داشت همه به صورت فردی انجام گرفت و همین حرکت فردی آنها باعث بن‌بست مبارزه دختران خیابان انقلاب شد». البته مبارزه‌های دیگر جنبش زنان بر علیه حجاب اجباری مثل «مبارزه یواشکی» و یا «چهارشنبه سفید» هم باز به همین علت به بن‌بست رسیدند ولی با اعتلای ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی مردم ایران از ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ پس از (مراسم خاکسپاری مهسا امینی در سقز) جرقه قتل حکومتی مهسا امینی توسط رژیم مطلقه فقهاتی

حاکم بر انبار باروت شرایط عینی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی جامعه بزرگ ایران طرحی نو در سپهر جامعه بزرگ ایران افکنده شد و برای «اولین بار در تاریخ حیات جنبشی و خیزشی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بر علیه رژیم مطلقه فقه‌اقتی حاکم در طول سه دهه گذشته (از نهم خرداد ۱۳۷۱ تا ۲۶ شهریور ۱۴۰۱) مبارزه ضد آپارتایدی جوهر و موضوع ابرحرکت ترکیبی خیزشی و جنبشی ضد استبدادی پائیز ۱۴۰۱ گردید.»

از آنجائیکه رژیم مطلقه فقه‌اقتی حاکم در طول ۴۴ سال گذشته بر سیستم تو در توی آپارتایدی (اعم از آپارتاید جنسیتی و آپارتاید قومیتی و آپارتاید مذهبی و غیره) استوار شده است و بی‌شک به چالش کشیده شدن این سیستم تو در توی آپارتایدی برای اولین بار در طول ۴۴ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌اقتی حاکم توسط کنش‌گران ابرحرکت ترکیبی خیزشی - جنبشی پائیز ۱۴۰۱ باعث گردید که (برعکس حرکت‌های خیزشی - جنبشی سه دهه گذشته که یا مانند جنبش سبز جوهر آزادی‌خواهانه صرف داشتند و یا مانند خیزش‌ها و جنبش‌های دیگر که جوهر فقرستیزانه و برابری‌طلبانه داشتند) این ابرحرکت اعتراضی ترکیبی خیزشی - جنبشی ضد آپارتایدی «جوهر رهائی‌بخش» پیدا کند. لذا از آنجائیکه در این «مبارزه رهائی‌بخش ضد آپارتایدی جنبش ضد آپارتاید جنسیتی در اولویت قرار گرفته بود همین امر باعث گردید که از همان آغاز شکل‌گیری این ابرحرکت خیزشی - جنبشی جنبش زنان ایران در رهبری آن قرار بگیرند». مع الوصف «قرار گرفتن جنبش زنان ایران در جایگاه رهبری این ابرحرکت خود به خود باعث ایجاد یک تحول عظیم در جنبش زنان ایران شد» زیرا:

اولاً جنبش زنان ایران در عرصه میدانی (پس از تظاهرات زنانه اسفند ۵۷ و اردیبهشت ۵۸) برای «اولین بار صورت جمعی پیدا کرد.»

ثانیاً مبارزه ضد حجاب اجباری جنبش زنان پس از

چهار دهه در این ابرحرکت خیزشی - جنبشی «صورت ضد آپارتایدی و رهائی‌بخش پیدا کرد.»

ثالثاً برای اولین بار جنبش زنان ایران پس از چهار دهه مبارزه شعار واحد «زن، زندگی، آزادی» پیدا کردند. قابل ذکر است که تا قبل از ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ جنبش زنان ایران علاوه بر اینکه حرکت‌های مختلف میدانی داشتند، دارای شعارهای متکثری بودند که هر گروه از زنان به دنبال شعار خاص خودشان بودند. در نتیجه همین امر باعث تکثر و پراکندگی در جنبش زنان در طول بیش از چهار دهه ماقبل ۲۶ شهریور ۱۴۰۱ شده بود؛ اما تحول عظیم این ابرحرکت در این رابطه این بود که برای اولین بار جنبش زنان ایران «توانست به شعار واحدی دست پیدا کند.»

رابعاً مهم‌تر از شعار واحد «زن، زندگی، آزادی» برای جنبش زنان در این ابرحرکت اعتراضی اینکه خود شعار «زن، زندگی، آزادی» بدل به «مانیفست» این ابرحرکت اعتراضی گردید.

خامساً مانیفست شدن شعار «زن، زندگی، آزادی» برای ابرحرکت اعتراضی خیزشی - جنبشی پائیز ۱۴۰۱ باعث گردید تا این ابرحرکت اعتراضی «علاوه بر جوهر رهائی‌بخش از جوهر دموکراتیک و دموکراسی‌خواهانه هم برخوردار شود.»

سادساً حضور جنبش زنان در جایگاه رهبری این ابرحرکت اعتراضی اگر چه در فاز اول آن (از ۲۶ شهریور تا ۹ مهرماه ۱۴۰۱) که حرکت «جوهر خیزشی داشت نه جنبشی»، جنبش زنان فاقد سازماندهی و تشکیلات بودند و همچنان به صورت توده‌های بی‌شکل و متمیزه در کنار هم قرار گرفته بودند، از نهم مهرماه ۱۴۰۱ به بعد با ورود جنبش‌های اجتماعی (اعم از جنبش دانشجویی، دانش‌آموزی، جنبش معلمان، جنبش کارگری و...) «جنبش زنان ایران بدون اینکه جایگاه رهبری خود در این ابرحرکت اعتراضی از دست بدهند در جنبش دانشجویی، جنبش دانش‌آموزی، جنبش معلمان،

جنبش کارگری و غیره ذوب شدند» علی ایحال همین ذوب شدن جنبش زنان در جنبش اجتماعی در فاز دوم (از نهم مهرماه به بعد) باعث گردید تا کنش‌گران زن در کنار کنش‌گران مرد جنبش‌های اجتماعی از حداقل سازماندهی دینامیک تکوین یافته از پائین برخوردار بشوند.

سابعاً «سازمان‌یابی حداقلی جنبش زنان در فاز دوم ابرحرکت اعتراضی بستر ساز آن گردید تا جنبش زنان از حداقل رهبری جمعی درون زای تکوین یافته از پائین هم برخوردار بشوند» که همین حداقل «رهبری جمعی درون‌زای تکوین یافته از پائین در کنار حداقل آگاهی‌یابی و سازمان‌یابی دینامیک باعث گردید که برای اولین بار جنبش زنان داخل کشور به صورت نسبی از استقلال دینامیک در برابر جریان‌های اصلاح‌طلبانه حکومتی داخل کشور و جریان‌های خارج‌نشین از چپ چپ تا راست راست که تا آن زمان بر جنبش زنان ایران از بالا سوار بودند و به عنوان سیاهی لشکر و نردبان قدرت از آنها استفاده می‌کردند رهائی پیدا کنند».

باری این همه باعث گردید تا ابرحرکت اعتراضی ضد استبدادی و ضد آپارتایدی ۱۴۰۱ برعکس حرکت‌های خیزشی و جنبشی سه دهه گذشته (از نهم خرداد ۱۳۷۱ تا ۲۶ شهریور ۱۴۰۱) بیش از همه آنها دوام و استمرار پیدا کند و باعث گردید که این ابرحرکت حتی پس از سرکوب دستاوردهای ماندگاری از خود به جا گذارد که از مهم‌ترین آنها «حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه زنان ایران است» که این دستاورد بیش از همه دستاوردهای آن ابرحرکت «مشروعیت» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش کشید. علی‌هذا به همین دلیل است که با اینکه نزدیک ۹ ماه از سرکوب آن ابرحرکت اعتراضی می‌گذرد رژیم مطلقه فقهاتی پیوسته و علی‌الدوام تلاش می‌کند تا قبل از همه دستاورد «حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه زنان ایران را به چالش بکشد» چرا از نظر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم:

اولاً «حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه زنان ایران باعث می‌گردد تا یکی از اصول رکن اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی حوزه‌های دگماتیست فقهی به چالش کشیده شود». مع الوصف همین به چالش کشیده شدن اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی باعث به چالش کشیده شدن مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌گردد.

ثانیاً حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه زنان ایران باعث می‌گردد تا «نماد مذهب فقهاتی سیطره رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران از بین برود و زن ایرانی در کنار مرد ایرانی به دنبال برابری حقوق زن و مرد در تمامی عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی حاصل بشود» در آن صورت نه تنها از اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی حوزه‌های دگماتیست فقهاتی چیزی باقی نخواهد ماند بلکه از «مشروعیت و موجودیت و مقبولیت» رژیم مطلقه فقهاتی هم چیزی باقی نخواهد ماند.

علی ایحال به همین دلیل است که «رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۹ ماهه گذشته با روش‌های مختلف به دنبال به چالش کشیدن دستاورد حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه زنان ایران است». البته با روش‌های گوناگونی که در اینجا به طرح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در آغاز تلاش می‌کرد تا به صورت غیرمستقیم برای تحمیل حجاب اجباری گشت سرکوب‌گر ارشاد را مجدداً راه اندازی کنند. لازم به ذکر است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از بعد از قتل حکومتی مهسا امینی و اعتلای ابرحرکت اعتراض ملی ضد استبدادی مجبور شد تا گشت ارشاد را تعطیل نماید.

۲- روش دیگر رژیم مطلقه حاکم در جهت به چالش کشیدن دستاورد حق آزادی در انتخاب پوشش برای همه جامعه زنان ایران اینکه آنچنانکه عفو بین‌المللی طی گزارشی در ۲۶ ژوئیه ۲۰۲۳ (۴ مرداد ۱۴۰۲) اعلام

کرد «مقامات رژیم ایران روش‌های ظالمانه پلیسی و سرکوب شدید زنان و دختران ایرانی را به دلیل سرپیچی از قوانین تحقیرآمیز حجاب اجباری دو برابر کرده‌اند زیرا زنان بی‌شماری از دانشگاه‌ها تعلیق یا اخراج شده‌اند و از شرکت در امتحانات نهایی و از دسترسی به خدمات بانکی و حمل و نقل عمومی محروم کرده‌اند. صدها کسب‌کار به اجبار تعطیل شده‌اند.»

۳ - مدارس دخترانه را مورد «حملات شیمیایی» قرار دادند.

۴ - رژیم با قرار دادن نیروهایش در مراکز خرید «مانع از ورود زنان بی‌حجاب به آن مراکز شده است.»

۵ - چند میلیون پیامک جهت تهدید برای زنان بی‌حجاب ایرانی فرستاده شده است.

۶ - جهت تحریک کارکنان فروشگاه‌ها علیه زنان بی‌حجاب «فروشگاه‌های کوچک و بزرگ را در بسیاری از شهرها به اتهام رعایت نشدن حجاب در آنها پلمپ کردند.»

۷ - تحریک گرایش مردسالارانه و پدرسالارانه در جامعه جهت قرار دادن مردان در برابر زنان بدون حجاب.

۸ - در همین زمان خامنه‌ای بارها کشف حجاب را «حرام شرعی و حرام سیاسی» اعلام کرده است.

۹ - ابراهیم رئیسی در نشست عصر یکشنبه (۱۵ مرداد) هیئت دولت را بر ضرورت حفظ و پاسداری از آنچه هنجارهای فرهنگی جامعه خواند تاکید کرد. وی افزود «کشف حجاب هنجارشکنی و شکستن حریم عمومی جامعه است و در عین حال خلاف شرع و قانون نیز می‌باشد و نیاز است که با اتکا به قوانین موجود و همچنین مشارکت عمومی نسبت به رفع آن اقدام شود.»

۱۰ - بنا به گفته سایت حکومتی انتخاب (۱۵ مرداد ۱۴۰۲) شهرداری تهران در صدد استخدام ۴۰۰ نفر از یگان حفاظت شهرداری است تا با عنوان «حجاب بان» با حقوق ماهانه ۱۲ میلیون تومان در مترو مستقر شوند این ماموران سرکوب‌گر از ورود زنان به اصطلاح

بد حجاب به واگن‌های مترو جلوگیری می‌کنند و پس از دستگیری آنان را تحویل ماموران انتظامی می‌دهند.

۱۱ - «تعقیب و آزار فعالان جنبش زنان و فعالان حقوق بشر و افزایش صدور احکام سنگین حبس محرومیت از حقوق اجتماعی و احکامی نظیر کار اجباری در غسالخانه‌های زنانه و شلاق علیه آن‌ها می‌باشد». مثلاً برای زینب زمان که یکی از کنش‌گران حقوق زنان است، شعبه ۱۶ دادگاه انقلاب تهران یک سال حبس تعزیری پنج سال ممنوع الخروجی عدم استفاده از گوشی هوشمند و ارتباط با افراد خویشاوند محکوم کرده است. ۱۲ - از همه این‌ها مهم‌تر لایحه «حجاب و عفاف» است که «پس از اعتراضات سراسری توسط قوه قضاییه در ۹ ماده تهیه شد که دولت ابراهیم رئیسی تعداد مواد آن را به ۱۵ ماده رساند و به مجلس ارسال کرد و کمیسیون حقوقی و قضائی مجلس شمار مواد این لایحه را به ۷۰ ماده افزایش داده است» که البته مجلس پادگانی یازدهم اکنون در راستای تصویب آن در باتلاقی گرفتار شده است به طوری که «در روز یکشنبه ۱۵ مرداد ۱۴۰۲ مجلس در جلسه غیر علنی طی یک رأی‌گیری استمزاجی (غیر رسمی) تصمیم گرفتند که لایحه حجاب و عفاف را بر اساس اصل ۸۵ قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی بررسی کنند». مطابق اصل ۸۵ قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «مجلس می‌تواند اختیار وضع بعضی از قوانین را به کمیسیون‌های داخلی تفویض کند و در این صورت این قوانین در مدتی که مجلس تعیین می‌کند پس از تأیید شورای نگهبان به صورت آزمایشی به اجرا بگذارند». به نظر می‌رسد که بررسی این لایحه بر اساس اصل ۸۵ قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «راه‌گزینی است که مجلس پادگانی یازدهم برای خلاصی از شر این لایحه پیدا کرده است»؛ زیرا برخی لایحه حجاب و عفاف را «پوست خربزه زیر پای مجلس» توصیف کرده‌اند و به همین دلیل «هنگام رأی‌گیری استمزاجی قالیباف رئیس مجلس (بنا به شگرد

گذشته‌اش) مجلس را ترک کرد و کار را به نمایان خود سپرد تا پاسخگوی عواقب آن نباشد.»

به گفته احمد علیرضا بیگی نماینده مجلس (رونامه شرق ۱۶ مرداد ۱۴۰۲) «کلیت مجلس از بیان نظر خودشان در قبال لایحه حجاب و عفاف واهمه دارند و ترجیح می‌دهند جای دیگری با این موضوع درگیر باشد و افکار عمومی آنها را مورد چالش قرار دهند». علی‌ایحال این امر باعث گردیده که «این لایحه که تعداد مواد آن به ۷۰ ماده رسیده است ماه‌ها است بین سه قوه و در داخل مجلس پاس کاری می‌شود». مدیر مسئول روزنامه کیهان اخیراً در یادداشتی تحت عنوان «سیم خاردار مانع سیل نیست لایحه عفاف را پس بگیرید» از این لایحه انتقاد کرد. او گفت «این لایحه بر خلاف نامی که بر آن نهاده‌اند در صورت تصویب گسترش بی‌حجابی را به دنبال خواهد داشت.»

باری با آنکه قوه قضاییه ادعای آن دارد که در این لایحه از بی‌حجابی جرم‌زدایی شده و بی‌حجابی تنها به عنوان تخلف در نظر گرفته شده است اما بر اساس آخرین متن منتشر شده از این لایحه مجازات‌های سنگینی مطرح شده است که اینک به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم:

الف - طبق لایحه «حجاب و عفاف» دولت، کسانی که کشف حجاب می‌کنند پس از تذکر دوم ۱۶۶ هزار تومان و دفعه بعد به ۳۳۳ هزار تومان جریمه می‌شوند. دو میلیون تومان برای برهنگی بخشی از بدن و یا پوشیدن لباس چسبان، هشت میلیون تومان جریمه برای کسانی که در ملاء عام یا فضای مجازی اقدام به برهنگی کامل بدن کنند، اگر تا یک ماه بعد جریمه پرداخت نشود مبلغ آن دو برابر شده و از حساب بانکی‌اش کم می‌شود.

ب - «صنوف و اماکن عمومی در مرتبه دوم تا یک هفته و در مرتبه سوم تا دو هفته تعطیل می‌شوند و تا یک سال از کلیه امتیازات تخفیفات و معافیت اعطایی از جمله معافیت‌های مالیاتی محروم می‌شوند.»

ج - «افراد مشهور علاوه بر اعمال جریمه به محرومیت

از فعالیت حرفه‌ای و فعالیت در فضای مجازی به مدت سه ماه تا یک سال محکوم می‌شوند در صورت تکرار به مجازات درجه شش محکوم می‌شوند.»

د - «اشخاصی که در فضای مجازی مبادرت به تبلیغ علیه حجاب کنند در مرتبه اول علاوه بر حذف صفحه یا صفحات مجازی یا پایگاه اطلاع‌رسانی به آنان تذکر می‌دهند در مرتبه دوم علاوه بر محرومیت از هر گونه فعالیت در فضای مجازی به مدت سه ماه تا شش ماه وی را معادل حداکثر جزای نقدی درجه پنج جریمه می‌کنند.»

ه - با اینکه ادعای قوه قضاییه این است که در این لایحه از بی‌حجابی «جرم‌زدایی» شده و تنها به عنوان «تخلف» در نظر گرفته شده است اما بر اساس آخرین متن منتشر شده این لایحه مجازات‌های سنگینی از جمله «حبس بیش از پنج تا ده سال» یا «جزای نقدی تا ۳۶ میلیون تومان» برای کسانی تعیین شده که از پذیرش حجاب اجباری سر باز می‌زنند.

و - «موضوع عفاف و حجاب یکی از ملاک‌های استخدام در دستگاه‌های دولتی و غیر دولتی قرار می‌گیرد» و در مورد «آموزش و پرورش هم آمده که بحث عفاف و حجاب به صورت استمراری در مراحل ارزشیابی نیز مورد توجه قرار گیرد.»

ز - برای «فروشگاه‌هایی که به صورت شبکه‌ای اقدام به فروش محصولات می‌کنند که ترویج چهار عنوان مجرمانه ذکر شده را داشته باشد تا سقف ۱۰ درصد سود سالیانه این فروشگاه‌ها به عنوان جریمه برایشان در نظر گرفته می‌شود.»*

پایان

رنگین کمان قومیتی و جنسیتی و مذهبی این سیستم آپارتایدی جنسیتی و قومیتی و مذهبی به کار گرفته شده است) امکان دستیابی به دموکراسی مشارکتی فراگیر و سراسری در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد.»

ما بر این باوریم که تا زمانی که توسط تحول عظیم فرهنگی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «اصل خودرهای» و «خود جنبشی» در وجدان اجتماعی مردم ایران بدل به یک باور عمومی نکنیم، جامعه مدنی جنبشی فراگیر دینامیک چه در جبهه آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و چه در جبهه برابری طلب اردوگاه عظیم نیروی کار تولیدی و خدماتی اعم از کارگری و کارمندی مادیت پیدا نمی کند. کنشگران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۷ سال گذشته بر این باور بوده اند که آنچنانکه «بدون رهایی زن ایرانی از اسارت فرهنگی و اجتماعی سیاسی و اقتصادی، دموکراسی در جامعه بزرگ ایران نمی تواند نهادینه بشود» و آنچنانکه «جدای از جنبش دموکراسی خواهی و ضد آپارتاید جنسیتی و جنبش

ما در طول ۴۴ سال گذشته حیات برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (چه در فرایند عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فرایند افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران، با تاسی از آموزه های معلم کبیرمان شریعتی) بر این باوریم بوده و هستیم که «وجود روحانیت حوزه های فقهاتی به عنوان الیگارش قدرت از انقلاب ۵۷ باعث گردیده که این الیگارش قدرت برای اولین بار در تاریخ حیات روحانیت شیعه (که از قرن چهارم آل بویه الی الان می باشد) بر سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم بشود». لذا به همین دلیل بوده است که در طول ۴۴ سال گذشته، شعار «اسلام منهای روحانیت» شریعتی در راستای مبارزه رهایی بخش مردم ایران، به عنوان کلید رمز موفقیت استراتژی مبارزه آزادی خواهانه و برابری طلبانه مردم ایران تعریف کرده ایم؛ و پیوسته و علی الدوام بر این باور بوده ایم که (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی تاکید می کرد) بدون دستیابی «به اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای فقه و فقاقت، امکان تحقق نجات اسلام قبل از مسلمین مادیت پیدا نمی کند.»

یادآوری می کنیم که آنچنانکه قبلاً هم اشاره کرده ایم، «اسلام منهای روحانیت به معنای اسلام منهای متولیان رسمی و اسلام منهای قرائت رسمی از دین نیز می باشد» لذا به همین دلیل است که «تنها با نفی قرائت رسمی از دین و نفی متولیان رسمی دین است که شرایط برای پلورالیسم دینی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران فراهم می گردد» اضافه کنیم که (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس «علی بنیانگزار وحدت» در سال ۱۳۴۸ مطرح کرده است) «بدون تحقق پلورالیسم دینی در جامعه امکان تحقق دموکراسی در جامعه وجود ندارد» علی ایحال در همین رابطه است که از نظر شریعتی «تنها از طریق تحقق اسلام منهای روحانیت است که می توان به نفی قرائت رسمی از اسلام و نفی متولیان رسمی از اسلام در جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنیم» و همچنین تنها از طریق «نفی متولیان رسمی دین و نفی قرائت رسمی دین است که می توانیم به پلورالیسم دینی و مذهبی و فرهنگی در جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنیم و تنها از طریق پلورالیسم مذهبی و فرهنگی در جامعه ایران است که می توان به شرایط ذهنی جهت دموکراتیزاسیون کردن جامعه ایران دست پیدا کنیم.»

ما بر این باوریم که «بدون مبارزه با سیستم تو در توی آپارتایدی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر جامعه ایران (که در طول ۴۴ سال گذشته توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به عنوان بستر نهادینه کردن حاکمیت توتالیتاریسمی خود بر جامعه

برابری طلبی زن و مرد، رهائی زن ایرانی امکان‌پذیر نمی‌باشد» همچنین پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «حق آزادی در انتخاب نوع پوشش برای زنان ایران در چارچوب دموکراسی و برابری حق زن و مرد امکان‌پذیر است نه به صورت امری مکانیکی توسط کشف حجاب رضاخانی». عنایت داشته باشیم که بزرگ‌ترین آفت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۴۴ سال گذشته برای جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران عبارت بوده است از اینکه:

اولاً این رژیم «مشروعیت حکومتی که باید از زمین توسط رأی و انتخاب مردم تعیین بشود به آسمان انتقال می‌دهند» و برای حاکمیت غاصبانه خودشان، از قبل «مشروعیتی آسمانی تعریف کرده‌اند و هیچگونه حق و حقوقی برای مردم نگون‌بخت ایران در این رابطه قائل نیستند».

ثانیاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۴ سال گذشته هیچگونه حق و حقوقی برای مردم ایران در راستای «تعیین سرنوشت خودشان قائل نیستند»؛ زیرا در تحلیل نهائی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «تمامی مردم ایران را صغار می‌دانند» و آنچنانکه خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود می‌گوید، «تنها روحانیت یا به بیان او فقهای حوزه‌های فقهاتی هستند که حق ولایت بر مردم ایران دارند» و باز آنچنانکه خمینی در نظریه استبدادساز ولایت فقیه خود مطرح می‌کند «مشروعیت مدیریت تمامی امور تنها با رأی ولی فقیه تعیین می‌شود».

ثالثاً از آفت‌های مهم دیگری که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۴۴ سال گذشته برای جامعه نگون‌بخت ایران به همراه داشته است، «ناکارآمدی مدیران در چارچوب مدیریت محصور شده در روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی می‌باشد». کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باورند که آنچنانکه «بدون رادیکالیزه و تعمیق دموکراسی سه مؤلفه‌ای امکان تحقق سوسیالیسم جامعه‌محور (به صورتی که شریعتی می‌گوید، نه سوسیالیسم طبقه‌محور آنچنانکه کارل مارکس مطرح

می‌کند و نه سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی) وجود ندارد» تعمیق و رادیکالیزه کردن دموکراسی در جامعه هم «بدون تکیه بر عدالت اجتماعی در محورهای مختلف عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت آموزشی و غیره هم این امر امکان‌پذیر نمی‌باشد» بدون تردید «پیوند آزادی و دموکراسی با عدالت اجتماعی هم در این رابطه قابل تبیین می‌باشد» چراکه «مردم و جامعه هم نان می‌خواهند و هم آزادی» لذا به همین دلیل است که شریعتی می‌گوید «هرگز نمی‌توان به بهانه آزادی نان را از مردم گرفت و نمی‌توان به بهانه نان مردم را از آزادی محروم کرد».

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور است که «کرامت انسانی (آنچنانکه قرآن در آیه ۷۰ سوره الاسراء مطرح می‌کند) تنها بر پایه آزادی به عنوان عنصر مرکزی پاسداشت کرامت انسانی امکان‌پذیر می‌باشد» بنابراین «تا زمانی که همه مردم ایران در اندیشه و بیان و تشکل و غیره آزاد نباشند، کرامت انسانی معنی ندارد» علی‌هذا در این رابطه است که در طول ۴۷ سال گذشته پیوند «میان آزادی و برابری بر پایه جایگاه انسانی تعریف کرده‌ایم» و همچنین در این رابطه است که شریعتی هم سوسیالیسم و هم سرمایه‌داری در چارچوب رابطه انسانی آنها تعریف می‌کند و می‌گوید:

«سوسیالیسم برای ما تنها یک سیستم توزیع نیست یک فلسفه زندگی است و اختلافش با سرمایه‌داری در شکل نیست در محتواست. سخن از دو نوع انسان است که در فطرت با هم متضاد هستند» (م. آ - ج ۱۰ - ص ۹). باز به همین دلیل است که او «مناسبات سرمایه‌داری را به عنوان بزرگترین دشمن بشر تعریف می‌کند و تفاوت سوسیالیسم جامعه‌محور مورد نظر خودش را با سوسیالیسم طبقه‌محور کارل مارکس را بر پایه تفاوت رویکرد آنها نسبت به انسان تبیین می‌نماید».

در ۴۷ سال گذشته حیات درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پیوسته بر این باور بوده‌ایم

که «جوهر اصلی اندیشه‌های شریعتی و اقبال عبارت است از عدالت اجتماعی». علی ایحال، در همین رابطه است که «شاخص ما برای ارزیابی نیروهای هوادار شریعتی و اقبال رویکرد آنها نسبت به عدالت اجتماعی می‌باشد»؛ و در چارچوب «جوهر عدالت اجتماعی اقبال و شریعتی است که ما دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را توزیع دموکراتیک و اجتماعی و عادلانه قدرت و ثروت و اطلاعات به صورت علی السویه برای همه مردم تعریف می‌کنیم.»

باز در همین رابطه است که ما بر این باوریم که «لیبرالیسم اقتصادی و نئولیبرالیسم و نئوکنسرواتیسم و نابرای‌ها و شکاف طبقاتی و حکومت‌های استبدادی توتالیتار و پوپولیستی همه و همه از آفت‌های تحمیلی مناسبات سرمایه‌داری بر بشریت می‌باشد.»

باری، ما بر این باوریم که «بدون دستیابی به حقوق برابر زن و مرد، در کادر عدالت اجتماعی، زن جامعه ایران نمی‌تواند آزادی و رهائی خودش را در جامعه نهادینه کند» و البته لازمه انجام این مهم «نهادینه شدن فرهنگ دموکراسی در جامعه ایران است» که معنای دیگر این حرف آن است که در رویکرد ما «رهائی زن ایرانی قبل از همه یک امر فرهنگی و اجتماعی است» یعنی تا زمانی که «به صورت فرهنگی و اجتماعی موضوع رهائی زن در جامعه ایران نهادینه نشود، آزادی زن ایرانی نمی‌تواند در جامعه ایران نهادینه بشود» بنابراین، بدین ترتیب است که می‌توانیم داور می‌کنیم که «تنها با تغییر سیاسی و دولت و حکومت نمی‌توانیم در جامعه بزرگ ایران به دموکراسی و آزادی و عدالت اجتماعی دست پیدا کنیم»؛ به بیان دیگر «قبل از همه دموکراسی و آزادی و عدالت اجتماعی باید به صورت فرهنگ درآوریم و بعداً با ورود این فرهنگ به وجدان اجتماعی است که این فرهنگ به صورت نهادسازی مادیت پیدا می‌کند.»

کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باورند که «دموکراسی به عنوان یک نظام سیاسی که استوار بر یک نظام اجتماعی باشد» در تحلیل نهائی یعنی

«حکومت مردم به دست مردم و در خدمت مردم» و در راستای دستیابی به دموکراسی با این شکل و صورت است که:

اولاً معتقد به «تقدم دموکراسی اجتماعی بر دموکراسی سیاسی هستیم» و برای دستیابی به «تقدم دموکراسی اجتماعی بر دموکراسی سیاسی معتقد به دموکراتیزاسیون کردن جامعه توسط فرهنگ دموکراتیک هستیم.»

ثانیاً معتقد به «تقدم فرهنگ‌سازی نسبت به نهادسازی دموکراتیک در جامعه هستیم.»

ثالثاً در راستای «دموکراتیزه کردن فرهنگ جامعه ایران معتقد به بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی (در ادامه حرکت اقبال و شریعتی) هستیم.»

رابعاً در خصوص «نهادسازی (در فرایند پسا فرهنگ‌سازی) در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی» قبل از همه معتقد به «نهادسازی بر مبنای جامعه مدنی جنبشی فراگیر و سراسری مبتنی بر جنبش‌های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری یا اقشار میانی و چه در جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه عظیم نیروی کار (تولیدی و خدماتی اعم از کارگری و کارمندی) می‌باشیم»؛ و در این رابطه بر این باوریم که «بدون تحقق جامعه مدنی جنبشی دینامیک فراگیر و سراسری هر گونه نهادسازی در راستای دستیابی به دموکراسی دینامیک سه مؤلفه‌ای امری سترون می‌باشد» چراکه «در خلاء جامعه مدنی جنبشی دینامیک سراسری، هر گونه نهادسازی برای دموکراسی صورت استاتیک تکوین یافته از بالا دارد که دارای جوهر و شکل دموکراسی لیبرالیستی سرمایه‌داری می‌باشد.»*

ادامه دارد

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

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

و ضد استعماری» و «پیوند افقی با جنبش‌های رهائی‌بخش گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران می‌باشد؛ زیرا در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «پیشگامان و کنش‌گران هرگز به صورت انسان‌های یکدست و ایدئولوژیک تعریف نمی‌شوند». عنایت داشته باشیم که در تحلیل نهائی، در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته) دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «یک جنبش دموکراتیک است» که «به تمامی حرکت‌های مستقل اجتماعی (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) اهمیت می‌دهد» و فی نفسه «هیچ جنبشی را مطلق نمی‌کند» و معتقد است که «خود گروه‌های اجتماعی باید در عرصه پراکسیس سیاسی و اجتماعی و صنفی، جایگاه برتر

ثالثاً آنچنانکه فوقاً هم به اشاره مطرح کردیم، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۷ سال گذشته (از آغاز الی الان) جهت تعیین مصداق مشخص و کنکرت گروه‌های مشمول «ترم مستضعفین» در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، بر تقسیم بزرگ بین «مستضعفین بالنده» و «مستضعفین میرنده» در جامعه بزرگ ایران با شاخص «حامیان رژیم» و «مخالفین رژیم» و شاخص «کنش‌گران خیزشی» و «کنش‌گران جنبشی» و شاخص «خودآگاهی» و «فقدان خودآگاهی» تکیه داشته است و در این چارچوب، پیوسته و علی‌الدوام به بازتعریف گروه‌های مستضعفین در جامعه ایران پرداخته‌ایم و در ۴۷ سال گذشته «تنها از مستضعفین بالنده به عنوان کنش‌گران جنبش‌های دینامیک خودجوش خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جناح‌های درون قدرت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور (از راست راست تا چپ چپ) چه در جبهه آزادی‌خواهانه اقشار میانی جامعه بزرگ ایران و چه در جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه عظیم نیروی کار (اعم از کارگری و کارمندی) حمایت کرده‌ایم» و فقط و فقط آنها را مصداق اجتماعی و سیاسی و طبقاتی مستضعفین بالنده جامعه ایران دانسته‌ایم؛ و همچنین در این رابطه بوده است که (در ۴۷ سال گذشته) در کادر گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران کنش‌گران پیشگام موظف بوده‌اند، نباید «رویکرد پوپولیستی یا توده‌پروری» و «رویکرد اکونومیستی یا کارگرپرستی داشته باشند»؛ زیرا «توده‌پروری و کارگرپرستی با راهبری (نه رهبری) جنبش‌های دینامیک مطالباتی صنفی و مدنی و سیاسی که موضوع کار پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌باشد، تفاوتی از فرش تا عرش دارد.»

در این رابطه بوده است که در ۴۷ سال گذشته، در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «منشاء طبقاتی اردوگاه عظیم نیروی کار (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) داشتن برای پیشگامان امری اجباری و ضروری نبوده است» شرط لازم برای پیشگامان «خودآگاهی آنها به دانش رهائی‌بخش» (اردوگاه عظیم نیروی کار و جامعه بزرگ ایران) بوده است و همچنین «انجام پراکسیس سیاسی - اجتماعی، ضد استثماری و ضد استبدادی

مهم‌ترین وظیفه میدانی پیشگامان «شرکت در مبارزات افقی مطالباتی سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی جنبش‌های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین می‌باشد»

خود را تعریف بکنند» نه «توسط قطار تاریخ» آنچنانکه مارکسیست‌ها در ۱۵۰ سال گذشته، ساز خود را توسط آن کوک کرده‌اند.

سی و یکم اینکه - در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته) تنها جامعه مدنی جنبشی دینامیک سراسری نهادینه شده (خودجوش خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین) می‌تواند (برای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) «دموکراسی» به ارمغان بیاورد. لذا در این رابطه بوده است که در ۴۷ سال گذشته پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده‌ایم که اگر در جامعه بزرگ ایران «جامعه مدنی جنبشی فراگیر نهادینه نشود» اگر صدها حکومت هم بروند و بیایند، نمی‌توانند برای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «دموکراسی» بیاورند، بنابراین، بدین ترتیب است که در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران این «شوراهای دینامیک و دموکراتیک سراسری و فراگیر» (خودجوش خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین) هستند که می‌توانند «زیرساخت دموکراسی مشارکتی و یا دموکراسی مستقیم در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بشوند» و در خلاء آن‌ها «هرگز امکان معماری دموکراسی مستقیم و مشارکتی» در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران وجود ندارد.

بیافزائیم که در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (با تاسی از اندیشه‌های معلم کبیرمان شریعتی) دموکراسی «بدون برابری» امکان‌پذیر نیست و برابری «بدون اجتماعی کردن منابع قدرت سه مؤلفه‌ای» (سیاسی و اقتصادی و اطلاعاتی)

در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «سوسیالیسم و دموکراسی تنها دو سیستم توزیع قدرت و ثروت و اطلاعات نیستند» بلکه (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید) «سوسیالیسم و دموکراسی برای ما یک نوع فلسفه زندگی است»

امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ و «تحقق سوسیالیسم و دموکراسی سه مؤلفه‌ای» در جامعه، در گرو «اجتماعی کردن» سه مؤلفه قدرت است. معنای دیگر این حرف آن است که «تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در گرو پخش علی‌السویه قدرت در تمامی سطوح جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد»؛ زیرا دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای هرگز از «بالا» ساخته نمی‌شود، بلکه تنها از «پائین» و در بستر جامعه مدنی جنبشی دموکراتیک و دینامیک شکل می‌گیرد و نهادینه می‌شود.

سی و دوم اینکه - در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «سوسیالیسم و دموکراسی تنها دو سیستم توزیع قدرت و ثروت و اطلاعات نیستند» بلکه (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید) «سوسیالیسم و دموکراسی برای ما یک نوع فلسفه زندگی است» که «اختلاف این فلسفه زندگی با فلسفه زندگی در کادر مناسبات سرمایه‌داری، در شکل نیست» بلکه در «جوهر و محتوا است»؛ زیرا سخن از «دو نوع انسان» است که «از ریشه و جهت با هم در تضادند» بنابراین، بدین ترتیب است که باید بگوئیم که در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «حقوق بشر» جزء لایتجزای دموکراسی و سوسیالیسم یا دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌باشد.

سی و سوم اینکه - در چارچوب گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته) پیشگامان باید پیوسته و علی‌الدوام «از مسیر مبارزه افقی جنبشی» (نه «مبارزه عمودی سازمانی و حزبی») توسط «شرکت در راهبری» (نه «شرکت در رهبری») «مبارزات افقی مطالباتی» (صنفی و مدنی و سیاسی) «جنبش‌های دینامیک» (خودجوش، خودسازمانده و خودرهبر درون‌زای تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج

از کشور (از راست راست تا چپ چپ) بتوانند رسالت تاریخی و اجتماعی و سیاسی خود را به انجام برسانند؛ نه از طریق «کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی توسط سازمان سازی و حزب سازی از بالا و تکیه بر رویکرد فشار از پائین برای بالا بردن قدرت چانه زنی خود در عرصه تقسیم باز تقسیم بالائی های قدرت» بدون تردید، «تنها از این طریق است» که پیشگامان می توانند به صورت استراتژیک «توسط توانمندسازی شهروندان» (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) و «نهادسازی دموکراتیک و دینامیک از پائین» در بستر «خود جنبش های افقی» جامعه، برای «افزایش اقتدار جامعه مدنی جنبشی» دینامیک و دموکراتیک فراگیر و سراسری گام بردارند.

بدین ترتیب است که می توانیم نتیجه گیری کنیم که در چارچوب گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران و در بستر استراتژی آگاهی بخش آن (در ۴۷ سال گذشته) مهم ترین وظیفه میدانی پیشگامان «شرکت در مبارزات افقی مطالباتی سه مؤلفه ای صنفی و مدنی و سیاسی جنبش های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر درون زای تکوین یافته از پائین می باشد»؛ و هاکذا، در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (برعکس اپوزیسیون سرنگون طلب خارج نشین که تلاش می کنند با «حمایت از گسترش حرکت های اعتراضی خیزشی، متمیزه و بی سر»، آن ها را «جایگزین جنبش های دینامیک» خودسازمانده و خودرهبر درون زای تکوین یافته از پائین بکنند) در ۴۷ سال گذشته، هرگز وقوع خیزش های متمیزه و بی سر، «نشانه ارتقاء آگاهی و سازمان یابی» حرکت های اجتماعی و سیاسی مردم ایران ندانسته ایم؛ زیرا در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته) «تحول ساختاری همه جانبه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، تنها بر پایه جنبش افقی و پراکسیس سیاسی پائینی های قدرت شکل می گیرد، نه

بر پایه کار ذهنی مجرد و انتزاعی بیرون از جنبش های دینامیک اجتماعی.»

بیافزائیم که در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته) پیوسته و علی الدوام این باور وجود داشته است که «آگاهی های سیاسی و طبقاتی و اجتماعی از درون خود جنبش های دینامیک (خودجوش خودسازمانده و مستقل و خودرهبر درون زای تکوین یافته از پائین) بوجود می آیند نه از بیرون از آنها به صورت مجرد و انتزاعی». معنای دیگر این حرف آن است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته) اعتقادی به ورود آگاهی «به خود آگاهی کنش گران» جنبش های دینامیک اجتماعی «از طریق نخبه های بیرون از این جنبش ها ندارد»؛ به بیان دیگر، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۷ سال گذشته) پیوسته و علی الدوام معتقد به اصل «خود رهائی» مستضعفین بالنده جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بوده است و «رهائی اردوگاه عظیم نیروی کار جامعه ایران (اعم از کارگری و کارمندی) هم تنها به دست خودشان امکان پذیر می داند.»*

ادامه دارد

لازم به ذکر است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۶ سال گذشته (از سال ۱۳۵۵ تا به امروز چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) پیوسته و علی‌الدوام بر این باور بوده است که «بازسازی تطبیقی نظری و عملی جنبش روشنگری شریعتی و اقبال برای ما به مثابه مقدمه بازسازی تطبیقی عملی و نظری خود جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد» بنابراین، از اینجا است که باید بگوئیم که کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در هر مرحله‌ای که به نقد عملی و نظری و بازسازی حرکت خود می‌پردازند، باید پیش از آن در این رابطه به بازسازی و واری و نقد و انتقاد تطبیقی (نه دگماتیستی و نه انطباقی) عمل و نظر شریعتی و اقبال بپردازند، زیر بدون تردید بحران‌های تئوریک و استراتژی و حتی تشکیلاتی ما، ریشه در همان منابع آبشخوری عملی و نظری اقبال و شریعتی پیدا می‌کنند.

باری، در یک نگاه کلی می‌توانیم تمامی نقد و انتقادهایی که در طول بیش از نیم قرن گذشته (از زاویه راست راست تا چپ چپ) که بر عمل و نظر معلمان کبیرمان اقبال و به خصوص شریعتی صورت گرفته است، می‌توانیم به سه دسته تقسیم بکنیم:

۱- نقد و انتقادهای دگماتیستی.

۲- نقد و انتقادهای انطباقی.

۳- نقد و انتقادهای تطبیقی.

منظور از «نقد و انتقادهای دگماتیستی» اشاره به آن دسته از نقد و انتقادهای سلبی است (نه ایجابی) که در طول بیش از نیم قرن اخیر در چارچوب اسلام دگماتیستی فقه‌ای و روایتی و ولایتی، اسلام دگماتیست کلامی اشعری‌گری، اسلام دگماتیست صوفیانه فردگرا و دنیاگرایز و جامعه‌گرایز و اختیارستیز اشعری‌گری، اسلام دگماتیست فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی به اندیشه‌های شریعتی و اقبال شده است» و اما در خصوص نقد انتقادهای انطباقی منظور «آن دسته از نقد و انتقادهایی است که ناقدین با رویکرد انطباقی، چه به صورت سلبی و چه به صورت ایجابی، در کادر مقایسه بین اندیشه‌های معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی، با اندیشه‌های وارداتی حاصل انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه و انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه، در طول بیش از نیم قرن گذشته تلاش کرده‌اند تا به خصوص اندیشه‌های شریعتی را با رویکرد لیبرالیستی و سوسیالیسم حزب - دولتی و چریک‌گرایی رژی دبره‌ای و غیره نقد نمایند». لازم به ذکر است که سیل عظیم رویکرد

نقد انطباقی به اندیشه‌های به خصوص شریعتی در عرصه عمل و نظر همچنان توسط خارج‌نشین‌های به اصطلاح ایرانی از راست راست تا چپ چپ ادامه دارد. در خصوص نقد و انتقادهای تطبیقی به عمل و نظر شریعتی و اقبال منظور «آن دسته از نقد و انتقادهای ایجابی (نه سلبی) می‌باشد که ناقدین آن نه تنها عمل و نظر اقبال و شریعتی را غیر قابل نقد و غیر قابل واری واری نمی‌دانند و نه تنها ناقدین تطبیقی، عمل و نظر اقبال و شریعتی مجرد از روند عینی تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نقد نمی‌کنند و نه تنها این ناقدین تطبیقی خودشان در پیوند دائمی با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی زمان قرار دارند و در بستر تلاش دائمی با واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی زمان و مکان خود است که آنها به عنوان یک نیاز و ضرورت به نقد و بازسازی تطبیقی اندیشه‌های اقبال و شریعتی می‌پردازند (نه از موضع هویت‌طلبی و کسب هویت و حافظه تاریخی برای حرکت خود و نه از موضع شکم‌سیری و بی‌نیازی و خالی نبودن عریضه) بلکه تنها و تنها برای اینکه این ناقدین تطبیقی و ایجابی، هرگز و هرگز انتقاد را برای انتقاد تعریف نمی‌کنند و فقط انتقاد را برای بازسازی تطبیقی نظر و عمل خود

و برای رفتن و برای کمال بخشیدن به اندیشه‌های خودشان و اقبال و شریعتی و از همه مهمتر اینکه نقدهای این ناقدین تطبیقی، در راستای حل بحران مزمن فرهنگی و مذهبی و سیاسی جامعه بزرگ ایران به خصوص در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است، همان بحران‌هایی که جامعه بزرگ ایران را امروز به مرز فروپاشی فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی کشانیده است».

از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «تازمانی که تلاش مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران (چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط جدید و چه در جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه عظیم کار و زحمت) در راستای رهایی از بیدادگری و بهره‌کشی ادامه دارد و تازمانی که این مستضعفین بالنده به توانائی‌های خودشان امید و اعتماد دارند و برای ساختن دنیائی بهتر و قابل تحمل‌تر مبارزه می‌کنند، پرچم اندیشه‌های شریعتی و اقبال باید توسط کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین بالنده ایران در اهتزاز بماند» بنابراین طبیعی است که «در این شرایط خودویژه تندپیچ تاریخی جامعه بزرگ ایران، اندیشه‌های شریعتی پرچم عصیان و جسارت و اعتماد به نفس کنش‌گران جامعه مدنی جنبشی و خیزشی مستضعفین بالنده جامعه بزرگ ایران در عرصه‌های صنفی و مدنی و سیاسی و به خصوص جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک و تکوین یافته از پائین) اعم از جنبش معلمان، جنبش کارگران، جنبش زنان، جنبش دانشجویان، جنبش مزدبگیران تا جنبش حاشیه‌نشینان و اقلیت‌های قومی و مذهبی بشود»؛ زیرا «اندیشه‌های شریعتی و اقبال هرگز به نام ضرورت تاریخی و اجتماعی انسان‌ها را فرا نمی‌خوانند که برای رسیدن به هدف سر تسلیم به قدرت‌های باطل زر و زور و تزویر حاکم فرود بیاورند و رهایی خود را در چارچوب لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم فلسفی، لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم اخلاقی تعریف بکنند.»

ششم - اگرچه درک هواداران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی از اندیشه‌های شریعتی در فرایند پسا بسته

شدن حسینییه ارشاد و پسا دستگیری و زندان شریعتی (توسط ساواک رژیم استبدادی و کودتائی پهلوی) و در فرایند پسا ممات شریعتی (در خرداد ۵۶) و به خصوص در پروسه تکوین جنبش ضد استبدادی سال‌های ۵۶ - ۵۷ جامعه بزرگ ایران یک درک احساسی و سطحی بوده است، ولی در طول ۴۳ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، به مرور زمان با غربال شدن هواداران شریعتی در سه دسته هواداران دگماتیستی شریعتی (که جذب دستگاه ارتجاعی و قدرت حاکم شدند) و هواداران انطباقی شریعتی (که جذب جریان‌های سیاسی و در رأس آنها سازمان مجاهدین خلق شدند) و هواداران تطبیقی اندیشه‌های شریعتی (که از خرداد ۱۳۵۵ الی الان، با بنیانگذاری جریان پیشگامان مستضعفین ایران به دنبال بازسازی حرکت اقبال و شریعتی در فرایند جدید جامعه‌سازانه جنبشی می‌باشند) این درک سطحی و احساسی و شوری هواداران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی وارد ریل جدیدی از تکامل و تعمیق خود شده است. البته آفت و آسیبی که در این فرایند دامن هواداران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی گرفته است، برخورد اکלקتیویته‌ای یا تک مؤلفه‌ای کردن با رویکرد سه مؤلفه‌ای شریعتی در عرصه اسلامیات و اجتماعیات و کویریات است که قبلاً در این رابطه سخن به قدر کافی گفته‌ایم و نیاز به تکرار مجدد آنها نمی‌باشد.

خلاصه اینکه «خطری که در شرایط فعلی این برخورد تک مؤلفه‌ای (به اندیشه‌های شریعتی توسط هواداران اندیشه‌های شریعتی) کنش‌گران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی را تهدید می‌نماید، بازتولید رویکرد انطباقی و دگماتیستی گذشته در برداشت و فهم اندیشه‌های شریعتی توسط آنها می‌باشد». لازم به ذکر است که «اندیشه‌های اقبال و شریعتی تنها در زمانی می‌توانند جوهر دینامیک و تطبیقی و دیالکتیکی خود را حفظ نمایند که به صورت یک واحد در نظر گرفته شوند و بخش‌های مختلف آن به خصوص سه بخش اسلامیات و اجتماعیات و کویریات آن‌ها در پیوند ارگانیک با یکدیگر قرار بگیرند» و از اینجا است که باید بگوئیم برای اینکه بتوانیم «اسلام دینامیک و تطبیقی

مبتنی بر دیالکتیک فلسفی و اجتماعی و تاریخی اقبال و شریعتی را با اسلام‌های انطباقی و دگماتیستی حداقل سه قرن نوزدهم و بیستم و بیست و یکم مرزبندی بکنیم و به خصوص در این شرایط حساس تاریخی بتوانیم با اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی و اسلام دگماتیست صوفیانه فردگرا و جامعه‌گریز و دنیاگریز اشعری‌گری و اسلام دگماتیست فلسفی یونانی‌زده ارسطوئی و افلاطونی مرزبندی نمائیم، باید اندیشه‌ها و اسلام شریعتی و اقبال را به صورت یک کل و یک واحد ارگانیک در نظر بگیریم، نه صورتی تکه تکه شده و اکلکتیویته». تنها در این صورت است که می‌توانیم دآوری کنیم که «اندیشه‌های معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی در قرن بیست و یکم کهنه نمی‌شوند و در عرصه واقعیت‌های جهان امروز می‌توانند دارای حیات سیاسی، اجتماعی و تاریخی بشوند».

هفتم - سوسیالیسم دموکراسی سه مؤلفه‌ای (توزیع عادلانه و دموکراتیک و اجتماعی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات با نفی سلبی و ایجابی صاحبان قدرت زر و زور و تزویر و استثمار و استبداد و استعمار) مورد اعتقاد شریعتی «به دلیل اینکه یک سوسیالیسم و یک دموکراسی جامعه‌محور و جنبشی می‌باشد، ضرورتاً یک سوسیالیسم دموکراتیک است؛ زیرا اگر این دموکراسی و این سوسیالیسم تنها با دستیابی جامعه مدنی جنبشی به قدرت سیاسی می‌تواند واقعیت پیدا کند، تکامل و پیروزی جامعه مدنی جنبشی و شورائی (خودجوش و جامعه‌محور و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک و تکوین یافته از پائین) بدون دموکراسی قابل تصور نیست» بنابراین، در همین رابطه است که باید بگوئیم که در جامعه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، با رویکرد اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی، صرفاً بر براندازی مناسبات سرمایه‌داری تکیه نمی‌شود، بلکه اساساً به موازات آن بر ضرورت جایگزین شدن تصمیمات آگاهانه مردم به جای آن مناسبات سرمایه‌داری هم تکیه می‌گردد.

هشتم - برعکس آنچه که مخالفین لیبرال‌گرای شریعتی

مطرح می‌کنند، «شریعتی نه تنها با آزادی‌های فردی مخالف نیست، بلکه برعکس برای معنای واقعی بخشیدن به آزادی‌های فردی است که او خواهان تحکیم و تعمیق و گسترش دموکراسی سه مؤلفه‌ای (در بستر مبارزه سلبی و ایجابی، با سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم، یا نفی مناسبات استثمار و استبدادی و استثمار) و تبدیل آن به دموکراسی جامع می‌باشد». به بیان دیگر، «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی (توزیع عادلانه و اجتماعی و دموکراتیک قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات در بستر مبارزه با سه مؤلفه قدرت حاکم یعنی زر و زور و تزویر در مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و وابسته و فقهاتی حاکم و نفی سلبی و ایجابی مناسبات استثمار و استبدادی و استثمار) به حوزه سیاسی صرف محصور نمی‌ماند، بلکه بیش از حوزه سیاسی، حوزه اقتصادی و حوزه اجتماعی نیز به صورت فراگیر در بر می‌گیرد»؛ و این کاملاً برعکس رویکرد لیبرال‌گرای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی است (که شریعتی و اقبال در تمامی دوران حیات سیاسی خود آنها را به چالش کشیده‌اند) زیرا هر چند که لیبرالیسم بر آزادی‌های فردی تأکید می‌کند، اما به دلیل اینکه از دموکراتیزاسیون کامل در جامعه وحشت دارد و با تعمیق عمودی دموکراسی سیاسی به دموکراسی جامع یا دموکراسی انتگرال و یا دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی و یا توزیع عادلانه و دموکراتیک و اجتماعی قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعات مخالفند، ناچار لیبرالیسم حتی با عمومیت یافتن آزادی‌های فردی در زندگی واقعی یعنی با برقراری فرصت‌های برابر برای همه شهروندان جامعه به صورت علی‌السویه جهت برخورداری واقعی از آن آزادی‌های فردی هم در حوزه قانونی و نظری و واقعی مخالفت می‌ورزد.*

ادامه دارد

جنبش زنان ایران در مسیر رهائی

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

چه چالش‌هایی پیش روی دارد؟

معضلات به جا مانده از رژیم مطلقه فقهاتی (مثل معضل اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره) وجود ندارد.

خلاصه اینکه، در شرایط امروز جامعه ایران «عدالت و دموکراسی در گرو رهائی دو مؤلفه‌ای زن ایرانی از ستم‌های مضاعف تحمیلی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد»؛ زیرا با «رهائی زن ایرانی از ستم‌های مضاعف و آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم است که بسترها جهت مشارکت همه جانبه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی برای نیمی از جمعیت ایران (زنان) فراهم می‌گردد و تنها با آزاد شدن پتانسیل عظیم نیمی از جمعیت ایران (زنان) است که شرایط برای تحقق عدالت در بستر دموکراسی یا دموکراسی سه مؤلفه‌ای (اقتصادی و اجتماعی و سیاسی) یا اجتماعی شدن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت

خامسا لازم به ذکر است که «رهائی کامل از ستم‌های مضاعف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و آپارتاید جنسیتی جامعه زنان ایران تنها در راستای دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن مؤلفه‌های قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی که وجه سلبی آن آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت همان مبارزه با مثلث زر و زور و تزویر می‌باشد و وجه ایجابی آن باز همچنانکه شریعتی در کنفرانس «قاسطین، مارقین و ناکثین» تعریف می‌کند همان «آگاهی، آزادی و برابری» می‌باشد) قابل تعریف می‌باشد». به بیان بهتر اگر به دنبال دموکراسی سه مؤلفه‌ای (دموکراسی اجتماعی و دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی) در جامعه ایران هستیم، باید پروسه دموکراسی سه مؤلفه‌ای را در جامعه امروز ایران از مسیر رهائی زن ایرانی از ستم‌های مضاعف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و از آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی شروع بکنیم؛ و همچنین اگر به دنبال سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای (سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم اجتماعی و سوسیالیسم سیاسی) در جامعه ایران هستیم، باید پروسه سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای را در جامعه امروز ایران از مسیر رهائی زن ایرانی از ستم‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و از آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر زنان ایرانی شروع بکنیم؛ و اگر به دنبال سوسیالیسم مولود و سنتز دموکراسی سه مؤلفه‌ای (دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن مؤلفه‌های قدرت سیاسی قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی) هستیم، باز باید پروسه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را در جامعه امروز ایران از مسیر رهائی زن ایرانی از ستم‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و از آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر زن ایرانی شروع بکنیم. صد البته و هزار البته این همه مولود آن می‌باشد که در رأس همه مسائل و معضلات ملی امروز جامعه ایران (که در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دپو شده است) مسئله آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی بر زن ایرانی می‌باشد که در نظام آلترناتیوی و یا نظام جایگزینی بدون حل این معضل امکان حل دیگر

اجتماعی فراهم می‌گردد. البته باید توجه داشته باشیم که رابطه مشارکت اجتماعی و اقتصادی و سیاسی زن ایرانی، با رهائی او از ستم‌های مضاعف و آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، صورت دیالکتیکی دارد نه مکانیکی، به این ترتیب که هر چه مشارکت اجتماعی و اقتصادی و سیاسی زن ایرانی گسترده‌تر بشود، بسترها جهت رهائی او از ستم‌های مضاعف و آپارتاید جنسیتی بیشتر فراهم می‌گردد و برعکس هر چه بیشتر زن ایرانی در مسیر رهائی از ستم‌های مضاعف و آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقه‌ای قرار بگیرد، بسترها جهت مشارکت همه جانبه زن ایرانی در عرصه‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی بیشتر فراهم می‌گردد.

در همین رابطه می‌باشد که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در طول ۴۲ سال گذشته عمر خود (از فردای شکست انقلاب ضد استبدادی ۲۲ بهمن ۵۷ مردم ایران، الی زماننا هذا) پیوسته «جهت بسترسازی برای تحمیل پروژه زن‌ستیزانه فقه‌ای یا آپارتاید جنسیتی فقهی خود تلاش کرده است تا به محدود و محصور کردن مشارکت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی زن ایرانی بپردازد». پر پیداست که شعار: «بازگشت زن ایرانی از عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی به خانه و خانواده جهت تولید نسل بیشتر، شعاری است که از فردای انقلاب شکست خورده ۵۷ الی الان، توسط رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم به عنوان یک استراتژی درازمدت دنبال شده است» و دلیل این امر هم آن است که «رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم با طرح این شعار بیش از آنکه به دنبال حمایت از تولید نسل توسط جامعه زنان باشد، به دنبال محصور و محدود کردن عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مشارکت زن ایرانی می‌باشد». شاید بهتر باشد که در این رابطه اینچنین جمع‌بندی کنیم که «از آنجائیکه در این شرایط جامعه زنان ایران گرفتار ستم‌های مضاعف و آپارتاید جنسیتی به صورت دو مؤلفه‌ای می‌باشند، با عنایت به تفاوت این دو مؤلفه، از آنجائیکه در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بدون امحای

آپارتاید جنسیتی فقهی، امکان مبارزه همه جانبه با ستم‌های مضاعف تحمیلی توسط مشارکت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی زن ایرانی وجود ندارد، لذا این همه باعث می‌شود که در تبیین استراتژی رهائی‌بخش زن ایرانی (در این شرایط تندپیچ تاریخی و اجتماعی) بر اولویت نجات زن ایرانی از آپارتاید جنسیتی فقهی، بر نجات از ستم‌های مضاعف تحمیلی مناسبات سرمایه‌داری رانتی - نفتی - حکومتی - فقه‌ای تکیه بکنیم.»

معنای دیگر این حرف آن است که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید: «تا زمانی که اسلام منهای فقه و فقه‌ای یا اسلام منهای روحانیت (در نبرد همه جانبه تئوریک و نظری با اسلام دگماتیست و زن‌ستیز فقه‌ای و روایتی و زیارتی و ولایتی، توسط اسلام تطبیقی محمد اقبال لاهوری و شریعتی) حاصل نشود، امکان رهائی زن ایرانی از آپارتاید جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم وجود ندارد». در همین راستا است که به وضوح دیدیم که درست در شرایطی که شاه و شیخ فتوا می‌دادند که جای زنان ایران در خانه است، نه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و درست در شرایطی که سرمایه در راستای کسب سود بیشتر و ایجاد رقابت در بازار کار، نیروی کار زن ایرانی را محصور بازار کار سرمایه‌داری کرده بودند، این تنها خود زن ایرانی بوده است که پیوسته (توسط حرکت خودآگاهی‌گر و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ) به دنبال بسترسازی هر بیشتر جهت مشارکت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بوده است و همه راه‌های خود را به این رم تعریف و تفسیر می‌کرده است.

یادمان باشد که اگر در «تبیین استراتژی رهائی زن ایرانی در این شرایط بر اولویت رهائی از آپارتاید جنسیتی فقهی (نسبت به ستم‌های مضاعف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، مناسبات سرمایه‌داری رانتی -

نفی - حکومتی - فقه‌ای) تکیه کردیم، خود همین رویکرد شرایط برای هم‌گرایی لایه‌های مختلف هرم اجتماعی جامعه زنان ایران و اجتماعی و توده‌گیر شدن مبارزه رهایی زن ایرانی در جامعه بزرگ ایران فراهم می‌کند؛ و همچنین شرایط برای پیوند افقی بین جنبش زنان ایران با دیگر جنبش‌های اجتماعی مطالبه‌محور (خودآگاهی‌گر و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست تا چپ چپ) فراهم می‌کند، چراکه آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم در تحلیل نهائی، «جوهر مبارزه رهایی زنان ایران در این شرایط همان جوهر مبارزه عدالت‌خواهانه و برابری‌طلبانه و دموکراسی‌خواهانه در مؤلفه‌های مختلف عدالت جنسیتی، عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت اجتماعی، عدالت آموزشی و غیره می‌باشد که بدون تردید این همه خود بستر ساز هم‌گرایی افقی و عمودی بین جنبش زنان با دیگر جنبش‌های مطالبه‌محور امروز جامعه ایران می‌شود.»

۳۲ - «تا زمانی که زن ایرانی (در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) به خاطر جنسیت‌شان مورد خشونت خانگی و اجتماعی و سیاسی قرار می‌گیرند و به زندان می‌افتند و یا اعدام و به قتل می‌رسند و روزانه قربانی خشونت و تبعیض می‌گردند و یا به آنها تجاوز جنسی می‌شود و یا در رابطه کار برابر با مردان به آنها حقوق نابرابر می‌دهند، باید توسط آگاهی‌گری و اتحاد و سازمان‌یابی خودجوش دست به مبارزه بی‌امان صنفی و مدنی و سیاسی (آن هم به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج کشور از راست راست تا چپ چپ) در کنار کنش‌گران پراکسیس سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مردان ایرانی در عرصه جنبش‌های اجتماعی - سیاسی - صنفی مطالبه‌محور بزنند». چراکه:

اولاً رهایی و آزادی زن ایرانی تنها توسط خود زن

ایرانی قابل تحقق می‌باشد و هدیه‌ای تزریق شده از بالا و از بیرون جنبش (خودجوش و دینامیک زن ایرانی) نمی‌باشد.

ثانیاً تنها توسط گره خوردن جنبش خودجوش و دینامیک جامعه زنان ایران با دیگر جنبش‌های اجتماعی است که بسترها برای آزادی و تحقق دموکراسی تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران فراهم می‌گردد و تنها از این مسیر است که جنبش زنان ایران می‌تواند به جایگاه آوانگاردی و پیشاهنگی تاریخی و اجتماعی خودش دست پیدا کند.

ثالثاً باید توجه داشته باشیم که «جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و اجتماعی و سیاسی (خودآگاهی‌گر و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و تکوین یافته از پائین و مستقل از حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور از راست راست تا چپ چپ) بزرگ‌ترین مکتب و مدرسه و دانشگاهی هستند که کنش‌گران جامعه زنان ایران می‌توانند در بستر آن درس رهایی و خودآگاهی و سازمان‌یابی و اتحاد و دیالوگ کردن با همدیگر بیاموزند»؛ که برای فهم این مهم در این رابطه تنها کافی است که (به صورت مصداقی به بزرگترین سنتز این مدرسه زنان ایران، یعنی) به جنبش نافرمانی مدنی زنان ایران اشاره بکنیم که «به صورت بزرگ‌ترین جنبش نافرمانی مدنی تاریخ، حداقل از فرایند پسا خیزش دی‌ماه ۹۶ الی الان، توانسته‌اند رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را (حتی در فرایند یک دست شدن این رژیم توسط حزب پادگانی خامنه‌ای) آچمز بکنند». ضربه جنبش نافرمانی مدنی زنان ایران در جریان انتخابات مجلس یازدهم در اسفند ماه ۹۸ و در انتخابات رئیس‌جمهوری سیزدهم رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در خرداد ۱۴۰۰ همه مشتی نمایش این خروار می‌باشد. همان مشتی که تمامی بافته‌های حزب پادگانی خامنه‌ای جهت یک دست کردن قدرت در دست خود برای بالا بردن قدرت سرکوبش پنبه کرد.*

ادامه دارد

از ۱۶ آذر ۳۲ تا ۱۶ آذر ۱۴۰۰

مروری بر «تاریخ پر فراز نشیب» جنبش دانشجویی ایران

اسلامی و بسیج دانشجویی و شوراهای اسلامی و تحکیم وحدت و غیره) بر مبارزه خودجوش و خودسازمانده و مستقل و تکوین یافته از پائین کنش‌گران جامعه دانشجویی کشور (جهت به انحراف کشاندن جوهر و قالب حرکت جنبش دانشجویی ایران) می‌باشد. در نتیجه فونکسیون این تشکلهای زرد و دست‌ساز و حکومت ساخته و تکوین یافته از بالا و از برون جنبش دانشجویی و تحمیل شده بر جامعه دانشجویی کشور در این شرایط باعث گردیده که:

اولاً نیروی‌های شبه‌چپ و دست‌ساز حکومتی موسوم به محور مقاومت تلاش می‌کنند تا آمریکاستیزی و ارتجاع حاکم و اسلام فقهاتی

باری، حضور تشکلهای و حرکت‌های خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین جنبش دانشجویی ایران در فرایند پسا خیزش دی‌ماه ۹۶ (در دانشگاه‌های مختلف سراسر کشور) و مبارزات درخشان آنها علیه کالائی‌سازی آموزش و اعلام همبستگی با مبارزات جنبش‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران، همه و همه در راستای همان مقابله با سیاست‌زدائی کردن دانشگاه‌ها یا جامعه دانشجویی کشور پس از مرزبندی این جنبش با جناح‌های درونی حاکمیت و به خصوص اصلاح‌طلبان حکومتی و استقلال جنبش دانشجویی نسبت به حاکمیت و جریان‌های جامعه سیاسی خارج‌نشین از راست راست تا چپ چپ قابل تعریف می‌باشند. قابل ذکر است که «کنش‌گران جنبش دانشجویی ایران، زبده‌ترین بخش جوانان جامعه بزرگ ایران را نمایندگی می‌کنند و از این لحاظ ظرفیت بالقوه بی‌همتائی (به عنوان موتور کوچک یا آوانگارد و یا پیشاهنگ) در راستای به حرکت درآوردن موتور بزرگ (جامعه بزرگ ایران) دارند». همان موتور بزرگی که جنبش چریکی مدرن (در دهه ۴۰ و ۵۰) در طول بیش از ۶ سال مبارزه استخوان‌سوز و هزاران فدییه و فدا و ایثار و پرداخت هزینه‌های بی‌بدیل و غیر قابل جبران نتوانستند به حرکت درآورند و در نهایت کنش‌گران اصلی جنبش چریکی مدرن ایران (از تیرماه سال ۱۳۵۵) رسماً و علناً اعتراف به شکست در به حرکت درآوردن این موتور بزرگ (جامعه بزرگ ایران) توسط موتور کوچک (جنبش چریکی مدرن) کردند. ولی بی‌شک باید داوری کرد که در این «شرایط تندپیچ جامعه امروز ایران (و در خلاء احزاب و نیروها و جنبش‌های سراسری پیشرو) تنها موتور کوچکی که پتانسیل به حرکت درآوردن موتور بزرگ (جامعه بزرگ امروز ایران) را دارد، جنبش دانشجویی ایران می‌باشد.»

۲- دومین آفت بزرگی که (در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و به خصوص در فرایند پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ این رژیم) جنبش دانشجویی ایران را به صورت ساختاری تهدید کرده است، سلطه انطباقی تشکلهای دست‌ساز حکومتی در شکل مختلف (از انجمن‌های

تشکلهای دست‌ساز حکومتی با تسخیر و حکومتی کردن فعالیت صنفی دانشگاه‌ها درید خود می‌کوشند تشکلهای مستقل و دینامیک و خودجوش دانشجویی کشور را در خلاء و عدم امکان طرح مسائل صنفی (برای جامعه دانشجویی کشور) پیوند جنبش دانشجویی مستقل را با توده‌های قاعده جامعه دانشجویی ایران قطع نمایند»

روایتی و ولایتی و زیارتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را با لشکری از رسانه‌ها و نهادها و تشکل‌های رنگارنگ و دستگاه‌های سرکوب و امنیتی و ترفندهای مذهبی و سیاسی و تبلیغاتی، عوام‌فریبانه و پوپولیستی به عنوان یک مقاومت نظری و عملی ضد امپریالیستی بر جامعه دانشجویی ایران و دیگر جنبش‌های اجتماعی من جمله جنبش کارگران نیشکر هفت تپه قالب بکنند.

ثانیاً این نیروهای شبه چپ و دست‌ساز حکومتی با عنوان دانشجوی در این شرایط خودویژه اجتماعی و تاریخی جامعه بزرگ ایران تلاش می‌کنند تا با طرح شعارهای عدالت‌خواهانه و مبارزه با فساد (مانند پروژه دست‌ساز حکومتی اشغال سفارت آمریکا در آبان‌ماه ۵۸ تحت هژمونی موسوی خوئینی‌ها و توسط گروه دست‌ساز حکومتی دانشجویان حواریون خمینی تحت عنوان دانشجویان پیرو خط امام) پروژه مهندسی شده خلع شعار مترقیانه جنبش (خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و مستقل و تکوین یافته از پائین) دانشجویی کشور را عملیاتی نمایند.

پروپاگانداست که «مبارزه این‌ها مبارزه با فساد نیست، بلکه حداکثر مبارزه با چند مفسد سوخته شده مثل اسدبیگی و اکبر طبری و غیره می‌باشد». جنبش دانشجویی ایران باید آگاه باشند که «مبارزه با چند تا مفسد سوخته شده داخلی و خارجی، غیر از مبارزه با فساد است». چراکه «مبارزه با فساد باید به صورت ساختاری صورت بگیرد، در صورتی که مبارزه با چند تا مفسد سوخته شده حکومتی امثال اسدبیگی و اکبر طبری و غیره باید توسط قوه قضائیه همین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم انجام بگیرد». بر این مطلب بیافزائیم که در تحلیل نهائی، «فساد ساختاری و سیستمی و فراگیر (در چارچوب نظام سرمایه‌داری و رانتی و غارت‌گر و نفتی و فقهاتی) رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، خود یک نوع استثمار و حشتناک ملت نگون‌بخت ایران می‌باشد». همچنین باید توجه داشته باشیم که «فساد در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم،

فساد ساختاری است، نه فساد موردی که بتوان با قوه قضائیه این رژیم حل کرد»؛ و دلیل این امر هم آن است که «کل سیستم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از رأس تا ذیل درگیر این فساد فراگیر می‌باشند، نه بخشی از آن». به عبارت بهتر «مبارزه با فساد غیر از مبارزه با بخشی از مفسدین سوخته شده است»؛ و «بدون تحول همه‌جانبه ساختار سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی (آن هم از پائین توسط شوراهای خودجوش و خودسازمانده و فراگیر و مستقل و تکوین یافته از پائین) هرگز و هرگز نمی‌توان با فساد فراگیر ساختاری برخورد کرد»؛ زیرا «ریشه اصلی فساد ساختاری رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، همین سرمایه‌داری رانتی و نفتی و حکومتی و فقهاتی و غارتگر حاکم بر جامعه بزرگ ایران می‌باشد». بیافزائیم که در ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «فساد ساختاری و سیستمی صورت قانونی پیدا کرده است، آن هم به صورت قانونی که در خدمت بالائی‌های قدرت می‌باشد». علی‌هذا، هرگز و هرگز «این رژیم نمی‌تواند و نمی‌خواهد توسط اصلاح ساختاری درونی حاکمیت مطلقه فقهاتی (آن هم به دست صاحبان قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر) با فساد ساختاری مقابله بکند».

ثالثاً «این تشکل‌های دست‌ساز حکومتی با تسخیر و حکومتی کردن فعالیت صنفی دانشگاه‌ها درید خود می‌کوشند تشکل‌های مستقل و دینامیک و خودجوش دانشجویی کشور را در خلاء و عدم امکان طرح مسائل صنفی (برای جامعه دانشجویی کشور) پیوند جنبش دانشجویی مستقل را با توده‌های قاعده جامعه دانشجویی ایران قطع نمایند»؛ و شرایط برای «سکتاریست جنبش مستقل دانشجویی کشور فراهم نمایند»؛ و همچنین «شرایط برای تغییر توازن قوا به سود جنبش‌های مستقل دانشجویی دانشگاه‌های کشور (در عرصه دانشگاه‌ها) غیر ممکن سازند».

رابعاً شوربختانه در «کادر همین آفت، برخی از

جریان‌های جامعه سیاسی خارج‌نشین، از چپ و چپ‌تا راست و راست (مانند جناح‌های قدرت درون حکومتی که در رأس آنها اصلاح‌طلبان حکومتی قرار دارند) تلاش می‌کنند تا با رویکرد بی‌اعتقادی به استقلال تشکل‌های مستقل دانشجویی ایران، با اقداماتی نظیر نفوذ در تشکل‌های مستقل دانشجویی کشور و حتی ایجاد تشکل‌های دست‌ساز فرقه‌ای و یا ایجاد انشعاب در آنها به نفع فرقه و رویکرد و حزب و جریان خودشان (در چارچوب رویکرد کسب قدرت سیاسی از بالا و یا مشارکت در قدرت سیاسی با رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان با استراتژی فشار از پائین برای بالا بردن قدرت چانه‌زنی در بالای حکومت و یا رژیم پنج با تکیه و با سرمایه‌های کشورهای امپریالیستی و صهیونیستی و ارتجاع منطقه) و با دامن زدن به رقابت‌های فرقه‌ای مخرب بین جامعه دانشجویان کشور و جنبش دانشجویی مستقل به یارگیری بپردازند» بنابراین، بدین ترتیب است که کنش‌گران جنبش مستقل دانشجویی باید آگاه باشند که در این شرایط (چه از داخل و چه از خارج) «تمامی این‌ها تلاش می‌کنند تا از طریق برخی عناصر وابسته به خود در جنبش دانشجویی به صورت افقی و عمودی در جنبش مستقل دانشجویی ایران ایجاد شکاف بکنند و این جنبش را از درون متلاشی نمایند.»

۳- سومین آفت جنبش دانشجویی ایران (در طول ۸۰ سال گذشته عمر این جنبش یعنی از شهریور ۲۰ تا به امروز) «رویکرد انفعالی این جنبش نسبت به حرکت‌های برونی این جنبش می‌باشد» یا به عبارت بهتر «تکیه بر رویکرد انطباقی (و عدم تکیه بر رویکرد تطبیقی و دینامیکی) این جنبش در تعریف حرکت و وظیفه و مسئولیت خودش سومین آفت جنبش دانشجویی ایران از آغاز الی الآن می‌باشد»؛ زیرا:

اولاً به خاطر همین «رویکرد انطباقی در تعریف رسالت و حرکت و وظیفه و مسئولیتش در دهه ۲۰ (از شهریور ۲۰

تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) بود که این جنبش چه در جبهه مارکسیستی حزب توده و چه در جبهه ملیون (جبهه ملی و مصدق) نتوانست رسالت تاریخی خودش را (که نقش آوانگار یا پیشاهنگی برای جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران می‌باشد) به درستی به انجام برساند». در نتیجه همین امر باعث گردید که در طول ۱۲ سال (از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) «جنبش دانشجویی ایران تنها دنباله‌رو یک طرفه هژمونی دو جبهه مارکسیستی و ملیون فوق باشد»؛ و هرگز نتوانست «به استقلال در حرکت خود دست پیدا کند»؛ و همچنین نتوانست «به استقلال در تصمیم‌گیری نسبت به تعیین تاکتیک و استراتژی خودش دست پیدا کند» و در همین رابطه بود که «در روز ۲۸ مرداد ۳۲ این جنبش جهت نشان دادن عکس‌العمل در برابر کودتاچیان منتظر دستور و تصمیم‌گیری جبهه ملیون و رهبری حزب توده بود» که البته هر «دو جبهه فوق هم (به خاطر همان رویکرد انطباقی که در این عرصه نسبت به بالائی‌های خود داشتند) توان ارائه راه و تاکتیک مشخص در آن شرایط تندپیچ تاریخی نداشتند.»*

ادامه دارد

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

در بوته پراکسیس سیاسی، اجتماعی و تشکیلاتی کنش‌گران

۱۱

جنبش پیشگامان، چه دستاوردی به همراه داشته است؟

در کشورهای آلمان و آمریکا و انگلیس و غیره پیش‌بینی کرد که البته بدون استثناء تمامی پیش‌بینی‌های او نتوانست تحقق اجتماعی و تاریخی پیدا کنند. در این رابطه آنچنان خود کارل مارکس گرفتار بحران در استراتژی و تئوری شده بود که «برای طرح مصداق ایده‌های خودش مجبور شد به جنبش کمون پاریس تکیه بکند.»

لازم به ذکر است که خود کمون پاریس منهای اینکه در یک شهر (پاریس) نه حتی در یک کشور شکل گرفت و منهای اینکه کمون پاریس تنها برای دو ماه بیشتر نتوانست دوام پیدا کند و منهای اینکه خود کارل مارکس در آغاز از مخالفین همین کمون پاریس بود و منهای اینکه در عرصه تکوین شرایط ذهنی کنش‌گران کمون پاریس پرودن بیشتر از کارل مارکس نقش داشته است، از همه مهمتر اینکه در تکوین کمون پاریس نقش سربازان برگشته از جبهه

البته آنچنانکه قبلاً بارها در شماره‌های مختلف نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی، جنبشی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مطرح کرده‌ایم «پیوند کنش‌گران جنبش پیشگامان با جنبش‌های دینامیک مطالبه‌محور افقی صنفی و مدنی و سیاسی باید صورت پیشگامی داشته باشد، نه صورت پیشاهنگی». در خصوص تفاوت بین پیوند پیشگامی با پیوند پیشاهنگی، عنایت داشته باشیم که کلاً پیوند پیشاهنگی، بین پیشاهنگ و جنبش‌های دینامیک و افق تکوین یافته از پائین پیوند نیست، بلکه حرکت نیابتی است که پیشاهنگ به نیابت خودخوانده از طرف کنش‌گران جنبش‌های دینامیک سعی می‌کنند که به نام آنها اما به کام خود پیشاهنگ رهبری توده‌ها و مردم و کارگران و دیگر جنبش‌های مطالباتی را در دست بگیرند و به جای آنها صاحب قدرت بشوند و خود را برتر از توده‌ها بدانند و از بالای سر مردم و جنبش‌های دینامیک فرامین و دستورات و فتوا برای توده‌ها و کارگران و جنبش‌ها مانند یک فرمانده نظامی صادر بکنند. بزرگ‌ترین عامل شکست مارکسیسم‌ها از اواخر قرن نوزدهم الی الان، در اشکال مختلف مارکسی و لنینی و مائوئی و غیره و در مدل‌های مختلف طبقه‌محور و حزب‌محور و چریک‌محور و ارتش خلقی محور و غیره در همین تکیه استراتژیک بر رویکرد پیشاهنگ کردن به جای جامعه و مردم و توده‌ها و جنبش‌های فراگیر دینامیک مطالبه‌محور سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی می‌باشد. چراکه در بخشی از مارکسیست‌ها مثل خود کارل مارکس و حواریون اولش، به جای جامعه و مردم و جنبش‌های دینامیک، طبقه کارگر را مطلق می‌کردند و برای این طبقه قدسیت تاریخی قائل می‌شدند و دینامیسم این طبقه به صورت امری ذاتی تحلیل می‌کردند و بر پایه همین جایگاه پیشاهنگی طبقه کارگر بود که کارل مارکس بر تقدم کسب قدرت سیاسی توسط این طبقه تکیه می‌کرد و از آنجا بر پایه دیکتاتوری این طبقه به دنبال سوسیالیسم و نابود کردن مناسبات سرمایه‌داری بود و باز بر پایه این رویکرد بود که کارل مارکس انترناسیونال کارگری و نابودی جهانی سرمایه‌داری و تکوین انقلاب سوسیالیسم فراکشوری و فراملی به خصوص

جنگ (مانند انقلاب اکتبر روسیه ۱۹۱۷) بیشتر از نقش طبقه کارگر شهر پاریس بوده است و البته حتی طرح ترم طبقه کارگر برای کارگران شهر پاریس در جریان کمون پاریس در چارچوب همان ترم‌های کلاسیک مارکسی هم غلط می‌باشد، چراکه اصلاً جمعیت کارگران شهر پاریس در آن زمان در حد طبقه نبود. علی‌ایحال در همین رابطه بود که پس از ناکامی کارل مارکس جهت تحقق انقلاب سوسیالیستی و کمونیستی و نابودی سرمایه‌داری تحت هژمونی طبقه کارگر به عنوان طبقه پیشاهنگ، در فرایند پسا کارل مارکس در اوایل قرن بیستم تئوری پیشاهنگ طبقه‌ای کارل مارکس توسط لنین بدل به تئوری پیشاهنگ حزب طراز نوین شد که لنین و حواریونش در چارچوب تئوری حزب - دولت خود علاوه بر اینکه پیشاهنگی حزب دست‌ساز خود را جایگزین پیشاهنگی طبقه کارگر کارل مارکس کردند و علاوه بر اینکه با رویکرد تک حزبی، حزب دست‌ساز خود را به عنوان نماینده تمام زحمتکشان و جامعه روسیه معرفی کردند و علاوه بر اینکه تمامی قدرت گروه‌های اجتماعی در خدمت این حزب دست‌ساز خود درآوردند و همه آزادی‌های اجتماعی را سلب کردند و دموکراسی در جامعه روسیه را در پای هیولای حزب دست‌ساز خود ذبح نمودند از همه مهمتر اینکه لنین حتی برعکس کارل مارکس در چارچوب رویکرد پیشاهنگی حزب طراز نوین، حرکت از بالا را جایگزین هرگونه جنبشی تکوین یافته از پائین کرد. قابل ذکر است که در قرن بیستم تمامی جریان‌های مارکسیستی که توانستند به قدرت برسند از روسیه و چین تا کوبا و غیره بدون استثنا توسط مدل حزب - دولت لنینیستی بر مردم خودشان به صورت تک حزبی حکومت می‌کردند. بیافزائیم که سیستم سرمایه‌داری و امپریالیستی امروز در کشور چین هم باز با همان سیستم حزب - دولت لنینیستی و به صورت تک حزبی اداره می‌شود.

باری، در این رابطه است که می‌توانیم در یک

جمع‌بندی از مطالب فوق نتیجه‌گیری کنیم که در چارچوب تئوری پیشاهنگی «پیشاهنگ چه به صورت فردی و چریکی باشد و چه به صورت جمعی حزبی و ارتش خلقی باشد، به خاطر اینکه خودش و خودشان را برتر از توده‌ها تعریف می‌کنند، همیشه در تعریف رابطه خودشان با توده‌ها می‌کوشند به نمایندگی از مردم و طبقه تعریف بکنند و به نیابت و نمایندگی از آنها سخن بگویند و خودشان را جایگزین و جانشین آنها بکنند و همین امر باعث می‌گردد که همیشه حرکت آنها چه به صورت نظری و چه به صورت عملی یک طرفه و از بالا به پائین باشد و باعث می‌گردد که جامعه و گروه‌های اجتماعی برای آنها ناشناخته بماند». برای فهم این مهم تنها کافی است که رابطه جریان‌های مارکسیستی خارج‌نشین ایرانی در طول چند سال گذشته با موضوع جنبش معلمان ایران مورد بازشناسی قرار بدهیم. چرا که بدون تردید جنبش معلمان ایران به خصوص در سه سال گذشته نشان داده‌اند که در عرصه جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پائین مدنی و صنفی و حتی سیاسی در جایگاه خودویژه‌ای قرار گرفته‌اند، آنچنانکه حتی می‌توان برای جنبش معلمان به خصوص در سه سال گذشته جایگاه هژمونی جنبش‌های دینامیک اجتماعی قائل شد، زیرا این جنبش در طول سه سال گذشته نشان داده است که تنها جنبش در اردوگاه جامعه جنبشی خودجوش و دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه ایران می‌باشند که علاوه بر اینکه از پتانسیل تشکیلات و سازماندهی سراسری برخوردار می‌باشند و علاوه بر اینکه توسط پتانسیل سازماندهی سراسری توان برپائی جنبش و اعتراضات و اعتصابات در سطح کشوری و ملی دارند، از همه مهمتر اینکه به خصوص در سه سال گذشته جنبش معلمان ایران نشان داده است که تنها جنبشی از جامعه مدنی جنبشی خودجوش و دینامیک جامعه بزرگ ایران می‌باشد که می‌تواند نقش واسطه و عامل

پیوند جنبش‌های فوق چه در عرصه عمودی و چه در عرصه افقی باشد تا آنجا که امروز می‌توانیم جنبش معلمان ایران را به عنوان لولای همه جنبش‌های مدنی و صنفی و سیاسی جامعه بزرگ ایران تعریف بکنیم.

با عنایت به این خودویژگی‌های جنبش معلمان است که جامعه مارکسیست خارج‌نشین ایرانی به خصوص در طول سه سال گذشته در شناخت و تحلیل جنبش معلمان دچار تفرقه و تشتت و سرگیجه شده‌اند و البته دلیل این امر هم آن است که:

اولاً آنها در چارچوب رویکرد مارکسیستی نباید رسالتی جز اهداف و منافع طبقه کارگر برای خود تعریف بکنند. ثانیاً آنها در تحلیل نهائی اگر هم بخواهند مدافع عمومی مردم در جامعه باشند، باید از موضع طبقه کارگر مدافع آنها بشوند، یعنی منافع جامعه مستقل از طبقه کارگر برای آنها اصالت ندارد.

ثالثاً این جریان‌ها در همه جا خودشان را به عنوان نماینده و متولی خود خوانده طبقه کارگر می‌دانند و حرف خودشان را پژواک موضع‌گیری طبقه کارگر می‌دانند.

رابعاً آنها در چارچوب رویکرد مارکسیستی قدسیت جبری برای طبقه کارگر قائل هستند.

خامساً آنها انقلاب و تحول ساختار اجتماعی تنها در کادر دیکتاتوری پرولتاریا و کسب قدرت سیاسی توسط آنها تعریف می‌کنند و هرگز اعتقادی به انقلاب اجتماعی بر پایه جامعه و مردم ندارند.

سادساً آنها حتی دموکراسی در جامعه را در چارچوب همان دیکتاتوری پرولتاریا امکان‌پذیر می‌دانند.

باری در این رابطه است که مارکسیست‌های خارج‌نشین ایرانی در طول سه سال گذشته نتوانسته به تحلیل مشخصی در باب جنبش معلمان ایران دست پیدا کنند. لذا بعضی از آنها برای حل کردن این مشکل اعلام کرده‌اند که «اصلاً معلمان جزء کارگران هستند غافل از اینکه معلمان همیشه و در همه جا جزء طبقه جدید

و متوسط شهری می‌باشند، هر چند که خود معلمان ایرانی هم به علت همان پیوندی که با طبقه جدید دارند از طرح آنها به عنوان کارگر خشنود نیستند» و در این رابطه در برابر مارکسیست‌های خارج‌نشین‌ها موضع‌گیری می‌کنند غیر از این همین مارکسیست‌های خارج‌نشین هرگز حاضر نمی‌شوند در این شرایط جایگاه برتر بالفعل جنبش معلمان ایران در برابر دیگر جنبش‌های اجتماعی و اعتراضی جامعه ایران من جمله جنبش کارگران را بپذیرند و به جایگاه هژمونی جنبش معلمان در این شرایط اعتراف بکنند و نمی‌خواهند اعتراف کنند که در این شرایط جامعه معلمان ایران تنها جامعه‌ای در کشور ایران است که از سازماندهی و سازمان‌یابی سراسری برخوردار می‌باشند و تنها جامعه است که در این شرایط می‌توانند دست به اعتراضات اجتماعی و اعتصابی در سطح ملی بزنند و تنها جامعه است که امروز توانسته‌اند در عرصه میدانی توازن قوا به سود خود تغییر بدهند و رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را به صورت شتابزده در پاسخگوئی به مطالبات خود وادار به عقب‌نشینی بکنند.

باری، از اینجا است که کنش‌گران جنبش پیشگامان می‌بایست بیش از هر چیز به تعریف جایگاه پیشگامی خود نسبت به جامعه ایران عنایت بکنند. چراکه:

الف - در جایگاه پیشگامی (بر خلاف جایگاه پیشاهنگی) «پیشگام و پیشگامان و جامعه پیشگامی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران موظفند که رابطه خودشان را با جامعه تعریف بکنند، نه با طبقه و نه با حزب و غیره، زیرا اساسی‌ترین خصیصه رویکرد پیشگامی (در مقایسه با رویکرد پیشاهنگی) در همین جامعه‌محوری آنها نهفته است.»*

ادامه دارد

تزهائی برای آگاهی‌یابی، گفتمان‌سازی، کسب هژمونی گفتمانی، سازمان‌یابی و گسترش سطح مطالبات کنش‌گران جنبش‌های اعتراضی اردوگاه جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی جامعه بزرگ ایران

در عرصه استراتژی جنبشی و آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

در جنبش‌های مطالبه‌محور خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ ایران در مقطع کنونی را با تشکلهای مختلف گروه‌های اجتماعی در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد که تحت رهبری حزب توده به صورت فراگیر در کشور ایران وجود پیدا کرده بودند مقایسه کنیم. چرا که در آن زمان برعکس امروز تمامی تشکل سراسری کارگران و زنان و دانشجویان و غیره، شاخه‌ای از تشکل حزب توده بودند و آنها حرکتی جدای از دستور مرکزیت حزب توده نمی‌توانستند انجام بدهند. چنانکه در جریان کودتای امپریالیستی ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران، شاهد بودیم که به علت اینکه از طرف مرکزیت حزب توده دستور مقاومت در برابر آن کودتا صادر نشد، حتی یکی از کنش‌گران این شاخه‌های گوناگون سراسری حزب توده (از نظامی‌ها تا کارگران و دانشجویان و زنان و غیره) حاضر به مقابله

خامسا لازم به ذکر است که همین جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین پیش پا افتاده مطالبه‌محور گروه‌های اجتماعی است که در طول ۴۳ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توانسته‌اند به عنوان یک مدرسه بزرگ انقلابی صدها و هزارها سازمانده حرفه‌ای (نه آماتور) برای این جنبش‌های مطالبه‌محور بسازند همان سازماندهان حرفه‌ای که امروز توان و پتانسیل حتی راهبری و رهبری و سازماندهی کنش‌گران هزار تکه سیاسی خارج‌نشین را هم دارند.

سادساً باید توجه داشته باشیم که در مقطع کنونی تمامی جنبش‌های مطالبه‌محور خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پائین اعم از جنبش زنان و جنبش معلمان و جنبش دانشجویی و جنبش بازنشستگان و جنبش کارگران و کارمندان، صورت و شکل فراطبقاتی دارند، لذا بدون تردید، تزریق رویکرد طبقاتی به این جنبش‌ها توسط خارج‌نشین‌ها بستر ساز واگرایی و سکتاریسم و پراکندگی به صورت عمودی و افقی در میان کنش‌گران این جنبش‌ها می‌شود. در این رابطه نباید فراموش کنیم که در مقطع کنونی همین صورت و شکل فراطبقاتی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین باعث گردیده که اردوگاه عظیم جنبش‌های مطالباتی مدنی و صنفی و سیاسی خصلت فراگیر توده‌ای پیدا کنند. به طوری که حتی در جنبش معلمان (که سازمان یافته‌ترین جنبش دینامیک امروز ایران می‌باشند) طرح سازماندهی کلاسیک تزریقی از بالا، دیگر غیر عملی می‌باشد و بی‌شک اگرچه جنبش معلمان ایران در این مقطع توسط شورای هماهنگی تشکلهای صنفی فرهنگیان، راهبری (نه رهبری) می‌شود، ولی در تحلیل نهائی شکل سازماندهی معلمان در این شرایط دارای خصلت توده‌ای تکوین یافته از پائین می‌باشد نه تزریق شده از بالا. قابل ذکر است که همین شکل سازماندهی توده‌ای تکوین یافته از پائین جنبش معلمان در مقطع کنونی است که باعث گردیده تا در این شرایط جنبش معلمان توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم سرکوب‌ناپذیر بشود.

برای فهم این مهم تنها کافی است که وضعیت آگاهی‌یابی و ارتباط و سازماندهی

کودتاگران نشدند.

سابعاً قابل ذکر است که برعکس سازماندهی تحزب‌گرایانه یا ارتش خلقی و چریکی که بر پایه تمرکز تصمیم‌گیری در مرکزیت شکل‌های آنها شرایط برای پیوند بین شاخه‌های مختلف حرکت آن تشکلهای حاصل می‌شود، در عرصه جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین، پیوند عمودی و افقی بین کنش‌گران این جنبش‌ها تنها توسط پیوند مطالبات کنش‌گران حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر تا زمانی که مطالبات کنش‌گران در جنبش‌های خودجوش صورت فراگیر اجتماعی پیدا نکند، هرگز امکان پیوند عمودی و افقی بین شاخه‌های مختلف جنبش‌های اجتماعی وجود ندارد. پر واضح است که در این رابطه می‌توان داوری کرد که تا زمانی که مطالبات صنفی و یا اجتماعی و حتی سیاسی یک گروه اجتماعی با مطالبات دیگر گروه‌های اجتماعی یا مطالبات جامعه پیوند پیدا نکند، امکان توده‌ای و فراگیر شدن این جنبش‌های خودجوش و دینامیک تکوین یافته از پائین وجود ندارد. از اینجا است که باید نتیجه‌گیری کنیم که «افزایش و گسترش و اعتلای سطح مطالبات کنش‌گران جنبش‌های فوق توسط آگاهی‌یابی و گفتمان‌سازی و سازمان‌یابی کنش‌گران می‌تواند شرایط برای پیوند بین شاخه‌های عمودی و افقی اردوگاه عظیم جنبش‌های مطالبه‌محور صنفی و مدنی و سیاسی و شرایط برای توده‌ای شدن آن جنبش‌ها در جامعه بزرگ ایران فراهم نماید». معنای دیگر این حرف آن است که «اگر آگاهی‌یابی و گفتمان‌سازی و سازمان‌یابی در بستر جنبش‌های مطالباتی خودجوش و دینامیک تکوین یافته از پائین به گسترش و اعتلای سطح مطالبات آنها نیانجامد، نه تنها جنبش‌های دینامیک خودجوش مطالباتی نمی‌توانند توده‌ای و اجتماعی بشوند و نه تنها این جنبش‌ها نمی‌توانند روند هم‌گرایی عمودی و افقی بین خود پیدا کنند و نه تنها این جنبش‌ها نمی‌توانند در عرصه میدانی توازن قوا را به سود خود تغییر بدهند، از همه مهمتر اینکه این جنبش‌ها نخواهند توانست

شرایط برای استحاله اعتلای جوهر مبارزاتی خود از صنفی - صنفی به سیاسی - سیاسی فراهم کنند.» برای فهم این مهم تنها کافی است که عنایت داشته باشیم که وجود همین واگرایی بین کنش‌گران شاخه‌های مختلف جنبش‌های مطالباتی در طول ۴۳ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم باعث گردیده که مطالبات آنها روند رو به رشد نداشته باشد. به طوری که در مقایسه بین مطالبات امروز این کنش‌گران با مطالبات چهار دهه گذشته آنها، می‌توان داوری کرد که رشد چندانی نداشته است و هنوز کنش‌گران این جنبش‌ها درگیر همان مطالبات حداقلی گذشته خود می‌باشند. قابل ذکر است که «وحدت و پیوند و هم‌گرایی پایدار بین کنش‌گران جنبش‌های دینامیک و خودجوش تکوین یافته از پائین تنها توسط برنامه مشخص و استراتژی و تاکتیک مشخص حاصل می‌شود» بنابراین، «تا زمانی که برنامه مشخص در دو فرایند سلبی و ایجابی همراه با استراتژی مشخص و همراه با تاکتیک‌های مشخص حاکم بر حرکت‌های خودجوش کنش‌گران جنبش‌های دینامیک فوق نشود، هم‌گرایی و پیوند و وحدت پایدار بین آنها حاصل نمی‌شود» بنابراین، از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که حتی در عالیترین مرحله اعتلای جنبش‌های خودجوش و تکوین یافته از پائین اگر این جنبش‌ها به برنامه و استراتژی و تاکتیک فراگیر دست پیدا نکنند، امکان ضربه‌پذیری و شکست و ناکامی در حرکت‌شان وجود دارد. شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که «تا زمانی که کنش‌گران این جنبش‌های دینامیک خودجوش تکوین یافته از پائین به برنامه واحد و استراتژی واحد و تاکتیک واحد دست پیدا نکنند، امکان تکوین و رشد و تزریق گرایش‌های سست از بیرون در آنها وجود دارد، همان گرایش‌های که در تحلیل نهائی باعث فروپاشی و ناکامی و شکست آنها می‌شود.»

ثامناً لازم است که توجه داشته باشیم که هر چه سطح مطالبات جنبش‌های خودجوش و دینامیک تکوین یافته از پائین کاهش پیدا کند و یا در مرحله حداقلی

بماند، این سطح پائین مطالبات علاوه بر اینکه باعث پراکندگی عمودی و افقی بین آنها می‌شود، مانع از استحاله جوهر مبارزه یا رادیکالیزه شدن مبارزه آن جنبش‌ها می‌گردد. بی‌شک، یکی از آفات و مشکلات امروز جنبش‌های مطالبه‌محور جامعه بزرگ ایران باید در همین رابطه تعریف کنیم چراکه صنفی بودن جوهر مطالباتی این جنبش‌ها در مقطع کنونی باعث پراکندگی و عدم پیوند و توده‌ای شدن این جنبش‌ها شده است. طبیعی است که آنچنانکه در جریان اعتلای جنبش معلمان (به خصوص در یازده تجمع بزرگ آنها در سال ۱۴۰۰) شاهد بودیم، تنها با اعتلای سطح مطالبات این جنبش‌ها است که می‌توان به مقابله با این آفت جنبش‌های مطالبه‌محور دست زد و بدون اعتلای سطح مطالبات جنبش‌ها هرگز و هرگز امکان مقابله با این آفات وجود ندارد. بر این مطلب بیافزائیم که در این شرایط به علت کاهش مطالبات کنش‌گران جنبش‌های مختلف امکان سازماندهی شورائی برای این گروه‌ها وجود ندارد.

تاسعا لازم است که پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران عنایت داشته باشند که «رسالت آگاهی‌یابی و گفتمان‌سازی و سازمان‌یابی و گسترش دادن سطح مطالبات جنبش‌های اجتماعی زمانی برای آنها امکان‌پذیر می‌باشد که آنها بتوانند تجربه‌ها و پراتیک افقی خود را با تعریف‌های نظری گره بزنند و قدرت و پتانسیل آن را پیدا کنند که بتوانند از دل پراتیک روزمره خود توسط کنش‌گری در جنبش‌های اجتماعی، به کشف ثغوری‌های مشخص برسند؛ و برای اینکه گرفتار ذهن‌گرایی و رویکرد مجرد و انتزاعی نشوند، بتوانند پیوند دیالکتیکی و مستمر خود را با پراتیک اجتماعی جنبش‌های خودجوش و دینامیک تکوین یافته از پائین حفظ نمایند». یادمان باشد که در این شرایط یکی از آفت‌های جنبش‌های مطالبه‌محور خودجوش و مستقل تکوین یافته از پائین در جامعه بزرگ ایران این است که «عامل اصلی حرکت این جنبش‌ها، شرایط عینی امروز

جامعه ایران اعم از فقر و تبعیض‌های حاکم می‌باشد و هنوز شرایط ذهنی نتوانسته به صورت گفتمان مسلط بر اذهان و اندیشه کنش‌گران حاکم بشود، در نتیجه همین خلأ شرایط ذهنی شرایط برای بازتولید گفتمان‌های حکومتی (مانند آنچه که از سال ۷۶ با ظهور گفتمان اصلاح‌طلبی حکومتی برای مدت دو دهه یعنی تا دی‌ماه ۹۶ شاهد بودیم) فراهم بشود». طبیعی است که با بازتولید گفتمان‌های حکومتی (در شکل‌های مختلف، از گفتمان اصلاح‌طلبی حکومتی تا گفتمان به اصطلاح عدالت‌خواهی حکومتی یا گفتمان به اصطلاح فسادستیزی حکومتی و غیره) شرایط برای بازتولید و بازسازی بحران موجودیت و بحران مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی در تندپیچ امروز حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران فراهم می‌گردد لذا این خطر بسیار بزرگی است که در مقطع کنونی این جنبش‌های خودجوش و دینامیک و تکوین یافته از پائین را تهدید می‌کند.

باری، از اینجاست که می‌توانیم داوری کنیم که «مهم‌ترین سنتزی که می‌تواند با این آفت فراگیر جنبش‌های مطالباتی مقابله نماید، پر کردن خلأ شرایط ذهنی حرکت این جنبش‌ها می‌باشد که کمترین فونکسیون پر کردن این خلأ آن می‌باشد که حرکت این جنبش‌ها دینامیک خودجوش و تکوین یافته از پائین از حالت خود به خودی و بی‌برنامه‌ای و بی‌استراتژی و بی‌تاکتیکی خارج می‌شود». برای فهم جایگاه این مهم تنها کافی است که پروسه خیزشی در جامعه ایران در طول سه دهه گذشته به خصوص دو خیزش ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ را با پروسه جنبش‌های خودجوش و دینامیک و تکوین یافته از پائین که از تابستان ۹۶ با اعتلای جنبش مال‌باختگان تکوین و اعتلا پیدا کرد و علی‌الدوام هم این جنبش‌های مطالبه‌محور دینامیک در حال رشد و اعتلا می‌باشند با هم مقایسه کنیم تا به اهمیت جایگاه شرایط ذهنی برای سازماندهی درازمدت این جنبش‌ها آگاهی پیدا کنیم.*

ادامه دارد

در بستر کدامین از دو قرائت متفاوت و متضاد دموکراسی؟

«قرائت لیبرالیستی از دموکراسی؟» یا

«قرائت سوسیالیستی از دموکراسی؟»

کار و زحمت) می‌باشند که برای اکثریت عظیم جامعه بزرگ ایران مبارزه می‌کنند.»

ی - دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی «جز در یک مورد کاملاً در موضع مخالف لیبرالیسم (قرائت لیبرالیستی از دموکراسی) قرار دارند و آن یک مورد حق برخورداری از آزادی است»، به این معنی که هم قرائت لیبرالیستی از دموکراسی و هم قرائت سوسیالیستی از دموکراسی بر این پایه قرار دارند که «هر کس تا حدی می‌تواند آزادی داشته باشد که آزادی دیگران را نقض نکند». لیبرالیسم در عرصه نظری و تئوری این موضوع را به صورت «دو اصل برابری در مقابل قانون و برابری در حقوق می‌پذیرد» لهذا در همین رابطه است که در عرصه نظری «دولت لیبرالی غالباً به صورت دولت قانون فهمیده می‌شود، یعنی دولتی که هدف نهایی آن تأمین امنیت است، البته از نظر لیبرالیسم امنیت یعنی تأمین آزادی قانونی

«قرائت لیبرالیستی از دموکراسی؟» یا «قرائت سوسیالیستی از دموکراسی؟» ح - در عبارات فوق شریعتی با قرار دادن آزادی اگزیستانسی در کنار آزادی‌های فردی و اجتماعی به دنبال آن است که تبیین نماید که در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای بر ظرفیت فرد برای رهایی از زندان چهارگانه حاکم بر خود تکیه می‌شود؛ که البته در این رویکرد «این ظرفیت فرد تنها در بستر پراکسیس جامعه‌سازانه مادیت پیدا می‌کند» برعکس رویکرد لیبرالیستی به دموکراسی که در چارچوب لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی «برای نهادینه کردن سرمایه‌داری بر جوامع بشری تلاش می‌کنند که ظرفیت خودسازی فرد را در عرصه رقابت سرمایه‌داری آدام اسمیتی و ریکادوئی مادیت بخشند.»

ط - از نظر شریعتی «فاعل اجتماعی و تاریخی در راستای آزادی و برابری و همبستگی مستضعفین بالنده جامعه می‌باشند که پیکار آنها یک پیکار زمینی می‌باشد و باید در بستر جنبش‌ها و یا شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین به عنوان فاعل اجتماعی و تاریخی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به صورت یک جنبش تکوین یافته از پائین شکل بگیرند تا توسط آن اردوگاه بزرگ مستضعفین بتوانند سنگین‌ترین زنجیرها را از دست و پای جامعه بزرگ ایران بردارند» بنابراین در این رابطه است که باید بگوئیم «کنش‌گران دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای از نظر شریعتی جنبش‌ها و یا شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبری تکوین یافته از پائین می‌باشند که در پیکار علیه بهره‌کشی و نابرابری و ستمگری و استبداد و استثمار و استحمار حاکم بر جامعه بزرگ ایران جز زنجیرهای زر و زور و تزویر چیزی ندارند که از دست بدهند» بنابراین، از اینجا است که باید بگوئیم که در رویکرد شریعتی «فاعل پیکار دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران یا اکثریت عظیم جامعه بزرگ ایران (هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه برابری طلبانه

است»؛ ولی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای شریعتی این موضوع را «بر پایه اصل برابری در آزادی برای همه شهروندان توسط دموکراسی مستقیم یا دموکراسی مشارکتی با حاکمیت شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین و اجتماعی کردن (نه دولتی کردن) سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی تأمین می‌نماید.»

ک - از نظر شریعتی «مشکل اصلی لیبرالیسم در حوزه حقوق فردی در جامعه سرمایه‌داری در این است که بیش از آنکه طرفدار دموکراسی سیاسی باشد، خواهان آزادی فردی است و در میان آزادی‌های فردی بیش از هر چیز به آزادی رقابت توجه دارد، اما آزادی رقابت در شرایطی که شهروندان جامعه از فرصت‌های برابر برخوردار نباشند، قبل از هر چیز خود نقض کننده همان آزادی‌های فردی می‌باشد که لیبرالیسم در عرصه نظری ادعای آن را دارد». پر پیداست که «لیبرالیسم برابری در حقوق را عملاً بی‌معنی می‌سازد». بیافزائیم که «شریعتی برابری در آزادی، در بستر برابری فرصت‌ها برای همه شهروندان جامعه بزرگ ایران دنبال می‌کند» بنابراین، در «جامعه سرمایه‌داری که برای لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی جامعه آرمانی می‌باشد، فقط بر پایه فرصت‌های نابرابر استوار می‌باشد، زیرا آزادی رقابت در جامعه لیبرالیستی فقط در چارچوب تسلط سرمایه و اقتصاد بازار می‌تواند معنی پیدا کند». چراکه «تنها تسلط سرمایه می‌تواند بستر ساز رقابت آزاد در جامعه بشود» بنابراین، باید بگوئیم که «آزادی فردی آنگونه که قرائت لیبرالیستی از دموکراسی می‌فهمد در تحلیل نهائی فقط می‌تواند بستر ساز آزادی سرمایه در جامعه بشود».

طبیعی است که داوری کنیم که در تحلیل نهائی «تمام شاخه‌های لیبرالیسم در خدمت لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه می‌باشند». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین فرموله نمائیم که «در جامعه لیبرالیستی آزادی

کسانی که قدرت اجتماعی سرمایه را در اختیار دارند، فقط از طریق نفی آزادی‌های عملی دیگران تأمین می‌شود و البته این دیگرانی که آزادی‌های آنها از طریق نفی آزادی‌ها توسط صاحبان قدرت اجتماعی سرمایه عملی می‌گردد از نظر شریعتی همان مستضعفین یا اکثریت افراد جامعه در دو جبهه بزرگ برابری طلبانه کار و زحمت و جبهه آزادی خواهانه می‌باشند.»

شریعتی در تعریف مستضعفین می‌گوید:

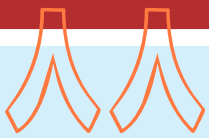
«استضعاف که در قرآن به کار می‌رود به معنی به بیچارگی و ضعف گرفتن است و بسیار قابل تأمل است چون معنائی است اعم از استبداد و استثمار و استعباد و استثمار و استحمار و... این‌ها همه شکل‌های مختلف استضعاف در زمان‌ها و نظام‌های گوناگون است که گاه با شکلی از آن مبارزه می‌شود و از میان برده می‌شود ولی شکل دیگری جانشین آن می‌شود. هر نظامی که انسان را به ضعف دچار کند، چه ضعف اقتصادی (استثمار) چه سیاسی (استبداد) چه ملی (استعمار) و چه فکری و روحی و اخلاقی (استحمار) و چه در آن واحد و نظام واحد، همه‌اش با هم (مثل رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم که در طول بیش از چهار دهه گذشته عمر خود در راستای نهادینه کردن قدرت مطلقه فقه‌ای خودش تمامی این مؤلفه‌ها را بکار گرفته است) و چه اشکال دیگری که شاید بعدها اختراع کنند (مثل شکل استخفاف که رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در طول ۴۲ سال گذشته برای شکستن مقاومت کنش‌گران سیاسی در زندان‌های سیاسی با انجام آن توسط ترفندهای مختلف از تیغ و داغ و درفش و انواع شکنجه‌های قرون وسطی گرفته تا سلول‌های انفرادی و خودکشاندن و مصاحبه و اعتراف‌گیری به نفع حاکمیت و تا نسل‌کشی زندانیان سیاسی که در تابستان ۶۷ با فتوای خمینی صورت گرفت، در تحلیل نهائی همه اینها در راستای استخفاف کنش‌گران سیاسی آزادی‌خواه و برابری طلب جامعه بزرگ ایران می‌باشد که شکلی بی‌سابقه از نوع استضعاف در تاریخ بشر می‌باشد.

یادمان باشد که خمینی در سال ۶۲ تمامی مخالفان سیاسی خودش را «سبع یا حیوان وحشی» تعریف کرد و هر گونه جنایتی علیه آنها توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مشروع اعلام کرد بنابراین استخفاف شکلی دیگر از) استضعاف است و قربانیان آن، طبقه مستضعفین را بوجود می‌آورند و قرآن از نجات این طبقه و نفی استضعاف در جهان سخن می‌گوید و این است که سخنش همیشه زنده است، چه اگر به جای آن یکی از انواع آن را مثلاً استعباد یا استثمار یا استبداد را می‌کوید، پس از تحقق استقلال یا دموکراسی و لیبرالیسم و نفی نظام بردگی، سخنش مرده بود و رسالتش منتفی شده بود و تنها ارزش تاریخی داشت؛ و پس از استقلال و لیبرالیسم که باز توده در اشکال دیگر به ضعف گرفتار می‌شود از قبیل استثمار طبقاتی یا استثمار فکری (به وسیله مذهب، هنر، فلسفه، ادبیات، ایدئولوژی، تبلیغات، علوم، تحقیقات، آزادی جنسی، فلسفه پوچی، بکت بازی، نیهیلیسم، تصوف، زهدگرایی، فردگرایی، ریاضت، ذهنیت، ذهنیت‌گرایی، مادیت‌گرایی، رالیسم، ایده‌آلیسم و مواد مخدر و هزاران هزار فوت و فن که نه و نو و رنگ به رنگ که همه جادوهای سیاه اراده و آگاهی و بیداری و مسئولیت است تا قدرت‌های انسانی و استعدادهای خدائی در مردم فلج بشود و به ضعف دچار گردد)، رسالت قرآن که مبارزه با استثمار و استبداد و استعباد (بردگی) بود، در وضع جدید نمی‌توانست به کار آید و ناچار روشنفکران به یک ایدئولوژی تازه که بتواند نظام تازه و پدیده‌های ضد انسانی و فرم‌های ضد مردمی نو ساخته را تفسیر کند و با آن مبارزه کند، نیازمند بودند. دوستی می‌فرمود که برخی از مقدسین به من انتقاد کرده‌اند که اینکه خدا را، رب المستضعفین می‌خوانی، مفهوم ضمنی‌اش این است که اقویا و اشراف و حکام و طبقات حاکمه را خدائی دیگر است. گفتم متأسفم که این ناقدین هوشیار و دین آگاه در عصر نبوت پیغمبر و امامت علی نبودند تا به آنان

نیز این یادآوری حکیمانه را می‌فرمودند. حالا که دیگر گذشته و آنان این شانس را نداشتند، می‌توانند قرآن و نهج‌البلاغه و صحیفه و متون دعا‌های ائمه را تصحیح فرمایند و این اشکال بزرگی را که حاکی از شرک است رفع فرمایند، به خصوص آخرین سوره قرآن که با تکیه و تکرار خدا را به مردم تخصیص می‌دهد که قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ - مَلِكِ النَّاسِ - إِلَهِ النَّاسِ...؛ و به جای النَّاسِ که اخص از انسان است و جزئی از عالم، بنویسد العالمین» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۲۴۹ - ۲۵۰).

ل - از نظر شریعتی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (برعکس رویکرد حزب - دولت مارکسیسم لنینیستی قرن بیستم) «سوسیالیسم به معنای اقتدار مطلق حزب و دولت نیست، زیرا مالکیت غیر خصوصی از نظر شریعتی اصلاً به معنای مالکیت دولتی (آنچنانکه مارکسیسم تفسیر می‌کند) نیست»، لهذا از نظر شریعتی «مالکیت غیر خصوصی بر ابزار تولید تنها در چارچوب مالکیت شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در کادر دموکراسی مستقیم و مشارکتی (نه دموکراسی نمایندگی لیبرالیستی) امکان‌پذیر می‌باشد». علی‌ایحال، بدین ترتیب است که «شریعتی در تعریف جایگاه دولت در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای جنبشی می‌گوید، دولت از ارگان تحمیل شده بر جامعه باید بدل به ارگان کاملاً تابع جامعه بشود». بدین خاطر در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که از نظر شریعتی «سوسیالیسم در بستر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اجتماعی و معرفتی چیزی جز دموکراتیزاسیون کردن کامل جامعه نیست». عنایت داشته باشیم که از نظر شریعتی «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای بدون آزادی سیاسی افراد در مقابل دولت بی‌معنا است.»*

ادامه دارد



«گفتمان رهائی بخش»

قرن بیستم شریعتی

خودویژگی های

و یا مشی آگاهی بخش و گفتمان رهائی بخش معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی با تقدم رویکرد نجات اسلام قبل از مسلمین، بر استراتژی مبارزه خودآگاهی بخش آن ها گرفتار یک پارادوکس بحران ساز ذهنی - نظری بشویم» (همان پارادوکس بحران سازی که در سال های ۵۹ و ۶۰ آرمان مستضعفین گرفتار آن شد). لذا، به این ترتیب است که ما بر این باوریم که «برای رهائی از بحران استراتژی مبارزه خودآگاهی بخش می بایست رویکرد تقدم نجات اسلام قبل از مسلمین اقبال و شریعتی را در عرصه استراتژی مبارزه خودآگاهی بخش اقبال و شریعتی تعریف نمائیم نه به صورت امری مستقل از آن.»

ب - در عبارات فوق شریعتی به وضوح بر این امر پافشاری می نماید که «تنها در عرصه استراتژی خودآگاهی بخش یا مشی آگاهی بخش و گفتمان رهائی بخش است که مردم می توانند به عنوان یک عامل و عنصر فعال در مسائل

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

الف - در عبارات فوق شریعتی به صورت شفاف «خطوط استراتژی، گفتمان رهائی بخش خودش را بر پایه مبارزه خودآگاهی بخش و یا مشی آگاهی بخش تعریف می کند، نه مبارزه مسلحانه چریکی یا ارتش خلقی و نه مبارزه تحزب گرایانه نخبگان سیاسی از بالا و نه مبارزه پارلمان تارستی و غیره». بر این مطلب بیافزائیم که «اعتقاد شریعتی در گفتمان رهائی بخش خود در چارچوب رویکرد معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص مشی نجات اسلام قبل از مسلمین و یا تقدم بازسازی کلامی و فلسفی و فقهی و تفسیری اسلام قبل از بازسازی سیاسی جوامع مسلمین تعریف شده است» بنابراین، این مشی نظری محمد اقبال و شریعتی هرگز با استراتژی مبارزه خودآگاهی بخش یا استراتژی آگاهی بخش اقبال و شریعتی و گفتمان رهائی بخش آنها ایجاد پارادوکس نمی کند چراکه «هم اقبال و هم شریعتی مشی نجات اسلام قبل از مسلمین، در بستر همان استراتژی مبارزه خودآگاهی بخش یا همان مشی آگاهی بخش و گفتمان رهائی بخش خود تعریف می کنند نه بالعکس» به عبارت دیگر، در رویکرد محمد اقبال و شریعتی «نجات اسلام قبل از مسلمین، هرگز به صورت فرایند مکانیکی قبل از مبارزه خودآگاهی بخش یا مشی آگاهی بخش و گفتمان رهائی بخش خود تعریف نشده است»؛ و هرگز «مشی نجات اسلام قبل از مسلمین با استراتژی خودآگاهی بخش در گفتمان رهائی بخش، به عنوان دو مشی جدا از هم و مستقل از هم تبیین نگردیده است» بلکه برعکس هر جا در منظومه نظری و عملی شریعتی و اقبال «سخن از نجات اسلام قبل از مسلمین مطرح می شود، همین مشی هم در بستر همان مبارزه خودآگاهی بخش و یا مشی آگاهی بخش و یا گفتمان رهائی بخش تعریف شده است، نه بالعکس» بنابراین پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران می بایست به این نکته توجه عمیق داشته باشند که هرگز رویکرد نجات اسلام قبل از مسلمین معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «نمی بایست به عنوان یک فرایند مستقل از استراتژی مبارزه خودآگاهی بخش یا مشی آگاهی بخشی و گفتمان رهائی بخش شریعتی و اقبال تعریف بکنند» چراکه این امر بستر ساز آن می شود که ما «در عرصه تئوریزه کردن استراتژی مبارزه خودآگاهی بخش

سیاسی و اجتماعی به صورت افقی و عمودی از پائین به بالا مطرح بشوند» به بیان دیگر در عرصه گفتمان رهائی‌بخش و در بستر استراتژی خودآگاهی‌بخش شریعتی، «مشى آگاهی‌بخش باعث مى‌گردد تا مردم به عنوان عاملیت در عرصه تحول سیاسى و کسب قدرت سیاسى و تحول اجتماعى مطرح بشوند، نه نخبگان و نه جامعه سیاسى و نه پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران»؛ و دلیل این امر همان است که در عرصه گفتمان رهائی‌بخش «مبانى این گفتمان بر استراتژى خودآگاهی‌بخش و مشى تقدم فرایند تحول فرهنگى نسبت به تحول اجتماعى و تقدم تحول اجتماعى بر تحول سیاسى و تکیه بر حرکت از پائین استوار مى‌باشد» و لذا در این رابطه است که در گفتمان رهائی‌بخش شریعتى «هر گونه حرکت نخبگان از بالا چه با مشى چریکى و چه با مشى ارتش خلقى و چه با مشى تحزب‌گرایانه لیبرالیستى و چه با مشى حزب طراز نوین لنینیستى و چه با مشى پارلمانتاریستى و چه از طریق دولت و کودتا و کسب قدرت سیاسى از بالا حتى در چارچوب دیکتاتورى پرولتاریای کارل مارکس (آنچنانکه در «نقد برنامه گوتا» و «مانیفست کمونیستى» خودش مطرح مى‌کند) عملى محتوم به شکست خواهد بود».

ج - یکی از مهمترین خودویژگی‌های استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش یا مشى آگاهی‌بخش در گفتمان رهائی‌بخش شریعتى و اقبال در این است که این «استراتژى مانع از ظهور هیولای و آفت پوپولیسم در عرصه مبارزه اجتماعى و سیاسى مى‌شود». فراموش نکنیم که «ظهور پوپولیسم در عرصه جنبش اجتماعى و سیاسى مولود و سنتز حرکت توده‌وار و بی‌شکل و بدون آگاهی مردم در جامعه مى‌باشد». پر پیداست که در عرصه «مبارزه خودآگاهی‌بخش، به علت خودآگاهی توده‌ها، علاوه بر اینکه جنبش خودجوش توده‌ها از پائین خودسازمانده و خودرهبر مى‌شوند، به صورت

دینامیک نسبت به جریان‌های موج‌سوار سیاسى برونى مستقل مى‌گردند، در نتیجه همین امر مانع از ظهور پوپولیسم از دل جنبش خودجوش توده‌ها در عرصه استراتژى خودآگاهی‌بخش مى‌شود».

عنایت داشته باشیم که «حرکت توده‌وار اتمیزه و بی‌شکلى جماعت، نخستین دستاورد فاجعه‌آمیز پوپولیسم مى‌باشد». قابل ذکر است که «بدون خرد و خودآگاهی جماعت بدل به مردم نمى‌شوند» به بیان دیگر «بسیج جماعت تنها توسط خودآگاهی توده‌ها حاصل مى‌شود و تنها توسط خودآگاهی است که فردیت در جماعت توده‌وار بی‌شکل از بین مى‌رود و جماعت بدل به مردم مى‌شود». بر این مطلب اضافه کنیم که «مردم و مستضعفین جامعه یک دست نیستند، آنچنانکه حتى خود طبقه کارگر ایران هم امروز یک دست نمى‌باشند، زیرا دارای منافع متفاوت مى‌باشند». لذا «مهم‌ترین فونکسیون استراتژى خودآگاهی‌بخش یا مشى آگاهی‌بخش این است که توسط انتقال آگاهی‌های کنکرت و مشخص طبقاتى و سیاسى و اجتماعى به احساس و آگاهی و وجدان توده‌ها شرایط برای پیوند افقى و عمودى آنها در عرصه مبارزه رهائی‌بخش طبقاتى و اجتماعى و سیاسى فراهم مى‌سازد». طبیعى است که با عنایت به «وجود منافع متفاوت در لایه‌های مختلف مردم و مستضعفین و حتى طبقه کار و زحمت خود طرح مستضعفین و مردم و حتى طبقه کارگر به صورت عام و کلی در جامعه امروز ایران یک نوع پوپولیسم مى‌باشد» بنابراین در عرصه «استراتژى خودآگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، پیشگامان این جنبش باید عنایت داشته باشند که در چارچوب گفتمان رهائی‌بخش، انتقال آگاهی باید به صورت مشخص و کنکرت از متن واقعیت به احساس و آگاهی توده‌های پائینی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران صورت بگیرد نه در شکل عام و کلی و مجرد و انتزاعى و نه به صورت على السویه برای همه گروه‌های مختلف جامعه ایران

چه در طبقه متوسط شهری و چه در طبقه کار و زحمت پائینی‌های.»

د - در عرصه استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش و گفتمان رهائی‌بخش اقبال و شریعتی، دیگر قصه پر غصه به حرکت درآوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک در جامعه ایران (که حداقل در طول ۱۵۰ سال گذشته باعث شده است که در جامعه ایران دیگر موتور کوچک چه حزب باشد و چه چریک و چه ارتش خلقی و چه حتی آنچنانکه در دوران مصدق دیدیم این موتور کوچک یک دولت دموکراتیک هم که باشد، نتواند موتور بزرگ که همان جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد به حرکت درآورند) تمام بشود، چرا که در عرصه گفتمان رهائی‌بخش و استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی، «خود مشی آگاهی‌بخش به صورت افقی و مشخص باعث می‌گردد که خودآگاهی و آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و غیره همان دیالکتیک موجود در واقعیت جامعه بزرگ ایران می‌باشد، به عنوان موتور کوچ برای به حرکت درآوردن موتور بزرگ یا جامعه بزرگ ایران مطرح بشود» اینجا است که «آگاهی و خودآگاهی مشخص و کنکرت که در عرصه دیالکتیک گروه‌های مختلف اجتماعی تعریف می‌گردد، به عنوان موتور کوچک قابل تعریف می‌باشد». پر واضح است که «در سه ابر جنبش مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت و جنبش ضد استبداد سال ۵۷ مردم ایران نشان داده‌اند که این تنها موتور آگاهی یا موتور خودآگاهی به صورت مشخص است که می‌تواند موتور بزرگ را به حرکت درآورد.»

ه - در چارچوب استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش یا مشی آگاهی‌بخش در گفتمان رهائی‌بخش اقبال و شریعتی این رویکرد باعث می‌گردد که آنچنانکه کانت می‌گوید، «ایده‌های که در پروسه تحولات اجتماعی و سیاسی به عنوان آگاهی و خودآگاهی مشخص و کنکرت حاصل می‌شوند فراتر از زمان و مکان آن ایده‌ها

و آگاهی‌ها مادیت پیدا کنند» چرا که آنچنانکه هم در مشروطیت و هم در جنبش ملی کردن صنعت نفت و هم در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران تجربه شده است، حتی اگر تحولات اجتماعی و سیاسی مردم ایران هم شکست بخورد، «این ایده‌ها و آگاهی می‌تواند نه تنها برای جامعه امروز ایران بلکه حتی برای بشریت قرن بیست و یکم تجربه و کلاس درس باشد» و پتانسیل آن را دارد که مبارزه بشر در قرن بیست و یکم را به خصوص در فرایند پسا شکست رویکردهای مختلف مارکسیسم کلاسیک قرن نوزدهم و حزب - دولت قرن بیستم به جلو ببرد.

و - جنبش مبتدل و ارتجاعی پوپولیسم که از سال ۵۷ با موج سواری روحانیت حوزه‌های فقهاتی بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در کشور ایران نهادینه شده است و این جنبش مبتدل به صورت قدرت حاکم درآمد است و در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم این جنبش مبتدل پوپولیستی در جامعه ایران در چهره‌های مختلف پیوسته بازتولید شده است و علی‌الدوام هم این جنبش مبتدل و ارتجاعی کل جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین هم در جبهه آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه کار و زحمت اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تهدید می‌کند، «توسط گفتمان رهائی‌بخش و مبارزه خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی سترون و عقیم بشود.»*

ادامه دارد

«آگاهی، آزادی و برابری»

بوده است؟

چونک جزو دوزخست این نفس ما

طبع کل دارند جمله جزوها

چونک واگشتیم زیپکار برون

روی آوردیم به پیکار درون

قوتی خواهم زحق دریا شکاف

تا به سوزن بر کنیم این کوه قاف

سهل شیری دان که صفاها بشکند

شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به

بعد

عنایت داشته باشیم که در

رویکرد شریعتی و اقبال «تنها با

تجربه دینی پیغمبرانه است که

هم می توان به توحید نفسانی

در انسان دست پیدا کرد و هم

می توان به توحید اجتماعی و

به توحید در وجود و در ذهن

و هم به توحید در تاریخ با

حاکیمت و امامت مستضعفین

به عنوان تنها عامل جامعه ساز

تاریخ رسید» و به عبارت دیگر

«هرگز با تجربه باطنی نه تنها

نمی توان به توحید و تغییر

در جامعه و تاریخ دست پیدا

کرد، بلکه به خاطر اینکه تجربه

باطنی و صوفیانه بر پایه کشتن

نفس انسان استوار می باشد،

حاصل این عبارات شریعتی و محمد اقبال لاهوری این است که در رویکرد معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی، «منهای اینکه با تجربه باطنی صوفیانه هرگز و هرگز نمی توان به جامعه سازی و مسئولیت اجتماعی پرداخت» مهم تر از آن اینکه «هدف عارف در بستر تجربه باطنی و صوفیانه با هدف پیغمبر در تجربه دینی از فرش تا عرش متفاوت می باشد» چرا که «عارف به دنبال اتحاد با خداوند خارج از جامعه و جهان و واقعیت آن هم در شکل فردی و کشتن خود یا نفسش می باشد» در صورتی که در بستر تجربه دینی، «تجربه کننده از همان آغاز در راستای نجات جامعه و بشریت و تغییر جهان و جامعه بر تجربه دینی به عنوان یک وسیله تکیه می کند»؛ و لذا در رویکرد اقبال و شریعتی (برعکس آنچه که عبدالکریم سروش مطرح می کند) «تجربه دینی و تجربه باطنی صوفیانه در طول هم نمی باشند و هرگز تجربه صوفیانه باطنی شکل تکامل یافته تجربه دینی پیغمبرانه نیست، بلکه برعکس به لحاظ فونکسیون اجتماعی و تاریخی و حتی انسانی تجربه دینی و تجربه صوفیانه در رویارویی با یکدیگر قرار می گیرند». چراکه در تحلیل نهائی «تجربه صوفیانه یا تجربه باطنی یک تجربه انطباقی وارداتی می باشند، اما تجربه دینی پیغمبرانه یک تجربه تطبیقی در چارچوب رویکرد توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید در وجود (در ادیان ابراهیمی) می باشد».

قابل ذکر است که در رویکرد اقبال و شریعتی «توحید به عنوان یک جهان بینی دارای مؤلفه های مختلف اعم از توحید وجودی، توحید اجتماعی، توحید اخلاقی، توحید نفسانی و غیره می باشد که توحید نفسانی در این رویکرد تنها توسط تجربه دینی حاصل می شود نه توسط تجربه باطنی با کشتن نفس» آنچنانکه مولوی می گوید:

ماند خصمی زو بتر در اندرون

شیر باطن سخره خرگوش نیست

کو بدرباها نگرده کم و کاست

ای شهان کشتیم ما خصم برون

کشتن این کار عقل و هوش نیست

دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست

هرگز با تجربه صوفیانه نمی‌توان به توحید نفسانی و وجودی و باطنی انسان هم دست پیدا کرد». یادمان باشد که «تجربه دینی هرگز حکم به کشتن نفس انسان نمی‌دهد، بلکه برعکس به تربیت و رشد و تعالی و تکامل این نفس می‌پردازند.»

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - سوگند به نفس انسان و آنچه که این نفس را تکامل می‌بخشد - برای بسترسازی این رشد و تکامل نفس - آن را در برابر انتخاب تقوا و فجور قرار دادیم - رستگاری نفس در انتخاب تقوا است - و زیانکاری نفس در انتخاب فجور است» (سوره شمس - آیات ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰).

د - چهارمین فرایند از پروسه حیات سیاسی شریعتی مربوط می‌شد به سال‌های ۴۳ تا ۴۸ یعنی مرحله پس از فرایند سوم که شریعتی آگاهانه از اروپا به ایران برمی‌گردد زیرا:

۱ - آنچنانکه در خصوص جوهر حرکت نظری و عملی شریعتی در فرایند سوم و در دوران حضورش در اروپا مطرح کردیم، «شریعتی در سال ۱۳۴۳ در شرایطی اروپا را ترک می‌کند و وارد ایران می‌شود که طبق گفته خودش (درم. آ - ج ۱۷ - ص ۱۵۲ - سطر ۶ به بعد) در اواخر دوران حضورش در اروپا او به یک تحول عمیق در عرصه نظر و عمل دست پیدا کرده بود» که در خصوص جوهر این تحول در عمل و نظر او در اواخر اقامتش در اروپا قبلاً مطرح کردیم که این تحولش «شامل استحاله او از فرایند رویکرد انطباقی قبلی‌اش به رویکرد تطبیقی می‌شود». البته قبلاً بر این نکته تاکید کردیم که «آنچنانکه رویکرد انطباقی شریعتی در فرایند اول و دوم و سوم (از سال ۱۳۲۹ تا ۱۳۴۳) صورت پروسه‌ای داشته است نه دفعی و همان مراحل انطباقی در فرایندهای فوق چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل و یا چه در عرصه

ایدئولوژیک و چه در عرصه استراتژیک شریعتی حرکتی از پائین به بالا داشته است، در عرصه پروسه تطبیقی هم (۴۳ تا ۵۶) در فرایند چهارم و پنجم و بالاخره ششم حرکتش مراحل مختلفی طی کرده و صورتی از پائین به بالا داشته است.»

آنچه که در باب پروسه تطبیقی شریعتی در عرصه عمل و نظر و یا در عرصه ایدئولوژی و استراتژی (سال‌های ۴۳ تا ۵۶) قابل توجه می‌باشد اینکه شریعتی «در طول این ۱۴ سال عمر پروسه تطبیقی‌اش نه در عرصه ایدئولوژی و نه در عرصه استراتژی هرگز نتوانست صد در صد به صورت تمام و کامل با گذشته پروسه انطباقی خودش (۲۹ - ۴۲) مرزبندی کامل داشته باشد». تنها چیزی که در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد اینکه «از سال ۴۳ تا سال ۵۶ یعنی در طول این ۱۴ سال شریعتی نسبت به استحاله رویکرد نظری و عملی‌اش در عرصه ایدئولوژی و استراتژی حرکتی رو به جلو در راستای رویکرد تطبیقی داشته است». برای مثال اگر در این رابطه ما سه اثر شریعتی مربوط به سه فرایند مختلف چهارم و پنجم و ششم با هم مقایسه کنیم، می‌توانیم به جوهر گذار پروسه‌ای ذهن شریعتی از فرایند انطباقی به فرایند تطبیقی آگاهی پیدا کنیم. برای این کار به عنوان نمونه، اگر «مقدمه اسلام‌شناسی مشهد» (که شریعتی با تاسی از رویکرد فرید وجدی به صورت صد در صد انطباقی در فرایند چهارم تبیین کرده است) با «شیعه یک حزب تمام» (که شریعتی به صورت یک کنفرانس در دو جلسه در دوم و سوم آبان‌ماه قبل از تعطیلی حسینیه ارشاد مطرح کرده است و مربوط به فرایند پنجم حیات سیاسی شریعتی می‌باشد) و «جزوه حسن و محبوبه» (که شریعتی در سال ۱۳۵۵ یعنی شش ماه قبل از هجرتش به اروپا در فرایند ششم حرکتش مطرح کرده است) با هم مقایسه نمایم،

این حقیقت برای ما روشن می‌سازد که «شریعتی تا پایان عمرش و در طول ۱۴ سال فرایند چهارم و پنجم و ششم حیات سیاسی‌اش اگر چه در بستر رویکرد تطبیقی حرکتی رو به جلو داشته است اما هرگز و هرگز نتوانسته است در عرصه عمل و نظر به صورت تک مؤلفه‌ای تطبیقی مانند محمد اقبال حرکت خودش را چه در عرصه ایدئولوژی و چه در عرصه استراتژی تبیین و تعریف و جمع‌بندی نماید.»

عنایت داشته که «محمد اقبال برعکس شریعتی در این رابطه بزرگترین موفقیتی که دارد این است که در دو اثر گران‌سنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» و «کلیات اشعارش» توانسته است مانیفست اندیشه‌های خودش را در عرصه ایدئولوژی و استراتژی تدوین نماید؛ بنابراین، در همین رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «هر چند که محمد اقبال هم مانند شریعتی بدون تردید حرکتی از رویکرد انطباقی به سمت رویکرد تطبیقی داشته است» و قطعاً او هم بالبداهه به رویکرد تطبیقی دست پیدا نکرده است و هر چند که «از آغاز بزرگ‌ترین دغدغه محمد اقبال آسیب‌شناسی حرکت سید جمال در عرصه عمل و نظر بوده است» اقبال تا پایان عمرش (آنچنانکه خودش در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۱۳ - از سطر یک به بعد مطرح می‌کند) «به دنبال تحلیل در باب علت شکست حرکت سید جمال در عرصه نظر و عمل بوده است» و قطعاً در این مسیر او به دنبال ادامه حرکت سید جمال بوده است. علی‌هذا در همین رابطه بوده است که «اقبال توانست هم به پروژه بازسازی نظری و عملی خود دست پیدا کند و هم توانست به استراتژی تقدم تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین (به جای استراتژی تقدم تحول سیاسی از بالا آنچنانکه مهاتما گاندی رهبر انقلاب

هند مطرح می‌کرد) دست پیدا کند و هم توانست به استراتژی تقدم دولت - ملت در راستای دستیابی به امت اسلامی دست پیدا کند» (و طرح تکوین کشور پاکستان توسط محمد اقبال در چارچوب این استراتژی تقدم دولت - ملت بر امت اسلامی مطرح شده است که البته محمد اقبال ۱۱ سال قبل از تکوین کشور پاکستان در سال ۱۹۳۸ وفات کرد و در نتیجه نتوانست در این رابطه رویکرد خودش آنچنانکه می‌خواست معماری کند) و هم «محمد اقبال لاهوری توانست رویکرد تطبیقی خودش را از دل آسیب‌شناسی رویکرد انطباقی سید جمال در عرصه عمل و نظر استنتاج نماید؛» و هم او توانست بالاخره از سال ۱۹۳۰ به بعد یعنی ۸ سال قبل از وفاتش «تمامی رویکردهای بازسازی تطبیقی خودش در عرصه عمل و نظر تدوین نماید.»*

ادامه دارد

مبانی منظومه اندیشه پردانه

علامه محمد اقبال لاهوری

بیست و هفتم - «من یا خودی که برابر با نفس در قرآن می باشد، در دستگاه فلسفی و کلامی اقبال جای محوری دارد». به طوری که در این رابطه او را می توان «فیلسوف مستغرق من یا خود دانست» و این مفهوم آنچنان در دستگاه فکری وی جایگاه محوری دارد که «اقبال حتی خداوند را هم من مطلق یا من غایی تبیین می نماید». او در همین چارچوب است که با مطالعه عمیق در علل انحطاط اکثر اقوام شرق و به خصوص مسلمانان در دو قرن گذشته، بر آن بود تا بر پایه فلسفه خودی سرخوردگی و یاس و از هم گسستن رشته های ملی و نفوذ اندیشه مخرب خودانکاری و نفی خویشتن را در مشرق زمین به چالش بکشد.

بیست و هشتم - اقبال «آزادی و اراده را به صورت یک اصل در دستگاه فکری اش جای می دهد» از نظر او «ابداع و نوآوری حاصل آزادی است». در باور اقبال «از آنجائیکه خداوند انسان را به صورت خویش آفریده است، انسان ملزم به آفریدن است تا جهان را بهتر بسازد» بنابراین، او معتقد است که «آزادی بدون خلاقیت تعریف عمیقی ندارد». او می گوید: «آدمی در جریان عظیم تحول و تکامل خود تمایل آشکار و رو به تزایدی در کسب آزادی دارد»؛ و می گوید: «قرآن در داستان هبوط آدم قصدش بیشتر بیان اعتلای انسان و رهائی او از مر حله ابتدائی و غریزی زندگی به حالت آگاهانه خود آزاد می باشد که می تواند شک کند و از اطاعت سرباز زند». از نظر وی «جنت یا بهشت به تعبیر قرآن و بر اساس داستان هبوط آدم تصور وضع اولیه انسان می باشد که عملاً ارتباطی با محیط خود ندارد و لاجرم عذاب ناشی از خواسته ها و نیازهای بشری را حس نمی کند». از نظر او «آزادی برای انسان از سوئی امکان عمل خلاف را فراهم می آورد و از سوی دیگر او را قادر می سازد تا در کار آفرینش با خالق خود سهیم بشود».

بیست و نهم - اقبال «در تفکر فلسفی خود هم با جبرگرایی مطلق علوم طبیعی مخالف است و هم با تفسیر نادرستی که غایت شناسی از عالم دارد، مخالفت می کند» زیرا او بر این باور است که «جبرگرایی

علوم طبیعی منکر استقلال و آزادی انسان و معتقد به علیتی نامنعطف است و رویکرد غایت شناسی عالم را محصولی به نتیجه رسیده می داند که رویدادهایش از قبل در جایی از ابدیت تحقق یافته اند و ترتیب زمانی رویدادها چیزی جز تقلید محض از یک قالب و انتظام ابدی از پیش کامل و تعیین شده نیست». او می گوید: «سرنوشت اشیاء تقدیری بی شفقت نیست که همچون کارفرمائی از خارج عمل کند. بلکه میل به درون شیء و امکانات قابل تحقق دارد که در ذاتش آرمیده اند، این امکانات به طور تسلسلی و بی آنکه جبر و فشاری از خارج حس کنند به واقعیت در می آیند» بنابراین در این رابطه است که می توان داوری کرد که از نظر او، «آینده فقط به صورت یک امکان نامعین وجود دارد، نه آنکه واقعیتی بی چون و چرا باشد» یا اینکه «آینده مجموعه ای از رویدادهای از پیش تثبیت شده با حد و حدودی معین نیست» و دلیل این امر هم آن است که از نظر اقبال «زمان عامل خلاق است و لذا چشم اندازی برای فعالیت آزاد و پیشرفت و تکامل ارائه می نماید».

یادمان باشد که در رویکرد اقبال «زمان صرفاً تکرار لحظه‌های یکنواخت نیست». او می‌گوید: «اگر زمان را تکرار لحظه‌های یکنواخت بدانیم، آگاهی ناشی از تجربه‌های گذشته ما، بی‌اساس می‌شود و متعاقب آن آزادی و نیروی آفرینش انسان به ریشخند گرفته می‌شود». وی در چارچوب «رویکرد خلاق به زمان معتقد است که حیات واقعیت اصیل و بکر است و به هر چه که به طور مطلق تازه و غیر قابل پیش‌بینی باشد، حیات نو می‌بخشد؛ و همین امر باعث می‌گردد که حیات با حس شدید خودآفرینی، کانون ضد جبر بشود و خارج از قلمروی الزام و اجبار قرار گیرد»؛ و از اینجاست که باید بگوئیم حیات در رویکرد فلسفی اقبال «روند بی‌وقفه شدن و تشکل تدریجی اهداف، غایت‌ها و ارزش‌های تازه می‌باشد».

سی‌ام - آنچنانکه در عبارات فوق به وضوح تبیین شده است، اقبال برای «عقل و معرفت حاصل از آن که بر بنیاد تجربه و آزمایش استوار باشد، بیشترین احترام را قائل است». او می‌گوید: «تلاش عقلی سبب می‌شود تا بر موانع عالم غلبه کنیم و زندگی را وسعت و غنا ببخشیم، همچنین تلاش عقلی بصیرتی دقیق به ما می‌دهد و آماده‌مان می‌سازد تا به جنبه‌های دقیق‌تر تجربه‌های بشری وارد شده و بر آن تفوق بیابیم».

سی و یکم - در رویکرد اقبال «معنویت و واقعیت دو نیروی رویاروی هم نیستند که نتوانند با هم بسازند». او می‌گوید: «این از اثرات اسرارآمیز معنویت است که به واقعیت روح بخشیده، آن را تقویت می‌کند و ما تنها از همین طریق می‌توانیم معنویت را کشف و اثبات کنیم. حیات معنویت در سازگاری با واقعیت و جهان ماده است نه آنکه به کلی از آنها منقطع شود، زیرا در این صورت بنیان‌های اساسی زندگی با تقابل‌ها و تضادهای محنت‌آور به ویرانی کشیده خواهند شد اما معنویت پیوسته تلاش دارد تا واقعیت را از آن خود کند، به امید آنکه سرانجام واقعیت را در خود مستحیل و آن را مثل

خودساخته، همه هستی‌اش را منور سازد.»

سی و دوم - اقبال در عبارات فوق به «تفاوت جایگاه علم و دانش در مسیحیت تاریخی و اسلام تاریخی می‌پردازد» و بر این باور است که «مسیحیت تاریخی در ایام اقتدار بی‌چون و چرای خود به مخالفت با علم برخاست و به ایداء دانشمندان پرداخت، نتیجه آن شد که اروپا در اوائل قرون وسطی در ظلمت جهل فرو رفت». حال آنکه «تمدن اسلام به میزان قابل توجهی انگیزه و مشوقی برای پیشرفت دانش گردید و درخت دانش مهم‌ترین هدیه تمدن اسلام به دنیای جدید بود» او می‌گوید: «زمان فراوانی صرف شد تا بار این درخت رسیده شود. تنها دانش اسلامی نبود که اروپا را به زندگی بازگرداند تاثیرات فراوان دیگری هم از تمدن اسلامی وجود داشت که نخستین روشنائی را به زندگی اروپائیان تاباند؛ زیرا حتی یک مورد از رشد فرهنگی در اروپا را نمی‌توان یافت که نشانی از تأثیر قطعی فرهنگ اسلامی در آن نباشد، این تأثیر در پیدایش قدرت معنوی برجسته و پایدار دنیای جدید بوده است که نقش مهمی در پیروزی آن داشته است؛ یعنی سبب پیشرفت علوم طبیعی و شکوفائی روحیه علمی در اروپای امروزی شده است». در این رابطه اقبال بر این باور است که «دانشمندان ما مدیون علوم اسلامی هستند، زیرا علم این‌ها تنها محدود به اکتشافات شگفت‌انگیز در زمینه نظریه‌های انقلابی نیست، علم این‌ها مدیون فرهنگ اسلامی می‌باشد».

از نظر اقبال «دنیای کهن دنیای قبل از علم بود؛ زیرا نجوم و ریاضیات از علوم وارداتی یونانیان بود که با فرهنگ آنان الفتی کامل پیدا نکرد» او می‌گوید: «یونانیان در زمینه‌های فکری و تحقیقی توانستند روش، قانون و نظریه وضع کنند، ولی تحقیق و بررسی صبورانه، تدوین علوم صرف، روش‌های دقیق علمی، مشاهده و پژوهش با آزمایشات طولانی و مفصل، در مجموع با خلق و خوی یونانی مغایر بود. در دنیای باستان که

فرهنگ یونانی بر آن چیره بود، تنها در شهر یونانی مآب اسکندریه تمایلی برای کار علمی وجود داشت. آنچه که امروز در اروپا تحت عنوان ظهور علم تعریف می‌کنیم، نظیر روح تازه در تحقیق، روش‌های نو برای پژوهش، روش جدید آزمایش، شیوه نوین مشاهده، اندازه‌گیری، توسعه ریاضیات و مانند اینها، روش‌هایی هستند که برای یونانیان عصر باستان ناشناخته بودند». علی‌هذا، از اینجا است که اقبال با صدای بلند اعلام می‌کند که «این روح علمی امروز اروپا، اسلام به اروپا بخشید و این روش‌ها، فرهنگ اسلام بود که به آنها شناساند». وی در عبارات فوق متذکر می‌شود که «امروز باید مسلمانان نظام اجتماعی با نیروی دانش جدید به گونه‌آیی فعال بهره‌برداری کنند تا بتوانند محیط مادی را کاملاً زیر سلطه خود درآورند».

همچنین او تأکید می‌کند که «فرهنگ اروپائی در بعد عقلانی خود تکامل یافته برخی از مهمترین نمودهای فرهنگ اسلام است». اقبال در نامه‌ای که به عبدالله چغتایی می‌نویسد، می‌گوید: «اگر در پاریس به محقق تازه کاری برخوردی، لطفاً متقاعدش کن تا کتاب مشهور دکارت، قواعد را با احیاء العلوم غزالی مقایسه و به دانشمندان اروپائی نشان دهد که این فیلسوف معروف فرانسوی تا چه میزان مرهون دانشمندان مسلمان است». همچنین اقبال بر این باور بود که «کتاب کمدی الهی دانته، به میزان زیادی مدیون افکار ابن عربی است». باز در همین رابطه او می‌گوید: «جاحظ اولین کسی بود که به موضوع تغییر در حیات حیوانات که بر اثر مهاجرت‌ها و یا به طور کلی تحت تأثیر محیط پیش می‌آید اشاره کرده است» و باز می‌گوید: «ابن مسکویه اولین متفکر اسلامی بود که نظریه‌ای روشن و از بسیاری جهات نو در باب منشاء انسان ارائه داده است».

سی و سوم - در عبارات فوق اقبال در نقد تصوف می‌گوید: «اصول تصوف که برترین جلوه‌های زندگی دینی از آن طریق در شرق و غرب توسعه یافته است،

اکنون عملاً تأثیرش را از دست داده است؛ و شاید بتوان گفت که در شرق اسلامی بیش از هر جای دیگر این تصوف سبب ویرانی شده است؛ زیرا اصول تصوف نه تنها نیروهای درونی انسان معمولی را تکامل نمی‌بخشد و او را برای ورود به جریان تاریخ آماده نمی‌کند، بلکه عزلت‌گزینی و ترک دنیا را به او می‌آموزد و آنچنان می‌کند که آدمیزاده از نادانی و اسارت معنوی خویش شادمان باشد». اقبال معتقد است که «اصول تصوف در شرق موجب گسترش اندیشه نادرست ترک دنیا و عزلت‌گزینی شده است و مردم را وادار می‌دارد تا تن به بندگی سیاسی و اسارت فکری بدهند و تصوف باعث می‌گردد تا با فعالیت و تلاش‌های بدون جهت و تهی از هدف مادی و بیگانه با عواطف انسانی خودآگاهی آدمی را به چالش کشیده شود».

سی و چهارم - اقبال «وحدت اشیاء را باطنی می‌داند». او بر این باور است که «همه چیز در هستی از دانی تا عالی دارای یک خود می‌باشند». از نظر او «ماده در مفهوم عام چیزی است که در زمان وجود دارد و در مکان حرکت می‌کند». در تحلیل نهائی، او به «وحدت‌گرایی روحی در جهان اعتقاد دارد». فراموش نکنیم که «وحدت‌گرایی اقبال به معنای وحدت وجود اهل تصوف نیست تا همه چیز را خدا ببیند». از نظر اقبال «وحدت‌گرایی اهل تصوف جهان را بسته می‌کند و همه اشیاء را برای ابد تثبیت می‌نماید».*

ادامه دارد



عاشورا و مکتب حسین

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

رابعاً موضوع دیگری که امام حسین در منشور حرکت خود بر آن تکیه می‌کند اینکه او در تبیین استراتژی جنبش حق‌طلبانه خودش (که همان اصلاح انقلابی جوامع مسلمین می‌باشد) «امر به معروف و نهی از منکر (آن هم با شیوه پیامبر اسلام و امام علی) را در چارچوب همین اصلاح عملی حکومت و جامعه تعریف می‌کند نه به صورت امر فردی و غیر جامعه‌سازانه و غیر سیاسی و خارج از اصلاح انقلابی حکومت و نه به صورت مستقل و فی نفسه»؛ به بیان دیگر امام حسین در این منشور جنبش حق‌طلبانه خودش به صراحت مشخص می‌کند که «اصلاً معتقد به امر به معروف و نهی از منکر به صورت مجرد و انتزاعی نیست بلکه او، برعکس بر این باور است که امر به معروف و نهی از منکر باید در هر شرایطی از زمان و مکان تاریخی و اجتماعی صورتی مشخص و کنکرت داشته باشد». لذا به همین دلیل است که او در این منشور حرکت خودش امر به معروف و نهی از منکر را با دو مشخصه تعریف می‌کند، «یکی اینکه امام حسین در این منشور جنبش حق‌طلبانه خودش به آن امر به معروف و نهی از منکری تکیه می‌کند که در خدمت اصلاح جامعه و امت پیامبر اسلام باشد» و دیگر اینکه «این امر به معروف و نهی از منکر باید با شیوه خود پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال حیات نبوی‌اش (۱۳ سال حرکت درونی مکی‌اش و ۱۰ سال حرکت برون‌مدنی‌اش) صورت بگیرد نه هر امر به معروف و نهی از منکر فقهی مجرد و انتزاعی» معنای دیگر این حرف آن است که امام حسین در منشور جنبش حق‌طلبانه خودش (وصیتنامه به برادرش محمد بن حنفیه در زمان هجرت از مدینه به مکه در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری) «حتی محورهای عملی و مشخص امر به معروف و نهی از منکر حرکت خودش در چارچوب استراتژی اصلاح‌آمده جدی یا بازسازی تطبیقی جامعه و امت پیامبر اسلام تعریف می‌کند، نه به عنوان هدف حرکتش» آنچنانکه طرفداران رویکرد دگماتیستی به عاشورا (مثل شیخ مرتضی مطهری) «امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان هدف حرکت امام حسین تعریف می‌کنند». شاید بهتر باشد که بگوئیم برای جنبش حق‌طلبانه امام حسین، «اصلاح یا بازسازی جامعه و امت پیامبر اسلام هدف و استراتژی بوده است، نه خود امر به معروف و نهی از منکر».

خامساً اصل دیگری که امام حسین در منشور جنبش حق‌طلبانه خودش (وصیتنامه به برادرش محمد بن حنفیه در زمان هجرت از مدینه به مکه در ۲۸ رجب سال ۶۰) مطرح می‌کند «موضوع تقدم جایگاه اصلاح جامعه بر اصلاح دین و ایدئولوژی می‌باشد». قابل ذکر است که یکی از بحث‌های مهم نظری که همیشه بین نظریه‌پردازان اصلاح‌گر انقلابی (نه اصلاح‌طلب) مطرح بوده است اینکه «آیا برای اصلاح انقلابی جامعه ابتدا باید از اصلاح فرهنگی یا اصلاح دینی و نظری حاکم بر اذهان عمومی مردم آن جامعه، پروژه اصلاح‌گرائی انقلابی را شروع بکنیم و یا اینکه برعکس برای اصلاح نظری و فرهنگی و دینی حاکم بر باور مردم آن جامعه، ابتدا باید از اصلاح عینی خود جامعه در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی شروع بکنیم؟» به بیان دیگر، «آیا برای اصلاح جوامع مسلمین باید بر استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین (آنچنانکه معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی باور

داشتند) تکیه بکنیم، یا برعکس برای اصلاح جوامع مسلمین باید بر شعار و استراتژی نجات مسلمین قبل از اسلام (آنچنانکه سید جمال الدین اسدآبادی و ابن خلدون غیره اعتقاد داشتند) تکیه بکنیم؟»

در پاسخ به این سؤال کلیدی باید بگوئیم که «آرایش این دو مؤلفه در تبیین استراتژی در گرو تحلیل مشخص ما از انحطاط جامعه و فرهنگ در آن شرایط خودویژه می‌باشد» چرا که بدون تردید، «پروژه اصلاح‌گرایانه انقلابی یا انقلاب اصلاح‌گرایانه در هر مقطعی در راستای مبارزه با انحطاط عملی و نظری آن جامعه می‌باشد». لذا در شرایطی که «انحطاط فرهنگی و دینی و نظری حاکم بر اذهان و باورهای توده‌ها، بر انحطاط عینی جامعه غلبه و برتری داشته باشد، در آن صورت (مانند اقبال و شریعتی) ما باید بر شعار برتری اصلاح فرهنگی و دینی و باور مردم نسبت به اصلاح عینی و عملی آن جامعه تکیه بکنیم» اما برعکس «در شرایطی که انحطاط عینی جامعه بر انحطاط فرهنگی و دینی آن جامعه برتری داشته باشد، در آن صورت برای انجام پروژه اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی در آن جامعه باید بر اولویت جایگاه اصلاح جامعه نسبت به اصلاح فرهنگی (آنچنانکه سید جمال و ابن خلدون اعتقاد داشتند) تکیه بکنیم»، عنایت داشته باشیم که در این رابطه «تقدم و آرایش انجام اصلاح جامعه و فرهنگ جامعه تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم ارزشی می‌باشد» چراکه «اصلاح انقلابی و یا انقلاب اصلاحی باید به صورت دو مؤلفه‌ای انجام بگیرد، یعنی هرگز بدون اصلاح انقلابی در باور مردم جامعه، امکان اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی در آن جامعه وجود ندارد، آنچنانکه بدون پراکسیس سیاسی - اجتماعی در راستای اصلاح انقلابی جامعه هرگز به صورت مجرد و انتزاعی ما نمی‌توانیم به اصلاح انقلاب فرهنگی و باور آن مردم دست پیدا کنیم.»

در این رابطه است که باید بگوئیم آنچه که امام حسین در منشور جنبش حق طلبانه خودش (و یا در وصیتنامه‌اش به برادرش محمد بن حنفیه در زمان هجرت از مدینه به مکه در ۲۸ رجب سال ۶۰ هجری، یعنی شروع حرکت

برونی جنبش حق طلبانه‌اش) به عنوان استراتژی حرکتش با بیان «لِطَلَبِ الْأَعْلَاحِ فِي أُمَّه جَدِّي محمد» مطرح می‌کند، محصول تحلیل مشخص امام حسین در آن شرایط از انحطاط مسلمین و اسلام تاریخی به خصوص در فرایند ۴۹ ساله بعد از وفات پیامبر اسلام بوده است. به این ترتیب که این موضوع نشان دهنده آن می‌باشد که امام حسین در تحلیل مشخص از شرایط ذهنی و عینی جوامع مسلمین (به خصوص در فرایند پسا دوران ۲۰ ساله استبداد و خفقان حکومت بنی‌امیه و معاویه بن ابی سفیان بر جوامع مسلمین) معتقد بوده است که «به علت حاکمیت حکومت فاسد بنی‌امیه در دوران ۲۰ سال گذشته انحطاط در جوامع مسلمین بیشتر از انحطاط در باور و فرهنگ و مذهب آن‌ها می‌باشد». بدیهی است که «امام حسین در تبیین استراتژی جنبش حق طلبانه خودش یعنی در منشور فوق بر تقدم اصلاح امت یا جوامع مسلمین نسبت به اصلاح دین و فرهنگ و باور مردم تکیه می‌کند و تکیه بر پراکسیس سیاسی - اجتماعی یا همان حرکت عاشورائی‌اش بر علیه نظام استبدادی بنی‌امیه و یزید، شرط و بستر اصلاح فرهنگی و دینی و باور مردم می‌داند.»

باری، بدین ترتیب بود که امام حسین قبل از این در زمان خود معاویه بن ابی سفیان و در فرایند پسا صلح امام حسن و در اوج استبداد و اختناق ۲۰ ساله معاویه پس از آنکه امام حسن با دسیسه معاویه به شهادت رسید و در دوران ده ساله بعد از شهادت امام حسن (که در سال ۵۰ هجری اتفاق افتاد تا سال ۶۰ هجری که معاویه می‌می‌مرد) پیوسته معاویه و حکومت بنی‌امیه را تخطئه و توبیخ می‌نمود و در یکی از نامه‌هایی که امام حسین پس از شهادت حبرین عدی، در پاسخ به نامه‌ای که معاویه به او نوشته بود، از آنجائیکه در آن نامه معاویه به امام حسین می‌گوید:

«به من رسماً گزارش رسیده که تو قصد انقلاب داری، مبدا کاری بکنی که ایجاد اختلاف نمائی و مردم را در فتنه بیندازی»، لذا امام حسین در جواب این نامه

معاویه، به او می‌نویسد: «الست قاتل حبر بن عدی و اصحابه العابدین المختین الذین كانوا يستفظعون البدع و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر فقتلهم ظلما و عدوانا بعد ما اعطیتهم الموائیق الغلیظه و العهود الموکده، جراه علی الله و استخفافا بعهدہ اولست بقاتل عمرو بن الحمق الذی اخلقت و ابلت وجهه العباده فقتله من بعد ما اعطیته من العهود ما لو فهمته العصم نزلت من شعف الجبال؟... ثم سلطته زیاد علی اهل الاسلام یقتلهم و یقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف و یصلبهم علی جذوع النخل؟ سبحان الله یا معاویه لکانک لست من هذه الامه و لیسو منک او لست قاتل الحضر می‌الذی کتب الیک فیه زیاد... و اعلم ان لله کتابا لا یغادر صغیره و کبیره الا احصاها و اعلم ان الله لیس بناس لک قتلك بالظنه و اخذک بالتهمه و امارتک صبیبا... و انی لا اعلم لها فتنه اعظم من امارتک علیها... ما اراک الا و قد اوبقت نفسک و اهلکت دینک و اضعت الرعیه و السلام - ای معاویه مگر تو آن حاکمی نیستی که حجر بن عدی کندی را به ناروا کشتی؟ و یاران او را شهید کردی؟ همان بندگان خدا پرستی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کردند، آنان را به ظلم و ستم کشتی. ای معاویه مگر تو آن حاکمی نیستی که عمرو بن حمق خزاعی را کشتی؟ ای معاویه مگر تو آن حاکمی نیستی که زیاد بن ابیه را بر مسلمانان مسلط کردی تا مردم را به قتل برساند و دست‌ها و پاهایشان را قطع و آنها را بر شاخه‌های درخت خرما به دار آویزد. سبحان الله، ای معاویه، گویا تو از این امت مسلمان نیستی و گویا مسلمان‌ها با تو رابطه ندارند. ای معاویه از خدا بترس و از روز حساب بر حذر باش تو مردم را به هر گمان و تهمتی می‌کشی و کودکی مانند یزید را بر مسلمانان امارت می‌دهی، ای معاویه بدان که من هیچ فتنه‌ای برای مسلمانان و خیم‌تر و زیان‌بخش‌تر از حکومت تو نمی‌دانم، ای معاویه من می‌بینم که تو خود را هلاک و دین خود را تباه و امت اسلامی را بیچاره کرده‌ای

والسلام» (بحارالانوار - ج ۴۴ - ص ۲۱۴ و ارشاد شیخ مفید - ص ۱۷۹).

باری، از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که مهمترین پیامی که امام حسین در منشور جنبش حق‌طلبانه خود (در وصیتنامه خود به برادرش محمد بن حنفیه) برای آینده تاریخ بعد از خودش به ارث می‌گذارد، اینکه «هدف حرکت عاشورای او (در طول پنج ماه و دوازده روز، یعنی از ۲۸ رجب سال ۶۰ که پس از امتناع از بیعت با یزید از مدینه به مکه هجرت می‌کند تا دهم محرم یا عاشورای ۶۱ هجری که امام حسین به مقام رفیع شهادت در صحنه تاریخ دست پیدا می‌کند) در راستای اصلاح انقلابی یا انقلاب اصلاحی جامعه و امت پیامبر اسلام در عصر حاکمیت نظام ظالمانه استبدادی بنی‌امیه بوده است.»

خامسا علت و دلیل اینکه امام حسین در منشور جنبش حق‌طلبانه خودش (و یا در وصیتنامه‌اش به محمد بن حنفیه) با بیان «وَأَسِيرَ بِسِيرِهِ جَدِّي وَسِيرَهُ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» تنها بر سیره و رویکرد پیامبر اسلام و امام علی اشاره می‌کند و در این رابطه از سیره امام حسن سخنی نمی‌گوید، به خاطر آن است که امام حسین در این منشور یا وصیتنامه می‌خواهد در فرایند پسا مرگ معاویه، دوران صلح بین معاویه و امام حسن را پایان یافته اعلام کند که البته خود این امر نشان دهنده اعلام مبارزه با حاکمیت بنی‌امیه در ادامه رویکرد امام علی از بعد از فرایند شکست در جنگ صفین و شهادت امام علی توسط خوارج می‌باشد، همان مبارزه‌ای که امام حسین قبل از این با امتناع از بیعت با یزید پروسه آن را آغاز کرده بود و با هجرت از مدینه به مکه به دنبال همگانی و تعمیم این مبارزه در جوامع مسلمین اقطار جهان اسلام بوده است.*

ادامه دارد

«سوره شوری» تبیین مبانی

«عدالت‌محور» و «شوری‌محور» اسلام قرآنی

در بستر جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام

بر پایه «وحی نبوی»

«وَأَمَرْتُ لَأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ»، «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»

که «شرایط عینی توسط وضعیت یا موقعیت انقلابی جامعه و مردم هم فراهم شده باشد». لذا، در همین رابطه است که «وظیفه پیشگامان در راستای رویش دیالکتیکی و دینامیک شوراهای نظام‌مند، بسترسازی ذهنی توسط استراتژی آگاه‌مندسازی و سازمان‌یابی و راهبر حرکت توده‌ها می‌باشد.»

شش - موضوع دیگری که در این رابطه فوق‌مطرح کردیم، «شرط ضروری تکوین پروسه نظام‌مند شوراهای دینامیک در جامعه وجود آزادی در عرصه‌های مختلف آزادی به عنوان یک پدیده اجتماعی و سیاسی و یک پدیده فطری و انسانی و آزادی به عنوان یک حق و حقوق برای همه افراد جامعه به صورت بالاسویه و آزادی عقیده و ادیان و مذاهب در راستای تحقق پلورالیسم دینی و سیاسی و

چهار - در خصوص جایگاه دو اصل عدالت اجتماعی و شورا در نظام سیاسی مسلمانان صدر اسلام (در چهار دهه آغازین تکوین حرکت اسلام و قرآن پیامبر اسلام) بود که فوقاً در تفسیر نامه شماره ۶ نهج‌البلاغه امام علی به معاویه مطرح کردیم که «شورا در چهار دهه اول پروسه تکوین اسلام تنها مکانیزم تکوین ساختار سیاسی بوده است و تمامی خلفای اربعه (پسا وفات پیامبر اسلام از سقیفه تا انتخاب خود امام علی) همه و همه بر پایه این مکانیزم انتخاب شده بودند». مع هذا، از اینجاست که امام علی در نامه ششم نهج‌البلاغه به معاویه می‌نویسد که «من هم مانند سه خلیفه قبلی یعنی ابوبکر و عمر و عثمان توسط همین مکانیزم شورا انتخاب شده‌ام». مضافاً اینکه امام علی در این نامه مهمترین حرفی که خطاب به معاویه می‌نویسد، اینکه «شورائی که توسط جمع مردم شکل بگیرد و به وسیله این شورا مردم با انتخاب یا بیعت خودشان رهبران خودشان را انتخاب نمایند، اینچنین انتخاب مردم مورد رضای خداست». بی‌شک معنای دیگر این حرف امام علی آن است که «منهای اینکه رضایت خدا از دل انتخاب مردم و شوراهای مردمی حاصل می‌شود، مهم‌تر از آن اینکه شوراهای مردمی را امری عرفی و اجتماعی می‌داند نه امری دینی و دستوری و تزریق شده از بالا.»

پنج - نکته دیگری که فوقاً در راستای تکوین شوراهای دینامیک نظام‌مند خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین مطرح کردیم اینکه اینچنین شوراهای تنها به صورت یک سنتز دیالکتیکی مولود شرایط ذهنی و شرایط عینی مشخص اجتماعی می‌توانند شکل بگیرند. به بیان دیگر مطرح کردیم که از آنجائیکه «شوراهای دینامیک نظام‌مند برای مردم و جامعه یک انتخاب می‌باشد، هرگز این شوراهای نمی‌توانند به صورت خود به خودی و در خلاء شرایط مشخص و کنکرت ذهنی تکوین پیدا کنند». هر چند

اجتماعی است.»

هفت - در راستای دستیابی و تحقق شرایط ذهنی و عینی عدالت اجتماعی، تحقق شوراها و دینامیک جامعه محور و نظام مند یک ضرورت می باشد که تحقق شرایط ذهنی برای انجام این مهم در گرو تقدم داشتن آن بر شرایط عینی می باشد. نباید فراموش کنیم که انجام شرایط ذهنی در گرو تحول فرهنگی تکوین یافته از پائین می باشد و در خصوص این تحول فرهنگی دینامیک در جامعه ایران با خود ویژگی های تاریخی و اجتماعی و فرهنگی آن است که مطرح کردیم که «تنها توسط تکیه بر یک ایدئولوژی و جهان بینی دینامیک بازسازی شده تطبیقی اسلام قرآنی و نهج البلاغه ای امکان دستیابی به این تحول فرهنگی و در ادامه آن تحول اجتماعی و سیاسی در جامعه بزرگ ایران وجود دارد». بدین خاطر در این رابطه می باشد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته حرکت برونی خودش (از اردیبهشت ۵۸ الی الان) پیوسته و علی الدوام بر این باور بوده است تا در کادر استراتژی آگاهی بخش و تحول خواهانه انقلابی خود بتواند با ترویج اسلام قرآنی و نهج البلاغه ای (اسلام جنبشی که ضد اسلام فقهاتی و روایتی و زیارتی و ولایتی و صوفیانه دگماتیست می باشد) آن هم در شکل بازسازی تطبیقی شده آن در ادامه راه معلمان کیرمان علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی شرایط برای این تحول فرهنگی و ایدئولوژیک و جهان بینی و یا بسترها برای تکوین شرایط ذهنی تحقق عدالت اجتماعی و شوراها و دینامیک در جامعه بزرگ ایران فراهم نمائیم، بنابراین از اینجا است که می توانیم نتیجه گیری کنیم که «تفسیر سوره شوری (شورا) در این شرایط می تواند گامی در راستای همین استراتژی آگاهی بخش بر پایه تحول انقلابی، فرهنگ سازی دینامیک در جامعه بزرگ ایران به حساب بیاید.»

هشت - بر پایه همین جایگاه استراتژیک شوراها و

دینامیک در جامعه امروز ایران است که مطرح کردیم که «انجام آن در شرایط تندپیچ امروز جامعه بزرگ ایران در گرو تحقق تحول ساختار اجتماعی مقدم بر تحول انقلابی سیاسی و اقتصادی است». اگر چه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور است که «امکان تحقق تحول اجتماعی مقدم بر تحول عمیق ساختاری سیاسی و اقتصادی در جامعه ایران، در گرو دستیابی به تحول عمیق فرهنگی تکوین یافته از پائین می باشد، از همه مهمتر اینکه (جنبش پیشگامان ایران در طول ۴۵ سال گذشته یعنی از خرداد ۱۳۵۵ که حرکت ما فرایند درونی خود را آغاز کرده تا به امروز پیوسته معتقد بوده و هستیم که) هر گونه تحول سیاسی و اقتصادی به صورت ساختاری مقدم بر تحول عمیق ساختاری اجتماعی و فرهنگی در جامعه ایران آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته شاهد بوده ایم، محکوم به شکست خواهد بود». به همین دلیل بوده است «که در طول ۴۵ سال گذشته ما اپوزیسیون، اپوزیسیون تمامی جریان های جامعه سیاسی ایران بوده ایم که بر تقدم تحول سیاسی (در راستای کسب قدرت سیاسی) خارج از تحول عمیق ساختاری اجتماعی و تحول عمیق فرهنگی تاکید می کرده اند.»

نه - در تبیین رابطه آزادی به عنوان لازمه تکوین عدالت اجتماعی و نظام شورائی دینامیک، در رویکرد قرآن بود که به صورت اجمالی و کپسولی مطرح کردیم که «قرآن علاوه بر اینکه آزادی به عنوان یک حق و حقوق برای همه افراد بشر به صورت بالسویه تعریف» و علاوه بر اینکه «قرآن آزادی برای انسان بر پایه نوع انسان تعریف می نماید، نه در شکل فقهی و دینی آن» و نه تنها «قرآن آزادی برای انسان در دو مؤلفه آزادی فردی و آزادی اجتماعی تعریف می نماید» و نه تنها «قرآن آزادی را یک دیده فطری و انسانی و در ادامه آن یک پدیده اجتماعی سیاسی هم می داند» و نه تنها «قرآن بین عدالت و آزادی در تعریف و ارزش گذاری هیچ تفاوتی

قائل نمی‌شود» و نه تنها قرآن «آزادی را در کادر عدالت اجتماعی تعریف می‌نماید» (آنچنانکه عدالت اجتماعی را هم در بستر آزادی تعریف می‌نماید) از همه این‌ها مهم‌تر اینکه «قرآن آزادی را مانند عدالت و شوری (شورا) به صورت امر فرادینی و در عرصه مختلف انسانی و اجتماعی و فردی و آزادی در عقیده و مذهب و دین و غیره تعریف می‌نماید» و «پلورالیسم دینی و اجتماعی و سیاسی که لازمه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (توزیع عادلانه و اجتماعی و دینامیک قدرت و ثروت و اطلاعات) در جامعه می‌باشد، مستلزم تحقق آزادی با مبانی و اشکال مختلف فوق می‌داند.»

ده - در خصوص رویکرد امام علی در منشور حکومت‌داری (که در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه خطاب به مالک اشتر نخعی نوشته است) مطرح کردیم که منهای اینکه «رویکرد امام علی، در این رابطه بر پایه حق و حقوق انسانی استوار است» (نه بر پایه رویکرد تکلیف‌محور، تبعدگرا، تقلیدمحور اسلام دگماتیسم فقهی، ولایتی، روایتی، اسلام دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه‌گریز و فردگرایی صوفیانه و اسلام دگماتیست کلامی اشعری‌گری) و منهای اینکه «رویکرد انسان‌محور امام علی جوهر فرادینی دارد و تنها بر پایه نوع انسان تعریف می‌شود و رابطه دینی انسان‌ها را هم در کادر رابطه نوعی انسان‌ها تعریف می‌نماید» از همه این‌ها مهم‌تر آنکه، در رویکرد امام علی در نهج‌البلاغه «دین و فقه و اسلام هم باید در چارچوب رابطه انسانی تعریف بشود، نه برعکس» بنابراین در این رابطه است که امام علی در تعریف عدل و عدالت می‌گفت: «...الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا - عدالت اصلی عام برای همه بشریت است در صورتی که جود یک حالت استثنائی است، پس از میان عدالت و جود، این عدل و عدالت است که اشرف و افضل است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - جزء سوم - حکمت شماره ۴۳۷ - ص ۵۵۳ - سطر ۱۰) و باز در همین رابطه است که امام علی

در تعریف از آزادی فردی و حریت می‌گوید: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً - بنده کسی مباش که خدا تو را آزاده آفریده است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - جزء دوم - نامه ۳۱ - ص ۴۰۱ - سطر ۱۲).

باری، سوره شوری (شورا) از سور مکی قرآن می‌باشد که در ۵۳ آیه توسط پیامبر اسلام تنظیم و آرایش پیدا کرده است. آنچه در خصوص تفسیر این سوره باید به آن توجه و عنایت بشود، اینکه از آنجائیکه آیات این سوره در دوران ۱۳ سال فرایند مکی حرکت پیامبر اسلام نازل شده است و با توجه به اینکه در فرایندهای مکی و مدنی حرکت پیامبر اسلام مبانی نظری دعوت و حرکتش بر پایه پروسه وحی نبوی تعریف می‌شده است، لهذا از اینجا است که «در این سوره هم مبانی نظری دعوت و حرکت پیامبر اسلام بر پایه تکوین پروسه وحی نبوی پیامبر اسلام تعریف شده است». بر این مطلب بیافزائیم که در خصوص پروسه وحی نبوی پیامبر اسلام آنچنانکه در درس‌های قرآن در شماره‌های گذشته نشر مستضعفین ایران (ارگان عقیدتی، جنبشی و سیاسی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مطرح کرده‌ایم، «تفاوت مهمی که به لحاظ ساختاری تکوینی بین وحی نبوی پیامبر اسلام با وحی نبوی دیگر پیامبران الهی ماقبلش داشته است، این بوده است که وحی نبوی پیامبر اسلام به صورت میدانی و در بستر مبارزه روزمره و در طول ۲۳ سال عمر دعوت پیامبر اسلام و در دو فرایند ۱۳ ساله مکی و ده ساله مدنی تکوین پیدا کرده است»؛ و این کاملاً برعکس «پروسه تکوین وحی نبوی پیامبران الهی ماقبل پیامبر اسلام حتی نوح و ابراهیم و موسی تا عیسی مسیح بوده است.»*

ادامه دارد

«فهم و شناخت تطبیقی نهج البلاغه»

برای

«فهم و شناخت تطبیقی قرآن»

امانت پذیر و عقل‌های سالم نمی‌توانند نگهدار آن باشند؛ بنابراین ای مردم پیش از آنکه فتنه و فسادهای اجتماعی پای بگیرد و مهار خود را لگد مال بکند و خردها را دگرگونه نماید و پیش از اینکه من از میان شما بروم آنچه در رابطه با ایمان ثابت و بالنده و واقعی می‌خواهید از من بپرسید چراکه من به راههای آسمانی از راه زمینی بیشتر آشنا هستم» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۸۹ - ص ۲۷۹ - سطر ۸ به بعد).

مولوی در دفتر ششم مثنوی در رابطه با مسیر صعب و مستصعب ایمان برای مؤمن به داستان ایمان آوردن بلال اشاره می‌کند و مسیر سختی که او در این راستا طی کرده است تبیین می‌نماید زیرا قریش در مکه بلال را پس از ایمان آوردن به اسلام در زیر شکنجه‌های استخوان‌سوزی قرار می‌دادند و از او می‌خواستند که نام بت‌ها

قابل ذکر است که امام علی در خطبه ۱۸۹ نهج البلاغه در خصوص همین سختی جایگاه عشق و ایمان در تجربه دینی جامعه‌سازانه خودش می‌فرماید که: «فَمِنْ الْإِيمَانِ مَا يَكُونُ ثَابِتًا مُسْتَقِرًّا فِي الْقُلُوبِ وَ مِنْهُ مَا يَكُونُ عَوَارِي بَيْنَ الْقُلُوبِ وَ الصُّدُورِ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ فَإِذَا كَانَتْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ مِنْ أَحَدٍ فَقَفُوهُ حَتَّى يَحْضُرَهُ الْمَوْتُ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَقَعُ حَدُّ الْبَرَاءَةِ. وَ الْهَجْرَةُ قَائِمَةٌ عَلَى حَدِّهَا الْأَوَّلِ مَا كَانَ لِلَّهِ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ حَاجَةٌ مِنْ مُسْتَسِرِّ الْإِمَّةِ وَ مُعْلِنَهَا لَا يَقَعُ اسْمُ الْهَجْرَةِ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ الْحُجَّةِ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ عَرَفَهَا وَ أَقَرَّ بِهَا فَهُوَ مُهَاجِرٌ وَ لَا يَقَعُ اسْمُ الْإِسْتِضْعَافِ عَلَى مَنْ بَلَغَتْهُ الْحُجَّةُ فَسَمِعَتْهَا أُذُنُهُ وَ وَعَاَهَا قَلْبُهُ. إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ لَا يَعِي حَدِيثَنَا إِلَّا صُدُورٌ أَمِينَةٌ وَ أَحْلَامٌ رَزِينَةٌ. أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مَنِى بِطُرُقِ الْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ تَشْغَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةٌ تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَ تَذْهَبُ بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا - یک نوع از ایمان ایمانی است که مستقر در عمق وجود یا دل‌های ثابت است. نوع دوم ایمان ژلاتینی و سیال می‌باشد که به صورت عاریه میان دل‌ها و سینه‌ها در نوسان می‌باشد. آنچنانکه ایمان نوع اول ایمان بالنده می‌باشد ایمان نوع دوم ایمان میرا است، لذا در برابر ایمان نوع دوم باید تا پایان کار صبر کرد و پس از میرائی کامل ایمان نوع دوم باید از دارنده آن فاصله گرفت البته شرایط برای استحاله ایمان نوع دوم به ایمان نوع اول یا هجرت نفسانی از ایمان نوع دوم به ایمان نوع اول نیز وجود دارد. پر واضح است که برای موت نفسانی ایمان نوع دوم اگر به ایمان نوع اول استحاله پیدا نکند نمی‌توان نام مستضعف نفسانی گذاشت چراکه خداوند حجت را بر او تمام کرده است لذا کسی که حجت بر او تمام شده و به گوشش شنیده و بر دلش نشسته است نمی‌توان او را جزء مستضعف نفسانی به حساب آورد. از اینجا است که باید بگوئیم همانا شناخت و عمل به حرکت ما کاری بسیار سخت و دشوار می‌باشد و جز بنده مؤمنی که خداوند قلبش را به ایمان آزموده است نمی‌تواند به مرحله ایمان ثابت دست پیدا کند و همچنین پیام و رویکرد ما را جز سینه‌های

را ببرد و ایمانش را به بت‌ها اعلام کند و از محمد تبری و بیزاری جوید اما بلال حتی حاضر به کتمان مصلحتی ایمانش هم نمی‌شد و پیوسته با شعار «اُحد» مسیر صعب و مستصعب ایمان را در زیر آن شکنجه‌ها مانند ابراهیم خلیل در آتش بدل به گلستان می‌کرد:

تن فدای خار می‌کرد آن بلال

خواج‌ه‌اش می‌زد برای گوشمال

که چرا تو یاد احمد می‌کنی؟

بنده بد منکر دین منی

می‌زد اندر آفتابش او به خار

او اُحد می‌گفت بهر افتخار

تا که صدیق آن طرف بر می‌گذشت

آن اُحد گفتن به گوش او برفت

چشم او پر آب شد دل پر عنا

ز آن اُحد می‌یافت بوی آشنا

بعد از آن خلوت بدیدش پند داد

کز جهودان خفیه می‌دار اعتقاد

عالم السر است پنهان‌دار کام

گفت کردم توبه پیش‌ای هم‌ام

روز دیگر از پُگه صدیق تفت

آن طرف از بهر کاری می‌برفت

باز اُحد بشنید و ضرب زخم خار

بر فروزید از دلش سوز و شرار

باز پندش داد باز او توبه کرد

عشق آمد توبه او را بخورد

توبه کردن زین نمط بسیار شد

عاقبت از توبه او بیزار شد

فاش کرد اسپرد تن را در بلا

کای محمد ای عدو توبه‌ها

ای تن من وی رگ من پر زتو

توبه را گنجا کجا باشد در او

توبه را زین پس زدل بیرون کنم

از حیات خلد توبه چون کنم

عشق قهارست و من مقهور عشق

چون قمر روشن شدم از نور عشق

برگ کاهم پیش توای تندباد

من چه دامن در کجا خواهم فتاد

گر هلالم گر بلالم می‌دوم

مقتدی بر آفتابیت می‌شوم

ماه را با زفتی و زاری چه کار

در پی خورشید پوید سایه‌وار

مثنوی - دفتر ششم - ص ۱۱۰۱ - ابیات ۸۹۱ تا ۹۰۸

باری در یک نگاه کیسولی و موجز به مطالب فوق می‌توانیم بگوئیم که نشر مستضعفین ایران به عنوان ارگان عقیدتی جنبشی و سیاسی جنبش پیشگان مستضعفین ایران در طول ۱۳ سال گذشته (از خرداد ۸۸ الی الان) در ادامه حرکت گذشته آرمان مستضعفین ایران از آنجا که تکیه محوری بر درس آموزی تطبیقی بر نهج‌البلاغه و در کادر آن بر علی‌شناسی داشته است: اولاً در عرصه مبارزه نظری ایدئولوژیک و در راستای بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی در شرایط فعلی در ادامه راه معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی پیوسته و علی‌الدوام بر این اعتقاد بوده و هست که «تنها توسط شناخت تطبیقی نهج‌البلاغه و علی‌شناسی تطبیقی است که ما می‌توانیم در مبارزه با تشیع حکومتی و تشیع دگماتیست فقهاتی و تشیع دگماتیست روایتی و زیارتی و ولایتی حاکم بر جامعه بزرگ ایران (که مدت ۴۳ سال است فرهنگ و سیاست و اخلاق و روابط اجتماعی جامعه ایران را به انحطاط تمام عیار کشانیده است) به صورت ایجابی نظری و تئوریک تطبیقی (نه سلبی صرف) برخورد نمائیم» زیرا بی‌شک اگر «با رویکرد تطبیقی به شناخت نهج‌البلاغه و حرکت اجتماعی و سیاسی و مکتبی امام علی در سه فرایند زندگی واقعی او دست پیدا بکنیم، می‌توانیم به این حقیقت برسیم که بین تشیع علوی علی و نهج‌البلاغه علی با تشیع فقهاتی و حکومتی و ولایتی و روایتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم

در ۴۳ سال گذشته و حوزه‌های دگماتیست فقهاتی در هزار سال گذشته دیوار چین وجود دارد». البته تنها از این مسیر است که ما می‌توانیم «بین اسلام و تشیع دینامیک جنبشی (که بر پایه جنبش‌های سه مؤلفه رهائی‌بخش و عدالت‌خواهانه و حق‌طلبانه استوار می‌باشد) با اسلام و تشیع دگماتیست فقهاتی و حکومتی و روایتی و زیارتی و شفاعتی و بین عاشورای جنبشی با عاشورای حکومتی مرزبندی همه جانبه تئوریک و نظری و ایدئولوژیک ایجاد بکنیم».

ثانیاً تنها و تنها توسط فهم و شناخت «عرفان تطبیقی امام علی و نهج‌البلاغه بر پایه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای نفسانی - اجتماعی (نه تجربه باطنی صوفیانه تک مؤلفه‌ای) و پراتیک سه مؤلفه‌ای استوار بر عبادت و کار و مبارزه سیاسی - اجتماعی است که ما می‌توانیم عرفان دگماتیست صوفیانه اشعری‌گری (دنیاگریز جامعه‌ستیز و فردگرا و اختیارستیزی) که در طول نیم قرن گذشته توسط حلقه حسین حاج فرج (معروف به عبدالکریم سروش) در راستای شریعتی‌زدائی کردن جامعه بزرگ ایران و اندیشه نسل جوان پیوسته و علی‌الدوام در داخل و خارج کشور بر آن تبلیغ کرده و می‌کنند به صورت نظری و تئوریک به چالش همه جانبه بکشیم» چرا که بزرگترین آفتی که اسلام دگماتیست صوفیانه اشعری‌گری فردگرا و دنیاستیز و جامعه‌گریز و اختیارستیز مورد تبلیغ حسین حاج فرج در طول نیم قرن گذشته برای جامعه بزرگ ایران به همراه داشته است «بی‌تفاوتی ایدئولوژیکی نسبت به مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی جامعه بوده است». همان اصل و محوری که «معلم‌ان کبیرمان اقبال و شریعتی به عنوان اصل محوری بازسازی عملی (نجات جوامع مسلمین) بر پایه بازسازی تطبیقی نظری اسلام یا نجات اسلام قبل از مسلمین بر آن تکیه می‌کردند».

یادآوری می‌کنیم که حسین حاج فرج در این شرایط در کادر همان اسلام دگماتیست صوفیانه اشعری‌گری

(فردگرا و اختیارستیز و جامعه‌گریز و دنیاستیز) خود حتی وحی نبوی پیامبر اسلام را (که به قول علامه محمد اقبال لاهوری در بازسازی فکر دینی در اسلام فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۳ - سطر ۸ به بعد «پیامبر اسلام با همین وحی نبوی بود که در جریان زمان و تاریخ بشر وارد شد تا توسط همین وحی نبوی جریان تاریخ بشر را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای برای بشریت همراه با کمال مطلوب‌ها خلق کند و کاملاً جهان بشری را تغییر بدهد.») به صورت خواب‌نامه فردی و در خدمت رویکرد اقتدارگرایانه پیامبر اسلام تعریف و تبیین می‌نماید. بر این مطلب بیافزائیم که هدف حسین حاج فرج از این کار بسترسازی ایدئولوژیک برای نهادینه کردن مؤلفه‌های مختلف لیبرالیسم از لیبرالیسم اجتماعی و اخلاقی تا لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی در جامعه ایران می‌باشد. البته در تحلیل نهائی باید داوری کنیم که پس از نیم قرن تلاش او و هم (و هم مسلکانش از سید حسین نصر تا داریوش شایگان) هم در پروژه شریعتی‌زدائی کردن جامعه ایران و هم در پروژه لیبرالیزه کردن فلسفی و اخلاقی و ایدئولوژیکی برای بسترسازی لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی و هم حتی در پروژه نهادینه کردن نظری اسلام دگماتیست فردگرا و جامعه‌گریز و اختیارستیز و دنیاگریز صوفیانه اشعری‌گری در جامعه ایران دچار شکست فاحش شده‌اند.*

ادامه دارد

رابطه «دین و توحید»

با مثلث «دنیا، آخرت و قدرت»

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

باز در همین رابطه است که شریعتی در این زمان در راستای بسترسازی برای برتری اسلام جنبشی رهائی‌بخش و عدالت‌خواه و حق‌طلب بر اسلام قدرت و یا اسلام اشرافیت و یا اسلام ابزاری در چارچوب پروژه بازسازی تطبیقی اسلام حضرت مؤلانا علامه محمد اقبال لاهوری معتقد به شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین می‌باشد» که البته در بستر همین پروژه نجات اسلام قبل از مسلمین است که شریعتی بر این باور است که «باید اسلام ایدئولوژی شده توسط قرآن و نهج البلاغه و سنت پیامبر اسلام را از اسلام تاریخی یا علوم اسلامی نجات بدهیم» زیرا آنچنانکه که فوقاً هم مطرح کردیم، از نظر شریعتی «اسلام ایدئولوژی شده (توسط اسلام‌شناسی قرآن و نهج البلاغه و سنت پیامبر اسلام، البته با رویکرد تطبیقی نه رویکرد انطباقی و دگماتیستی) همان اسلام پیامبر و علی و حسین و بلال و ابوذر و دیگر حواریون اصلی اولیه پیامبر اسلام می‌باشد». بدین ترتیب است که شریعتی در تبیین و تعریف اسلام جنبشی رهائی‌بخش و عدالت‌خواه و حق‌طلبانه پیامبر اسلام در این زمان می‌گوید:

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

باز در همین رابطه است که شریعتی بر این باور است که فرهنگ اسلامی یا علوم اسلامی که در طول ۱۴ قرن گذشته در بستر اسلام تاریخی شکل گرفته است، یک فرهنگ وارداتی بوده است که به صورت انطباقی بر فرهنگ دینامیک اسلام جنبشی پیامبر اسلام تزریق شده است. البته داوری شریعتی در باره همین فرهنگ و علوم اسلامی چهارده قرن گذشته انطباقی در مقایسه با اسلام تطبیقی قرآن و نهج البلاغه و سنت پیامبر اسلام این است که:

«بی‌شک فرهنگ و معارف اسلامی بسیار عزیز است و از افتخارات بشری است، اما ایدئولوژی اسلامی چیزی دیگری است. تفاوت فرهنگ و معارف اسلامی با ایدئولوژی اسلامی اختلافی است که مثلاً ابوذر با ابوعلی سینا دارد یعنی آنچه را که بوعلی می‌داند، ابوذر نمی‌داند، نه ابوذر کتاب قانون را می‌فهمد و نه کتاب شفا را و اگر جوهر و هیولی و امثال این‌ها را ابوذر بخواند کله‌اش دود می‌کند و البته در صورت عکس آن هم چیزهایی را که ابوذر می‌داند و احساس می‌کند، ابوعلی سینا و ملاصدرا و محی الدین عربی و دیگر نوابغ که در فرهنگ کارهایی عظیم کرده‌اند نه می‌دانند و نه احساس می‌کنند یعنی درد و بینش ابوذر چیزی است و درد بینش ابوعلی سینا چیزی دیگر» (م. آ - ج ۱۴ - ص ۱۹۲).

باز در همین رابطه است که

شریعتی می‌گوید:

«اسلام شام و بغداد را رها کنیم، در حرا در مسجد النبی بگردیم. تشیع چهار باغ اصفهان را رها کنیم، تشیعی را که در خانه فاطمه رویید و در صحرای خاموش و خلوت ربنه مرد، در محراب کوفه شهید شد و در کنار فرات، باز جوشید بجویم. در نظام طبقاتی، توحید حاکم نیز نقش شرک را دارد. در حاکمیت زور قرآن نیز جانشین بت می‌شود. نه مگر ابوسفیان در احد بت عزی را بر سر دست بلند کرده بود و به جنگ محمد آمده بود؟ و فرزندش معاویه پس از اسلام، در حکومت اسلام، قرآن را بر سرنیزه پرچم کرد و به جنگ علی آمد؟ بگردیم و آن ایمانی را که در طول زمان و در نظام مشابه حاکم بر زمین به نام کفر یا دین پایمال شده است و غریب، تبعید شده است و شهید، پیدا کنیم... برادر، چراغ‌ها را باید روشن کرد. من از تو برای طلوع بی‌تاب‌ترم. بگذار این مذهب جادو در روشنی بمیرد تا مذهب وحی را ببینیم. چهره علی در روشنایی زیبا و خدایی است. به تو و من، بی‌مذهب و مذهبی هر دو علی را در تاریکی نشان داده‌اند» (م. آ - ج ۳۳ - ص ۱۲۷۷).

۴- در خصوص رابطه اسلام پیامبر اسلام با دو مؤلفه دنیا و آخرت، آنچه که در این رابطه باید به آن توجه داشته باشیم اینکه پیامبر اسلام آنچنانکه در بستر توحید نظری و عملی خودش توانست دوگانی و ثنویت بین طبیعت و ماوراءالطبیعت، دوگانگی بین روح و بدن، دوگانگی بین دل و دماغ، دوگانگی بین زن و مرد، دوگانگی بین فرد و جامعه و غیره را از بین ببرد یکی از دوگانگی‌هایی که پیامبر در بستر توحید نظری و عملی خود توانست از بین ببرد دوگانگی بین دنیا و آخرت و یا دوگانگی بین معاش و

معاد بوده است که تا قرن هفتم بین آنها دیوار چین وجود داشته است. لذا در این رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید:

«به گفته شاندل (مقصود از شاندل در آثار شریعتی خود شریعتی می‌باشد چراکه شاندل ترجمه فرانسوی شمع می‌باشد که شمع متخلص شریعتی، مزینانی، علی، یا علی شریعتی مزینانی می‌باشد) همچنان که سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد، محمد دین را از آخرت به دنیا بازگردانید» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۳۵۲).

باز در همین رابطه شریعتی در جای دیگر می‌گوید:

«آخرت ایده‌آل همه مذاهب است، اما در اسلام آخرت انعکاس زندگی این جهان است، دنیا همه جا بر آخرت مقدم است، آخرت هیچ نیست جز دنباله منطقی و علت و معلولی دنیا» (م. آ - ج ۵ - ص ۱۰۷).

باز در همین رابطه است که او می‌گوید:

«معاش و معاد - زندگی مادی و زندگی معنوی در همهٔ مکتب‌های اخلاقی و عرفانی و فلسفی همیشه با هم ضدند: کسی که به دنبال کار اقتصادی می‌رود و غرق در مسائل مادی است یا احساس معنوی ندارد، یا این احساس در او ضعیف شده است؛ و کسی که دنیا و مسائل اقتصادی و مادی را نفی و رها می‌کند و یکسره غرق در معنویات می‌شود، معاد را دارد. هر آدم و هر ملت فقیر محروم تو سری خور، معادش تأمین است و هر آدم خوشبخت و هر جامعهٔ سیر، مترقی و متمدن، آخرت‌اش خراب است. پس آخرت مال پفیوزها و بی‌عرضه‌ها و گداها است. در صورتی که بنابر اصلی که از نفس توحید بر می‌آید، نه تنها بین این دو تضادی نیست، بلکه معاش و معاد دنیا و آخرت هماهنگ و علت و معلول هم‌اند

که «الدنیا مزرعه الاخره»، توحید میان دنیا و آخرت را نشان می‌دهد، دنیا و آخرتی که با هم تضاد داشتند؛ یعنی نشان می‌دهد آن کس که دنیایش بر اساس بدبختی است، آخرت‌اش هم بدبخت‌تر خواهد بود. تا خیال نکند که بهشت توجیه و جبران ضعف و ذلت او در دنیا است و خیال نکند آن چیزی را که در این جا کوشش کرده و نتوانسته به دست بیاورد، در آن دنیا خواهد گرفت. کسی که در این جا کور است، در آن جا هم کور است؛ و کسی که در اینجا زندگی مادی ندارد، زندگی معنوی و سرنوشت خدایی هم نخواهد داشت. دنیا و آخرت، علت و معلول هم‌اند، بهشت عبارت از باغی است که بذرش را در زندگی این جهان می‌کاریم» (م. آ - ج ۱۶ - ص ۱۰۷).

آنچه از این عبارت شریعتی برای ما قابل فهم است اینک:

اولاً - از نظر شریعتی «دین و ادیان تا قبل از پیامبر اسلام گرفتار حصار آخرت مکانیکی و جدای از دنیا بودند». به این ترتیب که «کار دین محصور به دستیابی به آخرت مکانیکی از دنیا برای متدینین به آن دین بود.»

ثانیاً - از نظر شریعتی کار بزرگی که قرآن و پیامبر اسلام کرد این بود که برای «متدینین به این دین تفهیم کرد که تکوین آخرت مؤخر بر دنیا می‌باشد و از دل همین دنیا حاصل می‌شود و آخرت سنتز جدیدی حاصل حرکت دنیا است نه مؤخر بر دنیا». به بیان دیگر «آخرت برای هر فرد و جامعه صورتی است حاصل دستاورد آن فرد و آن جامعه در همین دنیا نه چیزی بیشتر از آن.»

ثالثاً - بیان شریعتی در خصوص اینکه «پیامبر

دین را از آخرت به دنیا بازگردانید» اشاره به همین «مزرعه دانستن دنیا برای آخرت در حدیث متواتر پیامبر اسلام می‌باشد.»

۵ - اسلام قدرت در پروسه جامعه‌سازی پیامبر اسلام از زمانی شکل گرفت که «پس از پیامبر اسلام سه پایه اساسی مدینه النبی، یا پروسه جامعه‌سازی پیامبر اسلام از هم جدا شدند و صورت مکانیکی و جدا از هم پیدا کردند». به این ترتیب که آنچنانکه قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید می‌گوید مبانی محوری جامعه‌سازی پیامبر اسلام عبارت بودند از:

اول - کتاب یا وحی نبوی،

دوم - ترازوی عدل

سوم - آهن قدرت «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» - صاحبان رسالت خویش را با نشانه‌های روشن فرستادیم و با ایشان، کتاب و ترازو را نازل کردیم تا مردم به استقرار برابری و عدل قیام کنند و آهن را نازل کردیم که در آن سختی است و نیز منافی برای مردم تا خدا بداند که چه کسی او و صاحبان رسالت او را در غیب یاری می‌کند. به درستی که خداوند صاحب عزت و قدرت است. *

ادامه دارد