

خودویژگی‌های «جنبش‌های خودبنیادگر» امروز جامعه ایران با «جنبش‌های کلاسیک» جهانی

سرمقاله

در چارچوب کالبد شکافی و آسیب‌شناسی جریان‌های سیاسی (اعم از پیشاهنگ و پیشرو) حرکت تحول‌خواهانه (جامعه بزرگ و رنگین کمان فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و قومی و مذهبی و غیره) ایران در ۱۵۰ سال گذشته، یکی از بارزترین آفت‌های این جریان‌های سیاسی (پیشاهنگ و پیشرو) این بوده است که از آغاز تا به امروز پیوسته جهت هدایت‌گری جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین و از بدنه جامعه بزرگ ایران تلاش کرده‌اند تا در چارچوب جنبش‌های سیاسی و اجتماعی کلاسیک جهانی (و به خصوص تجربه جنبش‌های مغرب زمین) به «هدایت‌گری جنبش‌های سیاسی و مدنی و صنفی خودبنیادگر جامعه ایران بپردازند». البته فارغ و غافل از خودویژگی‌های آن جنبش‌های کلاسیک که عبارتند از اینکه:

اولاً تمام جنبش‌های کلاسیک توسط احزاب و نخبگان و رجال خارج از آن جنبش‌ها هدایت و مدیریت و رهبری می‌شدند و لذا تمامی آن جنبش‌ها، رجال‌محور و حزب‌محور و بالامحور بوده‌اند، نه جنبش‌محور و پائین‌محور.

۲

- ☀️ شریعتی در آینه اقبال
- ☀️ فراز و فرود جنبش زنان
- ☀️ اصول مانیفست پیشگام
- ☀️ فرایند پسا ۱/۱ تیرماه هشتاد و هفت
- ☀️ مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی ۲۸
- ☀️ درس‌هایی از تاریخ ۵۱
- ☀️ مبانی تئوریک «خودرها سازی» ۲
- ☀️ دموکراسی و آزادی ۵۲
- ☀️ جنبش «خودبنیاد» کارگری ۲
- ☀️ اقبال «پیام-آور» ۳۵
- ☀️ عاشورا نماد جنبش حق طلبانه ۲
- ☀️ پرسش و پاسخ هیجدهم ۳
- ☀️ ما چه می‌گوئیم ۱۲
- ☀️ چیستی و چگونگی عدالت ۳
- ☀️ بحث شناسی ۶

در روسیه نمی‌دهد» و یا در دهه ۲۰ حزب توده ایران (که بزرگترین حزب کمونیست در خاورمیانه و به لحاظ کمی سومین حزب کمونیست، پس از حزب کمونیست چین و هند در آسیا بود) در جهت نهادینه کردن قدرت سیاسی خود در داخل کشور، با تزریق اجباری رهبری و مدیریت حزب از بالا به پائین (به آن جنبش‌های خودبنیاد) تمامی جنبش‌های خودبنیاد داخلی از جمله جنبش کارگری ایران را سترون و عقیم کرد.

آنچنانکه دیدیم، در روز ۲۸ مرداد سال ۳۲ در جهت مقابله کردن با لات و لوت‌های لومپن پرولتاریای (تحت مدیریت طیب و شعبان بی‌مخ تحریک شده توسط کاشانی و بهبهانی) کوچک‌ترین حرکتی از آن جنبش‌های فراگیر مشاهده نشد و همچنین دیدیم که در جریان فرایند پسا ۳۰ خرداد جنبش چریکی سال ۶۰ مجاهدین خلق در ایران، مسعود رجوی پس از خروج از کشور همراه با بنی صدر در فرودگاه پاریس در مصاحبه با خبرنگاران خارجی (که از او پرسیدند چه مدت دیگر در کشور ایران انقلاب می‌شود و شما می‌توانید به کشور خود برگردید؟) گفت: «ایمان دارم، کمتر از ۶ ماه». (و البته در طول ۳۸ سالی که از جنبش چریکی این جریان می‌گذرد، این ۶ ماه‌ها و سال‌ها از سال ۶۰ تا به امروز سال به سال تمدید شده است).

همچنین دیدیم که در روز ۲۵ خرداد سال ۸۸ (که طبق گفته قالیباف شهردار راست‌گرای تهران بیش از ۴ میلیون نفر از مردم تهران در خیابان آزادی در حمایت از جنبش سبز حول میرحسین موسوی جمع شده بودند و بزرگترین آکسیون خیابانی تاریخ ایران را تشکیل داده بودند) اگر چه در آن روز میرحسین موسوی با بلندگوی دستی «حزب پادگانی خامنه‌ای را تهدید به جنبش اعتصابی کارگران ایران کرد» ولی هرگز در جریان جنبش سبز در سال ۸۸ حتی از حضور خیابانی (نه جنبش اعتصابی) جنبش کار و زحمت ایران، در حمایت از جنبش سبز خبری نشد، چراکه «طبقه کار و زحمت ایران، جنبش سبز را نماینده خودشان نمی‌دانستند تا از او حمایت کنند» و تجربه حمایت طبقه کار و زحمت از خمینی در سال ۵۷ (که با شعارهای پوپولیستی آب و برق و زمین مجانی و آزادی و استقلال و غیره، در چارچوب شعار «همه با هم» و اتحاد فراگیر و ملی که به معنای «همه با من» و «اتحاد و ائتلاف برای به قدرت رسیدن من بود»، همه را فریب داده بود) برای همیشه طبقه

ثانیاً تمامی این احزاب و جریان‌ها و نخبگان و رجال سیاسی (بالائی‌های خارج از جنبش‌های خودبنیاد پائینی‌ها) جهت بسیج و هدایت و سازماندهی و مدیریت و رهبری (جنبش‌های پائینی‌ها) تلاش می‌کردند تا در راستای دستیابی به توازن قوا و رقابت در کسب قدرت سیاسی، با قدرت حاکم توسط جریان و تشکیلات و جبهه و ائتلاف از بالائی‌های اپوزیسیون، اقدام به آلترناتیوسازی در داخل و یا در خارج از آن کشورها بکنند. البته آلترناتیوسازی آن جریان‌ها (برای بسیج و سازماندهی آن جنبش‌های پائینی) یا صورت کاریزماتیک رهبران خارج از جنبش‌های پائینی داشته است و یا با تشکیل دولت در تبعید و در سایه اقدام به آلترناتیوسازی می‌کردند، البته تاکتیک ائتلاف و جبهه‌سازی و اتحاد فراگیر از بالا (در غیبت ائتلاف و هم‌گرایی و پیوند و فراگیر شدن جنبش‌های داخلی از پائین) در این رابطه برای آنها قابل تعریف بوده است (مصادق همان شعار «همه با هم» خمینی در سال ۵۷ که معنایی جز «همه با من نداشت» و قتل اصلی آن، جنبش‌های ضد استبدادی خودبنیاد داخلی شد).

ثالثاً از آنجائیکه «منابع قدرت» این جریان‌های آلترناتیوساز خارج از آن جنبش‌های خودبنیاد تشکیل می‌دادند همین امر باعث می‌شد تا آن جریان‌های کلاسیک آلترناتیوساز، جهت دستیابی به توازن قوا با قدرت رقیب حاکم، علاوه بر قدرت حزبی و تشکیلاتی بالائی خودشان، به «قدرت‌های خارجی هم تکیه نمایند»، که البته همین تکیه آن احزاب و جریان‌های سیاسی به قدرت‌های خارجی (قبل از سرنگونی و به زانو در آوردن قدرت رقیب) باعث می‌شد تا روند وابستگی سیاسی این جریان‌ها به قدرت‌های خارجی، قبل سوار شدن بر خر مراد قدرت، تکوین پیدا کند.

رابعاً به علت همین «برونی بودن منابع قدرت» (جهت تغییر و گذار) این احزاب و جریان‌های سیاسی و بالطبع در حاشیه رفتن پتانسیل عظیم جنبش‌های خودبنیاد پائینی جامعه، این امر باعث می‌شد تا این جریان‌های سیاسی و نخبگان و رجال و احزاب بالائی، به علت رابطه یکطرفه از بالا نسبت به جنبش‌های پائینی داخلی جامعه خودشان بیگانه بشوند. آنچنانکه به عنوان مثال در جریان انقلاب اکتبر روسیه شاهد بودیم که یکماه قبل از انقلاب اکتبر، لنین رهبر بزرگترین جریان آلترناتیو قدرت حاکم در سخنرانی که در سوئد داشت، اعلام کرد که «عمر ما کفاف دیدن انقلاب دیگر



کار و زحمت ایران را هشیار و بیدار کرده بود. لذا بدین ترتیب بود که «جنبش سبز ایران در حصار تک مؤلفه‌ای طبقه متوسط شهری شکست خورد.»

خامسا از آنجائیکه در راستای کسب قدرت سیاسی، آنچه به عنوان محور تعیین کننده برای این جریان‌ها و احزاب و نخبگان سیاسی بالائی مطرح می‌باشد، «تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود خودشان از هر طریق و روش ممکن، جهت سرنگونی و گذار از دولت و قدرت حاکم می‌باشد» همین امر باعث می‌گردد «تا نفرت و دشمنی این جریان‌ها با حاکمیت بیشتر از عشق و محبت دوستی آنها نسبت به توده‌ها و مردم و جنبش‌های خودبنیاد داخلی کشور خودشان بشود» که البته این امر بسترساز ظهور مسائل دیگری از طرف این جریان‌ها و احزاب برای مردم و جنبش‌های خودبنیاد پائینی می‌گردد، از جمله اینکه تمامی این جریان‌ها به صورت تبلیغاتی هم که شده، فارغ از مناسبات سرمایه‌داری رانتی و نفتی و دولتی و خصولتی وابسته به سرمایه‌های جهانی و فارغ از ساختار فرهنگی استبدادزده و فقه‌زده و تصوف‌زده هزاران ساله جامعه ایران، تمامی مصیبت‌های جامعه امروز ایران را یکطرفه به صورت مکانیکی به نظام سیاسی حاکم منتسب می‌کنند و وعده گل و بلبل شدن فوری جامعه ایران با آمدن خودشان در چارچوب نظام سرمایه‌داری موجود و نظام فرهنگی حاکم بر مردم ایران و لیبرال دموکراسی و دموکراسی پارلمانی به مردم ایران می‌دهند؛ و البته پس از کسب قدرت سیاسی و پس از اینکه بر خر مراد قدرت به صورت یکطرفه سوار شدند، اوضاع غیر از آن می‌شود که اول وعده می‌دادند.

به طوری که در جریان انقلاب اکتبر روسیه هر چند که لنین و حزب بلشویک روسیه، قبل از پیروزی انقلاب اکتبر به مردم روسیه وعده تشکیل مجلس موسسان و احترام به حق رأی عمومی جهت تعیین نظام و نوع حکومت و حق تعیین سرنوشت خود می‌دادند، با کسب قدرت سیاسی و سرنگونی کردن قدرت رقیب در روسیه، همین لنین و حزب بلشویک با انحلال مجلس موسسان حق رأی عمومی مردم روسیه را به چالش کشیدند؛ و حق رأی مردم را محدود کردند؛ و حق تعیین هر نماینده در شهرها به ازای هر ۲۵ هزار نفر تعریف نمودند، در صورتی که در روستاها به ازای هر ۱۲۵ هزار نفر تعریف نمودند و با این مکانیزم لنین و حزب بلشویک حق رأی ۱۰۰ میلیون نفر روستانشین روسیه را (در برابر

شهرنشین‌ها) بدل به ۲۰ میلیون کرد؛ و با لغو آزادی‌های سیاسی برای مطبوعات و احزاب و جریان‌های مخالف و محدود کردن انتخابات در شوراها و سندیکاها به انتخاب اعضا حزب بلشویک و محول کردن دموکراسی به تعادل قوا و بورژوازی خواندن مجلس موسسان، تمامی وعده‌های گذشته خود را به چالش کشیدند.

همچنین آنچنانکه در این رابطه دیدیم که وقتی که خمینی بر قدرت سوار شد، در پاسخ به سوالی از او که آن وعده و وعیده‌های آزادی‌خواهانه و انسان دوستانه‌ای که در پاریس قبل از انقلاب می‌دادی چه شد؟ گفت «اشتباه کردم» و یا دیدیم که سیدمحمد خاتمی رهبر جنبش به اصطلاح اصلاح طلبانه سال‌های ۷۶ تا ۸۴ مردم نگون‌بخت ایران، در سال ۸۴ (در زمان ترک ساختمان پاستور و تحویل آن به محمود احمدی‌نژاد هیولای پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر) وقتی از او در باب شعارهای آغازین جنبش به اصطلاح اصلاح طلب پرسیدند، گفت: «من در این نظام جز یک تدارکاتچی بیشتر نبودم». «فَبَأَى آلاءِ رَبِّكَمَا تُكذِّبَانِ»

سابعاً از آنجائیکه این جریان‌های سیاسی تلاش می‌کنند تا از طریق مسیر سیاسی و کسب قدرت سیاسی (بدون تحول اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی از پائین) در جامعه خودشان ایجاد تحول و تغییر و یا مدیریت گذار کنند، این رویکرد مکانیکی و یکطرفه آن‌ها به مدیریت گذار باعث می‌گردد تا:

الف - در رویکرد آنها دموکراسی از مسیر سیاسی و از طریق احزاب سیاسی و حرکت از بالا به صورت تک مؤلفه‌ای، با عمده کردن دولت و کسب قدرت سیاسی توسط نخبگان ممکن می‌باشد، نه از مسیر تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول اقتصادی و تحول از پائین توسط جامعه مدنی خودبنیاد و خودسازمانده و خودرئائی‌بخش و خودرهبر و جنبشی تکوین یافته از پائین.

ب - در رویکرد آنها با مطلق کردن خلاء آلترناتیو سیاسی حاکمیت و مطلق کردن نقش نخبگان و احزاب و جریان‌های سیاسی بالائی و پیوند دادن (پر کردن این خلاء آلترناتیوی) با ائتلاف و اتحاد نخبگان داخل و خارج از کشور (در غیبت جنبش‌های خودبنیاد داخلی) و مطلق کردن مرحله گذار سیاسی و منحصر کردن مدیریت گذار به رهبری خودشان، همه راه‌ها را به رم متصل می‌سازند و در تحلیل نهائی خودشان را تنها مهندس مدیریت گذار می‌دانند و جریان و



دار دسته خودشان را در کالج لندن، «چتر فراگیر برای همه ایرانیانی که خواهان گذار بدون قید و شرط از جمهوری اسلامی هستند و دل در گروی استقرار آزادی و دموکراسی و حقوق بشر دارند و به دموکراسی پارلمانی اعتقاد دارند، تعریف می‌کنند» و با تعیین مدیریت گذار و شعار لیبرال دموکراسی و حفظ نظام سرمایه‌داری و مکانیزم دموکراسی پارلمانی و تعیین نماینده در مرحله گذار با امپریالیسم آمریکا و رژیم نژادپرست صهیونیستی اسرائیل و رژیم‌های مرتجع منطقه که در رأس آنها عربستان سعودی قرار دارد، از قبل توسط نخبگان و از بالا به صورت خزنده، نظام سیاسی و اقتصادی آینده را به مردم نگون‌بخت ایران تحمیل می‌کنند و با تبلیغ و مشروط کردن انجام هر گونه تحول و تغییر در جامعه ایران، توسط کسب قدرت سیاسی و تعیین آلترناتیوی و مدیریت گذار دار و دسته خودشان، «جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین که در این شرایط تنها آلترناتیو صالح و لایق حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌باشد و تنها منبع قدرت دینامیکی است که می‌تواند مدیریت گذار به صورت دموکراتیک به انجام برساند، از قبل خلع سلاح می‌کنند.»

یادمان باشد که محور مدل دموکراسی سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته (از خرداد ۵۵ الی الان) علاوه بر اینکه سوسیالیسم مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، چه در فرایند سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فرایند جنبشی نشر مستضعفین، یک سوسیالیسم جنبشی و اجتماعی (نه سوسیالیسم طبقه‌ای) بوده است، دستیابی و تحقق این سوسیالیسم جنبشی و اجتماعی، از کانال دموکراسی سه مؤلفه‌ای تعریف می‌کنند و در این رابطه بین «لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری» با «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اجتماعی و قدرت معرفتی از پائین و به صورت دموکراتیک» دیوار چین ایجاد می‌کنند. البته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته بر این باور بوده است که دموکراسی سه مؤلفه‌ای سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، تنها از طریق آجربندی از پائین توسط جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد قابل حصول می‌باشد نه از طریق مدیریت لیبرال دموکراسی توسط دموکراسی پارلمانی از بالا همراه با حفظ مناسبات سرمایه‌داری موجود و مذاکره

با امپریالیسم آمریکا و رژیم نژادپرست صهیونیست اسرائیل و رژیم‌های مرتجع منطقه.

باز در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور است که حتی رهائی طبقه کارگران ایران تنها و تنها از طریق دموکراسی سه مؤلفه‌ای و جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین ممکن می‌باشد؛ و همچنین در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته حرکت خود پیوسته بر این باور بوده است که نظام سیاسی دموکرات و متکثر و سکولار، تنها زمانی برای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران قابل حصول می‌باشد که از پائین و از کانال شوراهای خودبنیاد به صورت خودسازمانده و خودرهبر تکوین پیدا کند، نه از بالا توسط نخبگان سیاسی.

ج - از آنجائیکه در رویکرد اینها دو پیشفرض غلط وجود دارد که یکی اینکه معتقدند رهبری جنبش و مدیریت گذار باید در دست نخبگان و احزاب سیاسی و بالائی‌ها باشد و پائینی‌های جامعه ایران یا جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی سیاسی و مدنی و صنفی فاقد پتانسیل مدیریت خود در عرصه سازماندهی و برنامه‌ریزی و رهبری و مدیریت گذار می‌باشند، دوم اینکه به علت شدت خفقان و استبداد و اختناق و سرکوب در داخل کشور، امکان تکوین مدیریت و رهبری دموکراتیک در داخل کشور وجود ندارد، لذا به علت همین دو پیشفرض غلط، تمامی این جریان و احزاب و نخبگان خارج‌نشین، قبل از کسب قدرت سیاسی تلاش می‌کنند تا توسط ایجاد نهادهای رهبری از خارج (مثل شورای ملی مقاومت که از سال ۶۲ الی الان در خارج تشکیل گردیده است و بیش از ۳۰ سال است که برای مردم نگون‌بخت ایران، نه تنها نوع حکومت و حتی رئیس جمهور هم تعیین کرده‌اند و البته در ادامه آن جریان‌های نخبگان خارج‌نشین که حتی در طول ۴۰ سال گذشته توانائی تشکیل یک جبهه بین خودشان را نداشته‌اند، یکی پس از دیگری تلاش می‌کنند تحت عنوان‌های مختلف در خارج) برای رهبری جنبش‌های خودبنیاد داخلی ایجاد نهاد بکنند و قیام‌بانه با جامعه بزرگ ایران برخورد کنند. غافل از اینکه تنها و تنها منابع قدرت جهت تحول دینامیک و دموکراتیک در جامعه ایران، همین جنبش‌های خودبنیاد و خودرهائی‌بخش و خودرهبر و خودسازمانده مطالباتی تکوین یافته از پائین امروز جامعه رنگین کمان ایران می‌باشد که



خود هسته اولیه و موتور جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد در جامعه ایران نیز می‌باشند.

پر واضح است که لازمه تکیه بر استراتژی تحول از مسیر جنبش‌های خودبنیاد و مستقل و جامعه مدنی جنبشی داخلی، نفی رهبری نخبگان و احزاب و جریان‌های سیاسی بالائی و نفی هر گونه تغییر از طریق منابع قدرت خارجی می‌باشد. قابل ذکر است که چهار گفتمان لیبرال دموکراسی و جهموری خواهان و مشروطه خواهان یا سلطنت و شورای ملی مقاومت اپوزیسیون خارج نشین با همه اختلافی که با هم دارند در یک موضوع مشترک می‌باشند و آن رهبری و مدیریت گذار و ایجاد تحول و تغییر از خارج و خارج از چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر و خودرئانی بخش مطالباتی تکوین یافته از پائین جامعه امروز ایران می‌باشد. عنایت داشته باشیم که هر چند خیزش دی ماه ۹۶ و اعتلای جنبش‌های مطالباتی ۹۶ و ۹۷ جامعه بزرگ ایران حامل پیام عبور از گفتمان و استراتژی به اصطلاح اصلاح طلبی از درون نظام و تغییر از طریق صندوق‌های رأی مهندسی حزب پادگانی خامنه‌ای بوده‌اند، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که آن جنبش‌های و خیزش‌های ۹۶-۹۷ به موازات رد اصلاحات از درون نظام، مخالف هر گونه تغییر از طریق منابع قدرت خارجی یا جهان سرمایه‌داری و ارتجاع منطقه هم بودند، چراکه جامعه بزرگ ایران از ۲۸ مرداد ۳۲ به این آگاهی رسیده است که نخستین دولت دموکراتیک تاریخ ایران، اولین قتل‌دخالتهای جهان سرمایه‌داری در تعیین سرنوشت مردم ایران بوده است؛ و بدون تردید جهان سرمایه‌داری و ارتجاع منطقه در برابر تنها آلترناتیو دموکراتیک و دینامیک جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد امروز جامعه ایران به صورت اهرم فشار (نه تغییر) بر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تنها بر چهار گزینه (۱) - سلطنت طلبان یا مشروطه خواهان و جایگزین کردن ولایت - عهد پهلوی، به جای ولایت - فقیه. ۲ - جنگ خارجی همراه با نابودی تمامی زیرساخت‌های اقتصادی. ۳ - تکیه بر کودتای نظامی. ۴ - تکیه بر شورای ملی مقاومت یا سازمان مجاهدین خلق) تکیه خواهد کرد.

بنابراین آلترناتیوهای رنگارنگ خارجی تا زمانی از طرف بوق‌های امپریالیسم خبری و قدرت سیاسی و مالی و نظامی جهان سرمایه‌داری و ارتجاع منطقه حمایت می‌شوند که بتوانند نقشی بهتر از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای حفظ

پایه نظام سرمایه‌داری در داخل ایران بازی بکنند؛ و گر نه آنچنانکه ترامپ در مصاحبه خودش (در جریان دیدار با نخست وزیر ژاپن) مطرح کرد برای جهان سرمایه‌داری رژیم مطلقه فقهاتی ایران اگر وابسته به این نظام جهانی بشود، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌تواند جامعه ایران را به سعادت و خوشبختی برساند؛ و البته در آن صورت دیگر جهان سرمایه‌داری هم خواهان تغییر یا رژیم چنج، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نخواهد بود؛ بنابراین با رویکرد به اصطلاح لیبرال دموکراسی و در چارچوب حفظ نظام سرمایه‌داری و تکیه بر منابع قدرت خارجی و عمده کردن نقش رهبری نخبگان خارج نشین و مذاکره با امپریالیسم آمریکا و رژیم صهیونیستی و نژادپرست اسرائیل و ارتجاع منطقه و مکانیزم دموکراسی پارلمانی، هرگز و هرگز نمی‌توان در جامعه بزرگ ایران به تغییر دینامیک و دموکراتیک دست پیدا کرد؛ وضعیت امروز رژاوا یا کردهای شمال سوریه درس عبرتی است برای آنانی که جهت تعیین سرنوشت جامعه خود به قدرت‌های جهان سرمایه‌داری و ارتجاع منطقه و رژیم صهیونیستی و نژادپرست اسرائیل چشم یاری دوخته‌اند.

تغییر در جامعه ایران با شعار و رویکرد «با هر روش و طریقی بدون قید و شرط» آن روی سکه‌ای است که خمینی در سال ۵۷ می‌گفت: «اگر شاه برود شمر و عبیدالله زیاد هم جایگزین او بشود، بهتر خواهد شد» بدون آلترناتیو دموکراتیک نظام سرمایه‌داری رانتی و نفتی و حصولتی حاکم بر جامعه امروز ایران، چگونه می‌توان با شورای مدیریت گذار تابع لیبرال دموکراسی و مکانیزم دموکراسی پارلمانی در چارچوب نظام سرمایه‌داری و پیوند با نظام سرمایه‌داری جهانی در جامعه نگون‌بخت امروز ایران به دموکراسی و نظام سیاسی دموکرات و متکثر و سکولار دست پیدا کرد. فراموش نکنیم که عامل اصلی رکود و تعادل جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی مدنی و سیاسی و صنفی جامعه امروز ایران در سال ۹۸ فونکسیون تحریم‌های اقتصادی جهان سرمایه‌داری و در رأس آنها جناح‌های امپریالیسم آمریکا بر علیه مردم مظلوم ایران می‌باشد. یادمان باشد که فروپاشی اقتصادی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، در غیبت آلترناتیو دموکراتیک جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و فقدان توازن قوا در عرصه میدانی به سود جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد، نه تنها بستر ساز سرنوشتی این رژیم نخواهد شد، بلکه بالعکس باعث فقیرتر شدن مردم ایران و تقویت حاکمیت توتالیتر رژیم



مطلقه فقهاتی از طریق اقتصاد صدقه‌ای می‌شود. تجربه امروز ونزولا در این رابطه برای ما کافیست.

د - در تحلیل نهائی عامل اصلی شکست تمامی جنبش‌های ضد استبدادی و ضد استعماری جامعه بزرگ ایران از مشروطیت تا امروز «تحمیل اراده از بالا به پائین بوده است» که البته این تحمیل اراده از بالا در طول نزدیک به ۱۲۰ سال گذشته به صورت‌های مختلفی صورت گرفته است، از جمله:

۱ - تحمیل اراده توسط دخالت‌های تجاوزگرانه امپریالیستی جهان سرمایه‌داری و کودتاهای نظامی دست نشانده قدرت‌های امپریالیستی از کودتای ۱۲۹۹ رضاخان تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲.

۲ - تحمیل اراده توسط احزاب سیاسی وابسته به قدرت‌های خارجی مثل حزب توده در دهه ۲۰.

۳ - تحمیل اراده از طریق اتوریته‌های ارتجاعی مذهبی از سال ۴۲ الی الان، یادمان باشد که اصلی‌ترین مشخصه دموکراسی «اعمال اراده پائینی‌ها بر بالائی‌های قدرت جهت جایگزینی اتوریتیه‌های سیاسی و اقتصادی و مذهبی می‌باشد». پر پیداست که تا زمانیکه در جامعه سرمایه‌داری حاکم اتوریتیه‌های سیاسی و اقتصادی و مذهبی به نحوی امکان حیات داشته باشند استبداد و استحمار و استثمار در جامعه ایران قابل بازتولید می‌باشد؛ بنابراین بزرگترین رسالت جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودرهبر و خودسازمانده و خودرهائی‌بخش و مستقل ایران، سازماندهی اجتماعی و دموکراتیک سه مؤلفه قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی از بدو تکوین توسط تکیه بر حق رأی عمومی و آزادی بدون قید شرط و فراخوانی دموکراتیک مردم می‌باشد. بر این مطلب بیافزائیم که در بستر سازماندهی جامعه مدنی جنبشی توسط شوراهای این شوراهای (که از پائین تکوین پیدا می‌کنند و به عنوان بازوی اجرائی جامعه مدنی جنبشی در مرحله مدیریت گذار می‌باشند) «نباید ماهیت طبقاتی داشته باشند» چراکه توسط شوراهای طبقاتی از جمله شوراهای صرف کارگری هرگز نمی‌توان به رأی همگانی جهت انتخابات دموکراتیک همگانی دست پیدا کرد.

بنابراین «شوراهای تکوین یافته از پائین به عنوان بازوی اجرایی جامعه مدنی جنبشی در مرحله مدیریت گذار از پائین (نه مدیریت گذار از بالا) باید شوراهای عمومی باشند

نه شوراهای طبقاتی»، چراکه شوراهای در فرایند مدیریت گذار، ارگان سیاسی و حقوقی و اجرائی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران از کارگران گرفته تا معلمان و زنان و بالاخره تا شورای محلات و غیره می‌باشند. البته جریان‌ها و احزاب می‌توانند به صورت دموکراتیک در دوران مدیریت گذار توسط شوراهای عمومی تکوین یافته از پائین نسبت به برنامه و رویکرد خودشان تبلیغات ترویجی و تهییجی بکنند. ولی انتخاب نهائی با خود مردم در آن زمان و در آن شرایط است. یادمان باشد که هر نوع مدیریت گذار و شکل نظام و مکانیزم دموکراسی پارلمانی و رویکرد لیبرال دموکراسی از قبل و رهبری از بالا و از خارج از کشور و غیره سرانجام به استبداد می‌رسد، به عبارت دیگر «استبداد از اول ساخته می‌شود، نه در وسط راه» و «دموکراسی یک پروسس است، نه یک پروژه» و برای اینکه «دموکراسی یک پروسس باشد، باید تمامی امور به صورت دینامیک دموکراتیک بشوند، نه به صورت مکانیکی و کنترل از راه دور». شکست سوسیالیسم حزب - دولت قرن بیستم در جهان معلول همین رویکرد تحمیل از بالا توسط نخبگان بود.

خلاصه اینکه «دموکراسی باید از پائین شکل بگیرد نه از بالا و توده‌ها توسط شوراهای عمومی خودبنیاد تکوین یافته از پائین، در مرحله گذار علاوه بر اینکه تمرین دموکراسی می‌کنند، خود فرایند گذار را هم از پائین مدیریت می‌کنند» و اصلاً «دموکراسی در مرحله گذار یعنی مدیریت فرایند گذار از پائین توسط شوراهای است»، بنابراین شوراهای خودبنیاد تکوین یافته از پائین در فرایند گذار در بستر جامعه مدنی جنبشی، زمانی می‌توانند فرایند گذار را از پائین مدیریت کنند که:

اولاً عمومی و غیر طبقاتی باشند.

ثانیاً از پائین شکل بگیرند.

ثالثاً در عرصه دموکراسی حق و حاکمیت همه مردم و همه شهروندان از کارگر تا خرده بورژوازی و غیره علی السویه به رسمیت بشناسند یعنی بر مبنای یک فرد یک رأی در شرایط کاملاً آزاد دموکراسی را نهادینه کنند.

ه - مهم‌ترین مشخصه جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر و خودرهائی‌بخش مطالباتی سه مؤلفه‌ای مدنی و سیاسی و صنفی جامعه امروز ایران مؤلفه استقلال و مستقل بودن آنها می‌باشد؛ که این استقلال جنبش‌ها شامل:



۱ - استقلال از حاکمیت و جناح‌های درونی آن.

۲ - استقلال از جریان‌های سیاسی داخل و خارج کشور می‌شود.

نکته‌ای که در رابطه با استقلال این جنبش‌های مطالباتی باید در نظر گرفته شود اینکه «مستقل بودن دو مؤلفه‌ای آنها مولود و سنتز خودبنیادی این جنبش‌ها است» که البته همین «خودبنیادی» آن‌ها باعث می‌گردد تا علاوه بر مستقل شدن از حاکمیت و جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور به جوهر خودسازماندهی و خودرهبری و خودرهائی هم دست پیدا کنند. فراموش نکنیم که در جنبش‌های کلاسیک هم رهبری و هم سازماندهی و هم برنامه‌ریزی برای جنبش‌ها از طریق بالا توسط احزاب نخبگان سیاسی تعیین می‌شود، اما در جنبش‌های خودبنیاد رفته رفته در عرصه پراکسیس اجتماعی، جنبش‌های خودبنیاد به آنچنان بلوغی دست پیدا می‌کنند که می‌توانند در بستر پروسس مبارزه مدنی و یا صنفی و یا سیاسی خودرهبری و خودسازماندهی کنند، جنبش کامیونداران ایران در سال ۹۶ - ۹۷ نمونه موفق اینگونه جنبش‌های خودبنیاد در ایران بودند.

بر این مطلب بیافزائیم که همین استقلال جنبش‌های خودبنیاد باعث شده است که در شرایط فعلی تقریباً رابطه ارگانیکی بین جنبش‌های خودبنیاد داخلی با جریان‌های سیاسی خارج از کشور به صفر برسد؛ که البته قطع رابطه ارگانیک بین این جنبش‌های خودبنیاد با جریان‌های سیاسی خارج از کشور تنها فونکسونی که داشته است، این بوده است که باعث شده است تا جریان‌های سیاسی خارج از کشور «در تصمیم‌گیری‌های رهبری خواهانه خود گرفتار توهم بشوند» و نتوانند تحلیل مشخصی از جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی داخلی ایران به دست بیاورند؛ و اوج فاجعه آنجا است که این عدم ارتباط ارگانیکی بین خارج و داخل باعث گردیده است تا جریان‌های آلترناتیوساز خارجی نتوانند به صورت روشن «منابع قدرت» برای مدیریت گذار مورد هدف خود تعیین نمایند، چراکه معنای شورای مدیریت گذار چیزی نیست جز اینکه بگوئیم که این جریان‌ها می‌خواهند گذار از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را مدیریت نمایند، بنابراین لازمه موجودیت این جریان‌ها «چگونه گذار است؟» یعنی تا زمانی که «مکانیزم گذار» و «منابع قدرت جهت گذار» مشخص نشود، شورای مدیریت گذار امر انتفاع به موضوع می‌باشد؛ و توهمی بیش نیست.

آیا شورای مدیریت گذار توسط خود همین جریان‌های نشست کالج لندن می‌خواهد پروژه گذار از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مدیریت کند؟ یا اینکه با وعده وعیدهای خارجی می‌خواهند این پروژه را به انجام برسانند؟ و یا اینکه برعکس همه اینها، شورای مدیریت گذار می‌خواهد از طریق خود جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی سه مؤلفه‌ای صنفی و سیاسی و مدنی، پروژه مدیریت خود را از بالا توسط کنترل از راه دور عملیاتی سازد؟

پر واضح است که با انتخاب هر کدام از این اشکال و مکانیزم‌ها، پروژه گذار شورای مدیریت تغییر همه جانبه می‌کند. مثلاً اگر شورای ملی مقاومت و یا سازمان مجاهدین خلق در این شرایط اعتقاد به گذار از رژیم مطلقه فقهاتی با هر روشی بدون قید و شرط دارد، برای آن جریان دیگر همه چیز مباح است، تنها سرنگونی حاکمیت مطلقه فقهاتی واجب می‌باشد. یادمان باشد که خود شیوه و مکانیزم گذار به شکل دموکراتیک یا غیر دموکراتیک بستر محوری تعیین کننده نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی فردای جامعه ایران می‌باشد، چرا که هرگز با «شیوه غیر دموکراتیک نمی‌توان به دموکراسی در جامعه‌ای دست پیدا کرد» از اینجا است که حداکثر تعریفی که ما می‌توانیم برای این جریان‌ها بکنیم اینکه «پروژه شورای مدیریت گذار نوعی پوپولیسم است نه رویه‌ای دموکراتیک و دینامیک جهت مدیریت گذار از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم.»

و - دستیابی به روند هم‌گرایی در اپوزیسیون خارج از کشور، تنها از طریق اعتلای جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی سه مؤلفه‌ای داخلی و پیوند جریان‌های اپوزیسیون با جنبش‌های خودبنیاد داخلی ممکن می‌باشد. فراموش نکنیم که در شرایط امروز جامعه ایران بیش از ۴۰ میلیون کاربر در شبکه اجتماعی فضای مجازی در حال انتقال آگاهی و دیالوگ با یکدیگر می‌باشند که طبیعتاً این حجم کاربر در شبکه‌های اجتماعی فضای مجازی می‌توانند سفره آماده‌ای برای پیوند اپوزیسیون خارج از کشور با جنبش‌های مطالباتی داخلی بشود. از آنجائیکه در شرایط فعلی هر جریانی از اپوزیسیون خارج از کشور تلاش می‌کنند تا مهر خود را بر تابلو مدیریت فرایند گذار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بکوبند، این امر باعث شده است تا هر کدام از این رویکردها جریان خود را به عنوان آلترناتیو حاکمیت تعریف نماید؛ و توسط جریان خود چتری فراگیر برای یارگیری و متحد کردن جریان‌های



اپوزیسیون خارج از کشور معرفی می‌نماید.

سوالی که بدون مقدمه در این رابطه قابل طرح است اینکه مشخصات این آلترناتیوها چیست؟ چگونه این آلترناتیوها ساخته می‌شوند؟ آیا این آلترناتیوها قبل از ساخته شدن توانسته‌اند رویکرد نظری خودشان را به صورت گفتمان اجتماعی درآورند؟ آیا بدون اجتماعی کردن گفتمان‌ها، جریان‌ها می‌توانند اقدام به آلترناتیوسازی کنند؟

از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که لازمه چترسازی فراگیر برای متحد کردن جریان‌های اپوزیسیون خارج از کشور به جای آلترناتیوسازی این است که ابتدا جریان‌های اپوزیسیون خارج از کشور توسط پیوند با جنبش‌های خودبنیاد داخلی به ائتلاف و وحدت نسبی برسند. لازمه این امر آن است که تمامی جریان‌های اپوزیسیون خارج از کشور به جای هرز انرژی‌های خود در چارچوب پروژه‌های اوهامی، تمامی انرژی خود را صرف اعتلای نظری و عملی جنبش‌های مطالباتی سه مؤلفه‌ای موجود جامعه بزرگ ایران بکنند.

ز - مطلق کردن خیزش دی‌ماه ۹۶ در نشست کالج لندن شورای مدیریت گذار برای تعریف ضرورت موجودیت خود، امری غلط و انحرافی می‌باشد، چراکه خیزش دی‌ماه ۹۶ یک «خیزش» بود، نه یک «جنبش» و مشخصه خیزش (برعکس جنبش) «توده‌ای و اتمیزه و بی‌سر بودن است» شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمام ماجرا» شعار جنبش دانشجویی تهران در دی‌ماه ۹۶ بود، نه شعار خیزش دی‌ماه ۹۶.

لذا برعکس آنچه سخنرانان نشست کالج لندن شورای مدیریت گذار مطرح کردند، خیزش دی‌ماه ۹۶ یک خطر جهت بستر بازتولید هیولای پوپولیسم در جامعه ایران است، نه بستری برای موجودیت شورای مدیریت گذار. شکست جنبش سبز در سال ۸۸ که بر پایه حمایت از ایده‌های طبقه متوسط شهری ایران حرکت می‌کردند و شکست خیزش دی‌ماه ۹۶ که در راستای نمایش طوفان عدالت‌خواهانه طبقه کار و زحمت جامعه بزرگ ایران بود، نشان می‌دهد که تا زمانیکه دو جبهه عدالت‌خواهانه (پائینی‌های جامعه) با آزادی‌خواهانه (طبقه متوسط شهری) متحد نشوند، هرگز امکان تغییر دموکراتیک و دینامیک در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد؛ بنابراین طرح شعارهای لیبرال دموکراسی

سرمایه‌داری توسط شورای مدیریت گذار خارج از رویکرد عدالت‌خواهانه طبقه کار و زحمت ایران می‌باشد؛ بنابراین تنها فونکسیون رویکرد لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری، آنچنانکه در جریان جنبش سبز سال ۸۸ شاهد بودیم، پشت کردن طبقه کار و زحمت و جنبش‌های مطالباتی خودبنیاد و خواستگاه خیزش دی‌ماه ۹۶ خواهد بود. یادمان باشد که حتی در شرایط فعلی بخش بزرگی از طبقه متوسط شهری جامعه بزرگ ایران، هنوز منافع خودشان در استمرار حاکمیت مطلقه فقهاتی و حداکثر حاکمیت جناحی از این رژیم می‌دانند؛ بنابراین دخیل بستن توسط شورای مدیریت گذار بر این امامزاده (طبقه متوسط شهری به وسیله شعار لیبرال دموکراسی) اگر کور نکنند، شفائی حاصل نمی‌شود.

باری، محوری‌ترین سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه آیا اصلاً با شعار لیبرال دموکراسی در چارچوب نظام سرمایه‌داری و دموکراسی پارلمانی که این جریان‌ها به عنوان شرط پیوستن به شورای مدیریت گذار خود مطرح می‌کنند، می‌توان به دموکراسی از پائین و نهادینه کردن نهادهای دموکراسی در جامعه ایران دست پیدا کرد؟

اگر واقعاً شعار لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در جامعه ایران پتانسیل گذار دموکراتیک و دینامیک داشت، مهندس مهدی بازرگان و جریان نهضت آزادی که مدت نیم قرن است که بر این طبل لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و دموکراسی پارلمانی می‌کوبند تا امروز در جامعه ایران توانسته بودند حداقل موجی ایجاد کنند. داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که از دیگ لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و دموکراسی پارلمانی بخاری برای پائینی جامعه و طبقه کار و زحمت در ایران بلند نمی‌شود. هر چند که این ساز می‌تواند برای طبقه برخوردار جامعه بزرگ ایران هم فال باشد و هم تماشا.

بدین ترتیب اینکه گفته می‌شود باید به طبقه کار و زحمت ایران یاد بدهیم که منافع آنها تنها از کانال آزادی تأمین می‌گردد، باید به این حضرات بیاموزیم که در جامعه سرمایه‌داری که تبعیض‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی سر تا پای آن را فراگرفته است «آزادی» مولود لیبرالی دموکراسی سرمایه‌داری توسط دموکراسی پارلمانی، با آزادی دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی شدن سیاست و اقتصاد و معرفت متفاوت می‌باشد. آزادی لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در خدمت سواره روها می‌باشد نه پیاده روها.



جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد است که می‌تواند بیانگر اراده جمعی ملت بزرگ ایران باشد، نه نخبگان معتقد به تغییر از بالا.

مطمئناً هر تغییری از بالا در غیاب جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد نه می‌تواند به مدیریت دموکراتیک گذار از رژیم مطلقه فقهاتی بیانجامد و نه می‌تواند به آترناتیو سیاسی، دموکراتیک، سکولار و پلورالیستی دست پیدا کنند؛ و نمی‌توانند به تبعیضات طبقاتی و سیاسی و فرهنگی و اعتقادی و اجتماعی و جنسیتی در چارچوب نظام سرمایه‌داری حاکم پایان دهند و نمی‌توانند به آزادی افکار و عقاید و اندیشه‌ها و بیان و فعالیت احزاب و حق تشکلیابی سیاسی و سندیکائی و صنفی و اعتراض و موجودیت نهادها و تشکل‌های مستقل مدنی در عرصه عملی و میدانی اعتقاد داشته باشند. برای قضاوت در این رابطه باید آگاه باشیم که تمامی این مؤلفه‌ها، امروز حتی در جوامع لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری متروپل مغرب زمین هم به چالش کشیده شده است؛ و ظهور هیولای پوپولیسم در کشورهای امروز مغرب زمین خود معرف و نماینده این شکست می‌باشد. یادمان باشد که از سال ۲۰۰۱ که بوش پسر خاورمیانه را توسط جنگ بی‌پایان امپریالیستی به چالش نظامی کشید، شعارش این بود: «ما می‌خواهیم برای کشورهای خاورمیانه لیبرال دموکراسی به ارمغان ببریم بخوانند و نخواهند باید قبول کنند». البته حاصل این لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در چارچوب دموکراسی پارلمانی آن شد که امروز از افغانستان تا عراق و لیبی شاهد آن می‌باشیم. «فاعتبروا یا اولی الأَبصار».

پایان

شعار آزادی بدون عدالت در چارچوب رویکرد لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و دموکراسی پارلمانی به عنوان مکانیزم دوران گذار قطعاً نمی‌تواند در جامعه امروز ایران یک شعار موقت برای گذار از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط نخبگان سیاسی خارج‌نشین بشود. بدین ترتیب به فرض محال اگر این شورای مدیریت گذار بتواند با منابع قدرت‌های خارجی و ارتجاع منطقه بر اریکه گذار سوار بشود، گذار از شعار آزادی بدون عدالت در چارچوب رویکرد لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و دموکراسی پارلمانی برای شورای مدیریت گذار غیر ممکن می‌باشد، فراموش نکنیم که هیتلر و فاشیسم آلمان توسط همین دموکراسی پارلمانی بود که توانست در آلمان بر خر مراد قدرت سوار بشود مع الوصف مدیریت گذار جز از کانال جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد مستقل و دینامیک جامعه ایران هرگز نمی‌تواند به یک مدیریت گذار دموکراتیک و دینامیک در راستای حق تعیین سرنوشت و حق تعیین نوع نظام آینده و حق رأی همگانی و حق حاکمیت تمام شهروندان ایرانی فارغ از جنسیت و اعتقاد و مذهب و قوم و غیره دست پیدا کند.

ح - شکل‌گیری یک اتحاد بزرگ ملی در جامعه رنگین کمان ایران تنها توسط تعهد به چند اصل حفظ یکپارچگی ملی و تمامیت ارضی و دموکراسی پارلمانی و حقوق بشر حاصل نمی‌شود، هر چند که این اصول سه گانه می‌تواند برای ایجاد وحدت و هم‌رانی جریان‌های اپوزیسیون خارج از کشور مفید واقع بشود، ولی ایجاد وحدت ملی در داخل کشور تنها توسط گفت‌وگوهای سازنده جامعه جنبشی خودبنیاد و سازماندهی و تقویت این جنبش‌های سه مؤلفه‌ای صنفی و سیاسی و مدنی و بسترسازی نظری و عملی جهت پیوند دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و عدالت‌خواهانه طبقه کار و زحمت و بسترسازی نظری و عملی جهت خود سازماندهی و خودرهبری و فراگیر شدن جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی سه مؤلفه‌ای حاصل می‌شود. تنها در این صورت است که جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین می‌تواند در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه احساس آترناتیوی در برابر حاکمیت مطلقه فقهاتی حاکم بکنند؛ و با تغییر توازن قوا (در داخل) با حزب پادگانی خامنه‌ای، شرایط برای تغییر دینامیک و دموکراتیک در جامعه ایران فراهم نمایند به عبارت دیگر داوری نهائی ما بر این امر قرار دارد؛ که تنها

«جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» اکنون در چرخه

«بحران استراتژی» و «بحران هدایت‌گری عملی»

و «بحران تئوری برنامه سیاسی» قرار دارد

ارشاد می‌باشد و از سال ۴۷ بود که به قول شریعتی زبان او باز می‌شود و تا سال ۵۱ حسینییه ارشاد آنچنانکه در نامه‌اش به همایون (در دوران فترت بین بسته شده حسینییه ارشاد در تاریخ ۱۳۵۱/۰۸/۱۹ تا فروردین ماه ۵۲ که شریعتی خودش را به ساواک شاه معرفی می‌نماید و دوران ۱۸ ماهه زندان انفرادی او در کمیته مشترک ساواک شروع می‌شود) می‌نویسد: «برای او بدل به یک حزب می‌شود که با بسته شدن ارشاد به دست ساواک شاه حتی در دور افتاده‌ترین روستاهای ایران هم یک حسینییه ارشاد باز می‌شود.»

باری، عنایت داشته باشیم که «در فرایند ۴۷ - ۵۱ است که شریعتی استراتژی مبارزه خودش را با حسینییه ارشاد تعریف و تبیین می‌نماید». بنابراین بدین ترتیب است که او با بسته شدن حسینییه ارشاد در تاریخ ۵۱/۰۸/۱۹ در نامه‌ای که از مخفیگاه شش ماهه خودش برای پوران، همسرش می‌نویسد، بسته شدن حسینییه ارشاد، پایان پراتیک اجتماعی خودش تعریف می‌نماید.

«پوران عزیزم، بالاخره شد آنچه می‌بایست می‌شد. فکر نمی‌کردم به این دیری و به این خوبی، خدا را می‌بینم و حس می‌کنم. دست‌هایش را روی شانهام لمس می‌کنم که به نشانه حمایت و لطف گذاشته

اگر حرکت شریعتی در فاز پنج ساله ۴۷ تا ۵۱ «فرایند روشنگری» پروسس حرکت او از آغاز تا انتهای حیات سیاسی‌اش تعریف بکنیم، در تعریف عنوان «روشنگری» این فرایند باید عنایت داشته باشیم که خود دوره‌بندی پنج ساله این فرایند (۴۷ - ۵۱) از خود شریعتی وام گرفته‌ایم، چراکه او در اولین نامه‌اش (در خرداد ۵۶ پس از هجرت از وطن) که به احسان می‌نویسد (و احتمالاً آخرین نامه سیاسی اجتماعی او هم بوده است) حیات سیاسی خودش را به دوره‌های پنج ساله تقسیم می‌نماید (و از جمله سال‌های ۴۷ تا ۵۱ به عنوان یکی از این دوره‌های پنج ساله یاد می‌کند) و در این نامه برای اولین بار اعلام می‌کند که در تمامی فرایندهای پنج ساله حرکتش (که طبق گفته او شش فرایند بوده است) شکست خورده است. به عبارت دیگر با اینکه ۳ ماه قبل از شروع جنبش ضد استبدادی مردم ایران این نامه را به احسان نوشته است، او از شکست فرایندهای شش گانه حیات سیاسی‌اش سخن می‌گوید؛ و البته در آن نامه، هجرت از وطن و مرحله دوم ورود به اروپا، سرآغاز یک دوره ۵ ساله دیگر در حرکتش تعریف می‌نماید و می‌گوید:

«اکنون ۵ سال دیگری را به امید خدا آغاز می‌کنم تا چه بخواهد و چه بشود. شکر خدا که این همه شکست‌های منظم و متناوب را خورده‌ام و ککم نگزیده است. عجب پوست کلفتی دارم، روانشناسان می‌گویند هر نسلی بیش از یک شکست را تحمل نمی‌تواند کرد و من خود را برای ششمین یا هفتمین شکست دارم آماده می‌کنم. شکست یا پیروزی چه فرقی می‌کند. برای سیاستمداران و ورزشکاران و کسبه است که این دو کلمه متضادند برای ما آنچه مهم است انجام وظیفه انسانی و تعقیب راه خدایی است. اگر پیروز شویم دعایمان اینکه از ستم و حق‌کشی و غرور در امان مانیم و اگر شکست خوردیم از تبهکاری و ذلت مصون باشیم و شهادت ارزانی‌مان باد. زندگی را چون سوسمار در سوراخ خود خزیدن و مشغول سعادت خانوادگی بودن بد است تلاش در جستجوی حقیقت و کسب آزادی و فلاح انسان، نفس زندگی و عین سعادت است. آدم در راهی که در پیش می‌گیرد باید همچون کرگدن تنها سفر کند» (طرحی از یک زندگی - ص ۲۲۸).

یادمان باشد که سال ۱۳۴۷ سال آغاز کنفرانس‌های شریعتی در حسینییه



است. خوشبختانه همه چیز و همه کس روشن شدند. هم روشنفکر، هم بازاری. هم دوست و هم روحانیت. یک نقطه سؤال و یک نقطه ابهام باقی نماند. کار من تمام شد. دیگر وجدانم نگرانم نمی‌کند که بنشینم و بنویسم و زندگی کنم و به زن و بچه‌هایم برسیم» (طرحی از یک زندگی - ص ۱۷۲).

آنچه از بیان فوق شریعتی قابل فهم است اینکه:

اولاً شریعتی فرایند حرکت حسینییه ارشادی خودش در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ «تمام پراتیک اجتماعی» خودش تعریف می‌نماید.

ثانیاً در تقریر فوق شریعتی بسته شدن حسینییه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی «پایان پراتیک اجتماعی» خودش تعریف می‌نماید.

ثالثاً شریعتی در بیان فوق «استراتژی مبارزه خودش را در چارچوب حرکتش در حسینییه ارشاد تعریف می‌نماید نه بالعکس» به عبارت دیگر در بیان فوق شریعتی «استراتژی خودش در چارچوب حسینییه ارشاد تعریف می‌نماید، نه حسینییه ارشاد در چارچوب استراتژی مبارزه خودش.»

رابعاً در بیان فوق شریعتی «جوهر و مضمون پراتیک اجتماعی خودش در حسینییه ارشاد را روشنگری با مفهوم کلاسیک آن تعریف می‌نماید.»

باری، در چارچوب آناتومی و کالبد شکافی «فرایند روشنگری پنج ساله» (۴۷ - ۵۱) شریعتی است که می‌توانیم به «بازشناسی مانیفست پروژه بازسازی نظری و عملی» (و به موازات آن آسیب‌شناسی حرکت نظری و عملی) شریعتی دست پیدا کنیم. مبانی مانیفست منظومه عملی و نظری شریعتی در بستر این بازشناسی و آسیب‌شناسی عبارتند از:

۱ - موتور استراتژی شریعتی بر دو پایه: «آگاهی» و استحاله این آگاهی به «خودآگاهی» استوار می‌باشد، پر پیداست که «آگاهی» در دیسکورس شریعتی صورت «مجرد و انتزاعی و ذهنی ارسطوئی ندارد» بلکه برعکس، آگاهی در منظومه نظری و عملی شریعتی «صورت انضمامی و کنکرت و مشخص دارد» و به همین جهت است که شریعتی آگاهی را به اقسام مختلف: آگاهی طبقاتی، آگاهی اجتماعی، آگاهی سیاسی، آگاهی فرهنگی و غیره تقسیم می‌نماید.

پر واضح است که «خودآگاهی سنتز این آگاهی‌های مشخص، خودآگاهی‌های گوناگونی نیز می‌باشند، مثل خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی سیاسی و غیره»، آنچه در این رابطه حائز اهمیت می‌باشد اینکه از نظر شریعتی «حرکت و جنبش مولود و سنتز خودآگاهی می‌باشد نه آگاهی‌های صرف موجود در محیط» بنابراین تا زمانیکه «آگاهی‌های موجود در محیط با انتقال در احساس گروه‌های مختلف اجتماعی بدل به خودآگاهی نشوند، آگاهی‌ها هر چند هم که گسترده و فراگیر باشند تا زمانیکه این آگاهی‌ها بدل به خودآگاهی نشوند، حرکتی ایجاد نمی‌کنند.»

مع الوصف در این رابطه است که از نظر شریعتی رسالت پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه انتقال آگاهی‌های مختلف طبقاتی و اجتماعی و سیاسی در بستر پراتیک افقی اجتماعی به وجدان گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو طبقه متوسط شهری و طبقه رنج و کار و زحمت شهر و روستا می‌باشد. پر واضح است که در دیسکورس شریعتی تمامی این رسالت پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باید در بستر پراتیک اجتماعی افقی که همان «جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین» در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد صورت بگیرد؛ و این به معنای آن است که آگاهی‌های انتقالی (توسط پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) به احساس جامعه‌سازانه این جنبش‌های خودبنیاد باید (به جای آگاهی‌های موازی و عرضی) آگاهی‌های طولی باشند که البته فونکسیون آگاهی‌های طولی، «دموکراتیک کردن یا تعمیق همان آگاهی‌های خودسامان‌گر و خودسازمان‌گر (این جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری‌طلبانه طبقه کار و زحمت، شهر و روستا) می‌باشند.

«رسالت روشنفکر زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرائی و انقلابی مردم نیست این کاری است که در انحصار خود مردم است تا او خودبه میدان نیامده است دیگری نمی‌تواند وکالتا کار او را تقبل کند کسانی که می‌گویند و با اعجاب و انکار می‌گویند همه‌اش همین؟ کسانی‌اند که



نمی‌دانند «همین» یعنی چه؟ آری همین و همین کافی است» (م.آ. - ج ۴ - صفحه ۲۵۷).

آنچه از گفته فوق شریعتی قابل فهم است اینکه:

الف - کار پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی با بالائی‌های قدرت نیست.

ب - کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی کار جنبش‌های خودبنیاد و خودسامان‌گر و خودسازمانده تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و برابری طلبانه طبقه کار و زحمت شهر و روستاهای ایران می‌باشد.

ج - تقدم تکوین و اعتلای جنبش‌های خودبنیاد و خودسامانده و خودسازمانده می‌توانند بستر ساز حرکت پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باشند.

بنابراین برای اینکه جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران «خود را جایگزین جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین نکنند» و معتقد به استراتژی «تقدم حرکت موتور کوچک بر موتور بزرگ» و همچنین معتقد به «جایگزینی حرکت موتور کوچک به جای موتور بزرگ نشوند» باید حرکت جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، مؤخر بر تکوین حرکت جنبش‌های خودبنیاد صنفی و مدنی و سیاسی و طبقاتی باشد؛ و «رسالتش باید اعتلای جنبش‌های خودبنیاد در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه باشد».

برای مثال رسالت جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در شرایط فعلی امروز جامعه بزرگ ایران، در چارچوب اعتلای جنبش‌های موجود مطالباتی صنفی و مدنی و طبقاتی و سیاسی معنی پیدا می‌کند، چراکه جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران، آنچنان در حال اعتلا می‌باشند که دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای (از تابستان سال ۹۶ که این جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی توسط جنبش مستقل مالباختگان و


جنبش مستقل کامیونداران و در ادامه آن جنبش معلمان و جنبش کارگران و جنبش بازنشستگان و غیره روندی رو به اعتلا پیدا کرده‌اند، الی الان) نتوانسته‌اند، این جنبش‌های مستقل خودبنیاد را سرکوب نمایند، بنابراین رسالت جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در شرایط تندپیچ جامعه ایران تنها بستر سازی نظری و عملی جهت اعتلای این جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین می‌باشد.

د - شریعتی در ادامه گفتار خود رسالت جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تنها در همین دایره تعریف می‌نماید؛ و با نقد رویکرد کسانی که معتقدند این رسالت جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران کم است می‌گوید این رویکرد چنین ناقذانی به رسالت پیشگامان مولود عدم شناخت به عظمت و بزرگی و حجم کار این رسالت جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد.

«رسالت اساسی روشنفکر خودآگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی دادن به مردم و طبقه محروم و استثمار شده است» (م.آ. - ج ۴ - ص ۳۴۲).

آنچه از این گفته شریعتی قابل فهم است اینکه:

اولاً وظیفه محوری جنبش پیشگامان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه (طبقه متوسط شهری) و برابری طلبانه (طبقه کار و زحمت شهر و روستای ایران) «ایجاد خودآگاهی اجتماعی و طبقاتی و سیاسی» در گروه‌های مختلف جامعه بزرگ ایران می‌باشد. ثانیاً در این گفته شریعتی خودآگاهی سنتز حاصل رسالت پیشگامان به سه دسته اجتماعی و سیاسی و طبقاتی تقسیم می‌کند.

ثالثاً در این گفته شریعتی بر طبقه استثمار شده که همان طبقه کار و زحمت شهر و روستا (همان جبهه برابری طلبانه شهر و روستا) می‌باشد، تکیه محوری می‌کند. 

ادامه دارد



اصول مانیفست اندیشه‌های

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

اجتماعی (جامعه بزرگ ایران در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه طبقه زحمتکشان شهر و روستا و طبقه متوسط شهری) می‌توانند نسبت به محیط کار و زندگی روزمره خود «احساس دیالکتیکی» پیدا کنند و احساس بی‌تفاوتی و یا احساس یکطرفه نسبت به محیط خود نداشته باشند. در نتیجه همین «احساس دیالکتیکی، مولود انتقال آگاهی‌های مشخص به وجدان گروه‌های اجتماعی، توسط پراتیک اجتماعی است که می‌توانند به عنوان موتور حرکت خودآگاهی در به حرکت درآوردن جامعه بزرگ ایران از درون عمل کنند.»

پر واضح است که «تا زمانیکه این آگاهی‌های مشخص در وجدان این گروه‌ها بدل به خودآگاهی و در ادامه آن بدل به احساس دیالکتیکی نشوند، آگاهی‌های مشخص فی نفسه (هر قدر هم که عظیم باشند) نمی‌توانند باعث به حرکت درآوردن گروه‌های اجتماعی یا جنبش‌های سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی در جامعه بزرگ ایران بشوند.»

برای فهم این مهم تنها کافی است که شرایط امروز جامعه ایران که جنبش‌های مطالباتی به صورت همه جانبه توسط احساس دیالکتیکی مولود آگاهی‌های مشخص در حال اعتلای فراگیر و عمق همه جانبه می‌باشند، با جامعه برده‌داری دوران باستان (مثلاً کشور مصر) مقایسه نمائیم، بدون تردید در جامعه برده‌داری (فرعون‌های مصر که یک نمونه باقیمانده از آن دوران همین اهرام مصر می‌باشد) فشارهای همه جانبه و در نتیجه آگاهی‌های مشخص مربوط به آن فشارها، بسیار بیشتر از فشارها و آگاهی‌های

۱ - سؤال مشترک جامعه روشنفکری و جامعه پیشاهنگی سه مؤلفه‌ای (چریک‌گرای رژی دبره‌ای، ارتش خلقی مائوئیستی و حزب‌گرایانه لنینیستی) و جامعه پیشگامی ایران در ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران (از ۳۲ سال قبل از مشروطیت که میرزا یوسف خان مستشارالدوله با رساله «یک کلمه» عصر روشنگری ایران را استارت زده است، تا به امروز) این بوده است که موتور بزرگ (همان جامعه بزرگ ایران چگونه به حرکت درمی‌آید؟) در پاسخ به این سؤال فربه تاریخی در طول ۱۵۰ سال گذشته، نظریه‌های مختلفی مطرح شده است. جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۳ سال حیات درونی و برونی خود، از خرداد ۵۵ الی الان، در دو فرایند عمودی آرمان مستضعفین و افقی نشر مستضعفین، با تاسی و وام‌گیری از اندیشه‌های معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی) بر این باور بوده است که «تنها موتوری که می‌تواند موتور بزرگ جامعه بزرگ ایران را به حرکت درآورد، موتور خودآگاهی است» که البته در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «خودآگاهی» (برعکس فلسفه و منطق یونانی ارسطویی و افلاطونی) امری ذهنی و مفهومی و نظری و انتزاعی نیست که تنها به درد فضای آکادمیک و دانشگاهی و روشنفکرانه بخورد، بلکه برعکس «خودآگاهی» در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «سنتز دیالکتیکی حاصل انتقال آگاهی‌های مشخص و انضمامی طبقاتی و اجتماعی و سیاسی و غیره به وجدان گروه‌های مختلف اجتماعی در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد.»

لذا از آنجائیکه که خود این «آگاهی‌های» موضوع انتقال، امری مشخص و کنکرت می‌باشند که توسط «پراتیک اجتماعی» (پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص) کشف می‌گردند، در نتیجه این آگاهی‌های خودآگاهی‌ساز (پیشگامان در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مضمون مفاهیم مجرد و انتزاعی و کلی و عام ندارند، به عبارت دیگر (برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در عرصه حرکت افقی «آگاهی‌های از قبل تعریف شده وجود ندارد» بلکه برعکس همیشه این آگاهی‌های کشف شده (نه اختراع ذهنی) مشخصی می‌باشند که در چارچوب پراتیک اجتماعی و تحلیل مشخص پیشگامان حاصل می‌شوند. پر واضح است که این «خودآگاهی دیالکتیکی و مشخص پیشگامی» با خودآگاهی تزریق شده تقلید از بیرون روشنفکری و پیشاهنگی (سه مؤلفه‌ای) متفاوت می‌باشند.

بدین ترتیب تنها توسط این «خودآگاهی پیشگامی» است که گروه‌های مختلف



مشخص جنبش‌های سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی امروز جامعه ایران بوده است و اما در پاسخ به این سؤال که چرا آگاهی‌های زائیده فشارهای برده‌داری دوران باستان بشر نتوانست جنبش‌های هدفمندی بوجود بیاورند؟ (و یا حداکثر حرکتی که در آن دوران ضبط تاریخی شده است خیزش اتمیزه اسپارتاکوس بوده است که به علت جوهر خیزشی و اتمیزه غیر سازمان یافته آن توسط اصحاب قدرت حاکم به شدت سرکوب شده است).

در پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که علت و دلیل این امر آن بوده است که آن آگاهی‌های مشخص دوره برده‌داری نتوانسته‌اند وارد وجدان برده‌ها بشوند تا «از سنتز آن، خودآگاهی و احساس دیالکتیکی در برده‌ها نسبت به شرایط ضد انسانی حاکم بر خود ایجاد بشوند و آن خودآگاهی‌ها و احساس دیالکتیکی بتوانند به عنوان موتور حرکت برده‌ها درآیند». بنابراین در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، آنچه که می‌تواند موتور حرکت جامعه ایران در این شرایط بشود «احساس دیالکتیکی» (مولود خودآگاهی حاصل سنتز انتقال آگاهی‌های مشخص طبقاتی و سیاسی و اجتماعی به وجدان آگاه) آن گروه‌های اجتماعی می‌باشد.

بدون تردید هر چه حجم این احساس دیالکتیکی نسبت به محیط مشخص گروه‌های مختلف اجتماعی بیشتر و عمیق‌تر باشند، باعث می‌گردد تا آن گروه‌های اجتماعی (به عنوان نیروی تغییر دهنده اجتماعی و تاریخی جامعه بزرگ ایران) مادیت بیشتری پیدا کنند، چرا که این احساس دیالکتیکی مولود «احساس سوزش» بیشتر آن گروه‌های اجتماعی نسبت به نابرابری‌های محیط خود نیز می‌باشند؛ و همین «احساس سوزش» بیشتر باعث می‌گردد تا مستضعفین به عنوان نیروی بالنده اجتماعی و تاریخی بشوند، چرا که «مستضعفین برای نجات از این سوزش‌ها، مجبوراً به طرف زندگی بهتر حرکت کنند»، بنابراین در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران وظیفه خودشان در عرصه حرکت افقی «کشف آگاهی مشخص و انتقال آنها به وجدان گروه‌های مختلف اجتماعی تعریف می‌کنند».

باری، در خصوص این آگاهی‌ها، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران معتقد به «تلفیق دو مؤلفه مختلف آگاهی‌های افقی و آگاهی عمودی در وجدان گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران می‌باشند». توضیح اینکه در دیسکورس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «آگاهی‌های افقی» با «آگاهی‌های عمودی» متفاوت می‌باشند، چراکه آگاهی عمودی مربوط به آگاهی‌های

سیستماتیک نظری می‌باشند، در صورتی که آگاهی‌های افقی همان آگاهی‌های مشخص زندگی اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران هستند.

یادمان باشد که پیشگامان در عرصه ارائه تحلیل مشخص از شرایط مشخص، جهت ارائه راه حل مشخص، برای اینکه رفتار کلی‌بافی و مجرداندیشی و رویکرد انتزاعی ارسطویی نشوند، مجبورند که برای بررسی مشخص از یک موضوع، بررسی‌های سیستماتیک با بررسی‌های تاریخی، یا به عبارت دیگر بررسی‌های عمودی با بررسی افقی با هم ترکیب نمایند. قابل ذکر است که در بررسی‌های عمودی یا بررسی‌های سیستماتیک باید در چارچوب مفاهیم علمی موضوع مورد تحلیل و آنالیز قرار گیرند، در صورتی که در بررسی‌های افقی یا تاریخی باید موضوع به صورت مشخص و کنکرت در چارچوب شرایط مشخص میدانی آن موضوع مورد تحلیل و آنالیز قرار بگیرد. بر این مطلب بیافزائیم که «رویکرد سیستماتیک یا عمودی در این عرصه، همان آگاهی‌های عمودی پیشگامی می‌باشند» در صورتی که «رویکرد تاریخی و مشخص همان آگاهی‌های جنبشی و میدانی هستند».

بنابراین بدین ترتیب است که «تنها تلفیق دو نوع آگاهی‌های عمودی (پیشگامی) و آگاهی‌های افقی (جنبشی) هستند که می‌توانند در عرصه پراتیک اجتماعی افقی، کامل و تأثیر گذار باشند». لذا در صورتی که هر کدام از این آگاهی‌های دوگانه به صورت منفرد باشند، برای مثال اگر جنبش‌های عظیم اعتراضی و مطالباتی خودبنیاد امروز جامعه بزرگ ایران تنها بخواهند در چارچوب منفرد آگاهی افقی حاصل از مبارزات خود قناعت کنند و نسبت به آگاهی‌های عمودی یا سیستماتیک پیشگامی خود را بی‌نیاز بدانند، حرکت آنها رفتار فقر تئوریک و نظری می‌شوند. در نتیجه این آسیب می‌تواند حرکت آنها را حتی منجر به شکست نماید و یا بالعکس اگر پیشگامان در عرصه حرکت افقی خود بخواهند تنها بر آگاهی‌های نظری عمودی یا سیستماتیک خود قناعت نمایند و خود را بی‌نیاز از کسب آگاهی‌های مشخص میدانی یا آگاهی‌های افقی مشخص جنبشی بدانند (آنچنانکه در ۸۰ سال گذشته روشنفکران و پیشاهنگان سه مؤلفه‌ای ایران عمل می‌کردند) حرکت پیشگامان هم رفتار همان آفت پیشاهنگان و روشنفکران می‌شوند.

بنابراین در عرصه پراتیک اجتماعی یا حرکت افقی آنچنانکه جنبش‌های اعتراضی و مطالباتی در حال اعتلا به رهنمودهای تئوریک و نظری سیستماتیک پیشگامان احتیاج دارند خود پیشگامان هم در عرصه حرکت افقی خود جهت انجام پراتیک



اجتماعی، نیازمند به کسب آگاهی‌های جنبشی، جنبش‌های اعتراضی و مطالباتی می‌باشند.

۲ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران معتقد به «تغییر اجتماعی از طریق تحول اجتماعی می‌باشند» و در عرصه رویکرد تحول‌گرایانه خود با رویکرد اصلاح‌طلبانه (درون و برون حکومتی و داخل و خارج از کشور) و رویکرد انقلابی‌گری دارای مرزبندی جدی تئوریک و نظری می‌باشند، چرا که در رویکرد اصلاح‌طلبانه: اولاً جوهر و مضمون حرکت‌های اصلاح‌طلبانه «سیاسی» در راستای کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم می‌باشند. در صورتی که حرکت «تحول‌گرایانه جنبشی» (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) دارای جوهر و مضمون اجتماعی و اقتصادی می‌باشند.

ثانیاً در تحلیل نهائی مکانیزم حرکت اصلاح‌طلبانه (چه درون حکومتی باشند و چه برون حکومتی) حرکت از بالا می‌باشد، در صورتی که مکانیزم حرکت تحول‌گرایانه جنبشی (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) حرکت از پائین و در چارچوب استراتژی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمان‌گر مطالباتی و اعتراضی (صنفی و مدنی و سیاسی) تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد.


لذا در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به رویکرد تحول‌گرایانه جنبشی خود به صورت تاکتیکی نگاه نمی‌کند، بلکه برعکس استراتژی حرکت خود را در بستر رویکرد تحول‌گرایانه جنبشی تعریف و تبیین می‌نماید؛ و بدین ترتیب است که «تحول جنبشی را به صورت یک پروسس می‌نگرند نه یک پروژه» و در چارچوب تحول جنبشی به عنوان یک پروسس است که می‌توان تحول جنبشی را به فرایندهای مختلف، فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و غیره تقسیم کرد، به عبارت دیگر در رویکرد تحول‌گرایانه جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین، راه نجات جامعه ایران در گرو تحول همه جانبه اجتماعی جنبشی تکوین یافته از پائین تعریف می‌شود. همان «تحول اجتماعی جنبشی» که تنها از مسیر تحول فرهنگی ممکن می‌باشد، چراکه در جامعه ایران اگر «تحول اجتماعی جنبشی» امری تکوین یافته از پائین بدانیم (نه امری تزریق شده از بالا)، تحول اجتماعی و تحول سیاسی و تحول اقتصادی مبتنی بر تحول فرهنگی می‌باشد؛ یعنی بدون تحول اجتماعی، تحول سیاسی ممکن نمی‌باشد و بدون تحول فرهنگی تحول اجتماعی

ممکن نمی‌باشد و بدون بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی امکان تحول فرهنگی در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد. بدین خاطر در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور می‌باشند که علت و دلیل شکست روشنفکران و پیشاهنگان جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران این بوده است که بدون فهم فرهنگ تاریخی جامعه ایران می‌خواستند توسط تقلید از فرهنگ انقلاب کبیر فرانسه و انقلاب اکتبر روسیه به تحول فرهنگی در جامعه ایران دست پیدا کنند که البته آب در هاون کوبیدن بوده است.

باری، بدین ترتیب است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور می‌باشند که کار پیشگامان فرهنگ‌سازی نیست، بلکه کار پیشگامان توسط بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی «تحول فرهنگی» می‌باشد؛ و در رابطه با این رویکرد تحول‌گرایانه نظری و عملی است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، اسلام را مانند طرفداران رویکرد سلفیه یک «بسته ثابت» نمی‌داند تا با شعار: «بازگشت به اسلام ناب محمدی عصر پیامبر خواهیم به اصلاح دینی در این زمان دست پیدا کنیم»، بلکه برعکس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «اسلام را یک پدیده تاریخی می‌دانند که به موازات تکامل اجتماعی جوامع بشری، این اسلام هم در بستر زمان در طول ۱۴ قرن گذشته باید تکامل پیدا کرده است.

البته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در خصوص تکامل اسلام تاریخی دارای رویکرد خاص خود می‌باشند، به این ترتیب که معتقدند که این تکامل در طول ۱۴ قرن پسا وفات پیامبر اسلام (در سال ۱۱ هجری) به دو صورت انجام گرفته است:

الف - تکامل انطباقی اسلام تاریخی.

ب - تکامل تطبیقی اسلام تاریخی. 

ادامه دارد



مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی

تحول، اصلاح و انقلاب

- معرفت و تجربه دینی - ص ۱۲ - سطر اول).

یادمان باشد که محمد اقبال لاهوری بر این باور بود که کل دستگاه اسلام موجود و یا اسلام تاریخی مورد آسیب و آفت و انحراف قرار گرفته است؛ و لذا در این رابطه لازم است که کل دستگاه دینی اسلام مورد بازسازی قرار گیرد.

«وظیفه‌ای که مسلمان این زمان در پیش دارد بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته جمال الدین اسدآبادی افغانی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکمتری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم حتی اگر این کار سبب

اگر «بازسازی عملی و سیاسی» معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری را توسط ترم «تحول» (در برابر دو ترم «انقلاب» و «اصلاح» آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در همایش اقبال در حسینیه ارشاد مطرح کرد) تعریف نمائیم، یقیناً می‌توانیم «تحول» را به بازسازی فرهنگی و بازسازی اجتماعی در راستای بازسازی سیاسی و بازسازی اقتصادی تعریف کنیم. فراموش نکنیم که آنچنانکه در شماره‌های قبلی این سری مقالات در نشر مستضعفین (ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) مطرح کردیم بین «بازسازی» و «واسازی» و «به‌سازی» آنچنانکه در عرصه نظری و اصلاح دینی و اصلاح اسلام تاریخی تفاوت وجود دارد، در عرصه عملی و اجتماعی هم بین سه ترم «بازسازی» و «واسازی» و «به‌سازی» تفاوت مضمونی و جوهری وجود دارد. بطوریکه در این رابطه می‌توانیم «به‌سازی» را معادل «اصلاحات» و «واسازی» را معادل «انقلاب» و «بازسازی» را معادل «تحول» تعریف نمائیم.

آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم در عرصه نظری (و اصلاح دینی و اصلاح اسلام تاریخی) «بازسازی دلالت بر رویکرد تطبیقی» می‌کند آنچنانکه «به‌سازی دلالت بر رویکرد انطباقی» در اصلاح اسلام تاریخی دارد چرا که در بستر رویکرد اسلام انطباقی یا به‌سازی اسلام تاریخی آنچنانکه محمد اقبال در «فرمول اصلاح فکر دینی در اسلام» (در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام مانیفست اندیشه‌های او) می‌گوید مکانیزم اصلاح نظری اسلام تاریخی توسط «فرمول آشتی دادن تغییر با ابدیت» قابل تعریف می‌باشد؛ که البته محمد اقبال «اصل اجتهاد» را به عنوان موتور اصلاحات اسلام تاریخی بر پایه همین فرمول «آشتی دادن تغییر و ابدیت» در قرآن و اسلام تعریف می‌نماید.

فراموش نکنیم که محمد اقبال برای اولین بار در عمر ۱۴ قرن اسلام تاریخی «اجتهاد را از عرصه فروعات فقهی اسلام دگماتیست حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی بیرون آورد و موضوع اجتهاد در اصول (که در حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی به نام بدعت در دین تعریف می‌کردند) به عنوان ابزار بازسازی اسلام تطبیقی مطرح کرد.»

«شک نیست که اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر و بازسازی قرار گیرد» (بازسازی فکر دینی در اسلام فصل اول

آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۳ - سطر اول).

لازم به ذکر است که اصطلاح «بازسازی دینی» که نامی است که محمد اقبال برای کتاب گران سنگ خود (که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) انتخاب کرده است به معنای «ویران کردن و از نو ساختن می‌باشد، نه تعمیرات روبنائی آنچنانکه طرفداران رویکرد به‌سازی (از سیدجمال تا مهندس مهدی بازرگان و تا مهندس حنیف‌نژاد به آن) معتقد بودند و نه رویکرد واسازی (ویران کردن و نقادی اسلام تاریخی بدون بنائی کردن دوباره آن آنچنانکه احمد کسروی توسط پروژه پاک دینی) معتقد بود.»

بدین خاطر در این رابطه است که محمد اقبال بر این باور بود که جهت ویران کردن و از نو ساختن کل دستگاه دینی اسلام تاریخی سلاحی و مکانیزمی و ابزاری جز «اجتهاد در اصول و فروع اسلام تاریخی وجود ندارد»؛ و به همین دلیل اقبال در تعریف این اجتهاد در اصول و فروع و فونکسیون این اجتهاد در بستر اسلام تاریخی (که همان پروژه اصلاح دینی محمد اقبال می‌باشد) در فرمول آشتی بین تغییر و ابدیت در دین اسلام می‌گوید:

«اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را؛ و چون خدا بنیان روحانی نهایی هر حیاتی است وفاداری به خدا عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد چه آنچه ابدی و دایمی است در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین آیات خدا می‌داند آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۹ - سطر ۲)

آنچه از فرمول اجتهاد و اصلاح دینی محمد اقبال یعنی «آشتی دادن بین ابدیت و تغییر» قابل فهم است اینکه

اقبال در این فرمول «ابدیت را همان اصول غیر قابل تغییر قرآن می‌داند که در بستر زمان از آغاز و برای همیشه این اصول ثابت و تغییرناپذیر می‌باشند». البته آنچنانکه در فصل‌های یک تا پنج کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (مانیفست اندیشه‌های محمد اقبال) دیدیم «ابدیت یا اصول لایتغیر قرآن و اسلام تاریخی همان توحید و نبوت و آخرت می‌باشد که محمد اقبال تمامی آیات قرآن در خصوص توحید و نبوت و آخرت قرآن را آیات مبنائی و زیرساختی قرآن تعریف می‌کند؛ و اجتهاد در خصوص این آیات مبنائی قرآن از نظر اقبال فقط مشمول اجتهاد در فهم ما از آن آیات مبنائی توحید و نبوت و آخرت قرآن می‌شود نه اجتهاد ساختاری آنها.»

بنابراین در رویکرد محمد اقبال «ابدیت قرآن و اسلام فقط و فقط و فقط مشمول آیات اعتقادی قرآن می‌شود که دلالت بر توحید (الوهیت و توحید وجودی و توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی) و نبوت پیامبر اسلام (از وحی نبوی تا ختم نبوت پیامبر اسلام) و آخرت یا قیامت و وجود و هستی می‌باشد.» بدین خاطر محمد اقبال غیر از «آیات ابدیت قرآن» مابقی آیات قرآن را «آیات تغییر قرآن» تعریف می‌کند و بر این باور است که آنچنانکه آیات ابدیت قرآن در بستر زمان قابل تغییر ساختاری نیستند و «تغییر در آیات ابدیت قرآن» تنها مشمول تغییر در فهم و معرفت ما از آن آیات ابدیت می‌شود (و به همین دلیل است که محمد اقبال بر این باور است که این آیات ابدیت قرآن بیس و پایه اسلام و قرآن و نومن ایمان ما به رسالت پیامبر اسلام می‌باشد و بدون ایمان به این آیات ابدیت ثلاثه قرآن یعنی «توحید - نبوت و آخرت» مسلمانان در چارچوب اسلام پیامبر اسلام نمی‌توانند به مؤمن دین اسلام بدل بشوند).

باری اقبال تفسیر آیات ابدیت ثلاثه قرآن (توحید و نبوت و آخرت) در بستر زمان را معرف «دینامیزم در فهم ما از قرآن می‌داند» چرا که در رویکرد محمد اقبال فهم انسان و فهم مسلمانان از قرآن مانند زبان یک مقوله تاریخی می‌باشد که این فهم باید در بستر زمان متکامل گردد. اقبال در چارچوب این رویکرد به فهم انسان و آیات ابدیت و آیات تغییر قرآن است که موضوع «ختم نبوت پیامبر اسلام» را در طول بیش از ۱۴ قرآن عمر اسلام تاریخی برای اولین بار تبیین می‌کند. بر خلاف عقیده شیخ مرتضی مطهری در باب محمد اقبال که می‌گوید: «ختم نبوت محمد اقبال ختم



دیانت می‌باشد» محمد اقبال در چارچوب موضوع فربه ختم نبوت پیامبر اسلام (اعلام شده در قرآن در سوره احزاب - آیه ۴۰ «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ...») بر این باور است؛ که به علت «تولد عقل برهانی استقرائی در بشر در قرن هفتم میلادی» که مولود و «سنتز جدید» حاصل بعثت پیامبر اسلام و قرآن در قرن هفتم میلادی بود، «فهم انسان به عنوان یک مقوله تاریخی (مانند زبان) در چارچوب همین قرآن و ساختار ابدیت و تغییر آن و دینامیزم استوار بر اصل اجتهاد در اصول و فروع به مرحله خودمختاری در فهم و بی‌نیازی از وحی نبوی جدید (پس از وحی نبوی پیامبر اسلام) رسید.»

«پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع وحی نبوی او مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد ولی از آنجا که پای مضمون و جوهر قرآن او در کار می‌آید متعلق به جهان جدید است، چراکه وحی و حیات در بستر قرآن یا وحی نبوی پیامبر اسلام منابع دیگری از معرفت اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور بعثت پیامبر اسلام و قرآن عامل ظهور ولادت عقل برهانی استقرایی در بشر گردید. در نتیجه همین امر باعث گردید تا رسالت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت به حد کمال برسد؛ و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات و وحی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که قرآن به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد همه سیمای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است. اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهائی حیات جانشین شدن کامل عقل انسان به جای وحی است. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل نقادانه ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۶ - سطر اول به بعد)

باری هر چند که محمد اقبال در نقد شیعه و امامت در شیعه معتقد است که شیعیان ۲۵۰ سال ختم نبوت پیامبر اسلام

را به تعویق انداختند ولی بر خلاف آنچه که شیخ مرتضی مطهری در نقد محمد اقبال می‌گوید «ختم نبوت پیامبر اسلام در رویکرد محمد اقبال به معنای جایگزین کردند عقل انسان به جای دیانت نیست بلکه به معنای اعتلای فهم بشریت توسط تولد عقل برهانی استقرائی به عنوان سنتز جدید (فونکسیون مبنای و منابع ثلاثه معرفت اعلام شده توسط قرآن و خارج کردن معرفت بشری از حلقه بسته تک منبعی معرفت قبلی) بعثت پیامبر اسلام بوده است» البته آنچنانکه توضیح دادیم در رویکرد محمد اقبال فهم اعتلا یافته مولود عقل برهانی استقرائی بشر بی‌نیاز از قرآن نیست چراکه محمد اقبال خود در پیوند و نیاز عقل برهانی استقرائی بشر به قرآن در دوران ختم نبوت که بستر ساز همان فهم در انسان به عنوان یک مقوله تاریخی می‌باشد می‌گوید:

نقش قرآن تا در این عالم نشست

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست

فاش گویم آنچه در دل مضمهر است

این کتابی نیست چیزی دیگر است

چون بجان در رفت جان دیگر شود

جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

اندر و تقدیرهای غرب و شرق

سرعت اندیشه پیدا کن چو برق

با مسلمان گفت جان بر کف بنه

هر چه از حاجت فزون داری بده

آفریدی شرع و آئینی دگر

اندکی با نور قرآنش نگر

از بم و زیر حیات آگه شوی

هم ز تقدیر حیات آگه شوی

کلیات اقبال لاهوری - فصل جاوید نامه - ص ۳۱۷ - سطر ۱ به بعد

ادامه دارد





مبانی تئوریک «خود رهاسازی»

جنبش‌های چهارگانه کارگران، معلمان، دانشجویان و دانش‌آموزان ایران

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران: اولاً طبقه کارگر و مبارزه طبقاتی در محاق نرفته است، بلکه تنها مبارزه طبقاتی و جنبش کارگران ایران به عنوان یک مؤلفه‌ای از مبارزه در کنار دو مؤلفه مبارزه ضد استبدادی و ضد استحصاری سیاسی و مدنی جنبشی خودبنیاد مطالباتی تکوین یافته از پائین قرار گرفته است.

ثانیاً در استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بدون حضور طبقه کارگر و مبارزه طبقاتی جنبش کارگران ایران، در عرصه اعتصابی و اعتراضی، امکان مبارزه استراتژیک و آلترناتیوی با نظام سرمایه‌داری حاکم وجود ندارد.

ثالثاً جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هرگز به انقلاب خلقی در غیبت طبقه کارگر ایران جهت نابودی نظام سرمایه‌داری حاکم بر جامعه ایران اعتقادی ندارد و در این رابطه با جایگزینی ترم «تحول» (توسط جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و برنامه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت است) به جای ترم «انقلاب خلقی» نه تنها توسط «تحول تکوین یافته از پائین، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند به عنوان آلترناتیو سرمایه‌داری

ب - «مطلق کردن مبارزه طبقاتی» در این مرحله به عنوان محور دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی در جامعه بزرگ ایران و در این شرایط تندپیچ حرکت جنبش‌های مطالباتی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مدنی، «علاوه بر اینکه باعث سکتاریست جنبش برابری‌طلبانه طبقه کارگر ایران می‌گردد، امکان پیوند دو جبهه نان و آزادی یا دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و یا دو طبقه متوسط شهری و زحمتکشان شهر و روستا را غیر ممکن می‌سازد.»

قابل ذکر است که در رویکرد نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) «مبارزه طبقاتی» یا «مبارزه ضد استثمار» (سه مؤلفه‌ای استثمار فرد از فرد، استثمار طبقه از طبقه و استثمار ملت از ملت) تنها بخشی از سه بخش مبارزه رهائی‌بخش جامعه ستم‌زده انسانی می‌باشد (دو بخش دیگر این مثلث مبارزه، عبارتند از مبارزه ضد استبدادی و مبارزه ضد استحصاری یا به قول معلم کبیرمان شریعتی «مبارزه با زر و زور و تزویر» و یا «مبارزه با استثمار و استبداد و استثمار» و یا «مبارزه با قارون و فرعون و بلعم باعورا» و یا «مبارزه با تیغ و طلا و تسبیح» می‌باشد) نه تمامی مبارزه‌های موجود جامعه امروز ایران.

بنابراین در این رابطه است که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط تکیه بر جنبش‌های مطالباتی خودبنیاد سیاسی و صنفی و مدنی به عنوان محور دستیابی به جامعه مدنی خودبنیاد و خودسازمان‌گر تعریف می‌نماید» و بنابراین در این چارچوب است که «مبارزه طبقاتی تنها یک مؤلفه از مبارزه‌های دموکراتیک جامعه امروز ایران می‌باشد نه همه مبارزه» بدین ترتیب است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران دیگر نه تنها مبارزه طبقاتی باعث سکتاریست طبقه کارگر ایران نمی‌شود، بلکه برعکس در کنار مؤلفه‌های دیگر مبارزه شرایط برای پیوند دموکراتیک جنبش کارگران ایران با جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی سیاسی و مدنی و اقتصادی به صورت عمودی و افقی فراهم می‌سازد.

یادمان باشد که در این چارچوب حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران گرفتار «پوپولیسم یا خلق‌گرایی» در عرصه استراتژی و تاکتیک هم نمی‌شود، چراکه پوپولیسم در این رابطه مشمول جریان‌هایی می‌شود که توسط انقلاب خلقی در غیبت طبقه کارگر می‌خواهند با نابود کردن سرمایه‌داری مشکل طبقه کارگر را که همان استثمار می‌باشد حل کنند. پر پیداست که در رویکرد



حاکم بر جامعه ایران بشود، بلکه مهمتر از آن اینکه طبقه کارگر ایران در این پراتیک می‌توانند، در مسیر خودرہاسازی طبقاتی خود در کنار دیگر جنبش‌های مطالباتی سیاسی و مدنی و اقتصادی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران قرار بگیرند.»

ج - بدون تردید پایه‌های اصلی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده تکوین یافته از پائین در جامعه امروز ایران چهار جنبش محوری جامعه کارگران، جامعه معلمان، جامعه دانشجویی و جامعه دانش‌آموزان می‌باشد.

البته علت اینکه «جنبش زنان» به عنوان یک مؤلفه جدا از چهار مؤلفه جنبش‌های فوق مطرح نکردیم، این است که طرح مستقل جنبش زنان به عنوان یک مؤلفه در کنار چهار مؤلفه جنبش کارگران، جنبش دانشجویان، جنبش معلمان و جنبش دانش‌آموزان به معنای آن نخواهد بود که آن چهار جنبش فوق، «جنبش مردان» می‌باشد که این به معنای توهین به جامعه زنان و جنبش زنان ایران می‌باشد، چراکه بدون تردید اکثریت کمی و کیفی چهار جنبش فوق زنان ایران تشکیل می‌دهند و زنان ایران نقش تعیین کننده‌ای دارند. البته ما در عرصه مبارزه با تبعیضات جنسیتی تحمیلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر زنان ایران، به جنبش زنان به عنوان ستون اصلی این مبارزه و جنبش زنان ایران به عنوان پیشقراول این مبارزه تعریف می‌کنیم؛ و در عرصه جنبش مدنی به جنبش زنان ایران به عنوان مؤلفه تعیین کننده اعتقاد داریم؛ و در خصوص تبعیضات جنسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که در طول ۴۰ سال گذشته بر جامعه زنان ایران تحمیل گردیده است، بر این باوریم که آخرین سنگری که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در شرایط به چالش کشیده شدن موجودیت این رژیم حاضر به عقب‌نشینی از آن می‌باشد، سنگر تبعیضات جنسیتی تحمیلی بر جامعه زنان ایران می‌باشد، چرا که تمامی تبعیضات جنسیتی تحمیلی بر جامعه زنان ایران در طول ۴۰ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ریشه فقهی فقهاتی و اسلام روایتی دگماتیسم حوزه‌های فقهاتی دارد.

پرواضح است که از آنجائیکه اسلام فقهاتی و اسلام روایتی مانیفست اندیشه تمامی روحانیت حوزه‌های فقهی می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد که عقب‌نشینی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از موضوع تبعیضات جنسیتی تحمیلی بر جامعه زنان ایران به مثابه بحران ایدئولوژیک در جامعه

روحانیت حوزه‌های فقهی می‌باشد؛ که همراه با این بحران ایدئولوژیک بحران مشروعیت و شکاف و تفرقه و تشتت و فروپاشی جامعه روحانیت حوزه‌های فقهی امری طبیعی خواهد بود (آنچنانکه دیدیم که مدرس وقتی که موضوع لایحه حق انتخاب زنان در مجلس مطرح شد در اعتراض به این لایحه فریاد زد که سخنانی در این مجلس مطرح می‌شود که تن انسان را به لرزه درمی‌آورد و در مجلس اول رژیم مطلقه فقهاتی حاکم خود مهندس مهدی بازرگان پیشنهاد طرح خانه‌نشین کردن زنان ایران قبل از خمینی مطرح کرد).

باری، بدین ترتیب است که پیوند چهار جنبش کارگری، معلمان، دانشجویی و دانش‌آموزی بستر اصلی تکوین و ظهور جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد. پرواضح است که در میان این چهار جنبش زیرساختی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد مطالباتی سیاسی و مدنی و اقتصادی تکوین یافته از پائین جامعه ایران، دو جنبش معلمان و دانشجویان علاوه بر اینکه نقش سرپل بین دو جبهه بزرگ «نان و آزادی» یا دو جبهه بزرگ «آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه» و یا دو «طبقه متوسط شهری و طبقه زحمتکشان شهر و روستا» دارند، در شرایط امروز جامعه بزرگ ایران که احزاب مستقل فراگیر و استخوان‌داری که بتواند طبقات پائینی جامعه ایران نمایندگی سیاسی بکنند، وجود ندارد، بدون تردید دو جنبش معلمان و دانشجویان می‌توانند در شرایط امروز ایران این خلاء را پر کنند.

بر این مطلب بیافزائیم که لازمه اعتلای چهار جنبش زیرساختی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین ایران، به دو مؤلفه بستگی دارد:

۱ - سازمان‌یابی مستقل خود این جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده.

۲ - پیوند افقی و عمودی جبهه‌ای بین این چهار جنبش زیرساختی.

طبیعی است که بدون سازماندهی این چهار جنبش زیرساختی جامعه مدنی جنبشی هر قدر هم که قاعده این جنبش‌ها بزرگ و بزرگتر هم بشوند تا زمانیکه این جنبش‌ها نتوانند به خودسازمان‌یابی دست پیدا کنند و نتوانند توسط خودسازمان‌یابی به پیوند افقی و عمودی جبهه‌ای بین این

فقه‌ای حاکم (که می‌گوید: «آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه، در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی می‌باشد») شعار آموزش رایگان و مخالفت و مبارزه با خصوصی کردن آموزش و پرورش و تربیت بدنی و آموزش عالی که بسترساز طبقاتی کردن آموزش و پرورش و آموزش عالی در نظام سرمایه‌داری حاکم می‌باشد، وجه مشترک مبارزه جنبش معلمان و جنبش دانش‌آموزان و جنبش دانشجویی در جامعه امروز ایران می‌باشد.

یادمان باشد که «فونکسیون نظام سرمایه‌داری در جوامع بشری تولید نابرابری و تبعیضات می‌باشد» و در کادر همین تولید نابرابری توسط نظام سرمایه‌داری است که کالائی کردن همه چیز در این نظام قابل تعریف می‌باشد که از جمله مؤلفه‌های این کالائی کردن امور در نظام سرمایه‌داری حاکم بر جامعه امروز ایران، «کالائی کردن آموزش و پرورش تحت عنوان خصوصی کردن آموزش و پرورش و ایجاد مدارس غیر انتفاعی و رانتی است که همین بسترساز طبقاتی شدن آموزش و پرورش در جامعه ایران شده است» و باعث گردیده است تا مضمون و جوهر عدالت‌خواهانه جنبش مشترک معلمان و دانش‌آموزان ایران در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم مبارزه با کالائی کردن و طبقاتی کردن آموزش و پرورش و آموزش عالی در جامعه ایران بشود؛ و لذا در این رابطه است که سه جنبش معلمان و دانش‌آموزان و دانشجویان در عرصه مبارزه چند مؤلفه‌ای خود در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، مبارزه با کالائی کردن و طبقاتی و خصوصی کردن آموزش پرورش و آموزش عالی در جامعه ایران، جزء محور مبارزه خود قرار داده‌اند؛ و همین امر باعث گردیده است که شعار: «آموزش رایگان و مبارزه با خصوصی کردن و کالائی کردن آموزش و پرورش و آموزش عالی که تعیین کنند مضمون و جوهر جنبش عدالت‌خواهانه می‌باشد، وجه مشترک و عامل پیوند سه جنبش معلمان و دانش‌آموزان و دانشجویان در جامعه بزرگ ایران می‌باشد.» □

ادامه دارد

جنبش‌ها دست پیدا کنند، بدون تردید «امکان تغییر توازن قوا به سود این جنبش‌های چهارگانه زیرساختی و یا به سود جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین ایران وجود نخواهد داشت» یادمان باشد که تا زمانیکه توازن قوا در عرصه میدانی به سود جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین ایران تغییر نکنند، امکان نهادینه شدن جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد وجود ندارد.

در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «خودرهاسازی جنبش‌های چهار گانه زیرساختی جامعه مدنی جنبشی ایران در گرو سازمان‌یابی مستقل و پیوند افقی و عمودی جبهه‌ای این چهار جنبش با یکدیگر می‌باشد» به عبارت دیگر «خودرهاسازی جنبش‌های چهارگانه زیرساختی از شر نظام سرمایه‌داری تنها توسط نیروهای جنبش‌های چهارگانه زیرساختی ممکن می‌باشد.»

پر پیدا است که شکل سازماندهی این چهار جنبش زیرساختی جامعه مدنی نباید به صورت مکانیکی خارج از عرصه میدانی تعریف بشود، بلکه برعکس شکل سازمان‌یابی این جنبش‌ها باید به صورت کنکرت و مشخص در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص آن جنبش‌های مطالباتی صنفی و سیاسی و مدنی صورت بگیرد.

د - کالازدائی کردن وجه مشترک مبارزه چهار جنبش زیرساختی جامعه مدنی جنبشی می‌باشد، چرا که آنچنانکه جنبش کارگری برای کالازدائی از نیروی کار خود مبارزه می‌کنند، جنبش معلمان و جنبش دانش‌آموزان ایران برای کالازدائی از آموزش و تحصیلات مبارزه می‌کنند و جنبش دانشجویی برای کالازدائی از علم و اندیشه مبارزه می‌کنند.

ه - تاریخ ۷۰ ساله گذشته اعتلای جنبش‌های چهارگانه فوق نشان داده است که اعتلای جنبش دانش‌آموزی در جامعه ایران در گرو اعتلای جنبش معلمان می‌باشد و بدون تردید در جامعه امروز ایران اعتلای جنبش یک میلیون نفری جامعه معلمان ایران بسترساز اعتلای جنبش ۱۴ میلیون نفری دانش‌آموزان می‌گردد، آنچنانکه در سال ۹۷ شاهد بودیم که اعتلای جنبش معلمان ایران بسترساز اعتلای جنبش کارگران ایران نیز گردید؛ بنابراین:

اولاً مبارزه معلمان در جامعه امروز ایران کاتالیزور جنبش دانش‌آموزی و جنبش کارگری ایران می‌باشد.

ثانیاً در چارچوب بند ۳ اصل سوم قانون اساسی رژیم مطلقه



جنبش «خودبنیاد» گاردگری ایران ۲

در شرایط امروز جامعه بزرگ ایران با کدامین مکانیزم در عرصه «خودسازماندهی» حرکت می‌کند؟

نماید و نه تنها خمینی توانست دستگاه ایدئولوژیک اسلام دگماتیست فقهی حوزه‌های فقهی بر دستگاه سیاسی رژیم مطلقه فقهی حاکم سوار بکند و نه تنها خمینی توانست مشروعیت دست‌ساز آسمانی خود را (در راستای تثبیت رژیم مطلقه فقهی حاکم) بر مقبولیت زمینی (همان جایگزین کردن «ولایت» به جای «جمهوریت» نظام مطلقه فقهی) سوار بکند و نه تنها خمینی توانست اسلام دگماتیست فقهی حوزه‌های فقهی را به عنوان «قرائت رسمی» اسلام قرآن بر جامعه نگون‌بخت ایران تحمیل نماید و نه تنها خمینی توانست روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه داخل کشور به عنوان «سازمان رسمی و تنها متولیان اسلام قرآنی» بر جامعه نگون‌بخت ایران تحمیل نماید و نه تنها خمینی توانست در چارچوب اسلام فقهی و روحانیت شیعه فقهی داخل کشور و قدرت سرنیزه رژیم مطلقه فقهی حاکم شعار: «اسلام کلیسا دارد» بر جامعه ایران تحمیل نماید و نه تنها خمینی توانست با ادغام فقه و عرفان و فلسفه افلاطونی هیولای ولایت فقیه دست‌ساز خودش را به عنوان آلت‌ناتیو ولایت سلطانی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بر جامعه ایران تحمیل نماید

باری برای فهم این فاجعه می‌توانیم به داستان خلاء پیشگام و پیشاهنگ در سال ۵۷ و در جریان جنبش ضد استبدادی مردم ایران در آن نسبت به جمعیت ایران در سال ۵۷ بالاترین مشارکت در حرکت تحول‌خواهانه سیاسی در تاریخ بشر بوده است) یعنی خلاء پیشگام و پیشاهنگی که باعث گردید تا خمینی با شعار: «همه با هم» (بخوانید همه با من) و مدل «یک رهبر و یک ملت» بتواند نه تنها عکس خود را به ماه ببرد و نه تنها به قول ملاً هادی غفاری، خمینی «ملاً تریا» را جایگزین «پرولتاریا» بکند و نه تنها تقریباً تمامی جریان‌های سیاسی به اصطلاح چپ را به دنبال خود بکشد و نه تنها برای اولین بار قدرت سیاسی را در اختیار روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهی درآورد و نه تنها خمینی توانست با غلبه رویکرد شیخ فضل الله نوری بر رویکرد آخوند خراسانی رویکرد مشروعیت را جایگزین رویکرد مشروعیت بکند و پایان مشروعیت را اعلام کند؛ و نه تنها خمینی توانست در چارچوب رویکرد جلال آل احمد حاکمیت روحانیت آلت‌ناتیو‌ناپذیر حوزه‌های دگماتیست فقهی را بر روشنفکران و دانشگاه‌های ایران تثبیت کند و نه تنها خمینی توانست زن ایرانی را که دروازه دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه ایران می‌باشند به اسارت اسلام فقهی دگماتیست حوزه‌های فقهی درآورد و نه تنها خمینی توانست آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در پای هیولای استبداد ولایت فقیه خود ذبح کند و نه تنها خمینی توانست در پای ذبح مشروعیت در سال ۵۹ در جریان نقد لایحه قصاص (سید محمد بهشتی) توسط جبهه ملی فتوای تکفیر استخوان‌های مصدق معمار بزرگ مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری خلق‌های کشورهای پیرامونی بدهد و نه تنها خمینی توانست (در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷) جنبش طبقه کارگر ایران تحت هژمونی کارگران صنعت نفت ایران را به دنبال خود بکشد و نه تنها خمینی توانست در مرحله پسا ۳۰ خرداد ۶۰ جریان‌های چپ مارکسیستی مثل اکثریت و حزب توده به عنوان عمده آماتور نیروهای امنیتی و سرکوب خود درآورد و نه تنها خمینی توانست حتی حزب‌ها و سازمان‌های دست‌ساز ایدئولوژیک خودش مثل حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را هم در پای یکپارچه کردن استبداد مطلقه فقهی حاکم تحت هژمونی جناح روحانیت وابسته به خودش ذبح



و نه تنها خمینی توانست در بستر شعار: «جنگ، جنگ تا پیروزی» خود و برنامه مداخله‌گرایانه نظامی خود «آزادی‌های محصول انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را نابود نماید» و نه تنها خمینی توانست با رویکرد مداخله‌گرایانه سیاسی و نظامی خود برگ انجیری جهت پوشش فرابحران‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی داخل کشور در فرایند پسا انقلاب ۵۷ بسازد و نه تنها خمینی توانست توسط جوی خون و اعدام و کشتار خفقان و سرکوب دهه ۶۰ در چارچوب ذبح دموکراسی و عدالت در جامعه ایران و تثبیت رژیم مطلقه فقهاتی دست‌ساز خود و حسن آیت و مظفر بقائی رژیم مطلقه فقهاتی را به عنوان ام القراء جهان اسلام تعریف نماید و نه تنها خمینی توانست دانشگاه‌های ایران را بدل به زندان و پادگان و زندان‌های ایران را بدل به دانشگاه بکند و نه تنها خمینی توانست شهرهای ایران را ویران و قبرستان‌های ایران را آبادان کند و نه تنها خمینی توانست بیش از چهار میلیون از جمعیت متوسط شهری ایران در دهه ۶۰ آواره کشورهای خارجی بکند و نه تنها خمینی توانست سیستم پادگانی را بر دانشگاه‌های ایرانی و سیستم بنگاهی را بر اقتصاد سرمایه‌داری رانته و نفتی ایران تزریق نماید و نه تنها خمینی توانست حجاب تحمیلی را به جای پوشش اختیاری بر جامعه زنان ایران تحمیل کند و نه تنها خمینی توانست به پرسش‌های جدید جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران پاسخ‌های کهنه هزار ساله فقهی دگماتیست حوزه‌های فقهاتی بدهد و نه تنها خمینی توانست مزد گورکن در جامعه ایران از آزادی انسان‌ها بیشتر بکند و نه تنها خمینی توانست توسط شعارهای تو خالی «مجانی کردن آب و برق و غیره» جنبش پوپولیستی اتمیزه شده حاشیه‌نشینان را به صورت یک پدیده اجتماعی در جامعه بزرگ ایران درآورد، البته و البته و البته مهم‌تر از همه اینها اینکه خمینی توانست «نظریه ولایت فقهاتی خودش را و اسلام دگماتیست فقهاتی حوزه‌های فقهی را به صورت قانون بر جامعه ایران تحمیل کند» و توسط آن تبعیضات جنسیتی و مذهبی و قومیتی موجود اسلام فقهاتی را در لباس قانون جایگزین عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت طبقاتی و اقتصادی بر جامعه نگون‌بخت ایران بکند.

باری بدین ترتیب است که جنبش پیشگامان مستضعفین

ایران برای اینکه بتواند به مسئولیت محوری خود (در رابطه با جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ «نان و آزادی» یا دو جبهه «برابری طلبانه و آزادی خواهانه») دست پیدا کنند باید از یک طرف بتوانند این «هدایت‌گری خود را در عرصه سازمان‌گری گروه‌های مختلف اجتماعی به صورت عینی مادیت ببخشند» و از طرف دیگر بتوانند در «عرصه نظری» توسط حضور میدانی و کشف دیالکتیک مشخص (حرکت جنبش‌های خودبنیاد مطالباتی امروز جامعه بزرگ ایران در سه مؤلفه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی) به کشف تئوری مشخص آن جریان‌ها دست پیدا نمایند؛ بنابراین آنچه که از رویکرد ما در اینجا قابل جمع‌بندی می‌باشد اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران:

اولاً باید وظیفه محوری خود در برابر جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده و خودسامان‌گر (پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه اقشار میانی و برابری طلبانه طبقه زحمتکشان شهر و روستا) «هدایت‌گری» تعریف کنند نه وظیفه رهبری که مولود رویکرد کسب قدرت سیاسی و بسترسازی برای «یارگیری» از این جنبش‌ها می‌باشد.

ثانیاً در عرصه «هدایت‌گری» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشند که علاوه بر اینکه این هدایت‌گری باید صورت میدانی داشته باشد (نه به صورت کنترل از راه دور خارج‌نشینان) باید به صورت مشخص در دو مؤلفه «نظری و عملی» (که همان پراکسیس می‌باشد) صورت بگیرد. مؤلفه عملی این پراکسیس شامل «هدایت‌گری در عرصه سازمان‌گری و سازمان‌یابی و سازماندهی جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده می‌باشد» باز هم تاکید می‌کنیم و از تکرار خود خسته نمی‌شویم که در این رابطه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هرگز نباید در عرصه هدایت‌گری سازماندهی و سازمان‌یابی بر مکانیزم‌های از پیش تعیین شده تکیه نمایند بلکه برعکس برای اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتوانند به صورت تطبیقی نه انطباقی در این رابطه عمل کنند، باید ابتدا با حضور میدانی بر پایه تحلیل مشخص از شرایط

کردن فضاهای کارگاهی هر گونه فعالیت سازمان‌یابی سندیکائی مستقل عقیم و سترون می‌کنند.

برای فهم این موضوع تنها کافی است که بدانیم تنها دو «سندیکای مستقل» جنبش کارگری ایران یعنی سندیکای اتوبوس واحد و سندیکای نیشکر هفت تپه در این شرایط به کلی از صحنه میدانی جنبش کارگری حذف شده‌اند و آنچنانکه شاهد بودیم که در جریان اعتلای جنبش کارگران نیشکر هفت تپه در سال ۹۷ خود این جنبش خودبنیاد و خودسازمانده مکانیزم سازمان‌یابی «مجمع عمومی» را جایگزین مکانیزم سندیکائی مستقل گذشته خود کردند. هر چند که جریان‌های خارج‌نشین کنترل‌کننده از راه دور در این رابطه در چارچوب شعار: «نان، کار، آزادی، اداره شورائی» جنبش کارگران نیشکر هفت تپه در آن شرایط بدون تحلیل مشخص میدانی شعار: «سازمان‌یابی شورائی» سر می‌دادند؛ که البته این شعارهای جریان‌های سیاسی خارج‌نشین بجز امنیتی کردن فضا و فراهم کردن شرایط برای سرکوب توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی دستاوردی دیگر برای جنبش خودبنیاد کارگران نیشکر هفت تپه نداشت.

گرچه شرایط برای حزب پادگانی خامنه‌ای جهت سترون کردن جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز و کادر زنی و سر زنی این جنبش‌ها فراهم ساخت که دستگیری و شکنجه و اعتراف‌گیری و فشار بر کادرهای جنبش نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز تنها در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد. نکته‌ای که در این رابطه پیشگام و جنبش پیشگامان باید به آن عنایت داشته باشند اینکه در عرصه کشف مکانیزم سازمان‌یابی جنبش‌های خودبنیاد کارگاهی کارگران ایران باید به پراکندگی طبقه کار و تغییر ساختار نیروی کار جامعه کارگری ایران توجه ویژه‌ای داشته باشند، چراکه در شرایط فعلی از کل نیروی کار جامعه ایران، ۵۲ درصد در بخش خدمات و ۳۴ درصد در بخش صنعت و ۱۶ درصد در بخش کشاورزی مشغول به کار می‌باشند.

از ۱۴ میلیون نیروی کار تنها ۸ میلیون آنها کارگران صنعتی می‌باشند و ۶ میلیون کارگران غیر صنعتی هستند و از ۸ میلیون کارگران صنعتی و تنها یک میلیون و دویست هزار

مشخص میدانی دیالکتیک مشخص حرکت آن جنبش خاص کارگاهی یا طبقه‌ای را کشف نمایند و در پی کشف دیالکتیک مشخص میدانی آن جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده و خودسامانده است که پیشگام یا پیشگامان می‌توانند به «کشف مکانیزم سازماندهی آن جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده دست پیدا کنند.»

اینکه مثلاً کشف کنند (نه اختراع کنند یا بسازند یا از دیگر جوامع تقلید کنند) که مکانیزم سازمان‌یابی آن جنبش‌های خودبنیاد «شورائی» است، یا «اتحادیه‌ای» است، یا «سندیکائی» است، یا «انجمن‌های صنفی» است و یا «مجمع عمومی» و غیره است؛ بنابراین در این رابطه است که پیشگام و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بر این باور باشند که همان «مکانیزمی که خودجنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده مطالباتی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی به صورت خودجوش انتخاب می‌کنند پیدا کنند و توسط تئوریزه کردن همان مکانیزم‌های دینامیک خودسازمانده جنبش‌های خودبنیاد شرایط نظری و عملی برای تقویت سازمان‌یابی آنها فراهم کنند.»

یادمان باشد که رسالت پیشگام و پیشگامان در این عرصه در تحلیل نهائی «پیدا کردن مسیر راه‌پیمائی جنبش‌ها و تقویت آن مسیر می‌باشد» که برای فهم این موضوع لازم می‌دانیم در اینجا به طرح یک نمونه از این سازمان‌یابی‌ها که بعد از انقلاب در طول ۴۰ سال گذشته توسط جنبش کارگری ایران دنبال شده است و به شکست کشیده شده است اشاره نمائیم؛ و آن مکانیزم سازمان‌یابی «مستقل سندیکائی است» که جنبش کارگری ایران در ۴۰ سال گذشته جهت سازمان‌یابی حرکت خود به دنبال آن بوده است، اما از آنجائیکه این «پروژه سازمان‌یابی برای رژیم مطلقه فقهاتی افشا شده است» لذا در این رابطه است که دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی جهت مقابله با این مکانیزم سازمان‌یابی جنبش کارگری ایران علاوه بر حرکت موازی توسط ایجاد «سندیکاهای زرد» در اشکال مختلف آن و علاوه بر سرکوب مستقیم فعالین کارگری در این رابطه و علاوه بر حذف هر گونه امکانات میدانی به این سندیکاهای و فعالین آنها با امنیتی



نفر آنها در کارگاه‌های بیشتر از ۵۰ نفر کار می‌کنند.

از این یک میلیون و دویست هزار نفر بیش از ۲۰۰ هزار نفر آنها کارگران شرکت نفت هستند و چهار صد هزار نفر آنها در کارگاه‌های ماشین‌سازی کار می‌کنند و حدود ۳۰۰ هزار نفر آنها در کارگاه‌های بالاتر از ده نفر کار می‌کنند و ۳۰۰ هزار نفر آنها در کارگاه‌های کمتر از پنج نفر کار می‌کنند و الباقی آنها در کارگاه‌های کمتر از ۱۰ تا پنج نفر کار می‌کنند.

از ۶ میلیون کارگران غیر صنعتی، یک میلیون و پانصد هزار نفر در صنعت قالبیابی کار می‌کنند و نزدیک به دو میلیون نفر آنها در بخش ساختمانی مشغول به کار هستند؛ بنابراین از یک میلیون و دویست هزار نفر کارگاه‌های بالاتر از ۵۰ نفر حدود ۲۰۰ هزار نفر آنها کارگران نفت تشکیل می‌دهند که بعد از کارگران نفت بیشترین تمرکز کارگران کارگاه‌های بالاتر از ۵۰ نفر در ماشین‌سازی می‌باشند که ایران خودرو با ۵۲ هزار نفر و سایپا با ۳۹ هزار نفر در ردیف اول قرار دارند و حدود ۳۰۰ هزار نفر از کارگران هم در بخش قطعه‌سازی ماشین‌سازان کار می‌کنند. به طوری که در قطعه‌سازی کروز بیش از ۹ هزار کارگر مشغول به کار می‌باشند.

قابل ذکر است که از بیش از ۸۰ میلیون جمعیت ایران، بیش از ۶۰ میلیون نفر در شهرها و حدود ۲۰ میلیون نفر در روستاها زندگی می‌کنند و بیش از ۱۱ میلیون نفر از نیروهای شاغل در کارگاه‌های کوچک فعالیت می‌کنند؛ و از مجموع ۲۴ میلیون نیروی شاغل ۸ میلیون در صنعت و ۱۱ میلیون در خدمات و ۵ میلیون در کشاورزی مشغول به کار هستند.

البته منهای این ۲۴ میلیون نیروی شاغل بیش از ۴ میلیون نفر در دستگاه‌های دولتی کار می‌کنند که از این ۴ میلیون نفر مشغول به کار در دستگاه‌های دولتی حدود یک میلیون نفر در دستگاه‌های نظامی و انتظامی رژیم کار می‌کنند و یک میلیون نفر هم معلمان آموزش پرورش هستند و بقیه کارمند می‌باشند، البته غیر از آنها ۳ میلیون نفر هم در صنوف کار می‌کنند؛ که از این ۳ میلیون نفر حدود ۵۰۰ هزار نفر کامیون‌داران هستند و حدود ۳۰۰ هزار نفر هم تاکسیرانان می‌باشند و ۲۵۰ هزار نفر جامعه پزشکی و اعوان و انصارشان می‌باشند. □

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com



«قاعده» یا «استثناء»؟

الإصلاح في أمة جدى، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر واسير بسيرة جدى و ابي على ابن ابي طالب - من برای هوی و هوس و کسب قدرت قیام نکردم، من مردی ستمگر نیستم، من مردی مصلح هستم و هدف جنبش من اصلاح جامعه و امت پیامبر اسلام می باشد یعنی همان امر به معروف و نهی از منکر بر سیره جدم و پدرم» (مقتل الحسین خوارزمی - ج ۱ - ص ۱۵۶).

بر این مطلب بیافزائیم که عین همین برنامه جنبش حق طلبانه امام حسین، ۲۳ سال قبل از او امام علی در تبیین برنامه جنبش عدالت خواهانه اش این چنین مطرح می نماید:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَاسَّ شَيْءٍ مِنْ فَضُولِ الْحُطَّامِ وَ لَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُنْظِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ - خدایا تو می دانی من نه در پی ریاست و زعامت و حکومتم و نه طالب مال و ثروت دنیا هستم، من فقط مردی مصلح هستم که می خواهم در جوامع و بلاد تو به اصلاحات بپردازم تا با اجرای قرآن در جامعه بندگان ستم دیده تو در امن و امان قرار گیرند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۳۱ - ص ۱۸۹ - سطر ۲ به بعد).

باری، در این رابطه است که می توانیم

۴ - «حسین و عاشورا» (جنبش حق طلبانه حسین) نمایش «گفتمان ضد استبدادی» جنبش رهائی بخش پیامبر اسلام در نیم قرن بعد از وفات پیامبر اسلام بود.

تا قیامت قطع استبداد کرد	موج خون او چمن ایجاد کرد
بهر حق در خاک و خون گردیده است	پس بنای لا اله گردیده است
مدعایش سلطنت بودی اگر	خود نکردی با چنین سامان سفر
دشمنان چون ریگ صحرا لا تعد	دوستان او به یزدان هم عدد

یادمان باشد که امام حسین در مسیر به کوفه و کربلا از قول پیامبر اسلام (معمار جنبش ۲۳ ساله رهائی بخشی که با شعار «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» آن جنبش را شروع کرد) می فرماید:

«سمعت جدى رسول الله، مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا، مُسْتَحِلًّا لِحَرَمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يَغْيِرْ بِقَوْلٍ وَلَا فِعْلٍ، كَانَ حَقِيقًا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدْخَلُهُ أَلَا وَإِنْ هُوَ لَأَقْدَمُ لِمَا تَلَمَّحُوا عَذَابِي مَعَذِبٌ كُنْتُ أَنْ حَاكِمَ جَائِرٌ رَا مَعَذِبٌ مِي كُنْتُ» (تاریخ طبری - ج ۷ - ص ۳۰۰).

همچنین در این رابطه است که امام حسین در یکی از خطبه های خود در تبیین فلسفه تکوین عاشورا می گوید:

«أَلَا وَإِنَّ الدَّعِيَّ بِنِ الدَّعِيَّ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ بَيْنَ السُّلَّةِ وَالذَّلَّةِ، وَ هَيْهَاتَ مِنَّا الذَّلَّةُ، يَا أَبَى اللَّهِ لَنَا ذَلِكَ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ حُجُورٌ طَابَتْ وَ طَهَّرَتْ - مردم، این ناکس پسر ناکس (عبید الله زیاد) مرا مجبور به انتخاب دو امر کرده است یا شمشیر و یا تسلیم و ذلت، هیهات از قبول ذلت خدای من و پیامبرش و مؤمنین هم مرا دور می دارند که تن به ذلت بدهم» (مقتل الحسین خوارزمی - ج ۲ - ص ۷۶).

باز در همین رابطه است که امام حسین در وصیتنامه اش به برادرش محمد بن حنفیه در زمان هجرت از مدینه به مکه در ۲۷ رجب سال ۶۰ می فرماید:

«إِنِّي لَمْ أَخْرَجْ أَشْرًا، وَلَا بَطْرًا وَلَا مَفْسَدًا، وَلَا ظَالِمًا، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لَطَلِبِ

داوری کنیم که وجه مشترک گفتمان حق طلبانه امام حسین در سال‌های ۶۰ و ۶۱ با گفتمان عدالت خواهانه امام علی در سال‌های ۳۵ تا ۴۰ همان گفتمان اصلاح گرایانه اجتماعی است. البته با این تفاوت که امام علی از آنجائیکه در سال ۳۵ توسط جنبش عدالت خواهانه اجتماعی مردم مصر و مردم مدینه توانست بنابه درخواست آن جنبش قدرت سیاسی را در دست بگیرد، لذا اجرای پروژه تحول خواهانه او از بالا تحت مدیریت خودش به اجرا گذاشته شد آنچنانکه تقریباً تمامی نامه‌ها و خطبه‌های و کلام و حکمت‌های موجود در نهج البلاغه و غیر نهج البلاغه امام علی مربوط به همین دوران چهار سال و نه ماهه خلافت آن حضرت می‌باشد، اما برعکس امام علی که اجرای پروژه اصلاح گرایانه اجتماعی خودش را در دوران چهار سال و نه ماهه خلافتش از بالا دنبال می‌کرد، امام حسین از ۲۵ رجب سال ۶۰ که با اعلام خبر مرگ معاویه تصمیم به اجرای پروژه اصلاح گرایانه اجتماعی خود گرفت، راهی جز این نداشت که این پروژه خود را از پائین به اجرا درآورد. لذا در این رابطه بود که از فردای اعلام خبر مرگ معاویه زمانیکه والی مدینه بنابه دستور یزید مأمور کسب بیعت از امام حسین شد (یزید فردای مرگ معاویه در نامه خود به ولید بن عتبّه بن ابی سفیان عاملان وقت مدینه نوشت: «فخذ حسینا و عبد الله بن عمر و عبد الله بن الزبیر بالبیعة أخذاً شديداً - فوراً از حسین و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر به هر شکلی که شده برای من بیعت بگیر») او با امتناع از بیعت کردن با یزید، به صورت علنی و آشکار مبارزه اصلاح گرایانه اجتماعی خودش را (آنچنانکه در وصیتنامه‌اش به برادرش محمد بن حنفیه در همین زمان نوشته بود) از پائین شروع کرد.

مانیفست و اصول محوری برنامه جنبش حق طلبانه و اصلاح گرایانه اجتماعی او به صورت آشکار مبارزه با یزید و قدرت سیاسی حاکم و مبارزه با ظلم و استبداد سیاسی حاکم بود؛ که امتناع از بیعت کردن با یزید به صورت آشکار و علنی (برعکس عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر که امتناع از بیعت کردن آنها با یزید صورتی غیر علنی داشت) نمایش آغاز همین جنبش حق طلبانه و اصلاح گرایانه بود.

فراموش نکنیم که در ظرف زمان و مکان امام حسین، امتناع از بیعت با خلیفه وقت به معنای اعلام جنگ و مبارزه و ارتداد و طغیان بر علیه حاکمیت بود و بدین ترتیب بود که امام حسین جنبش حق طلبانه و اصلاح گرایانه اجتماعی خود را از فردای مرگ معاویه با شعار مبارزه با استبداد سیاسی حاکم و در

چارچوب امتناع بیعت با یزید شروع کرد. هجرت آشکار او در ۲۷ رجب سال ۶۰ از مدینه به مکه به همراه زن و بچه و افراد نزدیک خانواده و حواریون سیاسی اجتماعی خودش به صورت آشکار و علنی در زیر چتر نگاه‌های مأمورین خلافت اولین گامی بود که امام حسین برداشت که در سوم شعبان سال ۶۰ هجری امام حسین پس از ۶ روز وارد مکه شد و در ۱۵ رمضان سال ۶۰ هجری (۴۲ روز بعد از ورود امام حسین به مکه بود که) اولین دعوت مردم کوفه از امام حسین به دست او رسید.

بنابراین بین امتناع امام حسین از بیعت با یزید که در ۲۵ رجب سال ۶۰ هجری در مدینه اعلام شد تا ۱۵ رمضان سال ۶۰ که اولین سری از دعوتنامه‌های مردم کوفه از امام حسین به دست او رسید، ۵۰ روز فاصله زمانی داشته است که خود این امر نشان دهنده آن می‌باشد که هجرت امام حسین از مدینه به مکه در تاریخ ۲۷ رجب سال ۶۰ نه در راستای پاسخ به دعوت مردم کوفه و کسب قدرت سیاسی (آنچنانکه صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید» می‌گوید) بوده است و نه در راستای حرکت به کربلا و شهادت و شهید شدن (آنچنانکه شریعتی در کنفرانس شهادت می‌گوید) بوده است، بلکه بدون تردید در این رابطه می‌توان داوری کرد که آن هجرت از مدینه به مکه امام حسین در ۲۷ رجب سال ۶۰ در راستای حضور در شهر مکه (بزرگ‌ترین پایگاه اجتماعی و مذهبی و خبری جوامع مسلمین) به عنوان تریبون تبلیغی و ترویجی و تهییجی بین‌المللی خودش در راستای دستیابی به جنبش روشنگری تکوین یافته از پائین خود بر علیه استبداد سیاسی حاکم بوده است.

بنابراین بدون تردید تمامی قرائت‌های مختلف از این هجرت اولیه امام حسین از مدینه به مکه در سال ۶۰ که یا در راستای کسب قدرت سیاسی امام حسین (آنچنانکه شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید») تفسیر کرده‌اند و یا (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» مطرح کرده است) در راستای کشته شدن و کسب شهادت جهت مبارزه با دستگاه استبداد سیاسی حاکم تفسیر کرده‌اند، در رویکرد ما نمی‌تواند گویای جوهر جنبش حق طلبانه و اصلاح گرایانه و مبارزه علنی اجتماعی سیاسی امام حسین باشد، چراکه هر چند امام حسین در آغاز شروع جنبش حق طلبانه و اصلاح گرایانه و حرکت به طرف مکه و در مسیر ۶ روزه حرکتش با شعارهای:

«فَإِنْ تَكُنِ الدُّنْيَا تَعْدُو نَفْسِيَّ - فَدَارُ ثَوَابِ اللَّهِ أَعْلَى وَ أُنْبَلُ - وَ إِنْ تَكُنِ الْأَمْوَالُ لِلتَّرْكِ جَمْعَهَا - فَمَا بَالُ مَتْرُوكٍ بِهِ الْحَرِّ»



يَبْخَلُ - وَ إِنْ تَكُنِ الْإِبْدَانُ لِلْمَوْتِ أَنْشَبَتْ - فَفَقْتُلْ أَمْرِي
بِالسَّيْفِ فِي اللَّهِ أَفْضَلُ - حَطَّ الْمَوْتُ عَلَيَّ وَوَلِدَ أَدَمَ مَخَطَّ
الْقَلَادَةَ عَلَيَّ جِيدَ الْفَنَاءِ، وَ مَا أَوْلَهْنِي إِلَيَّ أَسْلَافِي إِشْتِيَاقُ
يَعْقُوبَ إِلَيَّ يُوْسُفَ - اگر چه دنیا خوب و زیباست اما آخرت
برای ما زیباتر است و اگر چه مال دنیا آخرش باید گذاشت رفت،
چرا امروز آن را به دیگران ایثار نکنیم و اگر مرگ برای انسان
امری محتوم می‌باشد چرا با اختیار خود مرگی را انتخاب نکنیم
که به شمشیر در راه خدا زیبا و جمیل باشد، بدانید که مرگ
برای من در این مسیر مانند گردن‌بند برای زینت زنان می‌باشد»
(مناقب ابن شهر آشوب - ج ۲ - ص ۲۱۳).


سخن از مرگ و زیبایی مرگ می‌گوید این دلالت بر دیسکورس
«مرگان‌دیشی» امام حسین می‌کند که از پدرش امام علی تاسی
می‌کرده است. عنایت داشته باشیم که امام حسین از سوم شعبان
سال ۶۰ تا هشتم ذی الحجه سال ۶۰ یعنی مدت ۱۲۵ روز در
مکه اقامت داشته است و بدون تردید در این مدت ۱۲۵ روز امام
حسین در مکه در عرصه جنبش روشنگری اهتمام می‌ورزیده
است و علاوه بر آن، تمامی روش‌های مبارزه اجتماعی از رفتن به
یمن و جنگ چریکی پیشنهاد شده عبدالله بن عباس تا دعوت
مردم کوفه برای مدیریت جنبش عدالت‌خواهانه آنها و غیره،
آنالیز و جمع‌بندی می‌کرده است.

ولی نباید فراموش کنیم که آنچه که باعث گردید تا پس از
۱۲۵ روز جمع‌بندی و آنالیز کردن امام حسین در میان آن
همه پیشنهاد و مؤلفه‌های مبارزاتی «مسیر کوفه» را (که همان
جنبش عدالت‌خواهانه تکوین یافته از پائین مردم کوفه بود)
انتخاب نماید، نه به خاطر کسب قدرت سیاسی و نه به خاطر
جنگ چریکی و نه به خاطر تجزیه جغرافیای جوامع مسلمین
بود، بلکه برعکس تنها و تنها به خاطر مساعد بودن شرایط
اجتماعی جامعه کوفه برای اعتلای جنبش‌های عدالت‌خواهانه
تکوین یافته از پائین بود.

یادمان باشد که بین جامعه جنبشی و جامعه مدنی تفاوت وجود
دارد، چرا که جامعه مدنی پدیده مدرنی می‌باشد که در فرایند
پسا انقلاب کبیر فرانسه بر پایه حقوق شهروندی و برابری و
آزادی شهروندان یک جامعه موضوعیت پیدا می‌کند، اما برعکس
(جامعه مدنی که یک پدیده مدرن می‌باشد) جامعه جنبشی
از آغاز شروع مبارزه حق‌طلبانه و عدالت‌خواهانه و رهائی‌بخش
بشر وجود داشته است؛ و جوامع بشری حتی از دوره برده‌داری
توسط «جامعه جنبشی» تلاش می‌کرده‌اند تا مبارزه حق‌طلبانه
و رهائی‌بخش و عدالت‌خواهانه خود را به صورت یک پروسس

درازمدت تکوین یافته از پائین به انجام برسانند.

بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که
جامعه جنبشی در مسیر جنبش حق‌طلبانه و عدالت‌خواهانه و
رهائی‌بخش بشر امری جدید نمی‌باشد هر چند که در مرحله
پسا انقلاب کبیر فرانسه به موازات ظهور جامعه مدنی به عنوان
یک مسیر رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، مسیر
جامعه مدنی در طول مسیر جامعه جنبشی در دستور کار جوامع
انسانی قرار گرفته است، اما در این رابطه نباید فراموش کنیم
که تنها با پیوند دو جامعه مدنی و جنبشی در مسیر حرکت
برابری‌طلبانه عمودی و آزادی‌خواهانه افقی بشر (در فرایند پسا
انقلاب کبیر فرانسه به خصوص از قرن نوزدهم در جوامع اروپائی
و در ادامه آن در قرن بیستم در کشورهای پیرامونی) است که
شرایط عینی و ذهنی برای ظهور «جامعه مدنی جنبشی تکوین
یافته از پائین» در جوامع بشری فراهم شده است. لذا در این
رابطه است که در جوامع امروز بشر (به جای تکیه مکانیکی بر
جامعه جنبشی و یا جامعه مدنی) «مسیر دموکراتیک کردن
مبارزه دموکراسی‌خواهانه سه مؤلفه‌ای قدرت» (توسط اجتماعی
کردن قدرت سیاسی و اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و
اجتماعی کردن قدرت معرفتی در جوامع بشری امروز) از مسیر
جامعه مدنی جنبشی دینامیک خودبنیاد تکوین یافته از پائین
ممکن می‌باشد؛ و قطعاً و جزماً تا زمانیکه در جامعه امروز بشر
جامعه مدنی جنبشی دینامیک مطالباتی و سیاسی و اجتماعی
تکوین یافته از پائین حاصل نشود، مبارزه دموکراسی‌خواهانه سه
مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در آن جوامع نمی‌تواند به
صورت پایدار به سرانجام مقصود برسد.

بنابراین در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین
ایران در ۴۳ سال گذشته حیات سیاسی خود در دو عرصه درون
تشکیلاتی و برون تشکیلاتی در دو فاز عمودی و سازمانی آرمان
مستضعفین و افقی و جنبشی نشر مستضعفین پیوسته بر این باور
بوده است که برای اینکه در جامعه بزرگ و رنگین کمان فرهنگی
و سیاسی و قومی و اجتماعی ایران بتوانیم از مسیر دموکراتیک
به دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا دموکراسی سوسیالیستی دست
پیدا کنیم، باید استراتژی ما پیوسته در چارچوب جامعه مدنی
جنبشی دینامیک و خودبنیاد مطالباتی و سیاسی و اجتماعی
تکوین یافته از پائین تعریف بشود. 

ادامه دارد

«ما» چه می‌گوئیم؟

جانشینی امام زمان، ولایت فقیه یا ولایت روحانیت صورت کلامی پیدا کرد. از آنجائیکه اکثریت روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه در زمان غیبت امام زمان به جز ولایت فکری، هر گونه ولایت سیاسی و ولایت اقتصادی (گرچه در نظر و اندیشه حق مسلم روحانیت می‌دانستند) برای روحانیت تا زمانیکه امام زمان ظهور نکند، نهی می‌کردند، همین امر باعث گردید که تا زمان شاه سلطان حسین صفوی، روحانیت شیعه‌گرایی به ولایت سیاسی و اقتصادی نداشته باشد و تنها حق خود را در عرصه ولایت فکری و ولایت اجتماعی تعریف می‌کرد. از زمان شاه سلطان حسین صفوی به علت ضعف شخصیتی او، روحانیت شیعه رفته رفته هوس ولایت سیاسی هم به سرش زد لذا به همین دلیل بود که در دوران قاجار و به خصوص فتحعلی شاه قاجار برای اولین بار تز ولایت فقیه (که منهای ولایت فکری و اجتماعی گذشته شامل ولایت سیاسی روحانیت حوزه‌های فقهی هم می‌شد) توسط ملا احمد نراقی مطرح گردید.

بدین ترتیب از آن زمان بود که دو تز ولایت فقیه و ولایت سلطانی به عنوان دو آلترناتیو قدرت سه مؤلفه‌ای در برابر طبقه حاکم قرار گرفت. قابل ذکر است که این پلاریزاسیون قدرت باعث شکاف در روحانیت دوران جنبش مشروطه تحت دو گروه مشروطه‌خواهان با لیدری آخوند خراسانی و نائینی و مشروطه‌خواهان با لیدری شیخ فضل الله نوری و سید کاظم یزدی شد. یادمان باشد که تمامی فقهای حوزه‌های فقهی شیعه در دو جناح فوق در

لذا از آنجا بود که مبارزه با ولایت‌طلبی چهار مؤلفه‌ای طبقه حاکم توسط حواریون پیامبر اسلام که در رأس آنها امام علی قرار داشت (تحت عنوان اقلیت شیعه که دلالت بر همان حزب سیاسی شیعه می‌کرد) از فردای وفات پیامبر در سال ۱۱ هجری به مدت نیم قرن یعنی تا عاشورای حسین در سال ۶۱ ادامه پیدا کرد. شعار اقلیت یا حزب شیعه در طول این ۵۰ سال مبارزه با ولایت چهار مؤلفه‌ای گروه‌های حاکم بر جامعه بشری بود. هر چند در عرصه مبارزه رهائی‌بخش ۲۳ ساله پیامبر اسلام (در ادامه نهضت تسلسلی ابراهیم خلیل) او توسط محوری کردن مبارزه با بت‌پرستی مبارزه با ولایت فرهنگی گروه‌های برخوردار را در نوک پیکان مبارزه ضد ولایتی خود قرار داده بود، اما در فرایند ۵۰ ساله پسا وفات پیامبر اسلام هیرارشی مبارزه ولایت‌ستیزانه چهار محوری تغییر کرد آنچنانکه عنایت داریم که در دوران نزدیک به پنج سال خلافت امام علی توسط شعار محوری عدالت طبقاتی امام علی، ولایت اقتصادی و طبقاتی گروه‌های برتر جامعه توسط امام علی به چالش کشیده شد و در عرصه عاشورای امام حسین شاهد بودیم که این ولایت سیاسی یا ولایت سلطانی یزید و ابن زیاد بود که توسط امام حسین به چالش کشیده شد.

بنابراین آنچه جوهر و مضمون این پروسس رهائی‌بخش (که معمار اولیه آن خود پیامبر اسلام در طول ۲۳ در دو فرایند مکی و مدنی بود) تشکیل می‌داد مبارزه با ولایت چهار مؤلفه‌ای گروه‌های حاکم بر جوامع بشری بود. فراموش نکنیم که مبارزه با خناس و ملاء و مترف رهبان که قرآن جوهر تمامی حرکت انبیاء ابراهیمی مطرح می‌کند، همگی در رابطه با همین مبارزه با چهار مؤلفه ولایت فکری و ولایت سیاسی و ولایت اجتماعی و ولایت اقتصادی گروه‌های حاکم بر جامعه بشری قابل تعریف می‌باشد.

تغییر عمده‌ای که در این رابطه در دوران بنی امیه و بنی عباس توسط نهادینه شدن ولایت چهار مؤلفه‌ای فوق در گروه‌های حاکم بر جامعه مسلمین صورت گرفت اینکه این چهار مؤلفه ولایت گروه‌های برتر اجتماعی بر جوامع مسلمین در دو قطب «ولایت سلطانی» و «ولایت روحانی» متمرکز گردید. با ورود ترجمه‌های عربی اندیشه نخبه‌گرایانه افلاطونی توسط مأمون عباسی رفته رفته تز نخبه‌گرایانه حق منحصر حاکمیت فلاسفه بر جامعه بشری افلاطون (که آلترناتیو رویکرد دموکراسی‌خواهانه سقراط و ارسطو بود) به عنوان فلسفه سیاسی طرفداران رویکرد ولایت فکری و ولایت سیاسی قرار گرفت. لذا از آنجا بود که چهار مؤلفه ولایت در دو قطب ولایت سلطانی و ولایت روحانی تثویز گردید و با نهادینه شدن فقهی روحانیت شیعه از قرن چهارم یعنی دوران آل بویه و در ادامه آن دوران صفویه، رفته رفته ولایت روحانی به صورت ولایت فقیه مطرح گردید.

البته در دیسکورس شیعه نهادینه شده از قرن چهارم توسط اعتقاد روحانیت به

اندیشه‌های فقهی خود بر محق بودن روحانیت در عرصه ولایت چهارگانه هم صدا بودند. اختلاف آنها در عدم فراهم بودن شرایط برای رهبری آنها بود.

بدین ترتیب بود که در فرایند پسا سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ از آنجائیکه خمینی دریافت دیگر دوران بروجردی به سر رسیده است و شاه حاضر به مشارکت قدرت با حوزه‌های فقهی نمی‌باشد (گرچه تا قبل از آن خمینی از رویکرد روحانیت طرفدار مشروطیت دفاع می‌کرد) اما از سال ۴۶ (که خمینی در نجف طی چند سخنرانی رویکرد ولایت فقیه خود را مطرح کرد او طی یک بحث کلامی که روحانیت حوزه‌های فقهی را در پیوند با امام زمان و ائمه شیعه و بالاخره خود پیامبر قرار داد) روحانیت شیعه را صاحبان اصلی چهار ولایت فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دانست، لذا از آنجا بود که هیولای ولایت فقیه در شیعه متولد گردید؛ که البته از سال ۵۷ توسط انقلاب ضد استبدادی و هژمونی روحانیت و خمینی بر این انقلاب تز ولایت فقیه او توسط حسن آیت و حسینعلی منتظری در چارچوب قانون اساسی نهادینه گردید؛ و از آنجا بود که ولایت فقیه چهار مؤلفه‌های خمینی جایگزین ولایت سلطانی رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی شد؛ و شد آنچه که نمی‌باید می‌شد.

بنابراین بدین ترتیب است که ما می‌گوئیم، ولایت فقیه دارای ریشه تاریخی هزار ساله می‌باشد؛ و هرگز نباید محدود به اندیشه‌های خمینی و حسن آیت و حسینعلی منتظری کنیم. هر چند که اینها عامل نهادینه کردن آن بوده‌اند؛ اما مؤسسين اولیه تکوین تاریخی آن نبوده‌اند.

ما می‌گوئیم، برای مبارزه با این رویکرد نیازمند به یک مبارزه فرهنگی و فکری و تئوریک همه جانبه می‌باشیم چرا که تا زمانیکه ریشه‌های افلاطونی و کلامی و فقهی این رویکرد توسط پروژه بازسازی اسلام تطبیقی اقبال و شریعتی، به چالش کشیده نشود، این رویکرد در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و سنت‌زده و تصوفزده ایران قدرت باز تولید دارد.

۵ - ما می‌گوئیم در عرصه انتخاب بین عمل‌گرائی و آرمان‌گرائی: اولاً باید بر این باور باشیم که با «روش‌های غیر دموکراتیک» نمی‌توان به دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی (که تنها در چارچوب جامعه مدنی جنبشی دینامیک تکوین یافته از پائین حاصل می‌شود) دست پیدا کرد.

ما می‌گوئیم در میان انواع روش‌های تغییر در جامعه امروز ایران (که شامل: الف - روش انقلابی‌گری، ب- روش براندازی، ج -

روش اصلاحات از درون، د - روش تحول‌خواهانه دموکراتیک از پائین می‌باشند) تنها روش تحول‌خواهانه دموکراتیک از پائین (در چارچوب اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر دینامیک مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی) است که توسط آن می‌توان در جامعه رنگین کمان فرهنگی و قومی و زبانی و مذهبی و جنسیتی ایران مسیری دموکراتیک برای دسترسی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و اجتماعی و معرفتی باشد.

ما می‌گوئیم تکیه بر پلورالیسم فرهنگی و اجتماعی و مذهبی و قومی و تکیه بر سکولاریسم حکومتی (بدون سکولاریسم اجتماعی در جامعه دینی ایران) و تکیه بر فدرالیسم کشوری (نه فدرالیسم صرف منطقه‌ای) در جامعه بزرگ امروز ایران می‌تواند به عنوان مبانی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای باشد.

ما می‌گوئیم با روش‌های غیر دموکراتیک براندازانه از بیرون توسط استراتژی رژیم چنج امپریالیست جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا نمی‌توانیم به دموکراسی پایه‌دار در جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنیم.

ما می‌گوئیم با روش غیر دموکراتیک اصلاحات از درون نظام و یا از مسیر به اصطلاح دموکراتیزه کردن نظام ولایت فقیه در چارچوب قانون اساسی ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهی حاکم و صندوق‌های رأی مهندسی شده این رژیم (توسط رأی استصوابی شورای نگهبان منتخب مقام عظمای فقاقت، آنچنانکه مدت دو دهه است که بخشی از جناح درونی قدرت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت به صورت نرم بین خودشان بر آن تکیه می‌کنند و در این رابطه همگی آنها با طلائی کردن دوران حاکمیت خمینی در دهه ۶۰ و تکیه کردن بر قانون اساسی و تز ولایت فقیه خمینی به عنوان مانیفست اندیشه‌های سیاسی خود در رنگهای مختلف سفید و سبز و بنفش بر طبل آن می‌کوبند) نه تنها نمی‌توان به دموکراتیزه کردن رژیم مطلقه فقاقتی دست پیدا کرد، حتی حداقل لیبرالیزه کردن سیاسی این رژیم در چارچوب نئولیبرالیسم سرمایه‌داری هم غیر ممکن می‌باشد.

ما می‌گوئیم نه تنها روش به اصطلاح اصلاحات از درون نظام و آن هم از بالا از طریق جناح‌های درونی قدرت و صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقاقتی نمی‌تواند ما را به دموکراسی برساند، رویکرد انقلابی‌گری هم در چارچوب استراتژی کسب قدرت سیاسی از بالا توسط نخبگان سیاسی به نمایندگی از



پائینی‌های جامعه که همان رویکرد لنینیستی می‌باشد (که قرن بیستم را بدل به قرن فاجعه‌ها کرد) هم نمی‌تواند در جامعه ایران به عنوان مسیر دموکراتیک جهت دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای باشد.

ثانیاً در عرصه انتخاب بین آرمان‌گرایی و عمل‌گرایی، ما می‌گوئیم تاکتیک‌ها باید در خدمت استراتژی باشند و هرگز تاکتیک‌ها نباید برای ما استراتژی‌ساز بشوند، چرا که در عرصه تاکتیک‌محوری و پراگماتیست و عمل‌گرایی، «آرمان‌گرایی ما در عمل‌گرایی حل می‌شود» و این امر باعث می‌گردد تا از هر مسیری جهت کسب قدرت سیاسی برای خود اقدام کنیم و خود را نماینده تمامی خوبی‌ها بشریت بدانیم و دشمن خود را نماینده تمامی بدی‌های اهریمن تاریخ بشر معرفی کنیم و به جامعه بقبولانیم که تنها مسیر رهائی آن‌ها از تمامی ابر بحران‌های خودشان، سرنگون کردن رژیم سیاسی حاکم و جایگزین قدرت سیاسی ما به عنوان آلترناتیو سیاسی حاکم می‌باشد؛ یعنی همان مسیری که از ۳۰ خرداد سال ۶۰ الی الان مجاهدین خلق در طول نزدیک به چهار دهه در چارچوب همان رویکرد چریک‌گرایی و ارتش خلقی خود دنبال می‌کنند؛ و در این عرصه نه تنها آرمان‌های گذشته بنیانگذاران این سازمان را قربانی کرده‌اند و نه تنها تمامی مسیرهای دموکراتیک تکوین یافته از پائین جهت دستیابی به دموکراسی در جامعه ایران را غیر ممکن می‌دانند، حتی در شرایط فعلی تلاش می‌کنند تا توسط تکیه بر جناح‌ها امپریالیسم آمریکا و وادار کردن آنها به جنگ نظامی و اقتصادی با کشور ایران و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شرایط برای انتقال قدرت به سازمان خود را فراهم سازند.

ثالثاً ما می‌گوئیم در عرصه برتری آرمان‌گرایی بر عمل‌گرایی باید بین آرمان‌زدگی و آرمان‌گرایی تفاوت قائل شد، چراکه آرمان‌زدگی یک نوع گذشته‌گرایی دگماتیست می‌باشد در صورتی که آرمان‌گرایی یک آینده‌گرایی تطبیقی، جهت تغییر وضع موجود به سوی وضع مطلوب برنامه‌ریزی شده است.

ما می‌گوئیم «استراتژی‌گرایی» حرکت به سوی آینده مشخص است. در صورتی که «تاکتیک‌گرایی» ماندن در حال نامطلوب می‌باشد.

ما می‌گوئیم آرمان‌گرایی برعکس آرمان‌زدگی یک رویکرد انسان‌گرایانه به کل انسان‌ها است که بر مسیر دموکراتیک در راستای دموکراسی سه مؤلفه‌ای برای همه بشریت حرکت می‌کنند. در صورتی که با عمل‌گرایی توسط خودمحوری و

کسب قدرت سیاسی از هر طریق به صورت عمودی و از بالا تلاش می‌شود تا خودمحوری جایگزین انسان‌محوری بشود و مسیرهای غیر دموکراتیک را جایگزین مسیرهای دموکراتیک بکنند و دست‌اندازی خود به قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی از هر طریق به عنوان استراتژی خود دنبال می‌شود. بی‌حسی اخلاقی جریان‌های سیاسی در چارچوب تکیه بر عمل‌گرایی و مسیرهای غیر دموکراتیک معلول همین ذبح کردن آرمان‌گرایی در پایه عمل‌گرایی می‌باشد.

یادمان باشد که رویکرد آرمان‌گرایانه فقط مختص نخبگان جامعه نمی‌باشد بلکه مهمتر از آنها توسط تحول فرهنگی باید آرمان‌گرایی به عنوان یک اخلاق اجتماعی وارد وجدان جامعه بشود، چراکه تا زمانی که توسط تحول فرهنگی نتوانیم آرمان‌گرایی را وارد وجدان جامعه بکنیم، بدون تردید جامعه نمی‌تواند وارد فرایند روحیه جمعی جهت بودن برای دیگران (به جای بودن برای خود) بشود.

با آرمان‌گرایی توسط تحول فرهنگی است که جامعه می‌تواند به سنت‌زدائی منفی خود دست پیدا کند و از سنت‌های منفی و خرافاتی گذشته خود فاصله بگیرد.

با آرمان‌گرایی توسط تحول فرهنگی است که جامعه می‌تواند از گذشته‌گرایی و طلائی کردن دوران سیاه گذشته فاصله بگیرد و به سمت آینده حرکت کند و در انتهای تونل حرکت خود نور و روشنائی ببیند.

با آرمان‌گرایی (به جای آرمان‌زدگی) توسط تحول فرهنگی است که جامعه می‌تواند در چارچوب باور اعتقادی و ایمان وجدانی خود برای آرمان‌های مطلوب آینده خود حاضر به هزینه‌های سنگین بشود. □

ادامه دارد



فراز و فرود جنبش زنان ایران

رکود یا اعتلا؟ تدافع یا تعادل؟

و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و زیارتی و مداحی‌گری تقلیدگرا و تعبدمحور و تکلیف‌گرا به نحوی می‌خواهند به مردم نگون‌بخت ایران تلقین کنند که هنوز هم باید از این امامزاده انتظار معجزه‌ای داشته باشند. حداقل از مشروطیت الی الان برای جامعه بزرگ ایران این واقعیت روشن شده است که دخیل بستن بر اسلام فقهاتی در شاخه‌های مختلف آن جهت دستیابی به حداقل مطالبات سیاسی و اجتماعی و مدنی و اقتصادی ساده‌لوحی است زیرا اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی تنها بسترساز ابزار قدرت در دست روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌باشد ولاغیر.

۵ - درس دیگری که شکست جنبش سبز در سال ۸۸ برای جنبش زنان ایران داشته است اینکه نه تنها رژیم مطلقه فقهاتی اصلاح‌پذیر نیست و نه تنها نظریه ولایت فقیه خمینی امکان لیبرالیزه شدن ندارد و نه تنها آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید: «هر چیز صلب و سخت سرانجامش باید دود بشود و به آسمان برود»، بلکه مهمتر از همه اینکه هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (که همان حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد) در برابر اعتلای جنبش‌های مطالباتی مقاومت می‌کنند، با یکدست کردن حاکمیت خود علاوه بر دهن کجی با جامعه ایران مشت آهنین خود را بدون روکش مخملی برای سرکوب

۲ - تا زمانیکه جنبش زنان ایران نتوانند جنبش خود را از شکل دیالوگ و فراخوانی و اطلاع‌رسانی شبکه‌های اجتماعی در فضای مجازی به عرصه فضای واقعی و میدانی سوق دهند و تا زمانیکه در عرصه میدانی جنبش زنان ایران نتوانند عرصه جنبش خودشان را وارد روند جنبش اعتصابی زحمتکشان و کارگران و مزدبگیران بکنند، شکست جنبش سبز در سال ۸۸ نشان داد که هر قدر هم که به لحاظ کمی جنبش زنان ایران بتوانند در عرصه افقی به صورت تمیزه‌گسترش پیدا کنند در غیبت جنبش عمودی سازمان‌گر و هدایت‌گر و تئوری‌پرداز به لحاظ کیفی نخواهند توانست تأثیرگذار باشند. بنابراین برای اینکه جنبش زنان ایران بتوانند در عرصه میدانی نقش تعیین‌کننده داشته باشند باید در راستای استحاله جنبش خود به جنبش اعتصابی توسط پیوند با جنبش کارگران و جنبش مزدبگیران و زحمتکشان گام بردارند.

۳ - شکست جنبش سبز و بعد از آن شکست جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبی (از درون نظام توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای در رنگ‌های مختلف سفید و بنفش و غیره) این درس را به جنبش زنان ایران می‌دهد که جنبش زنان ایران از طریق نردبان جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی در رنگ‌های مختلف سبز و سفید و بنفش غیره نمی‌توانند به اهداف حداقلی و حداکثری خود دست پیدا کنند. بیش از دو دهه تکیه جنبش زنان ایران بر جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبانه درون حکومتی (که در طول این دو دهه گفتمان اصلاحات از درون حکومت توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران درآمده بود) نشان داده است که جنبش زنان ایران نه تنها در مسیر حرکت خودش گرفتار مصیبت «اشتباه راه رفتن» شده است، بلکه مهمتر از آن اینکه جنبش زنان در این رابطه گرفتار «راه اشتباه» هم شده است. پر واضح است که «رهرو راه اشتباه رفتن، هرگز نمی‌تواند هدایت‌گر رهروان اشتباه راه رفتن بشوند.»

۴ - درس دیگری که شکست جنبش سبز در سال ۸۸ برای جنبش زنان ایران به همراه دارد اینکه در چارچوب اسلام فقهاتی و روایتی حوزه‌های فقهی و اسلام ولایتی خمینی در دهه ۶۰ حرکت کردن (آنچنانکه در کمپین یک میلیون امضای جنبش زنان شاهد بودیم) جنبش زنان ایران نمی‌توانند حتی به حداقل خواسته قضائی خود (مثل دستیابی به حق حضانت بر فرزندان یا رفع محرومیت زنان ایران از قضاوت و یا مقابله با تعدد زوجات مردان و مقابله با پائین بودن سن ازدواج و غیره) دست پیدا کنند.

بدون تردید تمامی رویکردهای درون حکومتی با رنگ لعاب دادن به اسلام فقهاتی



این جنبش‌ها آماده می‌کنند.

ص - نکته مهم دیگری که نظریه‌پردازان جنبش زنان ایران در عرصه تئوری‌پردازی برای این جنبش باید به آن عنایت داشته باشند «رابطه زن و دموکراسی» در جامعه بزرگ ایران می‌باشد. پر واضح است که تکیه بر «رابطه زن و دموکراسی سه مؤلفه‌ای» در جامعه بزرگ ایران موضوعی است که مسئولیت و جایگاه ارزشی آن تنها محدود به جنبش زنان ایران نمی‌شود بلکه بالعکس کل جامعه ایران به عنوان کنش‌گران اصلی عرصه دموکراسی سه مؤلفه‌ای، باید بر رابطه زن و دموکراسی تکیه استراتژیک داشته باشند.

به این دلیل است که جایگاه جنبش زنان ایران در پیشانی پروسس دموکراتیک کردن جامعه ایران (برای دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی) قرارداد و باز در همین رابطه است که جنبش زنان ایران می‌تواند سرسلسله جنبان جنبش دموکراسی سه مؤلفه‌ای امروز جامعه بزرگ ایران باشد و حتی در این رابطه جنبش زنان ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشند که می‌توانند رهبری و هژمونی جنبش دموکراسی‌خواهی سه مؤلفه‌ای جامعه بزرگ ایران را هم در دست بگیرند و بدون تردید جنبش زنان ایران در این شرایط حساس می‌توانند به عنوان سرپل دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه یا سرپل بین طبقه متوسط شهری و طبقه زحمتکشان شهر و روستاهای ایران باشد. چراکه:

اولاً ستم‌ها و تبعیضات مضاعف تحمیلی به جامعه زنان ایران در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی شامل سرکوب حقوق مدنی و حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی و حقوق اقتصادی بوده است، در نتیجه همین چند مؤلفه‌ای بودن تبعیضات تحمیلی بر جامعه زنان ایران از آنجائیکه مؤلفه‌های مختلف آن مشمول مطالبات دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌شود، همین امر جنبش زنان ایران را از آنچنان پتانسیلی برخوردار کرده است که بدون تردید می‌توانند به عنوان سرپل پیوند دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه مطرح شوند و البته همین موضوع مسئولیت سیاسی و اجتماعی جنبش زنان ایران را سنگین‌تر می‌کند، چراکه جایگاه پیشتاز جنبش زنان در عرصه جبهه دموکراسی‌خواهانه سه مؤلفه‌ای جامعه بزرگ ایران این مسئولیت را بر دوش

جنبش زنان ایران قرار می‌دهد که در عرصه انتخاب شعارها و تعیین تاکتیک‌ها و شکل مبارزه چه در فضای مجازی توسط شبکه‌های اجتماعی و چه در عرصه میدانی از طرح شعارهای انفرادی و شعارهای انحصاری خاص جامعه زنان که باعث جداسازی مکانیکی جنبش زنان ایران (از شاخ‌های دیگر جنبش مطالباتی جامعه بزرگ ایران در دو عرصه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه شود) خودداری کنند.

تجربه ۴۰ ساله مبارزه جنبش‌های مطالباتی در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه نشان داده است که این جنبش‌ها (از جنبش کارگری گرفته تا جنبش معلمان و بازنشستگان و دانشجویان و زنان و حتی جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی) تا زمانیکه توسط شعارهای بسیج‌گر و رهبری جمعی و تاکتیک‌های غیر انفرادی در عرصه میدانی و فضای مجازی توانسته‌اند در پیوند با جنبش‌های دیگر قرار بگیرند، موفق شده‌اند و بالعکس در هر زمانی که این جنبش‌ها یا به صورت کارگاهی و یا به صورت سکتاریستی در قالب گروه و جامعه خاص خود بدون پیوند با دیگر جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و دینامیک و مستقل حرکت نموده‌اند شکست خورده‌اند.

برای مثال علت موفقیت نسبی جنبش کارگران نیشکر هفت تپه و فولاد اهواز در سال ۹۷ که رژیم مطلقه فقهاتی را وادار به عقب‌نشینی در برابر مطالبات حداقلی آنها کرد (مثل پرداخت حقوق معوقه و غیره) همه توان جنبش کارگران هفت تپه و فولاد اهواز در عرصه میدانی و داخل کشور مولود جذب حمایت دیگر جنبش‌های مطالباتی جامعه بزرگ ایران بود شعار: «ما فرزندان کارگرانیم - کنارشان می‌مانیم» جنبش دانشجویی در همان زمان نمایش همین پیوند بین شاخه‌های جنبش مطالباتی جامعه بزرگ ایران می‌باشد.

بنابراین در این رابطه جنبش زنان ایران باید بر این امر اهتمام ویژه داشته باشند که با عمده و مطلق کردن سرکوب‌های خاص و مشخص حقوق مدنی و اجتماعی جامعه زنان ایران بین جنبش زنان ایران و جنبش‌های مطالباتی غسل و شکاف ایجاد نکنند و جنبش زنان ایران را در موضع سکتاریست قرار ندهند. هنر اتاق فکر جنبش زنان ایران را در چارچوب تئوری‌پروری و ترسیم استراتژی و تعیین تاکتیک‌های میدانی در این است که بتوانند شعارهای خاص گروهی خود را در چارچوب شعارهای دموکراسی‌خواهانه و برابری‌طلبانه



دو جبهه بزرگ طبقه متوسط شهری و زحمتکشان پائینی جامعه ایران دنبال کنند.

یادمان باشد حمایت تبلیغاتی جریان‌های سیاسی خارج‌نشین از شعارهای انفرادی و خاص جامعه زنان ایران در راستای سربازگیری و جذب حمایت آنها از سیاست خاص گروهی خود در چارچوب دو بدیل براندازانه و انقلابی‌گری و استراتژی کسب قدرت سیاسی برای خود از هر طریق می‌باشد. لذا در این رابطه است که جنبش زنان ایران باید در چارچوب رویکرد دینامیکی خود حرکت نماید و هرگز در تعیین شعار و تاکتیک‌های میدانی و ترسیم استراتژی مرحله‌ای و درازمدت تحت تأثیر تبلیغات بوق‌های امپریالیسم خبری و تبلیغات جریان‌های برانداز با رویکرد رژیم چنچ خارج‌نشینی که به دنبال کسب قدرت سیاسی و براندازی هستند قرار نگیرند. رمز موفقیت جنبش زنان ایران در این نهفته است که بتواند به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل از جریان‌های سیاسی داخل و خارج از پائین رشد کنند.

ثانیاً از آنجائیکه در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم این رژیم تمامی حقوق‌های سه مؤلفه‌ای مدنی و اجتماعی و سیاسی جامعه بزرگ ایران را به چالش کشیده است و تحت شعار تحمیل احکام فقهی هزار ساله حوزه‌های فقهی آنچنانکه خمینی می‌گفت: «مردم ایران را برای اسلام فقهاتی می‌خواهند نه اسلام فقهاتی را برای مردم ایران» و باز آنچنانکه خمینی می‌گفت: «سرمداران رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تنها وظیفه خود را اجرای احکام فقهی حوزه‌های فقهاتی در جامعه ایران تعریف می‌کنند و با اجرای احکام فقهی در جامعه ایران مسئولیت و وظیفه روحانیت و رژیم مطلقه فقهاتی پایان پیدا می‌کند.»

باری همین رویکرد خمینی و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۴۰ سال گذشته باعث گردیده است تا به موازات به چالش کشیده شدن تمامی حقوق مدنی و اجتماعی و سیاسی (به چالش کشیده شدن آزادی‌های مدنی و اجتماعی و سیاسی جامعه بزرگ ایران) توسط رژیم مطلقه فقهاتی، مسیر مبارزه دموکراتیک در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و سنت‌زده و استثمارزده و استثمارزده و استخفاف‌زده ایران از مسیر مبارزه با سرکوب مدنی و اجتماعی عبور نماید، به عبارت دیگر در جامعه امروز ایران کسب حقوق مدنی و حقوق اجتماعی بستر ساز کسب حقوق سیاسی می‌باشد

و بدون کسب حقوق مدنی و اجتماعی امکان کسب حقوق سیاسی وجود ندارد. در نتیجه به همین دلیل است که از آنجائیکه جامعه زنان ایران نخستین قتل سرکوب حقوق مدنی و حقوق اجتماعی جامعه بزرگ ایران توسط رژیم مطلقه فقهاتی بوده‌اند همین امر باعث می‌شود تا جنبش زنان ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار شوند که بتوانند به عنوان پیش‌تاز جنبش دموکراسی خواهی جامعه ایران رهبری و هژمونی این جنبش را در دست بگیرند.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد:

۱ - در عرصه آسیب‌شناسی جنبش زنان ایران در طول ۴۰ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مهم‌ترین آفت و آسیب ۴۰ ساله گذشته جنبش زنان ایران (از سال ۵۷ الی الان) گسل‌های موجود بین جنبش زنان ایران با جنبش‌های دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد. بنابراین تا زمانیکه خندق‌های موجود بین جنبش زنان ایران و جنبش‌های مطالباتی و صنفی و سیاسی در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه جامعه بزرگ و رنگین کمان قومی و مذهبی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران پر نشود، امکان اعتلای فراگیر عمودی و افقی جنبش زنان ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه وجود ندارد.

۲ - بدون رهایی زن ایرانی از سه حصار مدنی و اجتماعی و سیاسی (که رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۰ سال گذشته توسط سلب حقوق‌های مدنی و سیاسی و اجتماعی برای زنان ایران ساخته است) امکان دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای پایدار در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد.

۳ - پیوند همه جانبه و تنگاتنگ بین جنبش دموکراسی‌خواهانه سه مؤلفه‌ای در جامعه بزرگ ایران با جنبش زنان ایران یک پیوند استراتژیک می‌باشد، چراکه بدون رهایی زن ایرانی (از زندان تبعیضات جنسیتی و تبعیضات حقوقی و تبعیضات اجتماعی و تبعیضات سیاسی و تبعیضات مدنی و اقتصادی که مدت ۴۰ سال است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب اسلام فقهاتی دگماتیست هزار ساله حوزه‌های فقهی بر زن ایرانی تحمیل کرده است) امکان تحقق دموکراسی در جامعه بزرگ ایران وجود ندارد. □

ادامه دارد



امروز زیر پوست جامعه دانشگاهی ایران چه می‌گذرد؟

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد:

۱ - جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۸ سال عمر حرکت خود (از شهریور ۲۰ الی الان) هرگز نتوانسته‌اند به گفتمان‌سازی حرکت درون جوش خود دست پیدا کنند. در نتیجه همین خلاء گفتمان جنبشی باعث گردیده است تا جنبش دانشجویی در طول ۷۸ سال عمر حرکت خود نتواند به صورت دینامیک حرکت کنند و پیوسته حرکت آنها صورت دنباله‌روی از گفتمان‌های مسلط جریان‌های سیاسی بیرون از این جنبش داشته است؛ و بدین خاطر در این رابطه است که ما بر این باوریم که تا زمانیکه جنبش دانشجویی در ادامه حرکت جنبشی خود نتواند به گفتمان جنبشی دینامیک دست پیدا کند، جنبش دانشجویی نمی‌تواند هویت مستقل سیاسی و تشکیلاتی و اجتماعی خود را حاصل نمایند.

البته همین خلاء و آسیب باعث گردیده است که اعتلای جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۸ سال گذشته عمر این جنبش پیوسته در گرو اعتلای جنبش‌های دیگر اجتماعی جامعه ایران باشد؛ یعنی تا زمانیکه دیگر جنبش‌های اجتماعی به حرکت در نیایند، جنبش دانشجویی فی‌نفسه به عنوان پیشگام یا پیشاهنگ یا پیشرو هرگز نمی‌تواند در جامعه بزرگ ایران مادیت و اعتلا پیدا کند. البته فونکسیون فاجعه‌بار این رویکرد جنبش دانشجویی در مقاطع مختلف صورت متفاوت داشته‌اند. بطوریکه در دهه ۲۰ فونکسیون منفی این رویکرد باعث گردید تا در کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ جنبش دانشجویی غایب اصلی آن صحنه باشند؛ و در عرصه جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران این رویکرد جنبش دانشجویی باعث گردید تا با دنباله‌روی از روحانیت موج‌سوار شرایط برای تثبیت هژمونی روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای بر انقلاب ضد استبدادی مردم ایران فراهم بکنند؛ و در جریان انتخابات دولت هفتم خرداد ۷۶ این رویکرد جنبش دانشجویی باعث گردید تا سید محمد خاتمی بتواند علاوه بر ورود به ساختمان پاستور جریان فکری خودش را توسط جنبش دانشجویی برای مدت دو دهه بدل به گفتمان مسلط (به اصطلاح اصلاح‌طلبی از طریق حکومت) بر جامعه ایران بکند.

۲ - حزب و جنبش و هر گونه حرکتی باید در خود جامعه ایران و در داخل کشور ساخته بشوند نه در خارج از کشور بیرون از مردم و دانشجویان ایران. بنابراین اتاق فکر جنبش دانشجویی و هر گونه جنبش اجتماعی و سیاسی مربوط به

جامعه ایران باید در داخل کشور باشند تا توانائی مدیریت میدانی این جنبش‌ها و احزاب وجود داشته باشد. تجربه ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران نشان داده است که هر گونه حزب‌سازی و جنبش‌سازی و ارتش‌سازی خارج از کشور برای جامعه ایران محکوم به شکست بوده است؛ و تنها جنبش‌ها و حزب‌ها و حرکت‌هایی توانسته‌اند در ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران موفق بشوند که از درون خود این جامعه و سنتز حرکت خود این جامعه رنگین کمان فرهنگی و سیاسی و اعتقادی ایران بوده‌اند.

لذا به همین دلیل است که کنش‌کران اصلی جنبش دانشجویی ایران باید به این نکته کلیدی عنایت بکنند که رمز موفقیت و اعتلای جنبش دانشجویی در این نهفته است که این جنبش با رویکرد دینامیکی و در پیوند تنگاتنگ با حرکت دانشجویی و حرکت جنبش‌های مطالباتی صنفی و سیاسی و اجتماعی گروه‌های مختلف جامعه ایران تکوین پیدا کنند. پر پیچیدگی است که لازم انجام این امر آن است که جنبش دانشجویی ایران علاوه بر اینکه باید با رویکرد تطبیقی به گفتمان‌سازی حرکت خود دست بزنند، از هر گونه رویکرد انطباقی به گفتمان‌های بیرون از جنبش دانشجویی ایران خودداری کنند، چراکه تمامی هزینه‌های مکرر گذشته جنبش

دانشجویی ایران مربوط به همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی ایران به گفتمان‌های برون از این جنبش بوده است.

از دهه ۲۰ که جنبش دانشجویی ایران پروسه تکوین خودش را آغاز کرده است، این رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی به گفتمان وارداتی حزب توده شکل گرفت و در دهه ۴۰ همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی ایران به گفتمان وارداتی چریک‌گرایی مدرن در سه شاخه مذهبی و ملی و غیر مذهبی ادامه پیدا کرد؛ و در سال ۵۷ همین رویکرد انطباقی به گفتمان ارتجاعی و دگماتیست ولایت فقیه ادامه پیدا کرد؛ و از خرداد ۷۶ همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی به گفتمان به اصطلاح اصلاح‌طلبانه درون حکومتی برای مدت دو دهه ادامه پیدا کرده است؛ که البته سنتز و حاصل همه این رویکردهای انطباقی جنبش دانشجویی ایران در ۷۸ سال گذشته عمر این جنبش آن بوده است که این جنبش هرگز نتوانسته است به صورت دینامیک و خودجوش و تطبیقی و خودرهبر حرکت نمایند.

در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا پیوسته جنبش دانشجویی ایران به صورت یک جنبش دنباله‌رو جریان‌های سیاسی جامعه سیاسی ایران حرکت نمایند. عدم همبستگی و پیوستگی درونی جنبش دانشجویی ایران به خصوص در ۴۰ سال عمر رژیم مطلقه فقهی حاکم مولود همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی ایران به گفتمان‌های بیرون از این جنبش بوده است و البته حاصل دیگری که این رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی به همراه داشته است، این بوده است که چه در دهه ۲۰ حاکمیت گفتمان حزب توده و چه در دهه ۴۰ حاکمیت گفتمان چریک‌گرایی مدرن و چه در فرایند تکوین و اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سالهای ۵۶ تا ۵۸ حاکمیت گفتمان ولایت فقیه دگماتیست و ارتجاعی حوزه‌های فقهی و چه در دهه ۶۰ کودتای فرهنگی و چه در دهه ۷۰ و ۸۰ حاکمیت گفتمان اصلاح‌طلبی درون نظام، جنبش دانشجویی ایران به عنوان مرکز ثقل یارگیری و سربازگیری و جذب نیرو برای کنش‌گران اصلی آن گفتمان‌ها بوده است.

بر این مطلب بیافزاییم که تا زمانی که جنبش دانشجویی ایران رویکرد انطباقی خودش را به گفتمان‌های برون از این

جنبش دانشجویی در داخل و خارج از کشور، به رویکرد تطبیقی بدل نسازند، هرگز نمی‌توانند در عرصه حرکت جنبشی خود به صورت دینامیک اقدام به گفتمان‌سازی بکنند، زیرا تا زمانی که جنبش دانشجویی به صورت دینامیک و تطبیقی در عرصه جنبش خودجوش و خودسازماندهی اقدام به گفتمان‌سازی جنبشی نکنند، نه تنها نمی‌توانند اقدام عملی سازمان‌گرایانه جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر خود را نهادینه بکنند و نه تنها نمی‌توانند به همبستگی و پیوستگی درون جنبشی دست پیدا کنند و نه تنها نمی‌توانند با جنبش‌های مطالباتی صنفی و سیاسی و اجتماعی و ملی و قومی پیوند دیالکتیکی اعتلا بخش برقرار نمایند و نه تنها نمی‌توانند به نقش تاریخی خودشان در شرایط امروز جامعه ایران (که عبارت است از «موتور حرکت یا جنبش جنبش‌های مطالباتی ایران در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین») دست پیدا کنند، مهم‌تر از همه اینکه جنبش دانشجویی ایران نخواهند توانست به هویت مستقل جنبشی خود در عرصه میدانی و فرهنگی و تشکیلاتی در برابر جریان‌های سیاسی جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور و جناح‌های درونی حاکمیت مطلقه فقهی دست پیدا کنند.

بنابراین در این رابطه است که ما بر این باوریم که فوری‌ترین وظیفه جنبش دانشجویی ایران در این شرایط حساس تندپیچ تاریخ ایران دستیابی به «گفتمان جنبشی» توسط اتاق فکر خود جنبش دانشجویی ایران در داخل کشور با رویکرد تطبیقی و به صورت دینامیک می‌باشد. فراموش نکنیم که اتاق فکر جنبش دانشجویی ایران در داخل کشور جهت گفتمان‌سازی تطبیقی و دینامیک خود:

اولاً باید گفتمان تطبیقی جنبش دانشجویی ایران بر پایه دو مؤلفه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه باشد چراکه جنبش دانشجویی ایران رسالت سرپلی بین دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه یا بین طبقه متوسط شهری و طبقه زحمتکشان (شهر و روستا که همان پائینی‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشند) دارند.

ثانیاً گفتمان جنبش دانشجویی باید یک «گفتمان جنبشی» بر پایه جنبش خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین باشد نه «گفتمان حزبی» که ضرورتاً حرکتی

از بالا به پائین می‌باشد.

ثالثاً گفتمان جنبش دانشجویی باید گفتمان ضد سرمایه‌داری و ضد کالاسازی مناسبات سرمایه در تمامی عرصه‌های کالادایی کردن از نیروی کار و از محیط زیست و از آموزش و غیره باشد.

رابعاً گفتمان دانشجویی باید بر پایه چهار نوع کنش‌گری دانشجویی استوار باشد: الف - کنش‌گری صنفی، ب - کنش‌گری مدنی، ج - کنش‌گری اجتماعی، د - کنش‌گری سیاسی.

الف - در عرصه «کنش‌گری صنفی» جنبش دانشجویی ایران (جهت فراگیر کردن حرکت و تشکیلات و سازماندهی خود در چارچوب ۴/۵ میلیون دانشجویان موجود در حال تحصیل در سطح دانشگاه‌های داخل کشور) باید جنبش دانشجویی ایران بتواند مشکلات صنفی دانشجویان (از هزینه‌های تحصیلی آموزشی بر دانشجویان کشور که حتی مخالف قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد گرفته تا مشکلات خوابگاهی و غیره) به عنوان جنبش مطالباتی تمامی دانشجویان داخل کشور مطرح نمایند و در راستای حل این مشکلات و مطالبات فراگیر و همگانی دانشجویان کشور جنبش دانشجویی باید مبارزه نمایند.

پر واضح است که ۴/۵ دانشجوی جامعه دانشگاهی کشور وقتی دریابند که جنبش دانشجویی کشور به دنبال کسب مطالبات صنفی آنها می‌باشند، دیگر مجبور نمی‌باشند تا در راستای کسب آن مطالبات سفره خود را از سفره جنبش دانشجویی ایران جدا کنند. بنابراین در این رابطه است که ما بر این باوریم که هر گونه بی‌تفاوتی جنبش دانشجویی از مشکلات صنفی دانشجویان کشور به مثابه سکتاریست این جنبش می‌باشد. نکته‌ای که در این رابطه جنبش دانشجویی باید به آن عنایت ویژه‌ای داشته باشند عبارت است از اینکه در عرصه حرکت صنفی و جنبش مطالباتی دانشجویان باید در نظر داشته باشند که دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای در طول فرایند پسا کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و بازگشایی دانشگاه‌ها و تصفیه‌های فراگیر دانشجویی و اساتید دانشگاه‌ها و پادگانی کردن دانشگاه‌های کشور جهت نهادینه کردن حضور

پادگانی خود به صورت سخت‌افزاری و نرم‌افزاری از همان آغاز تلاش کرده‌اند تا منهای سهمیه‌بندی در جذب دانشجویان و تزریق اساتید دست‌ساز خود، توسط نهادینه کردن نهادهای دست‌ساز خود از بسیج دانشگاهی تا انجمن‌های اسلامی و غیره و مدیریت کردن این نهادهای دست‌ساز درون دانشگاهی از بیرون توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای امنیتی سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای و همچنین قرار دادن امکانات صنفی در اختیار این نهادهای دست‌ساز حکومتی در دانشگاه‌های کشور شرایط برای جذب دانشجویان به این نهادهای حکومتی و به محاق کشاندن جنبش دانشجویی ایران فراهم کنند.

بدین ترتیب در این رابطه است که بی‌تفاوتی جنبش دانشجویی ایران در برابر مطالبات صنفی دانشجویان بسترساز تقویت این نهادهای دست‌ساز حکومتی در دانشگاه‌های کشور می‌شوند. یادمان باشد که از دوره احمدی‌نژاد یعنی دولت نهم و دهم که به صورت فراگیر دانشگاه‌های ایران پادگانی شدند و دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای به صورت عریان و همه جانبه در دانشگاه‌های کشور حضور پیدا کردند حتی جنبش دانشجویی ایران و دانشجویان سیاسی دانشگاه‌های ایران جهت کسب مطالبات صنفی خود مجبور هستند از طریق همین نهادهای دست‌ساز حکومتی درون دانشگاه‌های کشور اقدام نمایند و البته دلیل این امر همان است که غیر از این نهادهای دست‌ساز حکومتی امکان رویش نهادهای غیر حکومتی به صورت علنی در دانشگاه‌های ایران وجود ندارد. □

ادامه دارد



چه درس‌هایی «امروز» می‌توانیم

از حرکت «دیروز» مصدق

برای «فردای» خود بگیریم؟

است» و ضرورت و نیازهای مشروطیت هنوز پا برجاست؛ و جامعه ایران برای نیل به جامعه مدنی و دموکراسی هنوز نیازمند به مشروطیت می‌باشد؛ و بنابراین مصدق معتقد بود که تا زمانیکه جامعه ایران از مشروطیت عبور نکرده است و ضرورت‌های تاریخی بسترساز تکوین جنبش مشروطیت (نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا) وجود دارد، باید مشروطیت به عنوان یک فرایند در جامعه ایران پیوسته بازتولید بشود.

بنابراین در این رابطه است که ما می‌توانیم داوری کنیم، آنچنانکه ستارخان و باقرخان به عنوان موتور محرکه و معمار مشروطیت دوم پس از استبداد صغیر محمد علی شاه بودند، مصدق به عنوان موتور محرکه و معمار مشروطیت سوم در فرایند پسا شهریور ۲۰ و پسا تبعید رضا شاه می‌باشد، چراکه این مصدق بود که توانست در عرصه جنبش‌رهای بخش و جنبش دموکراسی‌خواهانه خود، مشروطیت به شکست کشانیده شده توسط رضا خان را بازتولید نماید.

یادمان باشد که رضا شاه هر چند که توسط مدرنیزه کردن جامعه ایران از بالا در چارچوب پروژه جهانی امپریالیسم انگلیس تلاش می‌کرد تا با تاسی از کمال

باری آنچه در این رابطه قابل توجه می‌باشد اینکه رویکرد مصدق به دموکراسی به رویکرد رزا لوگزامبورگ بیشتر نزدیک است تا رویکرد لیکنشت چرا که: اولاً مصدق به دموکراسی پارلمانی اعتقاد داشت، نه به دموکراسی مستقیم جنبشی آنچنانکه لیکنشت مطرح می‌کرد.

ثانیاً مصدق به لیبرال دموکراسی بورژوازی و آزادی‌های سیاسی مربوطه به عنوان عامل بسترساز دموکراسی پارلمانی مورد اعتقاد خودش توجه داشت.

ثالثاً مصدق در بستر دموکراسی پارلمانی مورد اعتقاد خودش معتقد به حرکت دو مؤلفه‌ای از بالا توسط احزاب سیاسی و از پائین توسط جنبش‌های کارگری و جنبش‌های دانشجویی و جنبش‌های معلمان و غیره بود.

رابعاً مصدق جنبش برابری‌طلبانه و عدالت‌خواهانه در چارچوب جنبش‌های آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه تعریف می‌کرد نه بالعکس.

خامساً مصدق به سوژه مدنی به جای سوژه انقلابی و به حرکت گام به گام به جای تغییر انقلابی و به پارلمان‌تاریست به جای خیزش‌های دفعی بیشتر بها می‌داد.

سادساً مصدق به اولویت دموکراسی سیاسی نسبت به دموکراسی اقتصادی اعتقاد داشت و بر این باور بود که از طریق دموکراسی سیاسی باید به دموکراسی اقتصادی دست پیدا کرد نه بالعکس.

سابعاً مصدق در چارچوب رویکرد دموکراسی پارلمانی مورد اعتقاد خود معتقد به مشارکت در قدرت سیاسی و کسب قدرت سیاسی بود.

ثامناً مصدق بر این باور بود که جامعه بدون آزادی و دموکراسی می‌پژمرد.

۷ - مصدق در تمام طول عمر سیاسی خود بر این باور بود که جامعه ایران برای نیل به دموکراسی می‌بایست در جاده مشروطیت حرکت کنند، چراکه از نظر او مشروطیت از آغاز یک فرایند بوده است و اگرچه از نظر او پروسس مشروطیت (از کودتای ۱۲۹۹ تا شهریور ۲۰) توسط حرکت رضا شاه شکست خورد، ولی او معتقد بود که «جامعه ایران از مشروطیت عبور نکرده

آتاتورک و با پشتیبانی امپریالیسم انگلیس در آغاز و نازیسم آلمانی در آخر، جامعه ایران را ورای مشروطیت به سمت وابستگی امپریالیستی و مدرنیزاسیون پیش برد و تلاش می‌کرد تا مانند آتاتورک نظام جمهوری را جایگزین سلطنت و شاهنشاهی بکند که البته با فشار روحانیت حوزه‌های فقهاتی، رضا شاه مجبور شد تا به جای جمهوری مورد درخواست خودش، سلطنت را بپذیرد، ولی نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه رضا شاه مانند محمدعلیشاه قاجار توسط رویکرد استبدادی و توتالیتر خود، مشروطیت را تعطیل و به شکست کشانید؛ و باز فراموش نکنیم که هسته اصلی مشروطیت، آزادی‌خواهی و قانون‌گرایی و حقوق‌مداری و حق برابر در شهروندی برای همه جامعه ایران بود، به عبارت دیگر در رویکرد مصدق مانیفست مشروطیت عبارت بود از: «جایگزین کردن قانون به جای فقه، حق شهروندی به جای رعیت، حق و حقوق به جای تکلیف و تقلید و تعبد و همچنین آزادی سیاسی و مدنی و اجتماعی به جای استبداد بود» که البته رضا شاه توسط تکیه بر مدرنیزاسیون و بازتولید استبداد، تلاش می‌کرد تا با رویکرد تزریقی امپریالیسم جهانی و سرمایه‌داری جهانی به عنوان آلترناتیو مشروطیت (مانند کمال آتاتورک در ترکیه) مشروطیت را به شکست بکشانند؛ که البته شکست خورد.

ولی آنچه در این رابطه قابل توجه بود اینکه مصدق از فرایند پسا شهریور ۲۰ و به موازات فرو شکستن استبداد رضاخانی، برعکس ستارخان و باقرخان که تلاش کردند جهت شکستن استبداد صغیر محمد علی شاه قاجار (که به لیاخوف روسی دستور داده بود تا نماد مشروطیت یعنی مجلس شورای ملی را به توپ ببندد) بر جنبش مسلحانه تکوین یافته از پائین تکیه کنند، تلاش کرد تا توسط تکیه محوری کردن بر قانون اساسی که از نظر مصدق نماد مشروطیت بود، توسط جنبش ملی کردن صنعت نفت یا همان جنبش رهایی‌بخش تکوین یافته از پائین و پروژه دموکراسی پارلمانی مورد اعتقاد خود به بازسازی مشروطیت سوم (که در دوران ۲۰ ساله استبداد رضاخان به کمای تاریخ رفته بود) بپردازد؛ و لذا در این رابطه است که می‌توانیم مصدق را به عنوان «معمار مشروطیت سوم» معرفی کنیم؛ و البته دلیل ما در رابطه با این داوری در باب مصدق بر این امر قرار دارد که:

اولاً در طول حیات سیاسی مصدق، قانون اساسی مشروطیت منشور تمامی حرکات مصدق بود بطوریکه در این رابطه

می‌توانیم داوری کنیم که حتی در زمان فرار شاه از کشور در مرداد ماه ۳۲ که حزب توده تمامی مجسم‌های شاه را پائین آورد و شعار آلترناتیو رژیم دموکراتیک خلق به جای سلطنت مشروطه سر می‌داد و حسین فاطمی شعار سرنگونی رژیم پهلوی را سر می‌داد، مصدق در چارچوب همان رویکرد و اعتقاد خود به قانون اساسی مشروطیت، نه حاضر شد که شعار جمهوریت دموکراتیک خلق حزب توده را بپذیرد و نه حاضر شد که به شعار سرنگونی رژیم پهلوی حسین فاطمی تن دهد؛ و تنها شعار مصدق در این رابطه همان شعار محوری: «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» بود که البته این شعار محوری و ضد دربار مصدق هم از دل همان رویکرد او به قانون اساسی مشروطیت بیرون آمده بود.

ثانیاً مصدق در فرایند معماری مشروطیت سوم برعکس فرایند مشروطیت اول و مشروطیت دوم، جنبش مشروطیت (آنچنانکه ۳۶ سال قبل از مشروطیت میرزا یوسف خان مستشارالدوله در کتاب «یک کلمه» خود مطرح کرده بود و در ادامه آن میرزا ملکم خان بر آن تاکید ورزیده بود) بر «قانون‌مداری» تکیه داشت بدین خاطر، مصدق در معماری مشروطیت سوم از آنجائیکه از آغاز بر این باور بود که تنها با روش دموکراتیک می‌توان به بازسازی مشروطیت سوم و دموکراسی پارلمانی در جامعه ایران دست پیدا کرد، بنابراین در این رابطه بود که مصدق در چارچوب همان شعار محوری خود که «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» نسبت به تعیین مکانیزمی جهت کنترل و محدود کردن قدرت دربار رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی به جای تکیه محوری بر قانون‌مداری، بر دموکراسی پارلمانی به عنوان مکانیزم کنترل و محدود کردن قدرت دربار تکیه می‌کرد، چرا که باور مصدق بر این امر قرار داشت که توسط دموکراسی پارلمانی در جامعه بزرگ ایران هم می‌توان به آزادی رسید و هم می‌توان قانون‌مداری را در جامعه ایران امری اجتماعی و توده‌ای کرد و هم می‌توان به کنترل و محدود کردن قدرت دربار پهلوی دست پیدا کرد و هم می‌توان جامعه ایران را به صورت کنش‌گران اصلی آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه درآورد و هم می‌توان جامعه ایران را از فرایند گذشته رعیتی وارد فرایند جدید شهروندی کرد و هم می‌توان حق و حقوق را جایگزین تکلیف‌مداری و تقلیدمحوری اسلام دگماتیست و ارتجاعی حوزه‌های فقهاتی کرد و هم می‌توان توسط جایگزین کردن قانون به جای فقه دگماتیست و ارتجاعی

حوزه‌های فقه‌ای به اسلام منهای فقه‌ت و در تحلیل نهائی به اسلام منهای روحانیت که همان شعار محوری معلمان کبیرمان شریعتی و اقبال بود، دست پیدا کرد.

یادمان باشد که در رویکرد مصدق، دموکراسی پارلمانی آلترناتیو ایجابی استبداد می‌باشد که البته این مهم در طول ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران به عنوان یک معضل تئوریک بوده است چرا که مشکل کلیدی در عرصه نظری که در گذشته بستر ساز بازتولید استبداد در تاریخ ایران شده است و در طول ۴۰ سال گذشته باعث گردیده تا هیولای استبداد تاریخ بشر یعنی رژیم مطلقه فقه‌ت از دل جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران متولد بشود همه و همه به خاطر آن بوده است که در جامعه ایران بر خلاف جوامع مغرب زمین در عرصه نظری بدون تئوری استبداد در دو فرایند «ایجابی و سلبی» وارد مبارزه با استبداد حاکم می‌شدند در نتیجه به جای اینکه «با استبداد مبارزه کنند، با مستبد مبارزه می‌کردند» و همین امر باعث می‌شده است که در اثر مبارزه ضد مستبد مردم ایران به خصوص در ۱۵۰ ساله گذشته یک مستبد برود و مستبدی خطرناک‌تر از مستبد قبلی جایگزین او بشود. آنچنانکه در این رابطه فاجعه تا آنجا رسیده است که شعار محوری مردم ایران این شده بود که «کی بد رفته که بدتر جانشین آن نشده باشد؟» باری، در این رابطه بود که مصدق در فرایند معماری مشروطیت سوم در چارچوب دموکراسی پارلمانی (و در کادر شعار محوری خودش که «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» تلاش می‌کرد تا توسط آن در دو عرصه «ایجابی و سلبی» به صورت آلترناتیو تئوری استبداد) بر دموکراسی پارلمانی تکیه نماید.

ثالثاً مصدق در فرایند معماری مشروطیت سوم تلاش می‌کرد تا در عرصه جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران که همراه با جنبش رهائی‌بخش و جنبش ضد استعمار نو و جنبش ضد امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس بود، در چارچوب شعار: «ناسیونالیسم» برای اولین بار در تاریخ ایران، جامعه بزرگ ایران را به صورت «دو ملت - ملت» مستقل به نمایش گذارد. فراموش نکنیم که هر چند از فرایند اول مشروطیت جامعه ایران به دنبال دولت - ملت کردن مدرن خود بود ولی به علت دخالت دولت‌های استعمارگر خارجی و به علت مرکزگرایی جنبش‌های منطقه‌ای، این امر باعث گردید که تا فرایند شهریور ۲۰

شرایط برای ظهور جامعه ایران به صورت دولت - ملت فراهم نشود؛ و لذا از آنجائیکه در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم به موازات تضعیف قدرت امپریالیستی و استعمارگر جهانی شرایط برای ظهور و اعتلای جنبش‌های ضد استعمار نو در کشورهای پیرامونی به وجود آمد، همین امر بستر ساز آن شد که در این فرایند شعار ناسیونالیسم در عرصه جنبش رهائی‌بخش، بستر ساز شعار دستیابی به دولت - ملت‌های مستقل بشود که بدون تردید از آنجائیکه مصدق معمار این جنبش رهائی‌بخش در کشورهای پیرامونی بود و از آنجائیکه شعار ملی کردن صنعت نفت ایران در آن شرایط تندپیچ تاریخ ایران خود دلالت بر شعار استقلال جامعه ایران از قدرت‌های استعمارگر خارجی می‌کرد، همین امر عاملی گردید تا مصدق در چارچوب شعار ناسیونالیسم در فرایند مشروطیت سوم منادی و معمار جامعه ایران به عنوان دولت - ملت مستقل نیز باشد.

رابعاً مصدق در فرایند معماری مشروطیت سوم از آنجائیکه بر این باور بود که در جامعه ایران «مشروطیت و نفت همزمان به دنیا آمده است» و «نفت در تاریخ ایران تنها یک کالای اقتصادی نبوده است» و پیوسته در عرصه سیاسی نفت از بدو پیدایشش در جامعه ایران اهرمی بوده است که تاریخ ایران را شکل می‌داده، همه این عوامل باعث گردید تا مصدق در تحلیل سیاسی خود از ظهور رژیم کودتائی پهلوی این رژیم توتالیتر را «سنتز قرارداد و ثوق الدوله تعریف نماید». لذا در این بستر طبیعی بود که مصدق تمامی بحران‌های سیاسی داخلی و خارجی جامعه ایران، از کودتای اسفند ۱۲۹۹ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ همه و همه در چارچوب همان قرارداد نفتی و ثوق الدوله تحلیل و تفسیر کند.

بنابراین در این چارچوب بود که شعار: «ملی کردن صنعت نفت ایران» و شعار «اقتصاد بدون نفت» مصدق در عرصه معماری مشروطیت سوم بیش از آنکه «یک شعار اقتصادی باشد یک شعار استراتژیک سیاسی بود» چرا که مصدق بر این باور بود که بدون ملی کردن نفت در جامعه ایران نمی‌توان به استقلال سیاسی دست پیدا کرد. □

ادامه دارد



بدون «اندیشه و تئوری دموکراتیک»

رویکرد «دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی»

یا «دموکراسی سوسیالیستی» مورد اعتقاد ما،

نمی‌تواند نظریات ما را توضیح بدهد

و «روش اصلاح‌طلبی» تکوین یافته از بالا و یا با روش سیاسی به جای روش فرهنگ‌سازی هرگز و هرگز نمی‌توانیم به ساختن دموکراسی در یک جامعه دست پیدا کنیم.

«آزادی فردی و آزادی اجتماعی» تنها در چارچوب دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی می‌تواند به عنوان یک شاخص دموکراتیک برای تبیین و تعریف جوهر دموکراسی سوسیالیستی یا جوهر دموکراسی سه مؤلفه‌ای تعریف بشود. لذا در همین رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که بحران فراگیر امروز جوامع متروپل سرمایه‌داری فقط بحران اقتصادی و بحران اجتماعی نیست، بلکه مهمتر از بحران اقتصادی و بحران اجتماعی، آنچه امروز جوامع کشورهای متروپل سرمایه‌داری را تهدید می‌کند، «بحران در دموکراسی است» و فونکسیون همین بحران در لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و یا نتولیبرالیسم سرمایه‌داری است که امروز باعث گردیده است تا تمامی کشورهای متروپل سرمایه‌داری گرفتار هیولای پوپولیسم و نژادپرستی و مهاجرستیزی بشوند.

بدین ترتیب همین امر باعث گردیده است تا ما در تعریف خود از «دموکراسی

یادمان باشد که در تحلیل نهائی «دموکراسی پذیرفتن اراده مردم است» باری در صورتی که دموکراسی به عنوان یک فرهنگ بتواند در جامعه ایران خود را تثبیت نماید (فراموش نکنیم که تا زمانیکه دموکراسی به عنوان یک فرهنگ در جامعه امروز ایران نهادینه نشود، هرگز و هرگز به صورت سیاسی آنچنانکه تمامی جریان‌های خارج‌نشین بر طبل آن می‌کوبند، نمی‌توان دموکراسی سه مؤلفه‌ای را به عنوان اراده عمومی در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مردم ایران نهادینه کرد) در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و استثمارزده سرمایه‌داری امروز ایران، به موازات نهادینه شدن دموکراسی (به عنوان یک فرهنگ) «سکولاریسم حکومتی» (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم کلامی و فلسفی و اخلاقی) و «پلورالیسم اجتماعی و پلورالیسم سیاسی» نهادینه فرهنگی می‌شوند به عبارت دیگر جامعه تنها با فرهنگ شدن دموکراسی و پلورالیسم و سکولاریسم حکومتی است که می‌تواند به درک دموکراسی و درک سکولاریسم و درک پلورالیسم و نهادینه کردن آنها دست پیدا کند.

پر واضح است که تا زمانیکه «خود جامعه و خود مردم به عنوان کنش‌گران اصلی مبارزه دموکراسی‌طلبانه سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و مذهبی یا معرفتی، نتوانند توسط فرهنگی شدن به باور دموکراسی و پلورالیسم و سکولاریسم حکومتی (نه سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم اجتماعی و سکولاریسم فلسفی و کلامی و اخلاقی) دست پیدا کنند هرگز نمی‌توانند به عنوان کنش‌گران اصلی معمار ساختن دموکراسی سه مؤلفه‌ای در جامعه خود باشند.»

۷- در تحلیل نهائی دموکراسی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و اجتماعی و معرفتی (توسط اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت) تلاشی است «برای کنترل قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی از پائین توسط مردم» لذا در این رابطه اگر دموکراسی به عنوان امری فرایندی و ذومراتب نگاه بکنیم، تنها با «روش دموکراتیک» است که می‌توانیم به ساختن دموکراسی در یک جامعه دست پیدا کنیم. طبیعی است که با «روش انقلابی‌گری»



سوسیالیستی» به جای اینکه «دموکراسی سه مؤلفه‌ای» را مانند لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری یا نئولیبرالیسم سرمایه‌داری، شکل حکومت تعریف نمائیم، دموکراسی را به عنوان «نظام اجتماعی» می‌شناسیم و مبانی «دموکراسی سوسیالیستی» را «برابری و آزادی شهروندی تعریف نمائیم» و مشخصه اصلی دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری یا دولت رفاه برنشتاینی و انترناسیونال دوم) مورد اعتقاد خود را «مشارکت اجتماعی و سیاسی و تکثر اجتماعی و سیاسی تعریف کنیم» و شرط لازم و بستر ساز دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری برنشتاینی) مورد اعتقاد خود را «آزادی‌های دموکراتیک در چارچوب برابری آزادی برای همه افراد جامعه به صورت علی السویه» (مثل عرصه‌های فعالیت مستقل سندیکائی و اتحادیه‌ای و شورائی و آزادی احزاب و آزادی بیان و قلم و مطبوعات و ایجاد توازن قوا بین پائینی‌های جامعه با بالائی‌های قدرت) تعریف نمائیم.

همچنین دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری برنشتاینی) مورد اعتقاد خود را «امری ذومراتب» بدانیم و به عنوان یک پروسه تعریف کنیم که به تدریج حاصل می‌شود و شرایط برای «حاکمیت اکثریت عظیم بر اکثریت عظیم» فراهم می‌کند، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد ما امری فرایندی می‌شود و همین دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد ما سنتز و مولود دموکراتیک کردن جامعه و استحاله جامعه به عنوان کنش‌گران اصلی دموکراسی سوسیالیستی می‌شود و باعث دموکراتیک کردن جامعه در چارچوب حرکت تحول خواهانه (نه حرکت انقلابی‌گری و نه حرکت اصلاح طلبانه) و جامعه‌سالارانه (نه حرکت دولت‌محوری یا دولت‌گرایانه) می‌شود که دستیابی به این پروسس دموکراسی سوسیالیستی، تنها از طریق جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر دینامیک تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه در چارچوب مطالبات دموکراتیک و نهادهای دموکراتیک و اهداف دموکراتیک و فرهنگ دموکراتیک حاصل می‌شود.

شاید بتوان موارد فوق را اینچنین فرموله کرد که دموکراسی سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین مولود و سنتز «روش‌های دموکراتیک»

می‌باشد و با روش‌های غیر دموکراتیک هرگز نمی‌توان به دموکراسی سوسیالیستی دست پیدا کرد به عبارت دیگر برای دستیابی به «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای» مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته باید از مسیر «دموکراتیزه کردن دموکراسی حرکت کرد.»

اما سوالی که فوراً در این رابطه و در همین جا قابل طرح است اینکه چگونه می‌توان به دموکراتیزه کردن دموکراسی جهت دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در عرصه اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اجتماعی کردن قدرت اقتصادی و اجتماعی کردن قدرت معرفتی دست پیدا کرد؟

برای پاسخ به این سؤال کلیدی باید عنایت داشته باشیم که دموکراتیزه کردن دموکراسی:

اولاً در گرو پیوند سه مؤلفه نظری و عملی و سلبی و ایجابی حرکت دموکراسی خواهانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد.

ثانیاً توسط تکیه بر حرکت دینامیک جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین حاصل می‌شود، آنچنانکه در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که بدون جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین نمی‌توان به دموکراتیزه کردن دموکراسی دست پیدا کرد.

ثالثاً برای دموکراتیزه کردن دموکراسی و دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی، باید بر این رویکرد نظری و عملی تکیه کنیم که سوسیالیسم (اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف) در جوامع تحت سلطه شیوه تولید سرمایه‌داری (آنچنانکه روزا لوگزامبورگ هم معتقد بود) تنها از طریق «تعمیق عمودی و افقی دموکراسی» حاصل می‌شود، نه آنچنانکه لنین در مرحله پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه توسط نفی مجلس موسسان با شعار «تعلیق دموکراسی» می‌خواست به سوسیالیسم دست پیدا کند؛ که البته شکست سوسیالیسم حزب - دولت لنین در قرن بیستم در تمامی جنبش‌های رهائی بخش قرن بیستم همراه با فروپاشی شوروی و بلوک شرق نشان داد که رویکرد «تعلیق دموکراسی» برعکس رویکرد «تعمیق دموکراسی» (روزا لوگزامبورگ) محکوم به شکست سوسیالیسم دولتی یا



سوسیالیسم حزب دولت شد.

نکته‌ای که در همین رابطه و در همین جا لازم است که به آن عنایت ویژه‌ای بشود اینکه «تعمیق دموکراسی» تنها با طرح موضوعات نظری مثل تعریف سوسیالیسم، یا تعریف دموکراسی و یا طرح این موضوع نظری که حصول سوسیالیسم جز از مسیر دموکراسی سه مؤلفه اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی و غیره امکان‌پذیر نیست، حاصل نمی‌شود، چراکه تجربه قرن بیستم نشان داد سوسیال دموکراسی برنشتاینی جهت دستیابی به سوسیالیسم از طریق دموکراسی بدون بازسازی تئوریک، راهی جز فرموله کردن خود توسط سرمایه‌داری کینزی پیدا نکرد. لذا در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته حرکت برونی خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین پیوسته بر این باور تئوریک بوده است که تنها مسیر تعمیق دموکراسی و تنها مسیر دستیابی به شعار «آزادی و برابری و برادری» در جامعه حاکمیت منوپل شیوه تولید سرمایه‌داری تکیه محوری کردن بر دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری کینزی و نه لیبرال دموکراسی و نه نئولیبرالیسم تاچری و نه لیبرالیسم ستیزه‌گر قرن نوزدهمی) است؛ که معلم کبیرمان شریعتی در راستای تبیین وجه ایجابی شعار نفی‌ایی «زر و زور و تزویر» خود در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» که در واپسین روزهای کار حسینیه ارشاد در آبان‌ماه سال ۵۱ مطرح کرد، مبانی تئوری دموکراسی سوسیالیستی خود را بر سه مؤلفه دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی در چارچوب شعار: «آگاهی، آزادی و برابری» مطرح کرد؛ که مطابق این رویکرد شریعتی، «تعمیق دموکراسی» تنها از طریق مرزبندی بین دموکراسی سه مؤلفه‌ای (اقتصادی و سیاسی و معرفتی یا اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی) با «دموکراسی تک مؤلفه‌ای سیاسی» حاصل می‌شود.

یادمان باشد که بزرگترین علت و دلیل انحراف لنین از دموکراسی در روسیه در مرحله پسا انقلاب اکتبر (توسط حکم به لغو مجلس موسسان که نماینده اراده عمومی جامعه روسیه یا شوروی در آن زمان بود) این بود که علاوه بر اینکه لنین به سوسیالیسم حزبی و سوسیالیسم از بالا معتقد بود و علاوه بر اینکه لنین در چارچوب اعتقاد به رویکرد

انحرافی دیکتاتوری انقلابی پرولتاریای کارل مارکس به عنوان «شکل دولت» در «نقد برنامه گوتا» حرکت می‌کرد و علاوه بر اینکه لنین معتقد به رویکرد انحرافی «کسب قدرت سیاسی» به عنوان کلید استراتژی انقلاب سوسیالیستی بود و علاوه بر اینکه لنین رویکرد انحرافی «حزب - دولت» به عنوان استراتژی، جایگزین رویکرد جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ برابری‌طلبانه یا سوسیالیستی و آزادی‌خواهانه یا دموکراسی‌خواهانه می‌کرد، انحراف اصلی لنین در عرصه نظری و عملی و برنامه این بود که لنین در چارچوب رویکرد تئوریک سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم، «هم دموکراسی و هم سوسیالیسم به صورت تک مؤلفه‌ای در نظر می‌گرفت و بین دموکراسی و سوسیالیسم مورد اعتقاد خودش دیوار چین ایجاد می‌کرد.»

لذا همین انحراف لنین در عرصه نظری باعث گردید که لنین در تحلیل نهائی بین دموکراسی و سوسیالیسم مورد اعتقاد خودش خندقی پر نشدنی بیابد که خروجی نهائی این رویکرد این بود که او تنها راه برای پر کردن این خندق در ذبح کردن دموکراسی در پای سوسیالیسم حزب - دولت خود تعریف کرد. لذا در همین رابطه است که هانا آرنست فیلسوف آلمانی هنگامیکه که خودش را در برابر نزاع بین روزا لوگزامبورگ با لنین، بر سر رابطه دموکراسی با سوسیالیسم قرار می‌دهد، از آنجائیکه روزا لوگزامبورگ برعکس لنین معتقد بود که «فقدان دموکراسی و آزادی» در پروسه تکوین سوسیالیسم باعث «انحراف و نابودی سوسیالیسم» می‌شود، در نتیجه او معتقد بود که «طبقه کارگر ابتدا باید در نبرد با دموکراسی پیروز بشود تا سپس به سوسیالیسم برسد» و معتقد بود که «ابتدا باید از دموکراسی شروع بکنیم، بعد به سوسیالیسم برسیم نه اینکه از سوسیالیسم شروع بکنیم تا به دموکراسی برسیم» و معتقد بود که «حتی آزادی بورژوائی هم برای سوسیالیسم ضروری است.»

ادامه دارد



«متافیزیک زمان محوری» اقبال در ترازوی

«متافیزیک دیالکتیک محوری» شریعتی

است، همه چیز را بیان و توضیح می‌کند که از آن جمله حیات و اندیشه و اراده و احساس است» (ص ۵۰ - س ۱۱).

پر پیداست که در این رابطه شریعتی از اواخر دوران اقامتش در اروپا بنا به دلایلی که هنوز برای ما روشن نیست با اندیشه‌ها و رویکرد نظری و عملی محمد اقبال آشنا می‌شود و همین آشنائی همه جانبه شریعتی با اندیشه‌ها و رویکرد نظری و عملی اقبال (در اواخر دوران اقامتش در اروپا) باعث می‌گردد تا شریعتی به موازات آن آشنائی با اندیشه‌های محمد اقبال، تولدی جدید پیدا کند و با همه گذشته‌های نظری و عملی خود برای همیشه خداحافظی کند. لذا بدین ترتیب است که حرکت نظری و عملی محمد اقبال در نیمه دوم قرن بیستم (قابل ذکر است که محمد اقبال در سال ۱۹۳۸ وفات می‌کند، بنابراین آشنائی شریعتی با اندیشه‌های محمد اقبال حداقل ۴۰ سال بعد از فوت محمد اقبال بوده است) و در فرایند پسا وفات محمد اقبال توانست سنتزی جدید به وجود بیاورد که شریعتی میوه اصلی این سنتز جدید حرکت محمد اقبال در مرحله پسا وفات او در نیمه دوم قرن بیستم بود.

در این رابطه بود که شریعتی در فرایند پسا تولد جدید خود و بازگشت از اروپا به ایران، استراتژی خودش را به صورت صد در صد در چارچوب استراتژی نظری و عملی محمد اقبال تعریف کرد و با تمامی گذشته خود وداع کرد و حرکتی جدید در جامعه بزرگ

«به عقیده اینشتین، فضای واقعی است، ولی به شخص ناظر بستگی و نسبت دارد. وی مفهوم نیوتونی فضای مطلق را رد می‌کند. شیء مشاهده شده متغیر است، با شخص ناظر نسبت دارد، جرم و شکل و اندازه آن با وضع و سرعت شخص ناظر تغییر می‌کند. حرکت و سکون نیز نسبی و وابسته به ناظر است؛ بنابراین چیزی به نام مادیت به خود پایدار فیزیک قدیمی وجود ندارد... من شخصاً معتقدم که صفت نهایی واقعیت نفسانی و روحانی است، ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود باید بگویم که نظریه اینشتین که نظریه‌ای علمی است و تنها با ساختمان اشیاء سر و کار دارد، هیچ توضیحی در باره ماهیت نهایی اشیائی که دارای چنان ساختمانی هستند به ما نمی‌دهد. ارزش فلسفی این نظریه از دو لحاظ است. نخست اینکه، عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد، بلکه این نظر را داشتن که جوهر تنها استقراری در مکان است برمی‌اندازد و این همان نظر است که به مادی‌گری کهن می‌انجامد. جوهر در نظر عالم فیزیک نسبیتی جدید چیزی پایدار نیست که حالات متغیر داشته باشد، بلکه منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است. دوم آنکه این نظریه فضا را تابع و وابسته ماده می‌داند. جهان بنابر تصور اینشتین همچون جزیره‌ای نیست که در فضایی نامحدود قرار گرفته باشد، محدود ولی ناپسته است، در ماورای آن فضای خالی وجود ندارد. اگر ماده نباشد، جهان منقبض می‌شود و به صورت یک نقطه در می‌آید. ولی چون به این نظریه از دیدگاه سخنرانی حاضر نظر بشود، یک دشواری بزرگ را در برابر ما قرار می‌دهد و آن عدم واقعیت زمان است. در نظریه اینشتین که زمان را همچون بعد چهارمی از فضا تصور می‌کند، ظاهراً باید به آینده همچون چیزی بنگرند که پیش از آن هست و بی‌شک مانند گذشته ثابت است. زمان، به عنوان حرکت خلاق آزاد، در این نظریه معنایی ندارد. زمان نمی‌گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد، ما تنها به ملاقات آن‌ها می‌رویم. با وجود این نباید این امر فراموش شود که نظریه نسبیت از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجربه ما قرار می‌گیرد، غافل می‌ماند، نمی‌توان گفت که ماهیت زمان منحصر به همان چیزهاست که در نظریه اینشتین بیان می‌شود، البته این چیزها تنها آن‌ها است که این نظریه به سود خود، به شکلی انتخاب می‌کند که بتواند طبیعت را به وسیله آن‌ها مورد تفسیر و تعبیر قرار دهد. برای ما که اهل علم فیزیک نیستیم، فهم ماهیت واقعی زمان اینشتین غیر ممکن است» (ص ۴۶ - س ۹).

«اکتشاف نیوتون در محوطه ماده و اکتشاف داروین در محوطه تاریخ طبیعی یک مکانیسم را آشکار می‌سازد. این‌ها چنان تصور می‌کردند که همه مسائل واقعاً مسائل مادی و فیزیکی است. انرژی و اتومها با خواصی که خود به خود در آن‌ها موجود



ایران در چارچوب و ادامه حرکت محمد اقبال از سرگرفت که تا پایان عمرش ادامه داشت؛ بنابراین در این رابطه بود که حرکت شریعتی به حرکت دو مؤلفه‌ای اصلاح نظری و اصلاح عملی یا نجات اسلام و نجات مسلمین مانند محمد اقبال تقسیم شد؛ و مانند محمد اقبال به تقدم اصلاح اسلام تاریخی قبل اصلاح مسلمین معتقد گردید و در ادامه آن از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ بود که شریعتی در راستای اصلاح اسلام تاریخی به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال روی آورد؛ و از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ بود که شریعتی بالاخره با تاسی از محمد اقبال و اولویت بخشیدن به اصلاح کلامی توسط پروژه توحید دستگاه متافیزیک خود را بر محور دیالکتیک در کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد تبیین کرد.

نتیجه اینکه ما در اینجا می‌توانیم داوری کنیم که شریعتی در اوج اعتلای جنبش روشنگری خودش یعنی از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ با شروع کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد به صورت صد در صد در مسیر افقی حرکت تحول‌خواهانه محمد اقبال در عرصه عملی و نظری قرار گرفت؛ که البته خود شریعتی با آسیب‌شناسی حرکتش در مرحله پیشا کلاس‌های اسلام‌شناسی ارشاد یعنی سال‌های ۴۶ تا ۵۰ توسط ترازوی حرکت تحول‌خواهانه نظری و عملی محمد اقبال از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ (پس از تولد جدید اواخر دوران اقامتش در اروپا) تولدی بازتولد جدید کرد؛ و یا به عبارت دیگر شریعتی از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ دومین تولد جدیدش در عرصه اندیشه‌های اقبال حاصل نمود. بدین ترتیب بود که «شریعتی کمال‌یافته نهائی» و یا «شریعتی کامل» در فرایند پسا نیمه دوم سال ۱۳۵۰ متولد شد.

بدون تردید این شریعتی بالغ و کمال یافته و شریعتی نهائی که از نیمه دوم سال ۱۳۵۰ متولد شد، کسی نیست جز شریعتی در آئینه محمد اقبال که:

اولاً مانند محمد اقبال و سید جمال معتقد به استراتژی انحطاط‌زدائی جوامع مسلمان بود.

ثانیاً مانند محمد اقبال (با نقد استراتژی تکیه بر سلاطین جبار و روحانیت مرتجع و دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای سیدجمال) معتقد به جایگزین کردن جنبش‌های اجتماعی و در رأس آن‌ها جنبش دانشجویی به جای قدرت‌های حاکم سلاطین و روحانیت شد.

ثالثاً مانند محمد اقبال جهت حرکت تحول‌خواهانه نظری و عملی خود به استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین روی آورد.

رابعاً مانند محمد اقبال جهت نجات اسلام به پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام تاریخی توسط اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام تاریخی معتقد گردید.

خامساً مانند محمد اقبال جهت دستیابی به انسان مختار مسلمان آگاه و با اراده که توانائی تعیین سرنوشت خود را به صورت آگاهانه داشته باشد، خود را موظف دانست تا در عرصه اصلاح نظری اسلام تاریخی، توسط اولویت بخشیدن به اصلاح کلامی (در جهت دستیابی و جایگزین کردن خدای مختار و خدای فاعل و خدای خالق و خدای دائماً در حال خلق جدید قرآن، به جای خدای مجبور و خدای محصور در علم خودش و خدای تماشاگر و خدای صانع و ناظر و خدای بیرون از وجود و بیکار نشسته در عالم ماوراء الطبیعه و خدا علت اولی ارسطویی) با تدوین متافیزیک خودش در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد حول دیالکتیک فلسفی (و استحاله توحید مجرد صفاتی و ذاتی و افعالی هزار ساله یونانی‌زده حوزه‌های فقه‌ای) با توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید در وجود، بانی جدید در بازسازی فکر دینی توسط اجتهاد در اصول و فروع کل اسلام و اجتهاد در کلام اسلامی باز کند.

سادساً مانند محمد اقبال جهت جبرزدائی نظری و عملی اسلام تاریخی و جوامع مسلمان هم اسلام فلسفی یونانی‌زده و هم اسلام کلامی اشعری‌گری و هم اسلام صوفیانه و عرفانی دنیاگریز و اختیاریستیز ۱۴ قرن گذشته جوامع مسلمین و هم اسلام دگماتیست فقه‌ای تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای هزار ساله حوزه‌های فقهی را به چالش کشید.

سابعاً مانند محمد اقبال توسط شعار تصفیه منابع فرهنگی به اولویت «تحول فرهنگی» قبل از «تحول اجتماعی» و «تحول سیاسی» و «تحول اقتصادی» و دستیابی به عصر روشنگری در جوامع مسلمان معتقد گردید.

ثامناً مانند محمد اقبال جهت رفرم مذهبی جوامع مسلمان و پرتستانیزه کردن اسلام فقه‌ای تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای، با شعار اسلام منهای روحانیت و اسلام بدون قرائت واحد رسمی فقه‌ای و اسلام بدون کشیش و شعار «در اسلام هر کس کشیش خود هست» و شعار «قطع واسطه‌های بین خدا و انسان در اسلام» اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی دگماتیست تکلیف‌گرا و تبعدگرا و تقلیدگرای هزار ساله حوزه‌های فقه‌ای را به چالش کشید.

لذا بدین ترتیب بود که شریعتی در نیمه دوم قرن بیستم توانست در سیمای محمد اقبال جنبش روشنگری و جنبش انحطاط‌زدائی سید جمال و محمد اقبال بازتولید نماید و جنبش روشنگری محمد اقبال وارد فرایند جدیدی از تکامل خود بکند که البته جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در طول ۴۰ سال گذشته عمر حرکت برونی خود و در فرایند پسا شریعتی تلاش کرده است تا جنبش روشنگری معلمان کبیرمان در دو فرایند محمد اقبال و شریعتی (پس از آسیب‌شناسی جدی حرکت اقبال و شریعتی در دو عرصه نظری و عملی) وارد فرایند جدیدی از اعتلای حرکت آن‌ها بکند؛ که در عرصه این فرایند جدید جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پس از ۴۰ سال حرکت و پراکسیس نظری و عملی و تشکیلاتی بر آن بوده است تا در ادامه حرکت نظری و عملی محمد اقبال و شریعتی به‌عنوان معلمان کبیرمان:

اولاً در چارچوب حرکت تحول‌خواهانه فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران همراه با اولویت بخشیدن «تحول فرهنگی» حرکت نماید

ثانیاً در راستای تحول عملی و اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و دستیابی به پلورالیسم دینی به‌عنوان بستر دستیابی به پلورالیسم اجتماعی و پلورالیسم سیاسی و دموکراسی‌سازی سه مؤلفه‌ای (در چارچوب مدل دموکراسی سوسیالیستی، نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری برنشتاینی انترناسیونالیسم دوم اروپا) یا اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و دستیابی به سکولاریسم حکومتی (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم کلامی) بر پروژه بازسازی اسلام تاریخی و مبارزه نظری با اسلام فقهاتی تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌گرای هزار ساله حوزه‌های فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده ارسطویی و افلاطونی و اسلام تصوف‌زده دنیاگریز و اختیارستیز و اسلام کلامی جبر‌گرای اشعری‌گری تکیه می‌نماید.

ثالثاً در راستای بسترسازی جهت دموکراتیزه کردن جامعه بزرگ ایران با تکیه بر شعار «اسلام منهای فقهات» در ادامه شعار «اسلام منهای روحانیت» شریعتی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته عمر حرکت برونی خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین تلاش کرده است تا با مبارزه نظری با اسلام تبعدگرا و تقلیدگرا و تکلیف‌مدار هزار سال دگماتیست حوزه‌های فقهاتی جامعه فقه‌زده و استبدادزده

و تصوف‌زده ایران را وارد فرایند دموکراتیزه کردن نظری و عملی بکند و در راستای رشد و اعتلای جنبش روشنگری محمد اقبال و شریعتی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران گام بردارد.

رابعاً در این شرایط خودویژه تاریخی و اجتماعی تندپیچ جامعه ایران که در طول ۴۰ سال عمر رژیم توتالیتر مطلقه فقهاتی حاکم، این رژیم توسط رویکرد نظامی و ضد دموکراتیک خود تمامی دستاوردهای عینی و نظری و انسانی ۱۵۰ ساله دموکراسی‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را به نابودی کشانیده است، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برعکس محمد اقبال و شریعتی با محور قرار دادن مبارزه رهایی‌بخش و آزادی‌بخش و عدالت‌طلبانه جامعه بزرگ ایران در ادامه جنبش انحطاط‌زدائی سید جمال و استمرار جنبش روشنگری اقبال و شریعتی، توسط جنبش دموکراسی‌خواهانه و جنبش برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در چارچوب استراتژی تکیه بر جامعه مدنی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران فرایند جدیدی در ادامه حرکت افقی شریعتی و محمد اقبال ایجاد کرده است.

خامساً جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۰ سال گذشته حرکت برونی خود در دو فرایند آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین پیوسته تلاش کرده است تا با تکیه بر استراتژی جنبشی (به جای استراتژی حزب‌گرایانه سیاسی جهت کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم) وظیفه محوری خود را در راستای بسترسازی نظری و عملی جهت اعتلا و سازمان‌گری این جنبش‌های افقی یا آزادی‌خواهانه و جنبش‌های عمودی یا برابری‌طلبانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تعریف کرده است. □

ادامه دارد

جنبش پیشگامان جهت اعتلای خودآگاهی (طبقاتی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی)

جامعه بزرگ ایران، چگونه می‌تواند با پرسش‌های جدید،

پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشند؟

بزرگ که تبر بر دوش است، بپرسید». آن‌ها در پاسخ به ابراهیم خلیل گفتند که بت بزرگ که حرف نمی‌زند و توان شهادت دادن ندارد. در اینجا بود که ابراهیم خلیل خطاب به آنها می‌گوید: «چگونه بتی که توان دفاع از بت‌ها و توان شهادت دادن ندارد شما می‌پرستید؟» اینجا است که قرآن می‌گوید با طرح این پرسش ابراهیم به یکباره، مردم را به خود آمدند، بدین ترتیب بود که ابراهیم خلیل نهضت تحول‌خواهانه فرهنگی خود در چارچوب مبارزه با بت‌پرستی توسط رویکرد پرسش‌گرایانه به انجام رسانید و در هر فرایند از حرکتش آنچنانکه قرآن می‌گوید توسط پرسش جدیدی جامعه را وارد فرایند نوئی از حرکت تحول‌خواهانه خود می‌کرد و البته این رویکرد پرسش‌گرایانه ابراهیم خلیل آنچنانکه قرآن می‌گوید تا آنجا پیش رفت بود که حتی اعمال خود خداوند را در نابودی قوم لوط به چالش می‌کشید و تا آنجا پیش رفت که به او گفته شد

«فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ - إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ - يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرٌ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ - بعد از آنکه حالت ترس از ابراهیم بر طرف شد و بشارتی که

فراموش نکنیم که رسالت اصلی پیشگامان و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نقد سه مؤلفه‌ای «قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی» و یا همان «قدرت‌های زر و زور و تزویر» در دو عرصه «سلبی و ایجابی» می‌باشد. تبیین استراتژی و تاکتیک‌های پیشگام در راستای خودآگاه‌سازی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در مؤلفه‌های مختلف «خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی» می‌باشد. بدین خاطر از آنجائیکه هدف رویکرد استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این رابطه اعتلای جنبش‌های اجتماعی (تکوین یافته از پائین در چارچوب دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد) بر پایه جنبش فرهنگی توسط پروژه بازسازی اصلاح دینی اقبال و شریعتی می‌باشد، همین رویکرد نقادانه قدرت سه مؤلفه‌ای (زر و زور و تزویر) در دو فرایند «سلبی» و «ایجابی» پیشگام، به عنوان موتور حرکت خودآگاهی‌بخش گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران می‌طلبد که پیشگام و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران توسط رویکرد پرسش‌گرایانه قدرت‌های سه مؤلفه‌ای را در دو عرصه سلبی و ایجابی به چالش بکشند.

بنابراین بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که «رویکرد پرسش‌گرایانه، یک متد و روش است که پیشگامان خودآگاهی‌بخش بشریت از آغاز جهت خودآگاهی‌سازی جوامع بر آن تکیه داشته‌اند». برای مثال وقتی ابراهیم خلیل حرکت خودآگاهی‌بخش خودش را در جامعه استخفاف‌زده و استبدادزده و استعمارزده نمودی شروع کرد، جهت ایجاد حرکت تحول‌خواهانه فرهنگی در جامعه خودش نخستین خاکریز و سنگری که به چالش کشید، «بت‌پرستی به عنوان یک نظام اعتقادی بود که توسط آن طبقه و هیئت حاکمه سه مؤلفه‌ای قدرت تلاش می‌کردند تا با انعکاس نظام طبقاتی زمینی به آسمان مشروعیت آسمانی برای نظام طبقاتی زمینی خود فراهم کنند» و رویکرد ذات‌گرایانه صوری آسمانی جایگزین رویکرد تاریخی تحول‌خواهانه بکنند. لذا به همین دلیل بود که ابراهیم خلیل در نوک پیکان حرکت تحول‌خواهانه فرهنگی خود مبارزه با نظام بت‌پرستی قرار داد؛ و در چارچوب همین مبارزه ضد بت‌پرستی بود که ابراهیم خلیل کوشید توسط متد پرسش‌گرایانه مسیر خودآگاه‌سازی جامعه خود را هموار سازد.

لذا از اینجا بود که ابراهیم خلیل برای انجام این متد پرسش‌گرایانه خود در یک روزی که مردم برای تفریح به بیرون شهر رفته بودند با تبر به جان بت‌های بابل افتاد و پس از شکستن همه بت‌ها، بت بزرگ را سالم نگه داشت و تبر را به دوش بت بزرگ گذاشت پس از بازگشت مردم و داروغه‌های قدرت وقتی ابراهیم خلیل جهت محاکمه به بت‌خانه بابل بردن و از او پرسیدن که این بت‌ها را چه کسی شکسته؟ او در پاسخ به آنها گفت: «از بت



شنیده بود در دلش جای گرفت شروع کرد در باره قوم لوط با فرستادگان ما پرسش‌های اعتراضی کردن - ابراهیم مردی بردبار و دلسوز بود، فرستادگان ما در برابر سوال‌های اعتراضی ابراهیم به او گفتند: ای ابراهیم در گذر که امر پروردگارت فرا رسیده و عذابی بر آنان نازل می‌شود که به هیچ وجه برگشتنی نیست» (سوره هود - آیات ۷۴ تا ۷۶).

باری بدین ترتیب بود که تمامی انبیاء نهضت تسلسلی ابراهیمی در راستای نهضت توحیدگرایانه خود در عرصه‌های مختلف توحید کلامی و توحید اجتماعی و توحید انسانی و توحید تاریخی جهت خودآگاه‌سازی جامعه با همان رویکرد پرسش‌گرایانه عمل می‌کردند؛ و باز در همین رابطه است که امام حسین در عرصه نمایشگاه بزرگ عاشورا جهت تاریخی کردن آن، شعار عاشورا را در چارچوب رویکرد پرسش‌گرایانه خود به این ترتیب مطرح کرد «**الا ترون آن الحق لا يعمل به و الباطل لا يتناهى عنه؟** - آیا نمی‌بینید که نه به حق عمل می‌کنند و نه با باطل مبارزه می‌کنند؟» و در ادامه آن است که باز می‌بینیم که سیدجمال الدین اسدآبادی در قرن نوزدهم زمانیکه نهضت ضد انحطاط‌زدائی خودش را در جوامع مسلمان آغاز کرد در چارچوب همین رویکرد پرسش‌گرایانه حرکت تبلیغی و ترویجی و تهییجی‌اش را تبیین کرد آنچنانکه او در مقالات جمالیه تحت: «چرا مسلمین ضعیف شدند؟» می‌گوید: «این چه بلایی است نازل گشته؟ این چه حالی است پیدا شده؟ کو آن عزت و رفعت؟ چه شد آن جبروت و عظمت؟ کجا رفت آن حشمت و اجلال؟ این تنزل بی‌اندازه را علت چیست؟ این مسکنت و بیچارگی را سبب کدام است؟ آیا می‌توان در وعده الهی شک نمود؟ پس چه باید کرد؟ سبب را از کجا پیدا کنیم؟»

باری، بدین ترتیب است که اگر بخواهیم پاسخی اجمالی به پرسش هیجدهم (پرسش عنوان این تقریر، «چگونه می‌توانیم با پرسش‌های تازه پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشیم؟») بدهیم، باید بگوئیم که تنها در شرایطی ما می‌توانیم توسط پرسش‌ها پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشیم که «پرسش ما معرف نیازهای زمان باشد». لذا تا زمانیکه پیشگام و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نتوانند زمان و عصر و جامعه و تاریخ خود را فهم کنند و از زمان و عصر و جامعه و تاریخ خود فهم و شناخت و تحلیل مشخصی داشته باشند، نه توان آن را دارند که ضروریات عصر و جامعه خود را فهم نمایند و نه توان آن را دارند

که به پرسش‌های تحول‌آفرین و دوران‌ساز دست پیدا کنند؟ یادمان باشد که هر گونه پراتیک و حرکت جنبش پیشگامان در عرصه عمل و نظر باید در چارچوب همین پرسش دوران‌ساز خود شکل بگیرد.

بنابراین تنها در این چارچوب است که پرسش‌های پیشگامان جامعه می‌توانند پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشند. فراموش نکنیم که لازمه اینکه پرسش پیشگامان بتواند دوران‌ساز و تحول‌آفرین و حرکت‌آفرین و تاریخ‌ساز و جامعه‌ساز بشود و بتواند پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشد، باید پیشگامان «دارای رویکرد تاریخی باشند و اگر نه با رویکرد ذات‌گرایانه هرگز و هرگز پیشگامان نمی‌توانند توسط پرسش‌های خود پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشند» چراکه تنها با رویکرد تاریخی است که پیشگامان می‌توانند به جای رویکرد تفسیرگرایانه به جهان و جامعه و انسان و تاریخ صاحب رویکرد تغییرگرایانه بشوند؛ و از مرحله‌ای که پیشگام و پیشگامان مستضعفین ایران دارای جهان‌بینی تغییرساز انسان و جهان و جامعه و تاریخ می‌شوند، می‌توانند به پرسش‌های تحول‌آفرین و تغییرسازی که بتواند پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشد دست پیدا کنند. با رویکرد ذات‌گرایانه به جهان و انسان و جامعه و تاریخ هرگز پیشگام و پیشگامان مستضعفین ایران نمی‌توانند به پرسش‌های نو که بتواند پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشند، دست پیدا کنند.

لذا در این رابطه است که تاین بی، زمانیکه می‌خواهد در عرصه تعریف انحطاط را از پیشرفت تفکیک نماید در تعریف انحطاط می‌گوید: «انحطاط پاسخ کهنه به سؤال جدید دادن است» به عبارت دیگر معنای دیگر این داوری تاین بی این است که اگر پرسش‌های جدید ما نتواند پاسخ‌های گذشته را به چالش بکشد تحول و تغییر جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه حاصل نمی‌شود، بنابراین در این رابطه است که ما می‌توانیم داوری کنیم که ارزش سیدجمال و شریعتی و محمد اقبال پیش از آنکه به پاسخ‌های نظری آنها نسبت به ضروریات اجتماعی خودشان و جوامع مسلمین باشد، به پرسش‌های آنها بستگی دارد و شاید بهتر باشد که این چنین مطرح کنیم که «آنچه که باعث ماندگاری اندیشه‌ها و نظریات سیدجمال و اقبال و شریعتی شده است و می‌توانند برای ما و برای نسل‌های آینده مدل و الگو و متد بشوند، پرسش‌های فربه دوران‌ساز و تحول‌آفرین و تغییرساز آنها می‌باشد نه پاسخ‌های آنها.»



بدون تردید در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در هر نسل و عصری موظفند در چارچوب تحلیل مشخص از جامعه و جهان و عصر و تاریخ و فرهنگ زمان و مکان خودشان با طرح پرسش‌های جدید حتی پاسخ‌های کهنه سیدجمال و محمد اقبال و شریعتی را هم به چالش بکشند، چرا که هرگز و هرگز هیچ پاسخ فرا تاریخی و فرا زمانی و فرا عصری و فرا نسلی نمی‌توان برای پرسش‌های تاریخی و اجتماعی و انسانی تعیین کرد؛ و تنها با رویکرد ذات‌گرایانه است که می‌توان به پاسخ‌های فرا زمانی و فرا مکانی و فرا عصری و فرا نسلی اعتقاد پیدا کرد.

داستان شریعتی از جریان مقاله‌ای که او در باب موضوعی در برابر استاد خود گوروچ مطرح می‌کند، می‌تواند در اینجا و در این رابطه برای ما تبیین کننده نگاه شریعتی باشد. او می‌گوید: «در یکی از جلساتی که با گوروچ داشتم مقاله‌ای سر کلاس می‌خواندم که در آن مقاله نقل قولی از سخنان گذشته گوروچ کردم، به محض طرح نقل قول، گوروچ به انکار آن گفته خود می‌پردازد و زمانیکه شریعتی به او می‌گوید: این گفته خود شما در فلان کتاب می‌باشد، گوروچ می‌گوید: آن کتاب در چه سالی من نوشته‌ام، شریعتی در پاسخ می‌گوید: سال ۱۹۶۸ گوروچ در پاسخ به شریعتی می‌گوید: من از سال ۱۹۶۸ زنده هستم هنوز نمرده‌ام که پاسخ‌های من هم بمیرد.»

باری، به این ترتیب است که در اینجا و در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که هر زمانیکه پیشگام و پیشگامان مستضعفین ایران در داوری خود پاسخ‌های دیگران را مطلق کنند، بدون تردید روند انحطاط نظری خود را آغاز کرده‌اند و لذا به همین دلیل است که امام علی در داوری خود نسبت به قرآن می‌گوید:

«ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ - قرآن صامت را به حرف در بیاورید» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵۸ - ص ۲۲۳ - سطر ۵) چراکه قرآن تا زمانیکه شما آن را به حرف در نیاورید خود به خود با شما حرف نمی‌زند. آنچه می‌توان از این داوری امام علی در باب قرآن فهم کرد، اینکه تا زمانیکه نتوانسته‌ایم قرآن را به حرف در بیاوریم، هرگز نخواهیم توانست «رویکرد پرسشی قرآن» را فهم کنیم. سوالی که در اینجا و در این رابطه قابل طرح است اینکه به راستی اگر آنچنانکه امام علی می‌گوید: «قرآن خود به خود صامت است و باید آن را به حرف درآورد» آن مکانیزم و ساز و کاری که می‌تواند «قرآن را به حرف درآورد کدام است؟»

در پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که جوهر این داوری امام علی در باب قرآن نشان دهنده آن است که امام علی «رویکرد پرسشی قرآن را مورد تأیید قرار می‌دهد و به پاسخ‌های قرآن به عنوان یک سلسله امور تاریخی نگاه می‌کند، نه فقه فرا تاریخی و فرا مکانی»، به عبارت دیگر در این عرصه امام علی «دارای رویکرد تاریخی می‌باشد، نه رویکرد ذات‌گرایانه.»

فراموش نکنیم که لازمه دستیابی به «اسلام تطبیقی و تفسیر تطبیقی قرآن، دارا بودن رویکرد تاریخی است» و تا زمانی که ما به «رویکرد تاریخی» مسلح نشویم، هرگز و هرگز نمی‌توانیم «دارای رویکرد تطبیقی در عرصه بازسازی اسلام و تفسیر و فهم قرآن بشویم» به عبارت دیگر «در چارچوب رویکرد ذات‌گرایانه راهی جز گرفتار شدن به ورطه دگماتیست انطباقی برای ما باقی نمی‌ماند»؛ و از اینجاست که می‌توانیم داوری کنیم که «بزرگ‌ترین دستاورد نظری معلمان کبیرمان شریعتی و اقبال، استحاله رویکرد ذات‌گرایانه مسلمانان به رویکرد تاریخی بود»؛ و با استحاله رویکرد ذات‌گرایانه به رویکرد تاریخی بود که محمد اقبال و شریعتی توانستند به صورت زیرساختی اسلام فقهاتی، اسلام روایتی، اسلام ولایتی، اسلام کلامی اشعری‌گری، اسلام فلسفی ارسطوزده، افلاطونزده و اسلام عرفانی تصوفزده دنیاگریز و اختیارستیز هند شرقی را به چالش بکشند.

به هر حال در چارچوب همین استحاله رویکرد ذات‌گرایانه به رویکرد تاریخی است که می‌توانیم در باب مکانیسم و ساز و کار به حرف درآوردن قرآن داوری بکنیم که به حرف درآوردن قرآن یک امر زمانی و مکانی در چارچوب شرایط مشخص اجتماعی و تاریخی می‌باشد نه به صورت فرا تاریخی و فرا زمانی. ولذا از اینجا است که ما بر این باوریم که با سه رویکرد مختلف دگماتیستی و انطباقی و تطبیقی می‌توان قرآن را به حرف درآورد و در طول چهارده قرن عمر اسلام تاریخی قرآن در چارچوب دو رویکرد ذات‌گرایانه و تاریخی، پیوسته در عرصه اسلام قرآنی پیامبر و امام علی و اسلام روایتی ابوهریره و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی و اسلام فلسفی مأمون عباسی و اسلام تصوفزده دنیاگریز و اختیارستیز هند شرقی و اسلام جبرگرای اشعری‌گری به صورت دگماتیستی و انطباقی و تطبیقی درآمده است. □

ادامه دارد

چیدستی و چگونگی «عدالت» در روکرد امام علی

۳

به جانم، اگر از گمراهی و خلاف افکنی که به راه انداخته‌ای برنگردی، در اندک مدتی آنان را خواهی دید که آنها مانند عثمان تو را هم می‌جویند» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه نهم - ص ۳۶۹ - سطر ۸ به بعد).

همچنین باز در همین رابطه است که امام علی در نامه دیگری به معاویه می‌نویسد که در جریان براندازی و قتل عثمان او به دنبال تحول سیاسی و اجتماعی بوده است نه قتل و سرنگونی.

«ثُمَّ ذَكَرْتَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِي وَ أَمْرِ عُمَانَ فَلَمْ تَجِبْ عَنْ هَذِهِ لِرَحْمِكَ مِنْهُ فَإِنَّا كَأَنَّ أَعْدَى لَهُ وَ أَهْدَى إِلَى مَقَاتِلِهِ أَمَّنْ بَدَلْ لَهُ نَصْرَتَهُ فَاسْتَفَعَدَهُ وَ اسْتَكْفَهُ أَمْ مَنْ اسْتَنْصَرَهُ فَتَرَخِي عَنْهُ وَ بَتَّ الْمُنُونَ إِلَيْهِ حَتَّى أَتَى قَدِيرَهُ عَلَيْهِ كَلَا وَ اللَّهُ لَ قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَ الْقَائِلِينَ لِأَخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَ لَا يَأْتُونَ الْبَاسَ إِلَّا قَلِيلًا - وَ مَا كُنْتُ لِأَعْتَذِرَ مِنْ أُنِّي كُنْتُ أَنْقَمَ عَلَيْهِ أَحَدًا ثَانًا فَإِن كَانَ الذَّنْبُ إِلَيْهِ إِرْشَادِي وَ هِدَايَتِي لَهُ فَرُبَّ مَلُومٍ لَا ذَنْبَ لَهُ - وَ قَدْ يَسْتَفِيدُ الظَّنَّةَ الْمُتَنَصِّحُ - وَ مَا أَرَدْتُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ - ای معاویه، در باره کار من و عثمان سخنی گفתי. برای توست که به جهت خویشاوندی با عثمان به آن گفته تو پاسخ بدهم. ای معاویه،

باری آنچه از مطالب فوق قابل فهم است اینکه:

اولاً انتخاب امام علی توسط شورشیان بر حکومت عثمان «یک انتخاب جنبشی بوده است» که از مصر تا مدینه ادامه داشته است؛ و پس از ماه‌ها مبارزه از آنجائیکه حکومت عثمان حاضر به عقب‌نشینی در برابر مطالبات مردم نبود و نمی‌خواست بر طبق وعده‌های خود دست به اصلاح درون حکومتی بزند، سرانجام این جنبش مطالبه‌محور سیاسی، علیرغم میل خود مجبور به براندازی خلافت عثمان و کشتن او از طریق خشونت شدند؛ وگرنه از آغاز آن جنبش مطالبه‌گرایانه سیاسی، نه قصد براندازی داشتند و نه می‌خواستند بر خشونت تکیه کنند.

براندازی و خشونت از جانب عثمان و خاصه مروان بن حکم (و خویشاوندان اموی عثمان که بر حجاز و عراق و مصر و سایر بلاد اسلامی زمام امور را به دست ایشان سپرده شده بود و آشکارا به ستم و بیداد و فسق و فجور و نقص قوانین جاریه اسلامی می‌پرداختند) بر آن جنبش تحمیل گردید و تمام تلاش امام علی هم در این رابطه با دفاع از عثمان بر این امر قرار داشت تا «حرکت این جنبش در مسیر تحول‌گرایانه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی پیش ببرد، نه در مسیر براندازی و انقلابی‌گری».

«وَ لَعَمْرِي يَا مُعَاوِيَةَ لَئِن نَّظَرْتُ بِعَقْلِكَ دُونَ هَوَاكِ لَتَجِدَنِي أَبْرَأَ النَّاسِ مِنْ دَمِ عُمَانَ وَ لَتَعْلَمَنَّ أَنِّي كُنْتُ فِي عَزْلِهِ عَنْهُ إِلَّا أَنْ تَتَجَنَّى فَتَجَنَّ مَا بَدَأَ لَكَ وَ السَّلَامُ - و سوگند به جانم، ای معاویه اگر با عقلت بنگری نه با هوای نفست، درخواهی یافت که من بیزارتر از دیگر مردمان از خون عثمان هستم و قطعاً می‌فهمی که من در حادثه عثمان بر کنار بودم، مگر اینکه مرا بدون دلیل و اساس متهم بسازی، برو هر تهمتی که می‌خواهی بزن و السلام» (نهج البلاغه صبحی الصالح - نامه ششم - ص ۳۶۷ - سطر ۵).

و باز در همین رابطه امام علی در نامه دیگر خود به معاویه می‌نویسد:

«وَ أَمَا مَا سَأَلْتِ مِنْ دَفْعِ قَتْلِهِ عُمَانَ إِلَيْكَ فَإِنِّي نَظَرْتُ فِي هَذَا الْأَمْرِ فَلَمْ أَرَهُ يَسْعُنِي دَفْعُهُمْ إِلَيْكَ وَ لَا إِلَيَّ غَيْرِكَ وَ لَعَمْرِي لَئِن لَمْ تَنْزِعْ عَنْ غَيْكِ وَ شِقَاقِكِ لَتَعْرِفْنَهُمْ عَنْ قَلِيلٍ يَطْلُبُونَكَ - و اما سوالی که معاویه در باره تحویل قاتلان عثمان به تو کرده بودی، من در این امر دقت کرده‌ام، برای من امکان آن نیست که آنان را به تو یا کسی غیر از تو تحویل بدهم؛ و سوگند



نقل کردیم) در چارچوب رویکرد عدالت‌طلبانه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مورد نقد قرار می‌دادند؛ بنابراین بدین ترتیب بوده است که ما می‌توانیم داوری کنیم که علاوه بر اینکه قبول خلافت امام علی محصول و سنتز یک جنبش مطالباتی عدالت‌خواهانه بوده است، بدون تردید قبول خلافت از جانب امام علی هم مولود مسئولیت حرکت پیشگامی او بوده است نه حق وراثت و حق وصایت و حق امامت او.

«أَمَّا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحَجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيَّ الْعُلَمَاءَ إِلَّا يَقَارُوا عَلَيَّ كَظَلَّةِ ظَالِمٍ وَ لَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتُ حَبْلَهَا عَلَيَّ غَارِبَهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوْلَهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَزٍ - سوگند به خدایی که دانه را شکافت و حیات را آفرید اگر درخواست این جماعت برای دعوت از من در قبول حکومت نبود و حجت خداوندی با وجود قیام مردم بر من تمام نمی‌شد و پیمان خداوند با آگاهان جامعه درباره مبارزه با ستمکاران و مقابله با ظلم بر مظلوم نبود من افسار قدرت و حکومت را بر دوشش می‌انداختم و انجام آن را مانند آغازش با پیاله بی‌اعتنایی سیراب می‌کردم در آن هنگام شما می‌فهمیدید که این قدرت در نزد من از اخلاط دماغ یک بز مریض ناچیزتر است» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۳ - ص ۵۰ - سطر ۲).

بدین ترتیب است که می‌توانیم در خصوص خطبه آغازین این نوشتار (که آنچنانکه مطرح کردیم طبق گفته ابن ابی الحدید، امام علی در دومین روز بعد از قبول خلافت مطرح کرده است) بگوئیم که این خطبه منشور حکومتی امام علی می‌باشد؛ و هرگز نباید سه خطبه ۱۵ و ۱۶ و ۹۲ امام علی (در نهج‌البلاغه صبحی الصالح) که هر سه آنها در روزهای آغازین قبول قدرت سیاسی در برابر کنش‌گران جنبش عدالت‌خواهانه بر علیه حکومت عثمان مطرح کرده است، در کنار دیگر خطبه‌های نهج‌البلاغه تفسیر و تحلیل نمائیم، چرا که در سه خطبه ۱۵ و ۱۶ و ۹۲ نهج‌البلاغه امام علی تمام تلاشش بر این امر قرار داده است تا توسط این سه خطبه موضعگیری آینده خودش به صورت سیاسی و برنامه‌ای برای جامعه آن روز و جامعه آینده بشریت روشن نماید.

پر واضح است که در این رابطه باید این سه خطبه در پیوند با یکدیگر مورد بررسی و تحلیل قرار بدهیم و هرگز نمی‌توانیم به صورت موردی به فهم هر یک از این سه خطبه تاریخی و

کدام یک از من و تو به عثمان دشمن‌تر و به حوادث قتل او، قتل او را رهبرتر بودیم؟ آیا آن کسی که عثمان را یاری کرد و او را به نشستن و رسیدگی به امور مسلمانان توصیه و تشویق نمود و از مردم خواست که از هجوم به عثمان خودداری کنند و عثمان از او خواست تا به او یاری کند، غیر از من بود، ولی افسوس عثمان آن قدر سستی و تأخیر ورزید تا عوامل مرگ به سوی او سرازیر شد. حاشا، سوگند به خدا، خداوند می‌داند چه کسانی از جنگ جلوگیری می‌کنند و به برادرانشان می‌گویند: بیایید به سوی ما و در سختی‌های جنگ جز اندکی حاضر نمی‌شوند. معاویه، از این که به بعضی از کارهای عثمان اعتراض می‌کردم، اگر گناه من در مورد عثمان این باشد که او را ارشاد و هدایت کرده‌ام، هرگز عذر نخواهم خواست، چه بسا تو بیخ شده‌ای که گناهی ندارد؛ و گاهی باشد که نصیحت کننده مورد تهمت قرار بگیری. ای معاویه، من هیچ چیزی از عثمان جز اصلاح به قدر توانایی نخواستم و نیست توفیقم مگر با خدا، به او توکل کرده‌ام و به سوی او بر می‌گردم» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۲۸ - ص ۳۸۸ - سطر ۵ به بعد).

باز در همین رابطه است که امام علی در نامه دیگری به معاویه می‌نویسد:

«فَأَمَّا إِكْثَارُكَ الْحَجَّاجِ عَلَيَّ عُثْمَانَ وَ قَتَلْتَهُ فَإِنَّكَ إِنَّمَا نَصَرْتَ عُثْمَانَ حَيْثُ كَانَ النَّصْرُ لَكَ وَ خَذَلْتَهُ حَيْثُ كَانَ النَّصْرُ لَهُ وَ السَّلَامُ - ای معاویه پر گویی تو در باره عثمان و قاتلان او، جز این نیست که تو مردی هستی که در آن هنگام که پیروزی را از آن خود می‌دید، او را یاری کردی و در آن موقع که پیروزی برای او لازم بود او را تنها و شکست خورده رها کردی» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۳۷ - ص ۴۱۰ - سطر ۶ به بعد)

به هر حال در این رابطه رهبری امام علی در هدایت مسالمت‌آمیز جنبش عدالت‌خواهانه بر علیه عثمان تا آنجا پیش می‌رود که به معاویه می‌گوید: «آنقدر از عثمان در برابر شورشیان دفاع کردم که احساس گناه می‌کنم.»

ثانیاً جوهر و مضمون آن جنبشی که خلافت عثمان را برانداختند و امام علی را (آنچنانکه در خطبه ۹۲ نهج‌البلاغه صبحی الصالح مطرح می‌کند، از قبول خلافت سرباز می‌زد) مجبور به قبول خلافت کردند، یک «جنبش عدالت‌خواهانه» بوده است و خلافت عثمان را (آنچنانکه فوقاً از تاریخ طبری



تاریخ‌ساز امام علی دست پیدا کنیم. نکات محوری که امام علی در سه خطبه ۱۵ و ۱۶ و ۹۲ نهج‌البلاغه در آغاز قبول خلافتش در برابر کنش‌گران جنبش عدالت‌خواهانه مطرح می‌کنند عبارتند از اینکه:

۱ - جوهر و مضمون آن جنبش «جوهر عدالت‌خواهانه» بوده است؛ و بنابراین آنچه‌نکه در خطبه ۱۵ مطرح می‌نماید: «وَاللّٰهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهٖ النِّسَاءَ وَ مَلِكٍ بِهٖ الْاِمَاءُ لَرَدَّدْتُهُ فَاِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ اَضِيقٌ - سوگند به خدا، املاک به غارت رفته مردم را به بیت‌المال برمی‌گردانم هر چند به مهریه زنان‌شان رفته باشد زیرا گشایش جامعه بر عدالت استوار می‌باشد و کسانی که اجرای عدالت اجتماعی بر آنها سنگینی نماید ظلم و ستم اصحاب قدرت بر آنها سنگین‌تر خواهد بود» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵ - ص ۵۷ - سطر ۱).

۲ - در رویکرد امام علی «عدالت به عنوان یک پروژه و فراورده نیست که از بالا توسط اصحاب قدرت بتوان بر جامعه به صورت دستوری تزریق کرد» بلکه برعکس در رویکرد امام علی «عدالت یک پروسس و فرایند می‌باشد که باید از پائین توسط جامعه جنبشی تکوین یافته از پائین، در جامعه مادیت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و معرفتی پیدا کند» بنابراین، در این رابطه است که امام علی از آنجائیکه خوب آگاه بود که جنبش عدالت‌خواهانه‌ای که باعث براندازی خلافت عثمان و انتخاب او شد، یک جنبش تکوین یافته از پائین جامعه می‌باشد که ریشه در اعماق جوامع مسلمان آن روز داشته است، او در راستای رویکرد عدالت‌طلبانه خودش (که معتقد به عدالت پروسسی و فرایندی تکوین یافته از پائین جامعه بود، برای دستیابی به این پروسس عدالت تکوین یافته از پائین در جامعه آن روز) می‌بایست نخست به فرهنگ‌سازی برابری خواهی و عدالت‌طلبی در جامعه بپردازد، چرا که امام علی بر این باور بود که تا زمانی که در جامعه فرهنگ برابری طلبی و عدالت‌خواهی از پائین تکوین پیدا نکند، «پروسس عدالت تکوین یافته از پائین نمی‌تواند در جامعه نهادینه بشود.»

باری، در این رابطه بود که امام علی جهت فرهنگ‌سازی برابری‌طلبانه و عدالت‌خواهانه در جامعه آن روز معتقد بود که این فرهنگ‌سازی تنها در چارچوب بازگشت به رویکرد

توحید کلامی، اخلاقی، انسانی و اجتماعی پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال دوران مکی و مدنی‌اش ممکن می‌باشد.

یادمان باشد که پیامبر اسلام در طول ۲۳ سال دوران مبارزه رهائی‌بخش خود در جامعه عربستان آن روز، از آنجائیکه جامعه آن روز عربستان گرفتار انواع تبعیضات طبقاتی، جنسیتی، اجتماعی، سیاسی، مذهبی، فرهنگی، نژادی، قومی، قبیله‌ای و غیره بودند، در چارچوب مبارزه رهائی‌بخش خود برای رهائی جامعه (از آن همه تبعیضات حاکم بر آن جامعه) ابتدا اقدام به فرهنگ‌سازی برابری‌خواهانه و تساوی‌طلبانه در چارچوب رویکرد توحید چند مؤلفه‌ای خود (در مؤلفه‌های مختلف توحید کلامی، توحید اجتماعی، توحید اخلاقی، توحید طبقاتی و غیره) کرد. شعارهای محوری پیامبر اسلام در این رابطه عبارت بودند از:

«الناس كأسنان المشط - مردم و بشریت مثل دندان‌های شانه با هم مساوی هستند.»

«إن ربکم واحد وإن أباکم واحد کلکم لآدم و آدم من تراب - همه انسان‌ها و مردم و بشریت مساوی هستند آنچنانکه خدای آنها واحد است و پایه مشترکی در خلقت دارند.»

«لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلٰی اَعْجَمِيٍّ وَلَا بِالتَّقْوٰی اللّٰه - هیچ تبعیض نژادی و فرهنگی بین بشریت نباید وجود داشته باشد جز در چارچوب تقوای الهی.»

بنابراین در چارچوب رویکرد تساوی‌طلبانه و عدالت‌خواهانه پیامبر اسلام در ۲۳ سال مبارزه رهائی‌بخش مکی و مدنی‌اش بود که او جهت تکوین جنبش تساوی‌طلبانه و عدالت‌خواهانه‌اش از پائین جامعه، کوشید تا در کادر مؤلفه‌های نظری و عملی توحید در عرصه‌های مختلف توحید کلامی، توحید اخلاقی، توحید اجتماعی، توحید انسانی به فرهنگ‌سازی از پائین در جامعه دست پیدا کند. مبارزه با بت‌پرستی که در نوک پیکان حرکت رهائی‌بخش انبیاء ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام قرار داشت و توسط توحید کلامی پیامبر اسلام و قرآن قابل تفسیر می‌باشد در راستای همین مبارزه سلبی و ایجابی با شرک طبقاتی و شرک کلامی و شرک اجتماعی بوده است. □

ادامه دارد

«مبناسازی اخلاق» یا «تئوری اخلاق انسان» در رویکرد پیامبر اسلام

«تئوری اخلاق تطبیقی» ۶۵

حق آنکه دایگی گردی نخست
حق آن شه که تو را صاف آفرید
آن چنان معمور و باقی داشتت
شکر دانستیم آغاز تو را
آدمی داند که خانه حادث است

تا نهال ما زآب و خاک رست
کرد چندان مشعله در تو پدید
تا که دهری از ازل پنداشتت
انبیاء گفتند آن راز تو را
عنکبوتی نه که در وی عابث است

مولوی - مثنوی - دفتر دوم - ص ۱۱۴ - سطر ۲۶ به بعد

همچنین

سنگ بر آهن زنی آتش جهد
آهن و سنگ ستم بر هم مزین
سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک
کائن سبب را آن سبب عامل کند
و آن سببها کانبیاء را رهبر است
این سبب را محرم آمد عقل ما
این سبب چه بود به تازی گو رسن
گردش چرخ این رسن را علت است
این رسنهای سببها در جهان

هم به امر حق قدم بیرون نهد
کائن دو میزایند همچون مرد و زن
تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
باز گاهی بیپر و عاطل کند
آن سببها زین سببها برتر است
و آن سببها راست محرم انبیاء
اندر این چه این رسن آمد به فن
چرخ گردان را ندیدن ذلت است
هان و هان زین چرخ سرگردان مدان

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۹ - سطر ۳۶ به بعد

همچنین

جمله ذرات عالم در نهان
ما سمیعیم و بصیریم و هشیم
چون شما سوی جمادی میروید

با تو میگویند روزان و شبان
با شما نامحرمان ما خاموشیم
محرم جان جمادان چون شوید

از جمادی در جهان جان روید
غلغله اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت
وسوسه تأویلها بر بایدت
جمله اجزا در خُرک در سکون
ناطقان کانا الیه راجعون
ذکر تسبیحات و اجزای نهان

غلغلی افکنده اندر آسمان

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چون که کار هوشمندان می کند

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ - سطر ۱۸ به بعد

همچنین

چون عصا از دست موسی گشت مار
جمله عالم را بدین سان می شمار
مرده زین سویند و زان سو زنده اند
خامش این جا و آن طرف گوینده اند
چون از سوشان فرستد سوی ما
آن عصا گردد سوی ما ازدها

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۳ - سطر ۱۳ به بعد

باری سنتز رویکرد اقبال جهت تفسیر
معنوی از جهان به آنجا می رسد که اقبال
تمام وجود را در یک «من بی نهایت» که

و غیر کل شیء لا بمزایله

مولوی - مثنوی - دفتر سوم - ص ۵۸ - س ۱۶ به بعد

«او با همه موجودات است بدون پیوستگی و غیر از همه موجودات است بدون گسستگی» (امام علی - نهج البلاغه - خطبه ۱).

باز به همین دلیل است که اقبال «کرامت انسان» را سنتز پیوند بین دو «من بانهایت» و «من بی‌نهایت» می‌داند و «خلیفه الهی و جانشینی خداوند بودن انسان» را در پیوند این دو «من» تبیین می‌نماید و توسط پیوند دو «من بانهایت» و «من بی‌نهایت» خداوند است که او تئوری دو آلیسم افلاطونی و ارسطویی را به چالش می‌کشد و هستی مونیستی و جهان‌بینی توحیدی و تفسیر معنوی از جهان به نمایش می‌گذارد و بدین ترتیب است که برای اقبال دیگر هستی به طبیعت و ماوراء‌الطبیعت و به ایده و ماده تقسیم نمی‌شود. همچنین انسان در منظومه معرفتی اقبال دیگر به روح و بدن و دل و دماغ قابل تقسیم نیست و وجود به دو بخش دنیا و آخرت که بین‌شان دیوار چین وجود داشته باشد قابل تقسیم نمی‌باشد.

برای اقبال همه هستی صورت یک «من» دارد و آن «من» همان «من بی‌نهایت» است که در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام نام این «من بی‌نهایت»، «الله» می‌باشد و پیامبر اسلام در عرصه فاز حرانی ۱۵ ساله خود بالاخره در شب قدر خود توانست این «من بی‌نهایت» را محیط بر وجود به صورت «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (سوره نور - آیه ۳۵) و به صورت «...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (سوره شوری - آیه ۱۱) و به صورت «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید - آیه ۳) تجربه نماید و با این تجربه بود که پیامبر اسلام توانست به وحی نبوی دست پیدا کند و معراج خود را بدل به اسرای نماید.

البته چنانکه فوقاً هم مطرح کردیم متدلورژی و شیوه تبیین خلیفه الهی انسان بر منظومه معرفتی شریعتی با اقبال متفاوت می‌باشد، چرا که شریعتی آنچنان که در مخروط «درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد» مطرح می‌کند، جهت «تبیین خلیفه الهی انسان باید بر دیالکتیک بین خدا

همه حیات است تعریف و تفسیر و تبیین و تشریح می‌نماید و پیوند «من بانهایت» با «من بی‌نهایت» در فلسفه شعار «ان الحق» حسین بن منصور حلاج تفسیر می‌کند و در شعار «ان الحق» حلاج اقبال «خدا را در انسان می‌بیند نه انسان را در خدا» و یا «من بی‌نهایت» را در «من بانهایت» می‌بیند، نه «من بانهایت» در «من بی‌نهایت» که باعث ایینه و ذبح شدن انسان در پای خداوند آنچنان که فویر باخ می‌گوید بشود. همچنین به این دلیل که اقبال فلسفه دعا و نیایش و نماز یومیه توسط بازی‌گری «من بانهایت» انسان در عرصه پیوند با «من بی‌نهایت» خداوند تفسیر می‌کند و باز به همین دلیل است که اقبال در تبیین معراج انسان معتقد است که «خدا را باید با معراج در خود کشانید نه خود را در خدا».

گفت پیغمبر که معراج مرا

نیست بر معراج یونس اجتبا

آن من بر چرخ و آن او نشیب

زانک قرب حق برونست از حسیب

قرب نی بالا نه پستی رفتنست

قرب حق از حبس هستی رستنست

مولوی - مثنوی دفتر سوم - ص ۶۰۵ - ابیات ۴۵۶۳ تا ۴۵۶۶

باز به همین ترتیب است که اقبال «تمام هستی را حیات‌دار می‌داند» و جز «حیات در هستی»، چیزی به صورت مرده و بیرون از حیات نمی‌بیند و آبشخور حیات تمام هستی شناور بودن وجود در هستی خداوند می‌داند.

ماهیانیم و تو دریای حیات

زنده‌ایم از لطف ای نیکو صفات

متصل نی منفصل نی ای کمال

بلکه بی‌چون و چگونه زاعتدال

تو نگنجی در کنار فکرتی

نی به معلولی قرینی چون علیتی

مع کل شیء لا بمقارنه

و انسان در عرصه انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ تکیه کنیم»، حال آنچه در این رابطه قابل ذکر است این که «دیالکتیک شریعتی» در مؤلفه‌های مختلف فوق ثنویت افلاطونی و ارسطویی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد، چرا که شریعتی در تمامی مؤلفه مختلف دیالکتیک دستگاه خود «سنتز این دیالکتیک را در عرصه شدن به طرف روح خدا و به سوی وحدت در فرایندهای مختلف انسانی و اجتماعی و تاریخ تبیین می‌نماید و هرگز اعتقاد به دوگانگی نهادینه شده در وجود تا آخر نیست بلکه برعکس او همیشه دیالکتیک را در عرصه شدن مداوم و جوهری وجودی تبیین و تعریف می‌کند» و بدین ترتیب است که شریعتی در چارچوب شدن («الله»ایی) توحید انسانی و اجتماعی و تاریخی و طبیعی را تعریف می‌نماید و خلیفه الهی انسان را توسط وجود روح خدا در انسان تبیین می‌نماید و در این جا است که اقبال و شریعتی در عرصه تبیین تئوری اخلاق تطبیقی به هم می‌رسند.

۱۱ - از مهم‌ترین و اساسی‌ترین کشفیات اقبال در عرصه تبیین پیوند «من بی‌نهایت» (خداوند) با «من بانهایت» (انسان) موضوع زمان حقیقی یا زمان فلسفی می‌باشد، چرا که اقبال در فصل سوم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام به تبیین این مهم و در این رابطه می‌پردازد. «زمان حقیقی» آنچنان که اقبال تبیین و تفسیر می‌کند از عجیب‌ترین پدیده‌های وجود می‌باشد چرا که بدون «زمان حقیقی یا فلسفی» نه تنها امکان پیوند بین «من بی‌نهایت» با «من بانهایت» وجود ندارد و نه تنها امکان تکامل در وجود از بین می‌رود و نه تنها امکان خلقت مداوم و جدید خداوند در هستی ناممکن می‌شود و نه تنها امکان پیوند بین دنیا و آخرت و جایگاه مزرعه بودن دنیا برای آخرت از بین می‌رود و نه تنها بدون زمان درک دیالکتیک در وجود بی‌معنی می‌گردد بلکه مهم‌تر از همه این‌ها اینکه بدون حقیقت زمان در وجود امکان نو شدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها در عرصه جهان معنی می‌گردد. بلکه مهم‌تر از همه اینها اینکه بدون حقیقت زمان در وجود امکان نو شدن حال‌ها و رفتن این کهنه‌ها در انسان و جامعه و تاریخ است که باعث پیوند بین زمان و تئوری عام اخلاقی انسان پیامبر اسلام می‌گردد. آنچنان که اقبال در فصل دوم کتاب بازسازی فکر دینی

مدعی است که او موضوع «زمان حقیقی یا زمان فلسفی» به صورت یک امر ایزه توسط قرآن فهم کرده است.

هر چند شریعتی در منظومه معرفتی به صراحت مانند اقبال از زمان سخنی نمی‌گوید و آن جا هم که شریعتی از زمان حرف می‌زند زمان سنجشی و ریاضی است نه زمان حقیقی و فلسفی، ولی در این رابطه یک اصل در اندیشه شریعتی را نباید فراموش کنیم و آن این که «شدنی» که شریعتی به عنوان یک اصل عام حاکم بر وجود همیشه از آن سخن می‌گوید و تمامی مؤلفه‌های مختلف دیالکتیک در گوران «شدن» می‌داند، در تحلیل نهایی این شدن در دیسکورس شریعتی چیزی غیر از آن زمان حقیقی و فلسفی در دیسکورس اقبال نیست، چرا که بدون «شدن» در منظومه معرفتی شریعتی، نو شدن پیوسته این جهان بی‌معنا می‌شود. همچنین بدون «شدن» فلسفی و حقیقی در دیسکورس شریعتی خلق جدید و علی‌الذوام جهان و جامعه و انسان و تاریخ بی‌معنا می‌گردد و بدون «شدن» در دستگاه معرفتی شریعتی «درک تکامل» در جهان و وجود بی‌معنی می‌گردد و بدون «شدن» حقیقی و فلسفی «وجود دیالکتیک» در ساختار جهان بی‌معنی می‌گردد.

باری هم در منظومه معرفتی اقبال و هم در منظومه معرفتی شریعتی «شدن و زمان» یک پایه از تئوری عام اخلاقی و تطبیقی انسان می‌باشد که بدون آن، اخلاق صورت دگماتیسم و نهادینه شده پیدا می‌کند و تحول تکاملی اخلاق تطبیقی بی‌معنا می‌گردد. □

پایان

